

Rivista STUDIUM Ricerca

(Sezione on-line di Filosofia)

Anno 114 – nov./dic. 2018 – n. 6

«Attualità di Hannah Arendt: 60 anni di *The Human Condition*»

a cura di Matteo Negro



STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

REDAZIONE STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Fabrizio Grasso

CAPOREDATTORE: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2018 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.
email: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Stampa: mediagraf – Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di gennaio 2019

Autorizzazione del Trib. Di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

EDIZIONI STUDIUM S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*). Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis (*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Giovanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffei (*Facoltà teologica, Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA, Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Tovini, Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 – 00193 Roma

Tel. 066865846 / 6875456, c.c. post. 834010

SITO: www.edizionistudium.it

Sezione monografica «Attualità di Hannah Arendt: 60 anni di
The Human Condition»,
a cura di Matteo Negro

Introduzione: Matteo Negro, *Hannah Arendt e il moderno* 6

- I. Laura Boella, *Ripensare la condizione umana* 20
- II. Fabio Ciaramelli, *L'agire umano come poter-essere-altrimenti e la sua ricorrente sostituzione col fare* 40
- III. Fabrizio Grasso, *La libertà in Vita activa* 75
- IV. Letizia Konderak, *Contro il consumo del mondo: l'amor mundi* 95
- V. Ferdinando G. Menga, *Natalità come appello di giustizia. Quello che Vita activa può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale* 130
- VI. Paola Ricci Sindoni, *La vita è il bene supremo? Hannah Arendt e l'età moderna* 166
- VII. Francesco Totaro, *Arendt e Marx: sintonie e distonie. Riflessioni per andare oltre la parzialità dell'umano* 193

A questo numero hanno collaborato:

LAURA BOELLA, professore ordinario di Filosofia morale, Università di Milano.

FABIO CIARAMELLI, professore ordinario di Filosofia del diritto, Università di Napoli “Federico II”.

FABRIZIO GRASSO, dottorando in Scienze Politiche presso l'Università di Catania.

LETIZIA KONDERAK, dottoranda in Studi Umanistici presso l'Università di Bari “Aldo Moro”.

FERDINANDO G. MENGA, professore associato di Filosofia del diritto, Università della Campania “Luigi Vanvitelli”.

MATTEO NEGRO, professore ordinario di Filosofia teoretica, Università di Catania.

PAOLA RICCI SINDONI, professore ordinario di Filosofia morale, Università di Messina.

FRANCESCO TOTARO, già professore ordinario di Filosofia morale, Università di Macerata; Presidente del Centro di Studi Filosofici di Gallarate.

Laura Boella - *Ripensare la condizione umana*

SOMMARIO

Vita activa. La condizione umana è diventato uno dei “canoni” principali dell’interpretazione del pensiero arendtiano. La sua originalità è stata principalmente ricondotta all’elaborazione di una teoria politica fondata sulle categorie di pluralità, azione, spazio pubblico. Il libro pubblicato nel 1958 ha avuto una ricezione prevalentemente legata alla versione inglese, per molti aspetti diversa da quella tedesca uscita nel 1960. Le categorie “canoniche” di *Vita activa* sono rimaste relativamente inesplorate nella loro stratificata struttura metodica e concettuale. Una lettura finalmente libera dai clichés deve mettere alla prova questo testo cogliendone le potenzialità oltre la gerarchia delle forme dell’agire (lavoro, opera, azione). In questa prospettiva viene richiamata l’interpretazione di Jan Patočka in *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975).

SUMMARY

Human Condition can be considered one of the main “canons” of the interpretation of Hannah Arendt’s thought. A political theory based on the categories of plurality and action and of the public space as a space of appearance has been consecrated as the most original Arendt’s heritage. The book’s reception is predominantly tied to the English edition (1958), in many aspects different from the German one (1960). *Human Condition*’s “canonical” categories have thus remained unexplored, especially their multilayered conceptual structure. *Human Condition* is a central text in the Arendt’s oeuvre and it deserves a new reading which can move from the radical interpretation of Jan Patočka, *Heretical Essays on Philosophy of History* (1975).

Fabio Ciaramelli - *L’agire umano come poter-essere-altrimenti e la sua ricorrente sostituzione col fare*

SOMMARIO

Nella riflessione arendtiana sulla *vita activa* la caratteristica principale dell’azione umana va compresa in tutta la sua rilevanza ontologica in termini di poter-essere-altrimenti. Al contrario, la tradizione occidentale della filosofia politica pensa l’azione umana come un comportamento conforme a regole universali. L’articolo indaga l’insistenza arendtiana sul nesso tra azione e inizio allo scopo di proporre una rilettura generale del suo pensiero incentrata su di una riabilitazione radicale della contingenza ontologica.

SUMMARY

In Arendt’s reflection of *vita activa* the main feature of human action must be understood in all its ontological relevance as the permanent possibility-to-be-otherwise. On the contrary, the Western tradition of political philosophy thinks of human action as a behavior which should conform itself to universal rules. The paper investigates Arendt’s stress on the fundamental connection between action and beginning in order to propose a general re-reading of her thinking as a radical rehabilitation of ontological contingency.

Fabrizio Grasso - *La libertà in Vita activa*

SOMMARIO

Il presente contributo vuole essere un tentativo di approfondimento delle spigolature filosofiche presenti nell’opera di Hannah Arendt. Tenteremo di capire da un lato quale sia il filo che lega la

definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* a quella di *animal laborans* che Arendt mutua dalla filosofia marxiana e dall'altro di comprendere in quale relazione si collochi il concetto di libertà rispetto all'azione.

SUMMARY

The present contribution aims to be an attempt to deepen the philosophical gleanings present in the work of Hannah Arendt. On the one hand we will try to understand the thread that links the Aristotelian definition of man as *zoon politikon* to that of *animal laborans* that Arendt mutates from Marxian philosophy and on the other to understand in which relation the concept of freedom is placed with respect to action.

Letizia Konderak - *Contro il consumo del mondo: l'amor mundi*

SOMMARIO

Il presente contributo cerca di chiarire la centralità nella riflessione arendtiana del concetto di mondo, intorno al quale si intrecciano una molteplicità di temi. In primo luogo esso è il fulcro dello strutturarsi dell'identità umana: la durezza del mondo consente agli uomini di elevarsi al di sopra del mero metabolismo con la natura. Il mondo è inoltre la condizione di possibilità dell'agire in concerto degli uomini, poiché tramite esso gli uomini si distinguono e rapportano tra loro. Proprio questo legame indissolubile tra pluralità e mondanità consente di cogliere il pericolo della distruzione del mondo perpetrata dalla vorticosità del processo di sviluppo economico: come il totalitarismo era riuscito con violenza a ridurre gli uomini alla mera dimensione animale, così il capitalismo produce *animales laborantes* tramite cure e benessere economico. L'*amor mundi*, come accoglimento del mondo e della sua varietà fenomenica, suggerisce come la vita attiva e la vita della mente possano orientarsi invece alla cura del mondo.

SUMMARY

This paper tries to elaborate the relevance of Arendt's idea of world, in which several themes intersect each other. First of all world is the cornerstone of human identity: world's durability allows men to elevate themselves upon bare metabolism with nature. Moreover, world is the condition of possibility for men to act in concert, since men can stand out from and confront each other on the basis of common experience. This deep bond between worldliness and plurality enlightens the threat of world's destruction following the swirly economical growth: if totalitarianism succeeded through violence in reducing men to their bare animality, capitalism produces *animales laborantes* through cares and wealth. Through the formula *Amor mundi*, that is embracing the world and the variety of its phenomena, Arendt suggest how active life and the life of mind could aim to the care of the world.

Ferdinando G. Menga - *Natalità come appello di giustizia. Quello che Vita attiva può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale*

SOMMARIO

Attraverso un passaggio in rassegna del nucleo teorico portante di *Vita attiva*, il presente contributo intende mostrare come il pensiero di Hannah Arendt possa contribuire in modo fecondo al dibattito sulla giustizia intergenerazionale. In particolare, nelle pagine a seguire si insisterà sulle nozioni di pluralità e natalità quali fondamenta per un modello comunitario in grado di giustificare genuini obblighi di responsabilità nei confronti delle generazioni future.

SUMMARY

By addressing the main theoretical crux of *The Human Condition*, in this paper I attempt to display how Hannah Arendt's thought can offer a fruitful contribution to the debate on intergenerational justice. Importantly, I maintain that Arendt's notions of plurality and natality deliver a thorough underpinning for a community-based model of justification for duties towards future generations.

Paola Ricci Sindoni - *La vita è il bene supremo? Hannah Arendt e l'età moderna*

SOMMARIO

Letta per lo più come valorizzazione dell'agire umano, attraverso la tripartizione di lavoro, opera e azione, *Vita activa* riserva anche nel presente ulteriori e preziosi spunti di riflessione. Si pensi, ad esempio, alla critica nei confronti dell'eccessiva fiducia sul potere della scienza o sulle degenerazioni impresse dalla modernità negli stili di vita personale e sociale. Dare vita al pensiero, questa è l'appassionata eredità che ci lascia Hannah Arendt, nonostante molta acqua sia passata sotto i ponti, nonostante che la politica con le sue conquiste e i suoi fallimenti stenti ancora ad individuare nuovi inizi; nonostante che gli uomini, forti nei progressi e vulnerabili negli obiettivi, considerino ancora la libertà personale e sociale come un bene da conquistare. Leggere ancora queste pagine è per i contemporanei un monito attuale per ricondurre la politica all'esperienza autentica dell'uomo, incentivando la coscienza critica e resistendo contro tutte le deformazioni patologiche che la modernità ci ha amaramente lasciato. La vita è certo il bene supremo, ma soltanto nel momento in cui la libertà personale, offerta all'impegno per la cosa pubblica, diventa il bene necessario e il pegno per la riconsegna a tutti del mondo comune.

SUMMARY

Mostly read as an enhancement of human action, through the tripartition of work, labour and action, *Vita activa* still reserves further and precious food for thought. Think, for example, of criticism of excessive confidence in the power of science or the degeneration of modernity in personal and social lifestyles. Give life to thought, this is the passionate legacy that leaves us Hannah Arendt, despite much water has passed under the bridges, despite the policy with its achievements and its failures are still trying to identify new beginnings; despite the fact that men, strong in their progress and vulnerable in their goals, still consider personal and social freedom as a good to be conquered. To read these pages again is for the contemporaries a current warning to bring politics back to the authentic experience of man, encouraging critical consciousness and resisting all the pathological deformations that modernity has bitterly left behind. Life is certainly the supreme good, but only when the personal freedom, offered to the commitment to the public affairs, becomes the necessary good and the pledge for the return to all of the common world.

Francesco Totaro - *Arendt e Marx: sintonie e distonie. Riflessioni per andare oltre la parzialità dell'umano*

SOMMARIO

Il confronto tra Arendt e Marx è decisivo per la formulazione dell'antropologia. L'Autore mostra come nella visione di Marx sia possibile trovare la comprensione più elevata dell'uomo come produttore, la quale tiene insieme lavoro e opera. La considerazione dell'azione da parte di Arendt, nel famoso libro *Vita activa*, è in grado di ampliare l'antropologia marxiana per quanto concerne l'ambito delle relazioni interpersonali basate sul linguaggio e orientate alla costruzione della sfera politica. Secondo l'Autore, l'importanza del lavoro, dell'opera e dell'azione dovrebbe essere completata dall'attitudine contemplativa. Ciò significa l'apertura alla dimensione dell'essere che non dipende dal nostro potere di produzione e introduce pure una misura in ordine a una politica tutelata

dalla degenerazione nel dominio. Pertanto la contemplazione può contribuire a dare senso all'umano e a rispettare il mondo fuori di esso.

SUMMARY

Comparing Arendt and Marx is a crucial point for an anthropological thought. The Author shows that in Marx's vision we can find the highest comprehension of the image of the man as producer, that embraces both labor and work. The Arendt's consideration of human action, within the famous book *The Human Condition*, is able to widen the Marxian anthropology in the realm regarding interpersonal relations based on language and building a political sphere. According to the Author, the importance of labor, work and action has to be completed by the attitude of contemplation. That means opening to the dimension of being which doesn't depend on the power of producing and can introduce a measure in order to a political action without despotism. So contemplation can help give sense to humankind in itself and respect the outside world.

Sezione monografica
«Attualità di Hannah Arendt: 60 anni di
***The Human Condition*»**
a cura di Matteo Negro

Introduzione

Hannah Arendt e il moderno

di Matteo Negro

Nel 1958 vede la luce *The Human Condition* e Hannah Arendt con quest'opera, insieme al fortunato volume sulle origini del totalitarismo di qualche anno prima, suggella il proprio successo su vasta scala. L'eredità che la Arendt ha consegnato al nostro tempo è immensa ed è doveroso celebrare quest'anniversario con la consapevolezza che non si è esaurito il gravoso e delicato compito trasmesso alle generazioni future. *The Human Condition* è un'opera autenticamente originale, con cui l'autrice getta le basi di un programma di lettura e interpretazione del moderno, privo di indulgenza nei confronti degli stereotipi ricorrenti e del progressivo appiattimento delle condizioni della vita umana entro cui è legittimo sperare di costruire spazi di riconoscimento comune, nonché di stabilire legami di reciprocità. La crisi del politico qui denunciata è la crisi dell'agire umano, sospinta dal conformismo e alimentata dalla rinuncia a porre condizioni che non siano quelle dettate dalla necessità.

Arendt intende esplorare il moderno e le sue contraddizioni, ma a questo scopo non prende a prestito, come sarebbe potuto d'altronde sembrare comprensibile, la storiografia, la sociologia o l'economia. Credendo fortemente nell'autenticità del pensiero e nella sua qualità forse meno appariscente ma più produttiva, quella di creare legami immateriali e disinteressati, e per ciò stesso non limitati alla prevedibilità dei comportamenti, da aristotelica genuina ha ricercato il *noûs* lì dove sembrava smarrito, cogliendo le sue tracce e vestigia nel passato (nell'Atene classica come nell'America dei padri fondatori) ma solo per dichiararne l'immortalità. Il pensiero in Arendt ricerca

l'immortalità, nel mondo, in quella contingenza incompressibile e straripante di significati e attese, in cui solo l'agire può abitare senza violenza dilatando il tempo. È una condizione vertiginosa, certo, e intollerabile, ma la domanda di significato è molto di più di un atteggiamento razionale, benché non sia affatto irrazionale. Checché se ne dica, quel che contempliamo nell'azione è l'eccedenza di essere che la natura non sa esprimere pur forse annunciandola, che però può ricevere dalla rischiosa libertà del pensare. Ma questa perenne tensione tra l'essere categoriale e l'essere attuale è già presente in Aristotele, nella fisica come nella psicologia. E Laura Boella ha rilevato bene che «da sempre riveste grande importanza per Hannah Arendt l'idea aristotelica di *energeia* come attività che ha il suo fine in se stessa, si esplica e si compie nel suo farsi, è attuazione, attualizzazione, movimento interno all'esperienza, non realizzazione di qualcosa»¹. D'altronde se il pensiero non contemplasse la vita di coloro che vivono, nel pensiero e nell'azione, oltre la loro stessa vita, non avrebbe che da disperdersi nella palude ristagnante dello psichismo e dell'interiorità, lontana dalla terra almeno quanto un qualsiasi punto ignoto del remoto universo.

La mancanza di pensiero attorno a ciò che facciamo è il carattere principale del nostro tempo, e “ciò che facciamo” è, dichiara la stessa Arendt nel prologo, il tema principale del volume che prendiamo in esame, in quanto lente di osservazione della modernità. Bisogna certamente distinguere tra il concetto di mondo moderno e l'età moderna. Il mondo moderno, pur avendo le sue radici e i suoi prodromi nell'età moderna, affiora prepotentemente con le prime esplosioni atomiche. Per Arendt

¹ L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 186.

lo scopo «dell'analisi storica qui svolta, d'altro canto, è ricondurre l'alienazione del mondo moderno – la sua duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo dell'io – alle sue origini, e ciò al fine di arrivare a comprendere la natura della società, quale si è sviluppata e mostrata al momento in cui fu sopraffatta dall'avvento di un'era nuova e ancora sconosciuta»². Che cosa contraddistingue questa «era nuova e ancora sconosciuta»? Se la terra è per la Arendt la quintessenza della condizione umana, l'abbandono della terra, la liberazione degli uomini dalla prigione, dalla gabbia terrestre (di cui il lancio del satellite sovietico nel 1957 è un simbolo evocativo) è il carattere distintivo del moderno: la modernità reca in sé la traccia del rifiuto della terra, della condizione fondamentale dell'esistenza umana. Il rifiuto della terra (e delle altre condizioni fondamentali, come la vita, la natalità, la mortalità, la mondanità e la pluralità) implica altresì il venir meno del trascendimento della terra operato dalla libertà, configurandosi in ultima analisi come negazione della possibilità della stessa libertà³.

Nella modernità il linguaggio non esprime la vita, la ristrettezza dell'uomo, che dunque restano intraducibili nel discorso e nel pensiero, mentre veicola messaggi e contenuti del tutto estranei all'esperienza umana. È la crisi più devastante, quella del linguaggio, perché «gli uomini nella pluralità, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono ed agiscono in questo

² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1994, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 10: «le condizioni dell'esistenza umana – vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra – non potranno mai “spiegare” che cosa noi siamo o rispondere alla domanda “chi siamo noi?” per la semplice ragione che non ci condizionano in maniera assoluta».

mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole»⁴. Laddove nella condizione umana terrestre, che non è assoluta e può essere trascesa dal pensiero, siamo in grado di pensare quel che facciamo e come viviamo, riuscendo ad esprimerlo nel discorso, nella condizione assoluta e assolutizzante della modernità la conoscenza diviene competenza tecnica, estranea ad ogni forma libera di pensiero: «Se la conoscenza (nel senso moderno di *know-how*, di competenza tecnica) si separasse irrimediabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale»⁵. E la tecnica e l'automazione permettono all'uomo anche di affrancarsi dalle necessità del lavoro, una condizione sempre desiderata (anche nell'antichità), rendendo persino inutile e superfluo lo sforzo della libertà: «L'età moderna ha comportato anche una glorificazione teoretica del lavoro, e di fatto è sfociata in una trasformazione dell'intera società in una società di lavoro [...] È una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro, ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata»⁶.

Se la *polis*, la prima forma di spazio pubblico, aveva permesso di trascendere la necessità e la particolarità della sfera privata, e aveva consentito alle persone nel loro essere-in-comune di rivelarsi reciprocamente nell'azione e nel discorso, la

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 4.

modernità invece concepisce la società come uno spazio di eguaglianza e di conformismo in cui le differenze vengono ricollocate nella sfera privata e intima: «gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi dagli altri. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singola esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte»⁷.

Ma nel mondo moderno si insinua un'ultima perversione: cade la distinzione classica tra mezzi e fini. I fini del fare coincidono con gli stessi mezzi di produzione, e si fabbrica ciò che si consuma: nulla di immortale o di permanente da contemplare. Con una differenza, rispetto al passato prossimo: il lavoratore adatta il suo corpo al movimento della macchina («il processo meccanico ha sostituito il ritmo del corpo umano»⁸). Sulla nuova condizione appena inaugurata dalla macchina (e siamo appena nel 1958) non può innestarsi, per Arendt, l'iniziativa libera dell'uomo. Il mondo delle macchine che sostituisce il mondo reale è uno «pseudomondo»: non è abitabile politicamente, ma neppure può essere ricompreso entro lo schema razionale dell'*homo faber*, il quale sempre opera per il mondo: «il mondo delle macchine è diventato un sostituto del mondo reale, anche se questo pseudomondo non può assolvere il compito più importante dell'artificio umano, che consiste nell'offrire ai mortali una dimora più permanente e più stabile di quanto essi stessi non siano»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

Con il venir meno delle forme della condizione umana il moderno rimbalza nell'impolitico. Poco importa che sussistano ancora rappresentazioni del bene comune, visioni ideologiche densamente connotate o istanze rivoluzionarie più o meno latenti. Ancor meno importa che si immaginino modalità di interconnessione tra la teoria o l'esercizio del potere politico e le istanze etiche o le diverse concezioni morali. Ciò cui Arendt ci richiama è l'origine della relazione politica, il senso di un legame che liberamente gli uomini istituiscono nello spazio del loro apparire reciproco, entro cui mostrano di trascendere eroicamente la loro condizione, senza rifiutarla. Evidenzia bene quest'aspetto Boella:

«In questo modo, le forme di organizzazione della convivenza non saranno incarnazioni o rappresentazioni di un'idea o del bene, ma garantiranno la solidità, permanenza e durata dello spazio comune delle relazioni tra gli uomini, richiamandolo costantemente e innalzandolo alla sua origine, al suo inizio, che in questo modo ne diventa l'ispirazione, un momento di trascendenza terrena senza cui il politico si chiude in amministrazione del potere. La politica rimane dunque agire nel senso "eroico" del dire di no, del contrastare, dell'assumersi singolarmente la responsabilità di un fatto, ma in un ambito che difende dalle difficoltà e dai rischi della libertà e novità che esso esprime»¹⁰.

I contributi qui raccolti rappresentano una pluralità di voci e prospettive, ciascuna delle quali contrassegnata da specifici accenti e sensibilità. Ogni saggio mette criticamente in

¹⁰ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 151.

risalto aspetti centrali della riflessione arendtiana, ma anche quei non pochi punti controversi o eccessivamente densi, per non dire opachi, di un pensiero che non si lascia agevolmente afferrare, e non è collocabile all'interno di nessuna delle correnti culturali o ideologiche che hanno attraversato il Novecento, benché sia innegabilmente un pensiero della modernità quello che si torce contro il moderno.

Laura Boella, nel suo saggio su «Ripensare la condizione umana», soffermandosi con accuratezza sulle grandi questioni teoretiche poste da *Vita Activa* (come anche sulla suggestiva interpretazione di Jan Patočka) e sulla passione politica che le anima, sottolinea molto opportunamente che «[l']interesse per la politica, drammaticamente insorto in Hannah Arendt a partire dall'esperienza della *Shoah*, dell'esilio e dalla volontà di "comprendere", produce effetti di trasformazione sulla filosofia in generale». La tragedia del Novecento, ma più in generale la crisi strutturale che affligge l'epoca moderna, ha infatti suscitato in Arendt una reazione speculativa, una capacità di mobilitazione intellettuale in difesa della dimensione politica del vivere insieme, destinata a lasciare una traccia indelebile. Lucidamente osserva ancora Boella: «*Vita activa* deve dunque essere considerato la reinterpretazione del rapporto tra l'individuo e il mondo al cospetto della distruzione della condizione plurale/politica dell'umanità ossia della possibilità di vivere insieme». L'opera, inoltre, intende assolvere un compito preciso e indifferibile nei confronti del nostro tempo e delle generazioni a venire, rilanciando la provocazione ad una presa di responsabilità comune, facendosi essa stessa invito a mettersi in gioco con il pensiero e con l'azione: «Una nuova lettura di *Vita activa* potrebbe ripartire da qui, da una ripresa della domanda arendtiana: «in che consiste una vita attiva? Cosa facciamo quando siamo attivi?», e

interroghi direttamente la sua posta in gioco. Essa riesce a render conto della complessità dell'esistenza umana e dell'unità strutturale dei suoi vari movimenti teorici e pratici?».

Fabio Ciaramelli, nel contributo su «L'agire umano come poter-essere-altrimenti e la sua ricorrente sostituzione col fare», affronta con sagacia uno snodo cruciale: la relazione tra agire e fare come emblema del binomio libertà-necessità o, in un senso ancora più profondamente coerente con le linee speculative emergenti dall'opera complessiva della Arendt, del binomio significato-verità. Spiega così Ciaramelli: «Grazie alla sua plasticità, grazie al fatto che la *praxis*, diversamente dalla *poiesis*, non è subordinata alla visione speculativa d'un modello ontologico, cioè universale e necessario, da realizzare e portare a compimento, l'azione umana assume l'aspetto o la configurazione d'un poter-essere-altrimenti. In conseguenza di ciò, l'azione non va affatto intesa come la messa in opera di una *dynamis* o potenzialità predeterminata [...]: al contrario, l'azione va intesa come l'apertura a un futuro non predeterminato né predeterminabile, perché manca la "forma" ontologica che renderebbe conoscibile e prevedibile il passaggio dal presente al futuro; perciò di quest'ultimo ciascun agente è e resta responsabile. Ne consegue che il poter-essere-altrimenti proprio dell'agire esige l'istituzione dello spazio simbolico del significato, al cui interno soltanto si potrà formulare su di esso non un semplice giudizio di fatto, ma un vero e proprio giudizio di valore». Di fatto, l'interrogazione sul significato è espressione di un pensiero volto alla contingenza, ed è lì che si insedia la possibilità dell'agire libero, non condizionato da alcuna rappresentazione (né contemplazione) degli scopi e degli esiti: nella sua imprevedibilità sta la cifra della resistenza al necessitarismo e al totalitarismo.

Anche Fabrizio Grasso, nel suo «La libertà in *Vita Activa*», coglie bene il nesso tra azione e potenzialità, nonché l'eccezione dell'azione stessa rispetto al soggetto ontologicamente opaco: «È legittimo perciò dire che l'azione eccede il soggetto e cioè l'agente ed è forse questa la caratteristica più interessante della nozione elaborata dall'autrice, perché in pratica l'azione è una forma di potenza allo stato puro». Tuttavia, nota ancora Grasso, non si può sottacere che l'indeterminatezza rischi di connotare la libertà in senso impolitico, con il conseguente indebolimento del suo ruolo fondativo in ordine alle forme del vivere insieme: «Questo concetto di libertà pare sfuggire a qualsiasi forma di fondazione (a meno di non volerne dare una ontologica ed è ciò che in parte fa Arendt radicando la facoltà di agire nell'evento della natalità), ma questa indeterminatezza è davvero problematica, soprattutto fino a quando ci troviamo a pensare alla società in termini statuali (non bisogna poi dimenticare la critica che in *Vita activa* è dedicata al concetto di sovranità)».

Letizia Konderak, nel suo «Contro il consumo del mondo: l'*amor mundi*», riflette con attenzione sul valore del mondo e dell'amore in *Vita activa*. Sono queste due categorie archetipiche, ricollocate da Arendt entro uno scenario inedito e dissonante rispetto alla tradizione teologica o antropologica precedente, ma rinvigorite dai contenuti della sua antropologia politica. Osserva bene Konderak che per Arendt «[l]a distruzione della stabilità del mondo si traduce in una completa scomparsa di ogni possibilità di un agire politico». L'amore, nel momento in cui ricostruisce l'identità di ciascuno, getta le basi della relazione tra l'uomo e il mondo, abolendo l'estraniamento: «Le caratteristiche dell'amore per cui esso permette lo strutturarsi

dell'identità individuale sono le stesse che permettono il radicamento dell'individuo nel mondo».

Ferdinando Menga, nel suo saggio su «Natalità come appello di giustizia. Quello che *Vita activa* può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale», prende a cuore la dimensione intergenerazionale della comunità politica, aprendo ad un'interpretazione estensiva e non semplicemente presentistica della relazione tra soggetti e mondo. Precisa bene Menga: «solo l'istituzione di uno spazio comune assicura a soggetti e mondi la loro insorgenza e sussistenza, è altrettanto vero che è unicamente la permanenza intergenerazionale dello stesso a renderne possibile l'abitabilità e significatività». Menga, dopo un'accurata presentazione del dibattito in corso, soffermandosi su *Vita activa* coglie con attenzione come l'idea di comunità che la Arendt elabora, nel riferimento all'esperienza paradigmatica dell'Atene periclea, abbia un significato che trascende i limiti imposti dalla collocazione storica e dalla intraducibilità delle esperienze. In realtà, soggiunge opportunamente Menga, «[l]a struttura intergenerazionale della comunità, che la Arendt ha in mente, non si riduce, difatti, al solo ed elitario modello ateniese da lei utilizzato, ma va più in profondità e si allinea esattamente con l'idea sopra indicata di un soggetto politico caratterizzato intrinsecamente da una radicale esposizione all'alterità, alla passività e alla futuridad». E, infatti, il nuovo inizio rappresentato dalla natalità, nell'ambito delle arene politiche, si traduce come radicale novità del «nuovo nato che, con la sua iniziativa, cioè con la sua capacità di iniziare nuovi corsi di mondo, riesce ad alterare stati di fatto consolidati e, quindi, ad “attualizzare” la dinamica plurale delle compagini collettive».

Il saggio di Paola Ricci Sindoni, «La vita è il bene supremo? Hannah Arendt e l'età moderna», intende perlustrare

un tema di profonda attualità, mettendo a nudo una delle questioni cruciali per il nostro tempo, la cui gravità Arendt ha presagito con chiarezza. La perdita del mondo nel nome della vita, che la modernità nel suo epilogo ci testimonia drammaticamente, in realtà fa presto a svelare all'uomo la perdita di sé stesso, del suo vero bene. Osserva lucidamente Ricci Sindoni: «In tale scenario si ripropone ancora oggi l'interrogativo: può questa vita, colta come "metabolismo laborioso" rappresentare il bene più alto? La vittoria dell'*animal laborans*, prodotto maturo dell'età moderna può costituire l'esito finale, di fronte alla perdita del mondo comune e dell'agire politico? Di fronte a questa radicale alienazione, entro cui le persone si allontanano dal mondo, da ciò che è pubblico e comune, ripiegandosi su se stesse e sui loro bisogni, in che senso sostenere che la vita è il bene supremo? Forse questo può sostenerlo l'uomo che ha abbandonato l'interesse per la cosa pubblica, per la *res publica*, annullando cioè la sua vocazione plurale, assolutizzando il suo destino individuale». Gli effetti di estraniamento che accompagnano la perdita del legame politico rendono la vita incomprensibile e, per certi versi, priva di senso, riconsegnandola alla cieca necessità. Osserva a ragione Ricci Sindoni: «La vita è certo il bene supremo, ma soltanto nel momento in cui la libertà personale, offerta all'impegno per la cosa pubblica, diventa il bene necessario e il pegno per la riconsegna a tutti del mondo comune». Una prospettiva, questa, con cui il nostro presente è chiamato a confrontarsi.

Francesco Totaro, nel suo contributo su «Arendt e Marx: sintonie e distonie. Riflessioni per andare oltre la parzialità dell'umano», dà conto con rigore e maestria degli apporti decisivi della riflessione di Arendt su Marx, mettendone al contempo in luce aspetti più deboli e proponendo un percorso

critico mirato al recupero dell'unità di contemplazione e azione. Come rileva giustamente Totaro, è indubbio che «[l]a vera ragione dell'elevazione del lavoro nell'età moderna fu la sua "produttività"» e che oggi, in particolare, «[a]nimal laborans e animal faber si trovano di fronte a un medesimo bivio. Lavoro e opera, pensati solidalmente, vanno pertanto entrambi tutelati dalla fagocitazione nella cattiva circolarità del produrre illimitato e del consumo onnivoro». Rispetto agli esiti nefasti di tale circolarità, la proposta arendtiana si configura come cruciale – soggiunge Totaro – «non soltanto per dare consistenza alle possibilità di relazione nel mondo del con-essere nella pluralità di voci che prendono parte al dibattito pubblico, ma anche per orientare il lavoro (sempre più *working* e sempre meno *labor*) alla fioritura completa dell'umano». Tuttavia, nota Totaro, in Marx non si registra quella discontinuità tra lavoro e opera che Arendt ha invece teorizzato, a tal punto che la «metafisica produttivistica di Marx è in ogni caso la piena valorizzazione dell'attività umana nell'aspetto per il quale essa pone capo a oggetti, lungo una scala ascendente che dal lavoro si protende fino all'opera», sino al completo trapasso dell'uomo lavoratore nell'uomo produttore. In maniera paradossale in Marx è forse più presente che in Arendt un fattore di disinnesco della stessa logica strumentale, se solo si consideri la contemplazione, e dunque anche la presa in carico della dimensione ontologica, sotto una luce diversa: «L'atto contemplativo non è allora un'evasione dal reale, ma consente l'affrancamento dalla catena delle determinazioni causali e la libera decisione per una diversa configurazione della situazione esistente. Senza una tensione "estatica" o di trascendimento, che dove mancano motivazioni ontologiche può ispirarsi alle ragioni dell'utopia intramondana, sarebbe difficile pensare la persona nella sua completezza.

L'atteggiamento contemplativo può essere infine alla base di una revisione della esagerazione produttivistica e consumistica».

Matteo Negro

I. **Ripensare la condizione umana**

di *Laura Boella*

1. *Un classico del 900?*

Nel 1958 esce l'edizione inglese di *Human Condition*, seguita nel 1960 da quella tedesca con il titolo *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Arendt riteneva che il suo editore avesse «battezzato abbastanza saggiamente» *La condizione umana* il libro che lei «più modestamente» aveva concepito come «un'indagine su “la Vita Activa”»¹. Nel passaggio dall'inglese al tedesco vengono aggiunti interi paragrafi e viene effettuata una rielaborazione concettuale in consonanza con la lingua filosofica in cui il pensiero arendtiano si era formato e che ne costituisce il tessuto di fondo. L'edizione italiana, uscita tempestivamente nel 1964, unisce i due titoli, *Vita activa. La condizione umana*. Il libro è diventato un classico del '900 sulla base di letture e traduzioni prevalentemente legate al testo inglese, ma l'arco che si tende tra le due versioni illustra bene il punto in cui si trovano oggi studiosi e lettori. La realizzazione di un'edizione critica, ancora allo stadio di progetto, dovrà tener conto della natura bilingue delle opere principali del corpus arendtiano². Non è un caso che un rinnovato approccio al pensiero arendtiano in studi di nuova

¹ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, p. 86.

² Vedi C. Ferrié, *Une politique de lecture: Arendt en allemand*, in *Tumultes*, 2008/1, n. 30, pp. 235-266.

generazione stia passando proprio da una rilettura di *Vita activa* e della sua duplice versione³.

La bibliografia arendtiana è attualmente molto vasta: la pubblicazione di inediti, degli epistolari, del diario e di altri scritti hanno portato alla crescita esponenziale di commenti in area internazionale. È noto che l'effetto valanga delle mode culturali e filosofiche ha un lato critico: quando arriva in fondo al ghiacciaio, la massa nevosa ha perso molto del suo volume e della sua forza.

Vita activa è diventato uno dei “canoni” principali dell'interpretazione del pensiero arendtiano fino a riassumerne per intero la vicenda intellettuale e esistenziale. Un documentario di Ada Ushpiz del 2014 s'intitola appunto *Vita activa: The Spirit of Hannah Arendt*, presentando l'instancabile e appassionata attività intellettuale arendtiana come emblema di un pensiero che è una forma di azione. Alla tesi, al centro del libro del 1958, che la condizione umana sia una condizione essenzialmente politica in quanto fondata sulle categorie di pluralità, azione, spazio pubblico si deve infatti la prevalente ricezione di Hannah Arendt come pensatrice politica. A questa interpretazione hanno contribuito le varie e non prive di ambiguità dichiarazioni

³ Vedi M. Le Ny, *Hannah Arendt: Le temps politique des hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique*, L'Harmattan, Paris 2013; S. Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York-London 2018.

arendtiane relative al suo «congedo dalla filosofia» e alla sua appartenenza all'ambito della «teoria politica»⁴.

Bisogna tuttavia ricordare che *Vita activa* fu considerato dalla stessa Arendt come «una sorta di prolegomena al libro che adesso intendo scrivere», ossia l'*Introduzione alla politica* che non sarà mai scritto⁵.

Nel corso degli anni è stato discusso l'aspro regime di distinzioni che caratterizza *Vita activa* tra privato e pubblico, economia-società e politica, etica e politica e si è affermata l'esigenza di includere in una teoria politica l'analisi del ruolo svolto nella costituzione dei soggetti dal potere e dalla violenza, dalla corporeità, dai vissuti emotivi e spirituali, nonché dalle questioni di giustizia e di discriminazione razziale e sessuale. Al tempo stesso, è stato riconosciuto il carattere sperimentale e sostanzialmente inclassificabile di un pensiero che attinge a una pluralità di fonti (storiche, filosofiche, letterarie) e adotta corrispondenti forme di scrittura che attraversano liberamente i confini disciplinari. Il pensare con Arendt e contro Arendt che ne è derivato

⁴ Vedi H. Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günter Gaus* (1964), in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, trad. it. a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 35-36: «Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica».

⁵ Vedi H. Arendt, *Description of Proposal for the Rockefeller Foundation*, dicembre 1959, Library of Congress, Washington D.C., *The Papers of Hannah Arendt*, Cont.23,013872. Un estratto di questo progetto è stato pubblicato in H. Arendt, *Was ist Politik?. Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di U. Ludz, Piper, München-Leipzig 1993, p. 200.

ha segnato la vitalità di un pensiero capace di reggere le inevitabili revisioni e integrazioni provenienti da nuovi studi e documenti e soprattutto da una sensibilità storico-politica mutata in seguito alle vicende di fine secolo e all'inizio del nuovo millennio.

La contrapposizione di Hannah Arendt filosofa alla teorica della politica si può considerare ormai superata. Nel corso di un imponente lavoro teso a risistemare la questione dello spinoso rapporto con Heidegger, a ripensare le tesi sul totalitarismo e gli scritti sulla politica ebraica, si sono imposte all'attenzione la radicalità dell'anticipazione delle nuove forme della politica nel mondo transnazionale dei migranti, delle "non persone", delle vittime inermi di guerre supertecnologiche e di attentati terroristici, nonché l'interpretazione del progetto totalitario come finalizzato alla riduzione di gran parte dell'umanità a "esseri superflui", a corpi sofferenti sospesi tra la vita e la morte⁶. Le categorie "canoniche" di *Vita activa* sono rimaste tuttavia inesplorate o date per garantite nella loro struttura metodica e concettuale. Il libro della "sopravvivenza"⁷ è stato lasciato ad una ricezione ammirata, ma elusiva e velatamente perplessa riguardo al suo profilo ancora "umanistico"⁸. Oggi si considera *Vita activa*

⁶ Dell'ampia bibliografia mi limito a citare J. Butler, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it. Cortina, Milano 2013, in cui confluisce un lungo lavoro dedicato a Hannah Arendt.

⁷ Vedi J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it. Donzelli, Roma 2005.

⁸ Vedi J.F. Lyotard, *Il sopravvissuto*, trad. it. in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 66-93. Per una discussione dell'«umanesimo» arendtiano, vedi L. Boella, *Umanità*, in *Il*

un classico del pensiero politico del '900, ma forse si è perduto l'effetto di contrasto prodotto da questo libro rispetto alla precedente opera, *Le origini del totalitarismo* (1951, 1958) che aveva d'un colpo reso famosa l'autrice, ebrea tedesca emigrata nel 1941 negli Stati Uniti. Il grande e tenebroso affresco di una civiltà filosofica e politica sprofondata nei "buchi di oblio" dei campi lasciava il posto all'elogio della "luce pubblica", di una politica tutta giocata sul coraggio di uscire allo scoperto, per mostrarsi nello spazio di visibilità della scena del mondo che condividiamo con i nostri simili. Non mancarono e non mancano tuttora coloro che leggono nelle dense pagine di *Vita activa* un complesso intreccio di filosofia tedesca e di ispirazione utopico-ideale (il mito della *polis* ateniese). Il totalitarismo e il suo progetto di distruzione dell'umanità, visti come l'esito ultimo della crisi della politica, lasciano il posto, in una pensatrice "tragica", ma animata da un desiderio di conciliazione e di consolazione, alla ricostruzione della politica come modo di "essere insieme", che mantenga la pluralità e la libertà di ciascuno di agire e giudicare senza omologarsi a un partito o a un'ideologia.

Il rapporto sussistente tra *Le origini del totalitarismo* e *Vita activa* è innegabile. La domanda «che cosa succedeva? Perché succedeva? Come era potuto succedere?»⁹, l'inedito del fenomeno totalitario apre infatti a una ricerca relativa all'incapacità della filosofia politica classica di comprenderlo. Dato il legame tra quest'ultima e la filosofia tout court, Hannah Arendt inizia a

Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico, a cura di O. Gualardo, Ombre corte, Verona 2008, pp. 127-138.

⁹ H. Arendt, *Prefazione* (1966), in *Le origini del totalitarismo*, trad. it. a cura di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. LVI.

occuparsi della dimensione politica dell'esistenza umana, trascurata o rifiutata dalla metafisica. È importante notare come l'impatto affettivo dell'esperienza storica, la «muta indignazione», l'«orrore impotente», l'«angoscia» e il «dolore»¹⁰ s'intreccino con la rottura storica di un fenomeno senza precedenti. L'interesse per la politica, drammaticamente insorto in Hannah Arendt a partire dall'esperienza della Shoah, dell'esilio e dalla volontà di «comprendere», produce effetti di trasformazione sulla filosofia in generale. *Vita activa* deve dunque essere considerato la reinterpretazione del rapporto tra l'individuo e il mondo al cospetto della distruzione della condizione plurale/politica dell'umanità, ossia della possibilità di vivere insieme. Nel *Diario* (aprile 1955) Hannah Arendt si chiede: «che cosa rende possibile e necessaria, nella condizione umana, la politica? »¹¹. Le categorie di pluralità, spazio pubblico, azione elaborate in *Vita activa* di fatto implicano il rilancio delle questioni fondamentali proposte dalla tradizione, rispetto alla quale peraltro fin dagli anni della sua formazione Hannah Arendt si era collocata in una posizione di rottura¹².

Allieva di Heidegger e di Jaspers e, attraverso il primo, sensibile all'insegnamento di Husserl, nonché profondamente influenzata dal pensiero di Benjamin, Hannah Arendt appartenne in

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, trad. it. a cura di C. Marazita, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 442-443 (quaderno XXI, [26]).

¹² Vedi *ibid.*, p. 442, dove, abbozzando uno schema del libro che avrebbe dovuto intitolarsi *Amor Mundi* (i capitoli sul lavoro confluiranno in *Vita activa*), pone come introduzione «il filo spezzato della tradizione come una sorta di giustificazione dell'intera impresa».

effetti a una generazione che aveva forti problemi con la filosofia, una generazione di “eretici” e di “demolitori”. Il rilancio delle questioni filosofiche fondamentali a partire dal campo di rovine della tradizione s’innestò in molti modi sul rinnovamento teorico rappresentato dalla fenomenologia husserliana e heideggeriana e sulla sua trasformazione in senso etico e politico¹³. In questa cornice acquista il giusto rilievo la mancata dedica a Heidegger. La “fedeltà/infedeltà”, espressa da Hannah Arendt¹⁴, è il segnale più evidente, ma anche più complesso da decifrare, della portata del lavoro confluito in *Vita activa*. Il libro del ’58 deve infatti essere considerato il prodotto di una riflessione che, come documentano lettere, brani del diario e inediti, viene «dai primi tempi di Freiburg», raccoglie le «questioni che mi

¹³ Vedi tra gli studi che hanno esplorato il rapporto di Arendt con Husserl e con Heidegger, in particolare L. Boella, *Hannah Arendt “fenomenologa”*, in *aut-aut*, 239-240, 1990, pp. 83-110; J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992; D. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; E. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, Payot, Paris 1999; M. Le Ny, *Hannah Arendt: Le temps politique des hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique*, cit.; S. Loidolt, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, cit.

¹⁴ Vedi H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, trad. it. a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 114 (lettera di Arendt a Heidegger del 28 ottobre 1960), e p. 237, nota 1, dove si riporta il testo di un foglietto di appunti, conservato nel lascito arendtiano. «De Vita activa. Ho tralasciato la dedica di questo libro. Come faccio a dedicarlo a te, l’intimo amico, cui sono e non sono rimasta fedele, sempre per amore».

inquietavano continuamente già durante la stesura del libro sul totalitarismo» e continuerà a svilupparsi per i rivoli dei successivi scritti pubblicati tra gli anni 50 e '60¹⁵.

Vita activa è probabilmente uno dei libri più densi e difficili scritti da Hannah Arendt. Esso infatti è il frutto di una partecipazione diretta al laboratorio di pensiero che trasformò la filosofia del '900. Il metodo fenomenologico dell'andare alla "cosa stessa", i seminari heideggeriani su Platone e Aristotele e l'insegnamento di Jaspers furono una scuola di libertà ricambiata con lo slancio (spesso unito a una coraggiosa presa di distanza) di andare oltre le impasse dei maestri restando fedele al ritorno ai "fenomeni" e all'esperienza, ossia alle molteplici forme del rapporto di un individuo con il mondo reale. *Vita activa* apre da questo punto di vista uno spazio di ricerca tuttora in gran parte inesplorato in quanto consente di portare alla luce l'appartenenza di Hannah Arendt alla seconda generazione dei pensatori (Edith Stein, Jan Patočka, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emanuel Lévinas) che si confrontarono personalmente con Husserl, con Scheler e con Heidegger o esplorarono vie di ricerca lasciate incompiute dai padri fondatori della fenomenologia e della filosofia dell'esistenza sintonizzandosi oltre le mura accademiche con le grandi crisi del Novecento¹⁶.

¹⁵ Vedi *ibid.*, p. 114; pp. 110-111 (lettera a Heidegger 8 maggio 1954). Vedi anche U. Ludz, *Zweiter Teil. Kommentar der Herausgeberin*, in H. Arendt, *Was ist Politik?*, cit., p. 148, che ricostruisce e documenta il cantiere di lavoro arendtiano tra gli anni '50 e '60.

¹⁶ Per una prima ricostruzione storica di un profilo della galassia fenomenologica che si sottrae all'immagine di una filosofia esoterica e fondamentalmente interessata alle attività della coscienza, vedi M.

Hannah Arendt usa le nozioni fenomenologiche di esperienza, mondo e apparenza per descrivere la moderna condizione umana e le attività che la costituiscono. La nozione di mondo allude all'orizzonte comune che conferisce un senso alle esperienze particolari e si presenta come spazio di apparenza che permette la manifestazione del "chi" di ciascuno. Esistere è apparire, percepire e presentarsi nel mondo plurale delle apparenze. La condizione fenomenica di ogni essere vivente implica pertanto un'attività di manifestazione che ha il suo simbolo nel venire al mondo della nascita, nel presentarsi al mondo della novità di un nuovo essere umano. La condizione umana è dunque la messa in atto del proprio essere al mondo e del proprio molteplice rapporto con il mondo. Questo è il senso (e non l'affermazione del primato della prassi sulla teoria) della sua descrizione in termini di attività: azione, opera, lavoro, pensiero, volontà, giudizio sono tutte attività che si svolgono concretamente

Gubser, *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*, Stanford University Press, Stanford CA 2014. Hannah Arendt è studiata soprattutto come allieva di Heidegger. Scarso finora è l'interesse per il suo legame con Jaspers. Le circostanze (l'ambiente americano) e lo stile del suo approccio ai "maestri" e a grandi filosofi del passato come Kant, fondato su approfondite letture dirette dei testi (documentate dal diario), ma incuranti della bibliografia specialistica, spiegano, almeno in parte, perché sia rimasta fuori dal raggio di esplorazione la sua appartenenza alla generazione che si è posta con la massima libertà "con" e "contro" Husserl e Heidegger in un contesto improntato da interrogativi sull'esistenza umana e sui suoi profili naturali-vitali, storici e culturali.

in un tempo e in uno spazio specifico, in corrispondenza a esperienze e interpretazioni storicamente differenziate del mondo¹⁷.

La descrizione della condizione umana in termini di impegno e coinvolgimento costante nel mondo implica che l'esperienza storico-politica non sia un ambito specifico (collettivo *vs* individuale, contingente *vs* eterno), ma il modo in cui l'essere del mondo e non solo nel mondo di ogni individuo concretamente viene messo in atto (o impedito, mortificato) e incide su ciò che essenzialmente lo definisce: il potere di iniziativa e la vulnerabilità, ossia la finitezza dell'esistenza umana tesa tra la vita e la morte, la fragilità dell'esposizione al mondo degli altri e delle loro azioni e gli sforzi di controllarla e dominarla. Quando parla di condizione umana Arendt si riferisce alle "condizioni" della "condizione umana" (vita, mondo, pluralità) che non sono quindi esterne, ma vengono esperite attraverso molteplici attività, vitali e materiali (lavoro, opera, azione), temporalità e spazi diversi (pubblico, privato) che attualizzano le "condizioni" della "condizione umana". Non c'è essenza o "natura" umana al di fuori delle sue condizioni di esistenza. Occorre cogliere fino in fondo l'effetto straniante (Arendt fu acuta lettrice di Brecht), lucido e per nulla idealizzante, della ridefinizione arendtiana del concetto di azione. Dopo averla distinta dal «lavoro» – l'attività dell'*animal laborans* che corrisponde allo scambio organico tra uomo e natura necessario per la riproduzione della vita biologica – e dall'«opera» – l'attività di fabbricazione attraverso cui l'uomo crea una «seconda natura», producendo beni durevoli, dagli oggetti d'uso alle opere d'arte – l'«azione» nel senso

¹⁷ Vedi H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1989, p. 5 e cap. VI.

autentico del termine rappresenta la massima espressione della dignità umana, l'attività attraverso cui l'individuo dà senso alla propria esistenza, riscattandosi dai vincoli biologici e affermando la propria unicità. Ne sono esempio la virtù del cittadino della *polis*, il coraggio dell'eroe omerico. L'azione diventa propriamente principio dell'agire politico quando si coniuga con la pluralità e con il discorso. Nasce così lo «spazio pubblico», ossia la forma di comunità prodotta dall'«agire di concerto» nel mondo comune. Si tratta di una realtà radicalmente intersoggettiva e relazionale. Essa non corrisponde ad alcun territorio o spazio determinati, tanto meno alle varie forme di governo o di organizzazione della vita pubblica, e coincide essenzialmente con la possibilità dell'essere insieme. Nello spazio pubblico così delineato si configura un'accezione di politica radicalmente contrastante con la tradizione del pensiero moderno. La politica non soggiace alla logica mezzo-fine, e non è ispirata al principio della sovranità, bensì ha il suo fine in se stessa, nel consentire agli esseri umani di riconoscersi e di attestare la realtà del mondo come spazio di visibilità e di discorso. La politica è una possibilità sempre aperta per chiunque, ma intrinsecamente fragile, è l'esercizio di un "potere" di iniziativa che non ha nulla a che vedere con la forza o con la violenza, bensì è tutt'uno con la libertà.

Una lettura di *Vita activa*, finalmente libera da *clichés*, deve restituirle dunque una nuova centralità nel pensiero arendtiano a partire dalla sua complessità e plurime stratificazioni. Il recupero del significato pubblico della prassi (in senso aristotelico) e della condizione di pluralità degli agenti, riconosciuto come il contributo decisivo di *Vita activa*, ha tuttavia un prezzo. L'azione sembra infatti porsi al vertice di una gerarchia di

attività, a cui appartiene anche l'attività del pensiero, in cui si gioca il rapporto tra uomo e natura, tra libertà e necessità, tra attività e passività (passioni, sentimenti, emozioni)¹⁸. Una nuova lettura di *Vita activa* potrebbe ripartire da qui, da una ripresa della domanda arendtiana: «in che consiste una vita attiva? Cosa facciamo quando siamo attivi?»¹⁹, e interroghi direttamente la sua posta in gioco. Essa riesce a render conto della complessità dell'esistenza umana e dell'unità strutturale dei suoi vari movimenti teorici e pratici?

2. *Correre il rischio dell'umano*

Tra i rari approcci a *Vita activa*, caratterizzati da un'interlocuzione diretta con le sue celebri distinzioni, fondamentale è quello di Jan Patočka. Nella raccolta intitolata *Saggi eretici di filosofia della storia*, pubblicata in *samizdat* nell'allora Cecoslovacchia nel 1975, Patočka getta uno sguardo filosofico sulle catastrofi politiche e ideologiche del '900, dalle guerre mondiali al fronteggiarsi in Europa del blocco liberaldemocratico e di quello sovietico. Pressoché coetaneo di Arendt (nato nel 1907), nell'anno della morte della filosofa, che precede solo di poco la sua stessa morte, avvenuta nel 1977 in seguito a un brutale interrogatorio della polizia dovuto al ruolo di portavoce del movimento dissidente Carta 77, Patočka presagisce alcuni degli elementi del passaggio d'epoca (caduta del muro, dissoluzione

¹⁸ Vedi G.D. Neri, *In che consiste una vita attiva?*, in H. Arendt, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva* (1964), trad. it. a cura di G.D. Neri, Ombre Corte, Verona 1997, pp. 29-34, con riferimenti a Merleau-Ponty.

¹⁹ H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 37.

dell'Unione Sovietica, fine di ogni spiegazione degli avvenimenti storici in termini di "senso") da cui prenderanno le mosse i fenomeni nuovi che attualmente marciano la distanza, e insieme mettono alla prova lo sforzo di "comprensione" arendtiano.

Come ha scritto Paul Ricoeur, i *Saggi eretici*, analogamente all'opera di Merleau-Ponty, occupano la medesima posizione di fedeltà-infedeltà rispetto alle versioni canoniche della fenomenologia offerte da Husserl e da Heidegger che, come si è visto, segna il complesso ordito di *Vita activa*. Ed è sempre Ricoeur a osservare che in essi si ritrovano il «tono» e soprattutto «una tematica comune» con *Vita activa* e *Le origini del totalitarismo*:

«la politica è sempre di un altro ordine rispetto alla gestione dell'economia e alla proiezione dell'uomo del lavoro; [...] la politica non ha altro fine che la vita per la libertà, non la vita per la sopravvivenza e nemmeno per il benessere; [...] l'uomo della politica è *ipso facto* l'uomo della storia, nella misura in cui, in ultima analisi, la storia testimonia della realizzazione della libertà in uno spazio pubblico aperto dalla libertà e per la libertà; infine [...] la filosofia è il pensiero libero applicato alle condizioni di possibilità della politica e della storia, come sappiamo a partire dalla *Repubblica* di Platone e dall'*Etica* e dalla *Politica* di Aristotele»²⁰.

Nei *Saggi eretici* Patočka esprime in maniera estremamente chiara il fatto che la distinzione arendtiana di lavoro-operazione corrisponde a una tesi generale sulla realtà. Quest'ultima non è l'oggetto esterno le cui leggi e strutture vengono

²⁰ P. Ricoeur, Prefazione (1981) a J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, pp. XXVII-XXVIII.

ricostruite dalla scienza, e nemmeno un mondo della vita pre-scientifico che sembra esistere solo in virtù dell'orientamento intenzionale della coscienza che ad esso si rivolge e così gli conferisce un senso. La realtà, l'universo delle cose che sono, è il mondo concreto che, attraverso le attività umane, si mostra a qualcuno in un'epoca e circostanze determinate, come «avvenimento nella vita del singolo» e conservazione e trasmissione collettiva di tali attività²¹. Raccogliendo la lezione di Husserl e quella di Heidegger, Patočka mostra che lavoro, opera, azione vanno scoperti, descritti e analizzati, oltre il «residuo mentalistico» dell'approccio del primo, e oltre l'interesse del secondo rivolto alla varietà dei comportamenti e attività umane nell'ottica esclusiva del disvelamento del senso dell'essere. Il lavoro compiuto da Hannah Arendt in *Vita activa* diventa così un importante riferimento per descrivere e analizzare la realtà umana. La triade di lavoro, opera, azione acquista un significato preciso: il darsi e manifestarsi della realtà ordinaria, quotidiana in una serie di attività concrete appare un processo di natura storico-temporale, «sempre in movimento»²², produttivo di «sempre nuovi mondi storici»²³. L'incontro con il mondo, che caratterizza la condizione umana, tuttavia non comporta sempre il “venire al mondo”, il rivelarsi della realtà (del senso d'essere) nelle sue molteplici manifestazioni pratiche, teoriche, scientifiche, artistiche, tecniche. Può trattarsi infatti di un impegno rivolto esclusivamente alla conservazione, difesa e radicamento delle condizioni di vita. La lettura di Patočka mette in movimento la sequenza arendtiana: i differenti “mondi storici” si distinguono

²¹ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 6-13.

²² *Ibid.*, p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 14.

nei termini di “pre-istoria” e “storia”, ossia in relazione all’avvento della “problematicità” dell’esperienza. Accettare la vita così come viene, «nella sua finitezza e nella sua pena»²⁴, implica la caratterizzazione del mondo umano come «mondo del lavoro e della fatica», della semplice conservazione della vita che va consumandosi²⁵. La vita può essere vissuta in modo molto concreto, occupandosi prevalentemente della sopravvivenza, delle necessità fisiche, traendone fatica, ma anche «la gioia di essere vivi»²⁶, e rimuovendo qualsiasi domanda che non trovi già una risposta nelle consuetudini o nella tradizione. D’altra parte, una vita assorbita dalla cura e dal servizio al vivere, da quella che Simone Weil chiamerà la «schiavitù del lavoro»²⁷, “pesa” e richiede sforzo proprio perché è assillata dalla sua stessa problematicità, dalla necessità di essere mantenuta e garantita in contrasto con il suo fatale inclinare verso la distruzione e la morte. Il lavoro finalizzato alla riproduzione della nuda vita ha dunque una dinamica tesa a contrastare la dimensione di apertura verso il mondo (libertà) che lo rende possibile e che a certe condizioni dà luogo alla produzione di un mondo umano permanente, con le sue leggi, i suoi monumenti, i suoi testi scritti. La vita incatenata a se stessa nella sua lotta contro la morte (che Patočka riconduce alle grandi civiltà dell’Asia minore e alle loro narrazioni mitiche) attraversa varie configurazioni che si riassumono nel primato della “casa/casato”, della domesticità di un’economia

²⁴ *Ibid.*, p. 179.

²⁵ *Ibid.*, pp. 17-18.

²⁶ *Ibid.*, p. 36, dove viene citata espressamente Arendt.

²⁷ *Ibid.*, p. 20. Vedi anche H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 93, nota 83, in cui viene citata Simone Weil come l’unica che in *La condizione operaia* ha saputo trattare il lavoro «senza pregiudizi e sentimentalismi».

(letteralmente “legge della casa”) tesa esclusivamente alla riproduzione della vita²⁸ per dare poi luogo alla distinzione greca e latina di privato e pubblico.

La triade arendtiana viene dunque ridefinita nei termini di un triplice «movimento della vita» – accettazione, difesa, verità²⁹. Si esplicita così un profilo non sempre evidente in *Vita activa*, ossia l'attenzione per le differenti temporalità del lavoro, dell'opera, dell'azione, per il diverso modo di mettere in atto le condizioni della vita umana che potrebbe autorizzare a pensare un movimento dell'esperienza unitario e differenziato al suo interno. Nella lettura patočkiana le forme dell'agire, in quanto momento essenziale della presenza dell'essere umano al mondo e nel mondo, si differenziano infatti alla luce della disputa che esse intrattengono con la vita al fine di darle un senso nuovo. Le osservazioni arendtiane sull'«immortalità terrena» garantita dalla fama, dalla gloria, dall'eccellenza dell'eroe tornano pertanto nel testo di Patočka come conferma di una “cesura” in cui la vita non è più fine a se stessa, ma si pone in rapporto con gli altri e con la vita insieme agli altri e negli altri³⁰. Il passaggio dal privato (luogo della famiglia e del lavoro) al pubblico e alla vita politica è dunque un “contrasto”, la nascita di una nuova possibilità umana:

«[Essa] consiste nel reciproco riconoscimento di esseri pari e liberi, riconoscimento che dev'essere continuamente *compiuto*, in cui l'attività non ha il carattere dello sforzo e della costrizione, come nel

²⁸ *Ibid.*, pp. 19 e ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

lavoro, ma è una manifestazione di *eccellenza*, la dimostrazione di ciò che l'uomo può essere in gara con i suoi pari, almeno in via di principio. Allo stesso tempo, ciò significa vivere sostanzialmente non nel modo dell'*accettazione*, ma in quello dell'*iniziativa* e della preparazione, della *ricerca di occasioni* di agire, di possibilità che si offrono; significa una vita di tensione attiva, di estremo rischio e di continuo slancio, dove ogni pausa è già una debolezza, per la quale è in agguato l'iniziativa altrui»³¹.

Patočka esprime in termini radicali l'idea sottostante alla distinzione arendtiana di lavoro-opera-azione, rilevando correttamente che la vita politica attinge le sue libere potenzialità dal lavoro domestico, ma anche dal mondo durevole delle opere, dall'indispensabile dimora, dando senso a ogni accettazione e passività³². La politica è una disputa costante con la vita intesa come sopravvivenza, ossequio abitudinario alle necessità e ai bisogni vitali e garantita da certezze non sottoposte al dubbio, da ovvietà ingenua e rassicuranti. La politica è libertà perché è iniziativa, esposizione, coraggio di lasciare la protezione dell'*oikos* e di uscire all'aperto, manifestandosi agli altri con gesti e parole. Il discorso di Patočka ha uno sfondo oscuro, e un'insistenza sulla "problematicità" di ogni senso per un individuo che «è solo, senza appigli»³³, assente da quello arendtiano. Esso permette in ogni caso di tornare al testo di *Vita activa* leggendo nella distinzione di lavoro, opera e azione un contrasto, dettato però dalla qualità di fondo dell'esperienza umana e dai diversi livelli della sua attuazione. In questa luce, la vita politica è la massima

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² Vedi *ibid.*, p. 44, p. 46, p. 47, contro l'accusa di idealizzazione della polis greca.

³³ Vedi *ibid.*, p. 45, p. 46, p. 50.

esplicazione della dignità umana perché consiste nel reciproco riconoscimento e la sua connessione con le altre forme dell'agire, in particolare con il lavoro in cui la vita è fine a se stessa, si configura come tensione e ripresa sempre di nuovo della possibilità di uscire all'aperto, di manifestarsi nello spazio pubblico. L'analisi e la descrizione della condizione umana come messa in atto delle sue condizioni (vita, pluralità) non deve implicare dunque una gerarchia essenzialistica di forme dell'agire, bensì un'idea dell'umano come qualcosa della cui attuazione ogni essere è responsabile, che si traduce nell'accoglimento o no delle possibilità di incontro con le cose e con gli altri. Questo senso dell'agire è la posta in gioco della storia.

Non bisogna dimenticare che *Vita activa* si chiude lasciando presagire un mondo creato per l'*homo laborans* in cui non ci sarà più lavoro, un mondo in cui la stessa attività produttiva di beni materiali dovrà drasticamente ridimensionarsi. L'idea di una scena sulla quale gli esseri umani "corrono il rischio" della loro umanità per il semplice fatto di essere insieme è un contraccolpo peraltro già presente in *Umanità in tempi bui*, il discorso pronunciato nel 1959 in occasione del conferimento del premio Lessing che può essere interpretato come una sorta di messa alla prova delle tesi di *Vita activa*. «[...] il mondo non è umano perché è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perché la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso»³⁴: in questa laconica frase la triade di lavoro, opera, azione viene riproposta nella forma del movimento di umanizzazione di un "inumano" sempre in agguato nel mondo comune.

³⁴ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, trad. it. a cura di L. Boella, Cortina, Milano 2006, p. 85.

Nell'inesorabile risucchio dell'economia globale e della catastrofe ecologica questo modo di pensare non può essere dato come acquisito, ma deve essere ancora ripensato.

Laura Boella

SOMMARIO

Vita activa. La condizione umana è diventato uno dei “canoni” principali dell'interpretazione del pensiero arendtiano. La sua originalità è stata principalmente ricondotta all'elaborazione di una teoria politica fondata sulle categorie di pluralità, azione, spazio pubblico. Il libro pubblicato nel 1958 ha avuto una ricezione prevalentemente legata alla versione inglese, per molti aspetti diversa da quella tedesca uscita nel 1960. Le categorie “canoniche” di *Vita activa* sono rimaste relativamente inesplorate nella loro stratificata struttura metodica e concettuale. Una lettura finalmente libera dai clichés deve mettere alla prova questo testo cogliendone le potenzialità oltre la gerarchia delle forme dell'agire (lavoro, opera, azione). In questa prospettiva viene richiamata l'interpretazione di Jan Patočka in *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975).

SUMMARY

Human Condition can be considered one of the main “canons” of the interpretation of Hannah Arendt's thought. A political theory based on the categories of plurality and action and of the public space as a space of appearance has been consecrated as the most original Arendt's heritage. The book's reception is predominantly tied to the English edition (1958), in many aspects

different from the German one (1960). *Human Condition*'s "canonical" categories have thus remained unexplored, especially their multilayered conceptual structure. *Human Condition* is a central text in the Arendt's *oeuvre* and it deserves a new reading which can move from the radical interpretation of Jan Patočka, *Heretical Essays on Philosophy of History* (1975).

II. L'agire umano come poter-essere-altrimenti e la sua ricorrente sostituzione col fare

di Fabio Ciaramelli

1. La radicalità della contingenza ontologica e la riabilitazione arendtiana della vita attiva

Le istituzioni sociali trovano la premessa della loro ragion d'essere nella radicalità della *contingenza*, cioè nella mancanza di un'unica unità di misura, universale e necessaria, capace di conferire alla totalità del reale un ordine stabile e un significato oggettivo, a cui le esperienze e le relazioni umane, e quindi le istituzioni sociali e i processi storici, sarebbero tenuti a conformarsi.

Il diniego speculativo della contingenza ontologica è la premessa della subordinazione del *bios politikos* (Hannah Arendt l'intende, in senso generale, come *vita activa*) al *bios theoretikos* (cioè alla *vita contemplativa*). Capovolgendo la gerarchia in vigore nell'esperienza pre-filosofica della *polis* democratica, tale impostazione è prevalsa nel discorso filosofico sulla politica da Platone in poi. In contrapposizione a questa diffusa tradizione filosofico-speculativa, il deciso riconoscimento arendtiano della contingenza ontologica e della sua insuperabilità emerge dall'indeterminatezza e dalla fragilità dell'azione umana, che la pensatrice ebreo-tedesca, naturalizzata americana, pose al centro del suo pensiero¹.

¹ Questa chiave di lettura costituisce il filo conduttore della rigorosa e affilata interpretazione filosofica del pensiero arendtiano elaborata da Jacques Taminiaux nei suoi tanti articoli e libri (mi limito a citare

La radicalità ontologica della contingenza riduce drasticamente lo spazio di manovra e le pretese di controllo dell'*épistème* – cioè, secondo l'autorevole traduzione/interpretazione di Emanuele Severino, del "sapere incontrovertibile" – sulle dimensioni della vita umana connesse all'agire, di cui si occupa la

l'articolo germinale *Arendt, disciple de Heidegger?*, in *Études Phénoménologiques* 2 (1985) 111-136, il volume fondamentale *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992 e le più recenti *Chroniques d'anthropologie politique. Poïèsis et praxis des Anciens et des Modernes*, Hermann, Paris 2014). A questi scritti mi sono ispirato nei miei articoli su Hannah Arendt; ne ricordo qui alcuni, perché trattano aspetti del pensiero arendtiano tralasciati ma presupposti dal presente contributo: *La responsabilité de juger*, in *Hannah Arendt e la modernité*, a cura di Anne-Marie Roviello e Maurice Weyembergh, *Hannah Arendt e la modernité*, Vrin, Paris 1992, pp. 61-72; *Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt*, in *Revue philosophique de Louvain*, XCIII (1995), pp. 392-407 (tradotto in inglese da A. Carlson: *From Radical Evil to the Banality of Evil: Remarks on Kant and Arendt*, in *Postmodernism and the Holocaust*, a cura di Alan Milchman e Alan Rosenberg, Value Inquiry Book Series n. 72, Rodopi, Amsterdam-Altlanta 1998, pp. 101- 112, e in spagnolo da L. Román, *Del mal radical a la banalidad del mal. Observaciones sobre Kant y Arendt*, in *Espacios de crítica y de producción*, Universidad de Buenos Aires, n. 26, ott.-nov. 2000, pp. 12-21); *Hannah Arendt et le récit de vie*, in Bernd Thum u. Thomas Keller (Hrsg.), *Interkulturelle Lebensläufe*, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1998, pp. 251-265; *Le mal totalitaire et la phénoménologie de la condition humaine*, in *L'humaine condition politique. Hannah Arendt*, a cura di Etienne Tassin, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 157- 183; *Tra legalità e trasgressione. Implicazioni filosofiche della disobbedienza civile*, in *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, a cura di F. Fistetti-F. R. Recchia-Luciani, il melangolo, Genova 2007, pp. 235-247.

filosofia pratica. Ed è esattamente alla specificità e all'autonomia dell'attività umana che Hannah Arendt dedicò sessant'anni fa *The Human Condition* (opera che pochi anni dopo, nell'edizione tedesca da lei stessa tradotta, intitolò *Vita activa*, nominandone esplicitamente fin nel titolo il tema di fondo)².

In conformità a quanto aveva lei stessa delineato in una conferenza programmatica scritta a ridosso del libro³, *Vita activa* analizza tre forme fondamentali dell'attività umana: *labor*, *work* e *action* (cioè: lavoro, opera e azione); ne sono protagonisti rispettivamente l'*animal laborans*, l'*homo faber* e lo *zoon politikon*. Le prime due forme di attività, riconducibili essenzialmente alla coltivazione della terra e alla fabbricazione degli utensili, consistono in specifiche abilità individuali che possono essere eseguite con o senza il collegamento e la cooperazione con altri esseri umani, e perciò rientrano in ciò che gli antichi Greci chiamavano *poiesis*, produzione o fabbricazione; viceversa la terza forma di attività, riconducibile fondamentalmente alla dimensione etico-politica, nel suo stesso esercizio presuppone inevitabilmente la pluralità umana e le relazioni interlocutorie che vi si intrattengono, e perciò corrisponde alla *praxis* dei Greci, cioè all'azione propriamente detta, attraverso cui l'agente manifesta sé stesso, rivela in "parole e atti" la sua identità.

² Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* [1958], trad. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989. Come si vede, il titolo della traduzione italiana fa precedere il titolo dell'edizione tedesca a quello dell'originale americano.

³ Cfr. H. Arendt, *Labor, Work, Action*, in Ead., *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*, a cura di J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, pp. 291-307.

Le prime due forme di attività umana, cioè *labor* e *work*, sono entrambe accomunate dalla loro dimensione produttiva. Va però subito precisato che i loro prodotti sono essenzialmente differenti. L'*animal laborans* produce oggetti che alimentano il ciclo vitale e in esso si esauriscono e scompaiono: si tratta fondamentalmente del frutto del lavoro dei campi, cioè della produzione di beni naturali che rientrano nel metabolismo uomo/natura e che perciò non sopravvivono al loro consumo. Al contrario, l'attività dell'*homo faber* produce oggetti artificiali e duraturi: un mondo propriamente umano, fatto di opere destinate a sopravvivere tanto al loro produttore quanto al loro uso immediato.

Queste due prime forme dell'attività umana, in forza del loro carattere produttivo, sono concepibili e praticabili di volta in volta da autori determinati che eseguono o mettono in opera una determinata abilità precedentemente appresa. Al contrario, la terza forma d'attività umana, l'azione nel senso originario della *praxis*, è la sola ad essere sprovvista d'un esito esterno, che possa essere preliminarmente determinato e conosciuto. Sottraendola al dominio della necessità teoretica, la struttura stessa dell'azione la restituisce alla contingenza ontologica.

Se la tradizione filosofica occidentale, diffidando della fragilità e dell'evanescenza della *praxis*, ha generalmente privilegiato il paradigma della *poiesis*, l'intenzione fondamentale dell'intero *corpus* degli scritti arendtiani consiste esattamente nel riscattare l'azione rispetto alla produzione, l'agire rispetto al fare, il che rende immediatamente necessario sottrarre la fragilità, l'indeterminatezza e l'imprevedibilità della *praxis* alla sua sistematica denigrazione, messa in opera dal "sapere

incontrovertibile” di cui la filosofia teoretica ha sempre preteso di essere in possesso⁴.

2. *Il carattere relazionale dell'azione*

Ciò vale eminentemente per la dimensione “mondana” – cioè storica e politica – dell'agire, in cui si esprime nel modo più proprio la pluralità umana. Scrive infatti Hannah Arendt:

«La *vita activa*, la vita umana in quanto è attivamente impegnata in qualcosa, è sempre radicata in un mondo di uomini e di cose fatte dall'uomo che non abbandona mai o non trascende mai del tutto. Cose e uomini costituiscono l'ambiente di ogni attività umana che sarebbe priva di significato senza tale collocazione; tuttavia questo ambiente, il mondo in cui siamo nati, non esisterebbe senza l'attività umana che lo produce, con la fabbricazione delle cose; che se ne prende cura, con la coltivazione della terra; che lo organizza, con la costituzione di un corpo politico. *Non potrebbe esistere vita umana, nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mondo che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani*»⁵.

⁴ Su questo carattere “performativo” dell'azione, al centro dell'interpretazione arendtiana di Aristotele, e sui suoi limiti, su cui s'è soffermato J. Taminiaux, cfr. P. Kontos, *The Myth of Performativity: from Aristotle to Arendt and Taminiaux*, in *Phenomenology and the Primacy of the Political. Essays in Honor of Jacques Taminiaux*, a cura di V. Fóti e P. Kontos, Spring, Cham (CH) 2017, pp. 233-251.

⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 18 (corsivo aggiunto).

Lo spazio pubblico dell'agire – la sua “mondanità” – è il luogo della «comunicazione di parole e azioni»⁶: formula aristotelica ripresa dalla Arendt allo scopo di ribadire l'irriducibilità della dimensione plurale propria della *praxis* alla *poiesis* nel senso della produzione.

L'azione, per sua natura interlocutoria e perciò interattiva, è irriducibile a un insieme di comportamenti conformi a regole, che costituiscono invece le procedure essenziali della produzione di oggetti (sia che si tratti di beni naturali, sia che si tratti di artefatti). La produzione, dunque, è regolamentata da un modello ideale che la precede, il quale può e deve essere appreso e conosciuto attraverso la *theoria* (e perciò poi la produzione, come messa in opera del modello ideale, ne costituisce l'effettuazione o realizzazione); al contrario, l'azione non ha alcun *eidos* che possa ispirarla e dall'esterno governarla secondo necessità teoretica, né alcun *telos* predeterminato che essa dovrebbe realizzare. Ne consegue che nell'ambito umano la realizzazione ben riuscita della prassi non è né ontologicamente fondata né conoscitivamente controllabile e prevedibile. Ed è esattamente questa accezione della *praxis*, nella sua irriducibilità alla *poiesis*, che rende ad essa inapplicabile la concezione classica – finalistica e normativa – della *physis*, caratterizzata dalla presenza di capisaldi ontologicamente determinati e perciò incrollabili.

Alla necessità teoretico-speculativa che sorregge il modello della *poiesis*, non a caso privilegiato dalla tradizione che va da Platone a Hegel e Heidegger, si contrappone il difficile riconoscimento della contingenza, che rimette lo spazio della *praxis*

⁶ *Ethica Nicomachea* IV, 12, 1126 b 12 (citato da H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 387).

alla responsabilità – cioè alla difficile libertà – degli esseri umani, cioè al poter-essere-altrimenti che ne caratterizza intrinsecamente il modo d’essere.

In altri termini, se la produzione consiste nel mettere in opera, cioè nel realizzare, eseguire e portare a compimento, un modello ideale preliminarmente messo in luce dalla *theoria*, l’azione, essendo sempre plurale e inter-locutoria, non potrebbe aver luogo come messa in opera solitaria, retta dalla necessità teoretica, ma emerge soltanto dalla contingenza di volta in volta data delle relazioni inter-umane, che perciò ne costituiscono l’unica premessa o condizione.

Hannah Arendt parla al riguardo di «intreccio (o rete) di relazioni [*web of relationships*]»⁷, cui caratteristica essenziale è la mancanza di un’unità di misura universale e necessaria, l’unica che potrebbe fornire alle relazioni inter-umane un modello ontologico da mettere in opera. In altri termini, la radice relazionale dell’azione è la ragione della sua intrinseca indeterminatezza. L’aspetto ogni volta determinato che l’agire umano di fatto presenta – il suo *essere-così-e-non-altrimenti* – è l’esito delle relazioni in cui esso prende corpo di volta in volta e perciò è figlio della loro contingenza. Ne segue che «l’azione non solo è nella più intima relazione con la parte del mondo comune a noi tutti, ma è l’unica attività che la costituisce»⁸.

Se l’attività lavorativa (*labor*) è condizionata dalle necessità della vita e l’opera (*work*) è condizionata dai bisogni e dai desideri della “sfera mondana”, l’azione trova la sua unica condizione nella pluralità umana, nel suo radicarsi in uno spazio relazionale, cioè nel suo prender corpo “tra” gli esseri umani (*inter*

⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 132-137.

⁸ *Ibid.*, p. 210.

homines esse). La radice plurale dell'agire, in tal modo, manifesta il poter-essere-altrimenti delle relazioni inter-umane, la contingenza o assenza di necessità ontologica che ne costituisce l'orizzonte.

Scrivendo Hannah Arendt: «Agire, nel suo senso più generale, significa prendere una iniziativa, incominciare, come indica la parola greca *archein*, o mettere qualcosa in movimento, ch'è il significato originario del latino *agere*»⁹.

Il senso proprio dell'azione consiste nel far confluire da parte di ciascun essere umano nella vita comune un contributo originale e perciò unico. Alla sua base non c'è, dunque, alcuna necessità ontologica, sia pure in forma germinale o incoativa, ma la contingenza e plasticità delle relazioni che si stabiliscono tra la gente. In tal modo, le singolarità individuali manifestano sé stesse, cioè l'unicità di ognuno, facendo qualcosa di nuovo di propria iniziativa, cioè apportando un proprio contributo originale.

Nel contesto del movimento filosofico novecentesco detto di "riabilitazione della filosofia pratica"¹⁰, il gesto teorico compiuto dalla Arendt nella stesura di *Vita activa* può esser letto come esplicitazione e denuncia del nesso costitutivo tra egemonia tradizionale della filosofia teoretica (rispetto alla filosofia pratica) e primato della *poiesis* sulla *praxis*. I due movimenti

⁹ H. Arendt, *Labor, Work, Action*, cit., p. 304.

¹⁰ La demarcazione aristotelica di *praxis* e *poiesis*, cui si accompagna la subordinazione della seconda ad una preliminare *theoria* che si tratterebbe soltanto di mettere-in-opera, è il filo conduttore della cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica nella seconda metà del Novecento, su cui può vedersi *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988.

convergenti, iniziati con Platone, mirano a negare la contingenza, subordinandola alla visione speculativa dell'ordine necessario del reale.

Ciò che tradizionalmente era apparso come un limite filosofico dell'azione, diventa, nella prospettiva arendtiana, la ragione stessa del suo privilegio rispetto alla produzione. Grazie alla sua plasticità, grazie al fatto che la *praxis*, diversamente dalla *poiesis*, non è subordinata alla visione speculativa d'un modello ontologico, cioè universale e necessario, da realizzare e portare a compimento, l'azione umana assume l'aspetto o la configurazione d'un *poter-essere-altrimenti*. In conseguenza di ciò, l'azione non va affatto intesa come la messa in opera di una *dynamis* o potenzialità predeterminata (analoga a quella del chicco di frumento, il cui frutto è già inscritto nella sua "forma" ontologica, cioè nella sua natura, e la cui maturazione è dunque soltanto il passaggio dalla *dynamis* alla *energeia*, cioè dalla potenza all'atto, il che però inevitabilmente presuppone il primato ontologico dell'atto): al contrario, l'azione va intesa come l'apertura a un futuro non predeterminato né predeterminabile, perché manca la "forma" ontologica che renderebbe conoscibile e prevedibile il passaggio dal presente al futuro; perciò di quest'ultimo ciascun agente è e resta responsabile.

Ne consegue che il *poter-essere-altrimenti* proprio dell'agire esige l'istituzione dello spazio simbolico del *significato*, al cui interno soltanto si potrà formulare su di esso non un semplice giudizio di fatto, ma un vero e proprio giudizio di valore.

3. *Distinzione tra verità e significato: sulla denuncia arendtiana delle “argomentazioni speciose” della metafisica*

Alla luce di queste considerazioni acquista un senso filosoficamente decisivo la differenza tra la “ricerca della verità [*quest for truth*]” e la “ricerca del significato [*quest for meaning*]”, su cui Hannah Arendt si sofferma nell’Introduzione a *La vita della mente*. Com’è noto, si tratta della sua ultima opera, dedicata a una interpretazione filosofica radicale delle attività mentali – il pensare, il volere e il giudicare –, cioè a un’interpretazione capace di liberarle dalla loro subordinazione al primato della teoresi. Dunque, nelle pagine introduttive di quest’opera, interrotta nel 1975 dalla morte dell’autrice e pubblicata postuma dalla sua amica – ed esecutrice testamentaria – Mary McCarty, si precisa che «il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa. L’errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche specifiche, consiste nell’interpretare il significato secondo il modello della verità»¹¹.

Questa distinzione tra verità e significato, richiamata da Arendt allo scopo di realizzare lo “smantellamento” delle argomentazioni speciose della metafisica speculativa¹², non si comprenderebbe appieno senza esplicitare la distinzione stabilita da Kant fra l’intelletto e la ragione, cioè tra il conoscere e il pensare. Precisa Hannah Arendt:

¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, p. 97.

¹² Cfr. *ibid.*, *passim*.

«Kant tracciò questa distinzione tra le due facoltà spirituali dopo aver scoperto lo ‘scandalo della ragione’, il fatto, cioè, che la nostra mente non è in grado di pervenire a conoscenza certa e verificabile riguardo a materie e questioni sulle quali, tuttavia, non può fare a meno di pensare; e per Kant, simili questioni, quelle cioè di cui si occupa il puro pensiero, erano circoscritte a ciò che oggi chiamiamo le ‘questioni ultime’: Dio, la libertà, l’immortalità. [...] La distinzione delle due facoltà, ragione e intelletto, coincide di conseguenza con una distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato per la prima categoria, il sapere per la seconda»¹³.

La ricerca della verità non va dunque confusa con l’interrogazione sul significato: solo la prima, infatti, può trascendere l’ambito della contingenza, approdando al “sapere incontrovertibile” e alla sua necessità oggettiva. I risultati di questo sapere non possono però in alcun modo costituire la premessa generale da cui dedurre automaticamente i significati che fanno umana la vita, che orientano le regole di condotta e che perciò permettono di esprimere sui risultati dell’attività umana anche dei giudizi di valore e non soltanto dei giudizi di fatto.

Non a caso la tradizione speculativa della metafisica occidentale cerca con ogni mezzo di sottrarsi all’ammissione della contingenza come orizzonte di ogni possibile esperienza mondana e perciò storico-sociale (orizzonte, dunque, che determina e delimita la realtà stessa alla base di ogni fenomeno culturale), e si adopera accanitamente per accedere ad una *verità* universale

¹³ *Ibid.*, p. 95. Per uno sviluppo teorico di questo punto, rinvio al mio articolo *Accesso alla verità o interrogazione sul significato? Una riflessione filosofico-politica sul ruolo della filosofia*, in *Le forme e la storia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2011, vol. IV, pp. 201-211.

e necessaria, che contenga in sé, una volta per tutte, l'unità di misura – cioè il principio e il fondamento immutabili – delle esperienze umane, colte alla radice stessa delle loro molteplicità. La razionalità speculativa, in questo modo, ha la pretesa di rispondere alla domanda ultima, relativa al senso e al significato del reale, riconducendo la variegata congerie e fragilità delle esperienze mondane alla necessità di un'origine unitaria, che la tradizione filosofica greco-occidentale chiama *essere*. Secondo questa impostazione, la mente umana, presumendo di avere accesso all'unica verità universale e necessaria, riuscirebbe a neutralizzare la contingenza, confinandola nello spazio superficiale e marginale dell'apparenza. Per giungere a questo risultato, la tradizione speculativa ricorre al rigore logico di argomentazioni stringenti ma sempre controverse, che poi in realtà nella storia della filosofia si smentiscono, si delegittimano e si elidono a vicenda. Come che sia, le stesse argomentazioni speculative non riescono né ad annullare né ad attenuare l'esperienza concreta e ricorrente della contingenza, benché quest'ultima venga relegata nell'ambito marginale o residuale della quotidianità. Non a caso, proprio dalla deprecata quotidianità di fatto poi sempre di nuovo riemerge inquietante la domanda (destinata a restare aperta) sul significato ultimo delle apparenze e dello stesso *essere*, domanda che né la conoscenza scientifica né la speculazione metafisica riescono a saturare.

Il “significato”, che secondo Hannah Arendt viene ricercato dalla interrogazione filosofica, non è, dunque, un'essenza necessaria o una sostanza universale, ma l'effetto d'una sempre specifica elaborazione mondana, dal momento che il senso ultimo del reale – nella sua presunta universalità e necessità – risulta inaccessibile all'esperienza umana. Ne consegue che, in virtù del suo statuto specifico, il “significato” manca della

necessità e universalità della “verità”, che viceversa si presenta come oggetto del “sapere incontrovertibile”.

Il primato della filosofia teoretica finisce invece per subordinare la dimensione stessa dei significati – il cui unico luogo di produzione è la struttura relazionale e perciò strutturalmente contingente dell’agire umano – a ciò che Hannah Arendt, con riferimento a Platone, chiama la «tirannia del vero»¹⁴. In tal modo, fin dalle sue origini platoniche, nella metafisica occidentale, il potere “costrittivo” – che tuttavia si presume “non coercitivo”¹⁵ – della verità universale e necessaria s’impone come una (presunta) evidenza, che a sua volta coinvolge e reclama l’obbedienza delle volontà individuali e che perciò stesso si ritiene debba assurgere a fondamentale criterio di condotta.

Nella pretesa che da una simile presupposizione ontologico-metafisica discenda deduttivamente una e una sola corretta conseguenza pratica, consiste una delle più illusorie e pericolose declinazioni della *hybris* speculativa, cioè di quella dismisura della conoscenza teoretica e delle sue applicazioni all’ambito della prassi, di cui la storia umana fornisce non poche realizzazioni.

4. *La legalità come riflesso della necessità universale e l’abolizione del divario tra legalità e legittimità nell’ideologia dei regimi totalitari*

La riabilitazione filosofica della contingenza alla base dell’agire umano comporta la considerazione del *poter-essere*-

¹⁴ Cfr. H. Arendt, *Socrate*, a cura di I. Possenti, Cortina, Milano 2015, p. 31.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 434.

altrimenti come suo segno distintivo e perciò come carattere specifico dell'umanità dell'uomo. Le premesse d'una simile impostazione sono da ricercare nell'ampia riflessione sulle origini del totalitarismo, oggetto della prima opera americana di Hannah Arendt, ultimata nel 1948.

La chiave di lettura fondamentale di questo libro è la differenza tra la nozione di dittatura e l'esperienza novecentesca dei totalitarismi. Lo specifico della dittatura, come aveva detto uno che se ne intendeva (Lenin), consiste nel realizzare una forma di potere non limitato da alcuna legge. Proprio da questo punto di vista fondamentale, l'esperienza degli stati totalitari del XX secolo si rivela irriducibile a quella delle dittature. Infatti, contrariamente alle apparenze, tutte le analisi arendtiane mostrano che i regimi totalitari non comportano affatto né l'ignoranza della legge né la negligenza della legalità. In definitiva, essi non sono affatto "anomici"; perciò vanno ben distinti dalle esperienze precedenti delle dittature, delle tirannidi o dei dispotismi, caratterizzate tutte dall'arbitrio del potere vittorioso e vigente.

Al contrario, lungi dal presentarsi come illegale e arbitraria, la dominazione totalitaria pretende di essere l'esecuzione rigorosa e inequivocabile delle superiori leggi della Natura (cioè del sangue e della razza nel caso del nazismo) o della Storia (cioè della cosiddetta lotta di classe nel caso dello stalinismo). La dominazione totalitaria si autorappresenta come messa in opera della necessità universale e della sua legge implacabile, ed è quest'ultima che viene ritenuta in grado di spiegare tutte le concrete espressioni del potere totalitario. In tal modo, il totalitarismo – come osserva Hannah Arendt – sostiene di abbeverarsi direttamente alle «fonti dell'autorità da cui il diritto positivo ha ricevuto la sua legittimazione». La stessa autrice precisa:

«La noncuranza per le leggi positive pretende di essere una forma superiore di legittimità [*legitimacy*] che, ispirandosi alle fonti, può fare a meno della meschina legalità. La conformità alla legge propria del totalitarismo [*Totalitarian lawfulness*] si vanta di aver trovato il modo per instaurare l'impero della giustizia sulla terra, qualcosa che la legalità del diritto positivo non è mai riuscita ad ottenere»¹⁶.

Il divario tra legalità e legittimità (o giustizia), nella tradizione giuridica occidentale demolita dal totalitarismo, per definizione non poteva essere colmato

«perché i principi di giusto e ingiusto, in cui il diritto positivo traduce la propria fonte di autorità (la 'legge naturale' che governa l'intero universo, o la legge divina rivelata nella storia umana, o i costumi e le tradizioni manifestanti la legge comune ai sentimenti di tutti gli uomini) sono necessariamente generali e devono essere validi per un imprevedibile numero di casi, di modo che ogni singolo caso concreto con la sua irripetibile serie di circostanze li elude»¹⁷.

Ne deriva una «differenza sostanziale tra la concezione totalitaria del diritto e le altre»¹⁸. Il sistema di potere totalitario comporta l'identificazione completa tra il fatto e il diritto, cioè tra l'essere umano e la legge, e perciò abolisce la possibilità stessa d'un divario tra legalità e legittimità; esso inoltre pretende di svincolare «dall'azione e dalla volontà dell'uomo» l'adempimento del diritto o la conformità alla legge (*the fulfillment of*

¹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. A. Guadagnin, Edizioni Comunità, Torino 1999, p. 632.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 633.

law)¹⁹, riducendone la realizzazione a un insieme di automatismi. L'essere umano, ormai sprovvisto di iniziativa e unicità, e perciò incapace di azione, diventa, nei suoi comportamenti standardizzati, l'esecuzione o la messa in opera d'un modo d'essere universale, necessitato dalla Natura o dalla Storia. Una simile pretesa annulla radicalmente la contingenza dell'essere e di conseguenza l'autonomia della prassi, ambito al tempo stesso simbolico e istituito, al cui interno soltanto è possibile esprimere, sulle faccende umane e sul loro significato, un giudizio di valore e non un mero giudizio di fatto (consistente, quest'ultimo, perlomeno nell'ottica totalitaria, nella pura e semplice constatazione della conformità delle azioni umane alla necessità universale).

Il totalitarismo porta a compimento il diniego della contingenza e la susseguente subordinazione dell'agire e della legge che lo riguarda al paradigma d'una necessità universale che solo il "sapere incontrovertibile" sarebbe in grado di cogliere, finendo con l'abolire completamente la differenza tra le leggi morali o giuridiche – proprie del mondo umano – e le leggi naturali, oggetto dei saperi scientifici (più o meno "incontrovertibili" che siano). In realtà, l'abolizione della differenza tra leggi naturali (nell'accezione in uso nelle cosiddette scienze esatte, cioè appunto nelle scienze naturali) e leggi umane (cui, in vario modo, si riferiscono morale, diritto e politica) è un evidente controsenso, che nasconde però un progetto di manipolazione degli esseri umani attraverso la distruzione dell'azione come *poter-essere-altrimenti* e, di conseguenza, del potenziale innovativo che essa comporta. Infatti, il ruolo delle leggi naturali, elaborate dai saperi scientifici, consiste nel fornire la spiegazione dei dati di

¹⁹ *Ibid.*

fatto, eventualmente nel prevederli o nell'ordinarli, ma in ogni caso giammai nel valutarli e giudicarli alla luce del loro significato. In altri termini, la conoscenza scientifica, elaborando le leggi naturali, si limita a formulare giudizi di fatto. Solo sul piano etico-politico e giuridico, presupponendo il *poter-essere-altrimenti* dell'agire umano, quest'ultimo può essere regolato da leggi aventi la pretesa di sottoporre i comportamenti umani a giudizi di valore. Inoltre, solo le leggi di cui si occupano la morale, il diritto e la politica possono essere sempre anche violate e trasgredite; e, infine, solo nel caso di queste ultime ci si può interrogare sulla loro giustizia o legittimità. Le leggi naturali, invece, sono per definizione estranee all'alternativa obbedienza/disobbedienza e non avrebbe alcun senso chiedersi se siano anche giuste.

In tal modo, i regimi totalitari realizzano un'inclinazione pericolosa della *hybris* teoretico-speculativa mirante all'abolizione della contingenza. Operando attivamente per rendere addirittura impensabile, oltre che irrealizzabile, il poter-essere-altrimenti dell'azione, il totalitarismo porta all'estremo limite la subordinazione della nozione stessa di legge alla necessità universale, finendo col rendere impossibile, anche nel caso delle leggi umane, la domanda sulla loro giustizia o legittimità.

In realtà, fu proprio una simile domanda (supplementare rispetto al dato di fatto della legalità come conformità alla legge, dal momento che in quella domanda veniva messa in discussione la stessa legalità istituita, ossia il suo significato e valore, insomma la sua giustizia), fu proprio una simile domanda supplementare che nell'esperienza degli stati totalitari del XX secolo, caratterizzati dalla forma più radicale di subordinazione della legge al paradigma della necessità universale, venne

sistematicamente distrutta (cioè resa anche mentalmente insensata e perciò, prima che impraticabile, addirittura impossibile).

Questa domanda supplementare – attraverso la quale assistiamo a un vero e proprio iato fra due livelli semantici della nozione stessa di legge – è ciò che non ha neanche senso immaginare nel mondo dei viventi non umani, anche di quelli impropriamente detti sociali: si pensi alle api, la cui organizzazione e “divisione del lavoro”, nella sua stessa complessità, è per natura immutabile, e perciò sprovvista d’ogni poter-essere-altrimenti. Ed è esattamente alla necessità universale di comportamenti conformi a regole immodificabili che s’ispirano l’ideologia e la pratica del potere totalitario.

Ecco perché la distruzione totalitaria del poter-essere-altrimenti caratterizzante l’agire umano comporta la negazione della stessa umanità dell’uomo. Hannah Arendt vi si riferisce quando parla di “superfluità” dell’essere umano nei regimi totalitari:

«Gli uomini, nella misura in cui sono qualcosa di più che un fascio di reazioni animali e un adempimento di funzioni, sono del tutto superflui per il regime [totalitario]. Questo non mira infatti a un governo dispotico sugli uomini, bensì appunto a un sistema che li renda superflui [...]. Finché tutti gli uomini non sono resi ugualmente superflui – il che finora è avvenuto solo nei campi di concentramento – l’ideale del dominio totalitario non è raggiunto. Gli stati totalitari si sforzano di continuo, benché mai con completo successo, di instaurare la superfluità dell’uomo, con la scelta arbitraria di gruppi da internare nei *Lager*, con periodiche epurazioni dell’apparato direttivo, con liquidazioni di massa. Il buon senso obietta disperatamente che, essendo le masse remissive, il gigantesco apparato di terrore è superfluo. Se fossero disposti a dire la verità, i dittatori totalitari risponderebbero:

l'apparato vi sembra superfluo soltanto perché serve a rendere superflui gli uomini»²⁰.

In tal modo, la “naturalizzazione” dell’umanità finisce con l’annullare completamente la dimensione del significato, l’unica che fa propriamente umana la vita biologica o animale, e che si radica nella struttura relazionale dell’agire, cioè nel suo intrinseco poter-essere-altrimenti. Il che induce la Arendt a concluderne che «l’esperienza dei campi di concentramento», visti come punto culminante del potere totalitario, «dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell’animale umano, e che la ‘natura’ è ‘umana’ solo nella misura in cui schiude all’uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo»²¹.

L’essere umano «diventa qualcosa di estremamente innaturale» proprio quando agisce, a patto di considerare l’azione in tutta la sua irriducibilità rispetto all’esecuzione di un compito conforme a regole predeterminate. Nell’umanità dell’azione consiste, dunque, il suo poter-essere-altrimenti, unico luogo di produzione di significati capaci di rendere umana la vita.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 625-626. Lo sradicamento e la superfluità, «dopo essere stati la maledizione delle masse moderne fin dall’inizio della rivoluzione industriale, si sono aggravati col sorgere dell’imperialismo alla fine del secolo scorso [l’Ottocento] e con lo sfacelo delle istituzioni politiche e delle tradizioni sociali nella nostra epoca. Essere sradicati significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo. Lo sradicamento può essere la condizione preliminare della superfluità», *ibid.*, p. 651.

²¹ *Ibid.*, p. 623.

L'abolizione del poter-essere-altrimenti proprio dell'azione umana, trasformando quest'ultima nella realizzazione automatica e inevitabile di comportamenti conformi a regole, rende al tempo stesso impossibile ogni interrogazione critica sulla natura di queste regole. La normatività o legalità vigente diventa insindacabile. Non a caso nell'ideologia dei regimi totalitari la legalità non viene più considerata come un'istituzione umana ma come il riflesso immediato d'una necessità sovrumana, universale e immodificabile. Di conseguenza, risulta radicalmente esclusa la possibilità stessa di mettere in discussione lo stato di cose esistente.

5. *La “natalità” a fondamento della pluralità umana, vista come “paradossale pluralità di esseri unici”*

Queste riflessioni sul totalitarismo come diniego della contingenza e distruzione dell'azione nel suo intrinseco poter-essere-altrimenti e quindi nella sua portata politica, culminante nella distruzione della stessa umanità dell'uomo, gettano nuova luce sulla radicalità filosofica del progetto che ispira Hannah Arendt in *Vita activa*. In quest'opera, l'autrice è indotta a precisare che alla base della contingenza dev'esser riconosciuto il *quid novum*, l'iniziativa individuale con cui ciascun individuo, nella sua stessa irriducibilità di essere unico, *s'inserisce* nel mondo comune. Si tratta di un'*inserzione* che «scaturisce da ciò cui ha dato inizio la nostra nascita, e che ci provoca a intraprendere qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»²². Ne consegue il rinnovamento permanente dei diversi gruppi umani grazie

²² H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 187; cfr. *ibid.*, pp. 200-201.

all'incessante arrivo di *newcomers* – “nuovi venuti” – nel mondo comune. A ciò allude la nozione fondamentale di “*natalità*”.

Scriva Hannah Arendt:

«Il fatto che l'uomo sia capace d'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 [...]. Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale [...]. Il miracolo che salva il mondo, il dominio delle faccende umane, dalla sua normale, “naturale” rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà dell'azione. 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 stringata espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la “lieta novella” dell'avvento: Un bambino è nato per noi»²³.

Al riguardo, merita d'esser citata la testimonianza di Hans Jonas, secondo il quale

«Hannah Arendt era intensamente permeata dalla speranza che scaturisce dalla natalità. Quando talvolta incontrava, nel bel mezzo di un ricevimento, un giovane in cui qualcosa di un simile cominciamento, caratteristico di ciò che è perennemente *humanum*, le sembrava in qualche modo risplendere nella sua conversazione, soleva lanciarmi

²³ *Ibid.*, pp. 187-188.

uno sguardo colmo di significato e sussurrarmi più tardi all'orecchio una delle sue predilette citazioni di Goethe: "Poiché il suolo li ricrea così come li ha creati"»²⁴.

In tal modo, Hannah Arendt capovolge la definizione heideggeriana degli esseri umani in quanto "mortali", fino al punto da proporre di vedere in essi i "natali"²⁵. Come ha chiarito Jacques Taminiaux, qui non è in gioco soltanto un riferimento, per quanto importante, al «campo d'innovazione aperto dalla nascita di ciascun essere umano», dal momento che «la nozione arendtiana di natalità [...] prende anche di mira la pluralizzazione di tali campi attraverso l'arrivo di nuovi venuti. La nozione si riferisce dunque a una stretta solidarietà tra singolarità e pluralità»²⁶.

La natalità è pertanto la premessa e il fondamento della pluralità umana, dal momento che quest'ultima è altra cosa da una semplice *molteplicità numerica*, in quanto tale sempre soltanto oggettivabile e totalizzabile. Ciò che caratterizza la pluralità umana è la proliferazione di singolarità in relazione; ossia di individualità che danno luogo non già semplicemente a una molteplicità di casi simili, ma più radicalmente alla *moltiplicazione*

²⁴ H. Jonas, *Agire conoscere pensare: spigolature dell'opera filosofica di Hannah Arendt*, in *aut aut* nn. 239-240, settembre dicembre 1990, pp. 47-64, qui p. 52.

²⁵ Cfr. F. Brencio, *L'essere nel mondo e la natalità nella riflessione di Hannah Arendt*, in *Oros*, marzo 2013, leggibile in https://www.academia.edu/8565029/L_essere-nel-mondo_e_la_natalita_nella_riflessione_di_Hannah_Arendt (consultato il 19.10.2018).

²⁶ J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, cit., p. 201.

delle unicità. Precisa Hannah Arendt: «Nell'essere umano, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici»²⁷.

Sulla base biologica, costituita dal fatto che anche gli esseri umani, come tutti gli altri viventi, nascono, crescono e muoiono, s'appoggia il fenomeno propriamente umano – cioè al tempo stesso sociale e storico – dell'incessante rinnovamento del mondo comune a causa delle innovazioni che apportano i nuovi venuti. Il punto fondamentale è qui dato dal fatto che “nascere” per gli umani non è solo entrare nella vita e mantenersi in essa, ma è altrettanto fundamentalmente apportarvi il proprio contributo, dando di volta in volta inizio a qualcosa di nuovo di propria iniziativa. Hannah Arendt amava citare Sant'Agostino, per il quale l'uomo è stato creato, affinché vi fosse un *initium*²⁸. Chiarisce Marcel Hénaff: «Non un *principium*, che è origine

²⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

²⁸ Il passo agostiniano (*De Civitate Dei*, XII, 20) è più volte citato negli scritti arendtiani: cfr. almeno H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 656; Ead., *Vita activa*, cit., p. 129; Ead., *La vita della mente*, cit., p. 329. In quest'ultima opera, lasciata incompiuta e pubblicata postuma, si può leggere il seguente chiarimento: «Lo scopo della creazione dell'uomo fu quello di rendere possibile un *inizio* [...]. La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita» (Ead., *La vita della mente*, cit., p. 546). Per maggiori approfondimenti, mi sia permesso di rinviare a F. Ciaramelli, *Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in Levinas e Arendt*, in Id., *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (EN) 2003.

logica o metafisica; ma un *initium*, che viceversa implica il fatto di far ingresso nel tempo»²⁹. E il tempo umano è altra cosa dal tempo biologico, perché, continua Hénaff, «nascere è esser chiamati ad apparire in un mondo ch'è l'opera degli uomini – ciò che Hannah Arendt chiama un mondo duraturo; ma è anche esser chiamati ad agire al cospetto e insieme con gli altri in un comune spazio di libertà»³⁰. La stessa autrice mette in connessione natalità e libertà nell'ultima frase della già citata conferenza su *Labor, Work, Action* che per la prima volta presenta sinteticamente i temi di fondo di *Vita activa*. Eccola: «Con la creazione dell'uomo, venne al mondo il principio dell'inizio, il che, ovviamente, è solo un altro modo di dire che con la creazione dell'uomo apparve sulla terra il principio della libertà»³¹.

Ed è esattamente questo riferimento decisivo alla libertà, che, evitando il diniego speculativo della contingenza, permette di pensare l'azione umana come poter-essere-altrimenti, senza tuttavia nascondere la fragilità, cioè in ultima analisi l'inconsistenza ontologica. *Vita activa* ne parla come d'una vera e propria *frustrazione* e riconduce ad essa la «tradizionale sostituzione del fare all'agire»³², messa in atto dalla filosofia teoretica. Scrive Hannah Arendt: «L'exasperazione per la triplice frustrazione inevitabilmente connessa all'agire: imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimato degli autori» è la ragione profonda del tentativo ricorrente nella tradizione «di trovare un

²⁹ M. Hénaff, *Le don entre générations et la dette du temps*, in *Da lontano. Dono, istituzioni, ospitalità*, a cura di M. Castagna, F. Fistetti, U. Olivieri, Manifestolibri, Roma (di prossima pubblicazione).

³⁰ *Ibid.*

³¹ H. Arendt, *Labor, Work, Action*, cit., p. 307

³² Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 161-169.

sostituito all'azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire all'accidentalità e all'irresponsabilità morale inerenti a una pluralità di agenti»³³.

Se però, nella sua occorrenza temporale concreta, l'azione umana, tanto nella sua dimensione individuale quanto nella sua dimensione collettiva, avesse da realizzare un preliminare *eidos* universale e necessario, trasformandosi così in produzione, perderebbe il suo poter-essere-altrimenti, che viceversa – in quanto unico luogo di produzione del significato – la differenza dalla messa in opera necessaria d'una verità preesistente.

6. La sostituzione del fare all'agire tra diniego speculativo della contingenza e trionfo della filosofia della storia

La sostituzione del fare all'agire, fortemente avversata da Hannah Arendt, comporta il diniego della contingenza e il trionfo della necessità universale, culminante nella filosofia della storia. In realtà, la pretesa di quest'ultima – al tempo stesso teoricamente illusoria e politicamente pericolosa – consiste nell'individuare la (presunta) verità necessaria e unitaria delle vicende umane, immediatamente afferrabile da uno spettatore esterno che presume d'essere fin dall'inizio in possesso dell'«ultimo segreto» del reale.

C'è un rapporto decisivo tra il privilegio della *poiesis* e la centralità della filosofia della storia. Infatti il protagonista di quest'ultima è l'*homo faber* in quanto esecutore d'un disegno razionale, oggettivo e universale, e perciò necessario e inevitabile, che il suo operare si limiterebbe a portare a compimento, con il conseguente restringimento dello spazio pubblico e dell'azione

³³ *Ibid.*, p. 162.

politica³⁴. Dove vige la sostituzione del fare all'agire, che comporta il privilegio quasi esclusivo d'una forma d'attività esecutiva e applicativa, l'intervento umano, sprovvisto di unicità e di iniziativa originale, consiste esclusivamente nel mettere-in-opera un modello unitario preesistente, di cui il processo storico non sarebbe che lo svolgimento necessario.

Nasce da queste considerazioni la penetrante osservazione arendtiana, che si legge in una nota di *Vita activa*: «Ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia»³⁵. La modernità come età della tecnica, privilegiando il modello della *poiesis*, si dimostra essenzialmente incapace di far fronte alle esigenze dell'azione collettiva, in quanto quest'ultima, nel suo poter-essere-altrimenti, presuppone la contingenza ontologica e perciò risulta irriducibile alle presunte evidenze della necessità naturale. L'attività della tecnica mirante al dominio del mondo non è più soltanto un'attività produttiva, limitata a porre in opera un *eidōs* predeterminato e subordinato ad una finalità esterna, ma assomiglia sempre più all'agire della *praxis* che ha in sé stessa la sua finalità, consistente in una modificazione dell'agente e non nella realizzazione di un'opera preliminarmente definita. A rigore, infatti, l'esito della tecnica moderna non è ravvisabile in nessun risultato ad essa esterno, raggiunto sulla base di un modello preesistente, in cui possa riconoscersi

³⁴ «Ogni filosofia della storia consiste nel considerare la sequenza delle faccende umane come le tappe regolate d'una messa in opera che s'incammina verso un termine prestabilito attraverso mezzi appropriati», sicché la filosofia della storia «segna il trionfo dell'*homo faber*», J. Taminiaux, *Maillons herméneutiques*, PUF, Paris 2009, p. 45.

³⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 279, n. 63.

il punto d'arrivo intenzionalmente preso di mira dall'attività produttrice dell'*homo faber*. Al contrario, l'esito della tecnica assume sempre più l'aspetto d'un processo indeterminato e inarrestabile, in ultima analisi autoreferenziale, in buona parte imprevedibile nelle sue modalità e nei suoi effetti, di cui risulta impossibile ascrivere o imputare l'iniziativa autonoma a un qualche soggetto determinato che ne possa rispondere. Di conseguenza, le caratteristiche di anonimato degli autori, imprevedibilità degli esiti e irreversibilità delle conseguenze, che, come sappiamo, Hannah Arendt attribuisce al carattere processuale dell'azione e alle sue inevitabili frustrazioni, risultano ormai sempre più appropriate all'operare strumentale della tecnica.

7. *“Difendere la successione delle generazioni”*

In ogni caso, il senso originario dell'azione coincide con l'essere *initium*, cioè col far entrare nel mondo qualcosa che non era contenuto né previsto da alcuna “forma” ontologica. L'apporto dell'iniziativa individuale da parte di ciascun nuovo venuto nel mondo, cioè il succedersi delle generazioni, è minacciato dalla inerzia e dalla resistenza del passato, ma al tempo stesso minaccia la stabilità del già acquisito, i cui conseguimenti e le cui conquiste rischiano d'esser travolti dall'ininterrotto rinnovamento della società umana a causa del fenomeno generazionale.

Scrivendo Hannah Arendt: «Senza l'instaurazione di un certo quadro stabile all'interno del quale viene ad iscriversi il cambiamento non avrebbero potuto esserci delle civiltà, queste costruzioni fatte dagli uomini per difendere la successione delle

generazioni»³⁶. Il compito delle civiltà è qui visto consistere nel garantire la permanenza di un mondo comune, fatto dalla mano dell'uomo, d'un mondo di opere durature che garantiscono la permanenza del mondo comune oltre il momento della loro produzione: il che sta a significare che esse garantiscono questa permanenza mediante il succedersi delle generazioni.

Il testo appena citato sostiene che esattamente attraverso quest'opera di stabilizzazione propria delle civiltà *si difende* la successione delle generazioni. Emerge qui con chiarezza che la stabilizzazione realizzata dalle opere delle civiltà non consiste soltanto in una tutela conservatrice, il cui obiettivo possa limitarsi a proteggere le conquiste storiche già conseguite e la loro trasmissione. «Difendere la successione delle generazioni» vuol dire garantire la possibilità che i “nuovi venuti” continuino ad apportare il proprio contributo. Il fare o l'operare, che produce stabilità e durata, è qui al servizio delle innovazioni e delle iniziative proprie dell'agire. L'obiettivo della stabilizzazione è dunque mettere in condizione i “nuovi venuti” nel mondo comune di fare a loro volta qualcosa di nuovo di propria iniziativa, aprendo in tal modo alla “natalità” le porte del futuro. Questo è, per Hannah Arendt, il senso stesso delle civiltà, in quanto «costruzioni fatte dagli uomini per *difendere* la successione delle generazioni»: l'obiettivo dell'operare umano e delle produzioni durature in cui esso culmina è proteggere la natalità, cioè la capacità d'agire dando inizio a qualcosa di nuovo.

³⁶ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, a cura di T. Serra, Giuffré, Milano 1986, p. 62.

8. *La capacità di fare promesse come prestazione relazionale*

Nel paragrafo di *Vita activa* dedicato al potere della promessa come “antidoto” all’imprevedibilità dell’agire che finirebbe col renderlo impraticabile, si legge questo singolare elogio di Nietzsche: «Nietzsche, nella sua straordinaria sensibilità ai fenomeni morali e malgrado il suo pregiudizio tipicamente moderno, che vede la fonte di ogni potere nella volontà di potenza dell’individuo isolato, individuò nella facoltà di promettere (la ‘memoria della volontà’, come la chiamava lui) la vera distinzione che separa la vita umana dalla vita animale»³⁷.

In nota l’autrice rimanda all’inizio della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, il cui *incipit* recita: «Allevare un animale cui sia concesso promettere [la traduzione di Vanda Perretta, pur curata da Ferruccio Masini e introdotta da Sergio Moravia, traduce “che possa fare delle promesse”, ma l’originale ha *das verprechen darf*, e il peculiare significato del verbo *dürfen*, irriducibile a *können*, tanto più se si pensa alle tre celeberrime domande kantiane che riassumono ogni interesse della ragione³⁸, deve essere conservato nella traduzione; dunque:] Allevare un animale cui *sia concesso promettere* – non è proprio questo il compito che la natura si è posto nei confronti dell’uomo? Non è questo, in realtà, il vero problema dell’uomo?»³⁹.

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 181.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 495 ss.

³⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma 2018, p. 74.

Ecco il punto: per la Arendt è decisivo che la facoltà di far promesse si risolva, nel testo nietzschiano, in un *Versprechen dürfen*, cioè in un essere autorizzati a farlo. In che senso?

La promessa, alla stessa stregua del perdono, analizzato da Arendt nelle pagine immediatamente precedenti come antidoto all'irreversibilità del processo innescato dall'azione che rischierebbe di paralizzarla⁴⁰, è una *prestazione relazionale*. In questo senso, come precisa subito Hannah Arendt, la facoltà di promettere «può esser conseguita solo dagli uomini collegati»; essa è dunque essenzialmente connessa al carattere plurale e inter-locutorio dell'azione, mentre «la padronanza nel dominio del fare e nel mondo delle cose», tipica della produzione, è da parte sua concepibile solo nell'isolamento⁴¹.

Ed è esattamente da qui che emerge una decisiva riserva critica nei confronti di Nietzsche, nonostante il riconoscimento della sua «straordinaria sensibilità ai fenomeni morali». Alla base di questa riserva è ancora una volta da ravvisare la

⁴⁰ Benché il ruolo del perdono negli affari umani sia stato scoperto da Gesù di Nazareth in un contesto religioso, è tuttavia sul piano strettamente profano che Hannah Arendt propone di vedervi un correttivo all'impotenza d'agire che deriva dal restare vincolati agli effetti irreversibili e perciò paralizzanti delle proprie azioni. In questo senso, analizzando le implicazioni profane del perdono, è decisivo che nell'insegnamento di Gesù non sia solo Dio ad avere il potere di perdonare. Anzi, il punto centrale sottolineato nelle pagine di *Vita activa* è proprio il fatto che nel Vangelo il potere di perdonare venga presentato come una facoltà o un potere profani, che gli esseri umani devono imparare a praticare tra loro, «per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da quel che hanno fatto inconsapevolmente» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 177).

⁴¹ H. Arendt *Vita activa*, cit., p. 181.

sostituzione del paradigma solitario e necessario della *poiesis* a quello plurale e sprovvisto di necessità teoretica, proprio della *praxis*. Mentre il secondo non può fare a meno della pluralità umana, il paradigma della *poiesis* fa riferimento all'esecuzione o alla messa in opera d'una verità da parte d'un individuo isolato. Il primato della teoresi al quale viene subordinata la *vita activa* è, dunque, alla base del «pregiudizio tipicamente moderno», di cui, secondo il testo appena citato, è rimasto prigioniero il filosofo della volontà di potenza. Su questo punto fondamentale v'è stretta continuità tra il rifiuto filosofico-speculativo dell'autonomia della *praxis* e la sostituzione del fare all'agire culminante nella civiltà della tecnica, che conduce al «pregiudizio tipicamente moderno», consistente nel vedere «la fonte di ogni potere», nell'accezione *politica* del termine, «nella volontà di potenza dell'individuo isolato». In tal modo, il potere perde la sua connotazione propriamente politica, viene cioè sottratto alla struttura relazionale dell'agire umano come poter-essere-altimenti, e si riduce alla forza, cioè a una prestazione fisica eseguita da uno o più individui naturalmente dotati. Di conseguenza, la stessa disciplina della cultura e della moralità viene ridotta a *Zucht* nel senso dell'allevamento animale. In questo contesto, la nozione di sovranità perde il suo carattere propriamente politico e finisce con l'intendersi esclusivamente come affermazione solitaria del singolo.

Al riguardo, sia detto tra parentesi, sintomatica del pregiudizio moderno denunciato da Hannah Arendt potrebbe essere considerata l'interpretazione della nozione nietzschiana di individuo sovrano e autonomo, proposta da Gilles Deleuze nel suo libro su Nietzsche, in cui si legge quanto segue: «Il prodotto della cultura non è l'uomo che obbedisce alla legge, ma l'individuo sovrano e legislatore che si definisce attraverso la potenza

su sé stesso, sul destino, sulla legge: il libero, il leggero, l'irresponsabile»⁴². Secondo tale impostazione, il culmine della cultura comporterebbe l'autodissoluzione della mediazione sociale.

Al contrario, nell'interpretazione arendtiana, la facoltà di fare promesse consiste proprio nel creare legami duraturi tra gli esseri umani, e tali legami si ritrovano alla base del potere politico in quanto quest'ultimo consiste in quell'agire di concerto che è una prestazione specifica dello *zoon politikon*⁴³. Promettere non è, dunque, in nessun modo una semplice attitudine naturale del singolo esponente della specie. In altri termini, non si tratta d'una dotazione o predisposizione innata che, per esempio, con l'età dello sviluppo sarebbe destinata a maturare in ciascun individuo e la cui assenza ci indurrebbe a definire "anormale", o magari "contro natura [*para physin*]", il singolo che ne fosse privo. Si tratta invece di una prestazione relazionale e dunque "mondana": una prestazione sprovvista di automatismi, che nasce solo all'interno della relazione con gli altri esseri umani, e

⁴² G. Deleuze, *La philosophie de Nietzsche*, Puf, Paris 1962, p. 157. In questo senso, non è peregrina l'ammonizione di Vincent Descombes, secondo cui «la filosofia che decide d'intendere l'autonomia nel senso dell'irresponsabilità» rischia di culminare «in un'apologia della tirannide», V. Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, a cura di A. Boyer et al., Grasset, Paris 1991, p. 126.

⁴³ Sul ruolo della promessa come categoria politica, sviluppato soprattutto nel libro sulla rivoluzione (cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2009), mi permetto di rinviare a F. Ciaramelli, *Hannah Arendt et la portée politique de la loi*, in *Cités* 67, PUF, Paris 2016, pp. 53-63.

che perciò richiede di essere allenata, coltivata, e soprattutto autorizzata in un contesto inter-umano.

9. *Innovazione delle unicità e difesa della successione delle generazioni*

Alla luce delle considerazioni precedenti, è ora il caso di rileggere l'insegnamento che *Le origini del totalitarismo* aveva ricavato dall'analisi dell'esperienza dei campi di concentramento. Quest'ultima, come già sappiamo, «dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell'animale umano, e che la 'natura' è 'umana' solo nella misura in cui schiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo»⁴⁴. Proprio perché la capacità di fare promesse risulta, in questo senso preciso, «estremamente innaturale», *Vita activa* può vedervi delineata la «vera distinzione tra la vita umana e la vita animale». Ne segue che lo specifico dell'umanità è la contingenza dell'agire come prestazione relazionale liberata dall'obbedienza alla necessità naturale e perciò caratterizzata da un irriducibile poter-essere-altrimenti.

Qui l'innovazione dovuta alle iniziative di volta in volta prese dagli esseri unici e la stabilizzazione posta a difesa del succedersi delle generazioni trovano una sorgente unitaria. L'iniziativa degli "esseri unici", attraverso il *Versprechen dürfen*, cioè il reciproco autorizzarsi a fare promesse, prende corpo in una rete inter-umana non più riconducibile al modello disvelato dalla *theoria* e messo in opera dalla *poeisis*. Questo "eccesso" del "prodotto" collettivo rispetto al modello che dovrebbe averlo

⁴⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 623 (*vide supra*).

ispirato è una delle caratteristiche decisive dell'agire di concreto, in cui si radica il potere politico.

L'azione – cioè la forma dell'attività umana che ha come premessa indispensabile la pluralità e come manifestazione primaria la politica – è sempre irriducibile alla produzione di un oggetto, che costituisce il fine e la fine dell'attività tecnico-produttiva, e che quindi presuppone una propria “origine” predefinita nel modello esterno al quale il produttore s'ispira. L'azione, irriducibile alla produzione, non ha *eidos*, non ha modello ad essa esterno a cui ci si sarebbe dovuti attenere nell'esecuzione, e perciò il suo esito non ha un autore. Solo dal poter-essere-altrimenti dell'agire umano e dall'interlocuzione che l'accompagna possono emergere i significati che fanno umana la vita. Gli individui socializzati che agiscono – gli agenti – non sono mai gli autori delle proprie azioni: sono soltanto attori che apportano nello spazio pubblico il proprio contributo originale e che in tal modo esprimono l'identità di ciascuno.

Possiamo concluderne che è esattamente il riconoscimento della contingenza ontologica e dell'agire umano come poter-essere-altrimenti a rendere possibile nel pensiero arendtiano una tematizzazione del rapporto tra il fare e l'agire, cioè tra la *poiesis* e la *praxis*, che sia in grado di evitare la tradizionale subordinazione della seconda alla prima. Il carattere relazionale – cioè plurale e interlocutorio – caratteristico dell'agire lo sottrae al dominio della necessità naturale al quale resta vincolato il modello della produzione, che proprio per questa ragione si concepisce e si attua come esecuzione o messa in opera solitaria di una verità necessaria, preliminarmente trasmessa dal sapere teoretico.

Fabio Ciaramelli

SOMMARIO

Nella riflessione arendtiana sulla *vita activa* la caratteristica principale dell'azione umana va compresa in tutta la sua rilevanza ontologica in termini di poter-essere-altrimenti. Al contrario, la tradizione occidentale della filosofia politica pensa l'azione umana come un comportamento conforme a regole universali. L'articolo indaga l'insistenza arendtiana sul nesso tra azione e inizio allo scopo di proporre una rilettura generale del suo pensiero incentrata su di una riabilitazione radicale della contingenza ontologica.

SUMMARY

In Arendt's reflection of *vita activa* the main feature of human action must be understood in all its ontological relevance as the permanent possibility-to-be-otherwise. On the contrary, the Western tradition of political philosophy thinks of human action as a behavior which should conform itself to universal rules. The paper investigates Arendt's stress on the fundamental connection between action and beginning in order to propose a general re-reading of her thinking as a radical rehabilitation of ontological contingency.

III. La libertà in *Vita activa*

di *Fabrizio Grasso*

1. *Premessa*

Sessant'anni sono trascorsi dalla prima pubblicazione del libro *The Human Condition* (1958) di Hannah Arendt. Il volume fu tradotto in Italia da Bompiani già nel 1964 e col più esatto titolo di *Vita activa*, eppure, come ricorda Carlo Galli, «[i]l boom del pensiero della Arendt è scoppiato [solo] negli anni Ottanta»¹. Una delle ragioni della diffusione tardiva dell'opera è dovuta certamente al fatto che nel mondo diviso dal muro di Berlino, il pensiero di quest'autrice era, quanto meno in Italia, per così dire, “fuori posto”, perché da un lato non si era mai appiattito sul canone del liberalismo² e dall'altro proponeva un'insolita e piuttosto critica lettura del filosofo comunista *par excellence*³. Una situazione questa che ha contribuito a fare di Arendt una vera *apolide del pensiero*. Bisogna tenere bene a mente questo fattore storico, per capire perché è solo dopo la caduta del muro di Berlino che il pensiero di Arendt troverà un

¹ Così Carlo Galli durante la conferenza su *Hannah Arendt e il liberalismo* tenuta presso la Scuola di Liberalismo della Fondazione Luigi Einaudi a Roma il 27 novembre 1998. Il testo della conferenza è disponibile al seguente link: www.fondazioneLuigieinaudi.it/Download/lezioneGalli.doc.

² È ancora Galli durante la sua conferenza a insistere su questo punto: «Questa autrice ha un rapporto molto strano con il liberalismo; non è a stretto rigore un pensatore liberale».

³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017, p. 105.

maggiore spazio, sia dentro che fuori le università e diventerà un punto di vista con cui il mondo *in fieri* della globalizzazione dovrà confrontarsi. Oggi infatti *The Human Condition* è un libro sempre più letto, studiato e dibattuto, segno visibile della fecondità d'un testo che è diventato un classico del pensiero.

Per esempio, l'attualità del suo *Prologo*⁴ è ancora suggestiva, anche perché secondo una recente scoperta sono stati fatti grandi passi in avanti verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre⁵. Ed è più che mai evidente agli uomini del Terzo Millennio che l'incessante sviluppo tecnologico-scientifico prospetta uno scenario che va al di là delle fantasie fantascientifiche e perciò anche per gli abitanti del nostro tempo ogni interrogativo posto dalla Arendt sulla condizione umana e su ciò che la caratterizza appare più che mai inaggirabile. Cambierà e come la *condizione umana* se davvero in un vicino futuro riusciremo addirittura a sganciare l'essere umano dalla terra «vera quintessenza della condizione umana»⁶ secondo Arendt? Un altro

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 33-39.

⁵ V. Stamenković, L. M. Ward, M. Mischna, W. W. Fischer, *O₂ solubility in Martian near-surface environments and implications for aerobic life* in *Nature Geoscience*, 22 dicembre 2018. Link: www.nature.com/articles/s41561-018-0243-0. Secondo lo studio in questione condotto al *California Institute of Technology*, Marte «potrebbe offrire una vasta gamma di ambienti con sufficiente ossigeno disciolto per la respirazione aerobica simili a quelli presenti per diversi gruppi di microrganismi terrestri», anche se riconosce che «non sappiamo se Marte abbia mai ospitato o meno la vita [...]». I nostri risultati possono aggiungere la solubilità dell'O₂ all'esplorazione dell'abitabilità di Marte, in cui gli ambienti aerobici potrebbero agire come risorse per la vita».

⁶ H. Arendt, *op. cit.*, p. 34.

aspetto che in un mondo sempre più interconnesso ha concorso alla diffusione dell'opera è la sua trasversalità. Essa infatti è eccentrica rispetto alle discipline che attraversa e chiama in causa. Ennesima conferma della ricchezza inesauribile d'un testo che secondo il linguaggio corrente sarebbe definito interdisciplinare.

In una delle prime recensioni⁷ a *The Human Condition* l'antropologo Bennett riconosceva al testo tre peculiarità. Primo, l'uso del metodo fenomenologico nell'indagine sulla condizione umana. Secondo, una posizione «aggressively humanistic⁸» da parte di Arendt, non supportata però da altrettanti dati. Terzo, un limite offerto dal fatto che l'intera indagine fosse circoscritta alla condizione umana degli uomini occidentali e lasciasse quindi inesplorata la questione della condizione degli uomini nelle società africane e asiatiche all'epoca emergenti e che stavano prendendo strade sempre più diverse e distanti da quelle tracciate dalla tradizione occidentale.

Al giudizio del tempo resta vero che il metodo fenomenologico è stato il punto di partenza per l'indagine di Arendt sulla condizione umana. Per quanto riguarda la posizione aggressivamente umanistica, oggi possiamo invece associare alla locuzione un significato positivo, perché sappiamo che essa deriva dalla filosofia più che dalla storia e dall'antropologia e perciò, più che sui dati, si poggia su ragionamenti e su

⁷ Cfr. J. W. Bennett, *General and Theoretical: The Human Condition. Hannah Arendt*, in *American Anthropologist*, Vol. 61, N. 4, 1959, pp. 684-688.

⁸ *Ibid.*, p. 685.

un'ermeneutica della πόλις greca prefilosofica, come ormai è riconosciuto⁹. Per quanto concerne l'ultimo aspetto dobbiamo ovviamente rilevare da un lato le specifiche differenze delle culture non occidentali e contemporaneamente dall'altro che l'attuale globalizzazione è ispirata e trainata dall'Occidente e perciò il *focus* di Arendt era motivato da solide ragioni geopolitiche. Non è un caso poi che uno dei bersagli dichiarati di *The Human Condition* sia Karl Marx, riferimento imprescindibile della filosofia e della politica moderna e che, soprattutto tenendo conto del clima culturale dell'epoca, sia interpretato in modo davvero originale. Quando elabora e scrive l'opera Arendt si trova infatti negli Stati Uniti e l'ambiente intellettuale non è certamente favorevole al filosofo di Treviri. Ma la sua lettura prende le distanze anche da quelli che vengono definiti professionisti dell'antimarxismo. Tale che la sua sarà un'analisi critica, acuta e anche *infedele* del concetto di lavoro¹⁰ nella filosofia di Marx. L'interpretazione di Arendt, come scrive Dal Lago, è estranea «a scuole di pensiero e movimenti ideologici»¹¹ ed è proprio a motivo della sua incollocabilità, che ella resta un'*apolide del pensiero* e bene nota Pansera, quando spiega che «come in un prisma dalle molteplici sfaccettature, diverse sono le prospettive

⁹ Cfr. R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma 2014 e anche J. P. Euben, *Arendt's Hellenism*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 151-164.

¹⁰ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 105-154.

¹¹ A. Del Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *op. cit.*, p. 6.

che il pensiero di Hannah Arendt suggerisce ai suoi lettori nel terzo millennio»¹².

Tra i primi a riconoscere le «spigolature»¹³ filosofiche di questa eclettica pensatrice c'è l'amico e collega Hans Jonas. Nel saggio scritto a distanza di due anni dalla morte di Arendt, e cioè nel 1977, la definisce in esordio «una delle grandi donne del nostro secolo»¹⁴ e dopo delinea le tre importanti direttrici della filosofia arendtiana che si sviluppano nell'agire, nel conoscere e nel pensare. Volontariamente ci esimiamo qui dall'accennare alla nota e tumultuosa parabola esistenziale dell'autrice¹⁵, perché sulla sua fuga dalla Germania e dei rapporti intercorsi tra lei e importanti pensatori del Novecento, tra cui Martin Heidegger, Karl Jaspers, Walter Benjamin e Gershom Scholem, si è vastamente scritto e siamo certi che tanto ancora si scriverà nel futuro.

Il presente contributo vuole essere un tentativo di approfondimento delle *spigolature* filosofiche presenti nell'opera di Hannah Arendt e soprattutto di quelle che si sviluppano nella condizione dell'agire e rientrano perciò nell'ambito della *vita attiva*. Tenteremo perciò di capire da un lato quale sia il filo che lega la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* a quella di *animal laborans* che Arendt mutua dalla filosofia

¹² M. T. Pansera, *L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita*, in *B@belOnline*, N. 3, 2007, p. 27.

¹³ Cfr. H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, in *Social Research*, Vol. 44, N. 1, 1977, pp. 25-43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

marxiana e dall'altro di comprendere in quale relazione si collochi il concetto di libertà rispetto all'azione.

2. *Dallo zoon politikon all'animal laborans*

«Il problema della natura umana, per la Arendt rimane insolubile, condizionato da un'opacità di fondo»¹⁶. Questa considerazione di Negro è utilissima per sottolineare il fatto che per Arendt l'indagine sulla *condizione* umana innanzitutto non riguarda la *natura* umana. La condizione umana infatti si fa via via più evidente proprio attraverso la capacità dell'uomo di trascendere la natura. *Vita activa* fin dal titolo quindi vuole porre l'accento su un aspetto della condizione umana che secondo Arendt è stato trascurato dal pensiero filosofico tradizionale, anzi di più, relegato a un ruolo secondario e gerarchicamente inferiore, perché la filosofia greca prima e il cristianesimo dopo, si sono trovati, seppur per ragioni diverse, d'accordo, nell'affermare la preminenza della *vita contemplativa* sulla *vita activa*. Attraverso il metodo fenomenologico Arendt prova così a riconoscere e interrogare quelle che le sembrano le tre principali manifestazioni della *vita activa*: il lavorare, l'operare e l'agire.

Queste tre attività, seppur distinte e ordinate gerarchicamente in senso ascendente, non sono divise per compartimenti stagni: ogni uomo si ritrova nella condizione di agire secondo una o più di queste attività nel corso della sua vita e anche in una stessa giornata; però può succedere che una di queste attività diventi la caratteristica dominante di un'epoca, come vedremo appunto nel caso dell'*animal laborans*.

¹⁶ M. Negro, *Bene comune e persona*, Studium, Roma 2014, pp. 81-82.

Perché Arendt è così convinta che Marx sia lo specchio che allo stesso tempo riflette e rovescia la tradizione del pensiero filosofico occidentale? Ella scrive: «[r]itengo che si possa mostrare che la linea che congiunge Aristotele a Marx è segnata da meno fratture, e meno decisive, di quella che unisce Marx a Stalin»¹⁷ ed in questa frase è evidente l'orientamento di fondo che anima l'interpretazione arendtiana di Marx (due testi inoltre, da poco pubblicati in Italia ci consegnano alcuni cicli di lezioni e conferenze americane di Arendt¹⁸ che senza dubbio aiutano a ricostruire la formulazione della critica espressa da quest'ultima al filosofo di Treviri in *Vita activa* e soprattutto dimostrano che essa fu ben ponderata).

Merito indiscusso è dato dal fatto di leggere Marx respingendo le alterazioni ideologiche del suo pensiero in voga allora come ora, e infatti la prima preoccupazione che ha Arendt è quella di dissociare il pensiero marxiano che potremmo definire *puro* da quello *spurio* ideologizzato che condurrà al terribile esito totalitario in Russia (per esempio quando a Lenin succederà Stalin). Il rischio altrimenti sarebbe quello di condannare *in toto* la tradizione di pensiero occidentale come totalitaria nelle sue radici e per questo Arendt può ancora affermare:

¹⁷ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 40.

¹⁸ Cfr., H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., e Id., *Per un'etica della responsabilità*, Mimesis, Milano-Udine, 2017. Il primo testo raccoglie alcune lezioni tenute all'Università di Princeton nell'autunno del 1953, è curato da Simona Forti ed ha in chiusura un saggio critico di Adriana Caravero, mentre il secondo volume comprende una serie di lezioni svolte presso il Berkeley College dell'Università della California nel 1955 ed è curato da Maria Teresa Pansera.

«[c]hiunque tocchi Marx tocca la tradizione del pensiero occidentale»¹⁹.

Una tradizione però che almeno in parte, da par suo *Vita activa* attacca, perché è, come già detto, il tentativo di riabilitare il campo dell'azione rispetto a quello del pensiero. A partire dalla rilevazione della dicotomia esistente tra *vita contemplativa* e *vita activa* che percorre la tradizione filosofica occidentale, la quale ha accordato al pensiero un ruolo predominante rispetto all'azione, considerata quindi come di secondaria importanza. È questo il dato di fatto per cui secondo Arendt è stato per lungo tempo impossibile indagare e articolare i diversi momenti della *vita activa*. Ed è solo dal recupero di questa conoscenza della *vita activa* che passa la possibilità di creare uno spazio politico per gli uomini.

Arendt è altresì convinta che la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* sia da leggersi unita a quella, in certo senso travisata dalla tradizione filosofica, di *animal rationale*; per questo recupera il senso greco di tale espressione e quindi intende significare il riferimento al *logos*, come discorso e parola, più che il senso latino di *ratio*, come misura.

Per Arendt è un'evidenza fenomenologica che sia il linguaggio infatti, prima di ogni altra cosa, a creare un mondo comune per gli uomini, perché sono «i “prodotti” dell'azione del discorso, che insieme costituiscono il tessuto delle relazioni e degli affari umani»²⁰.

La costante permanente tra i secoli che intercorrono tra la definizione di Aristotele dell'uomo e quella di Arendt

¹⁹ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 39.

²⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 117

mutuata da Marx, è data comunque dal sostantivo zoologico che precede tanto la qualifica di *politikon*, quanto quella di *laborans*. Ora, come nota Caravero:

«L’Aristotele di Arendt, in ultima analisi, ha due facce e sta all’inizio di due filoni di pensiero politico, non solo fra loro distinti, ma essenzialmente divergenti: quello, presto obliato dalla tradizione e rimasto senza seguito, che, definendo l’uomo *zoon politikon* e *logon echon*, riflette “le esperienze originariamente politiche” della greicità; e quello, anticipato da Platone e imbracciato dalla tradizione, che, interrogandosi su “Chi governa?”, identifica invece la politica con la sfera del potere inteso come dominio. Marx, crucialmente, si trova schiacciato fra l’uno e l’altro: la linea che lo collega a Aristotele, più che segnata da importanti fratture, è caratterizzata da una contraddizione strutturale che risale alla sua biforcazione primaria»²¹.

Considerazione illuminante questa per comprendere come nell’interpretazione arendtiana, Marx possa essere considerato l’epigono di questa tradizione. È infatti il filosofo dell’undicesima tesi su Feuerbach (*[i] filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo*) che sviluppa fino alle estreme conseguenze del rovesciamento il filone tradizionale del pensiero originatosi da quella *biforcazione primaria*, tanto che non si sbaglierebbe a definire in questa prospettiva la filosofia di Marx come una filosofia della *vita activa* sviluppata però ancora attraverso le categorie della *vita contemplativa* e cioè una filosofia della prassi radicata nelle tradizionali categorie filosofiche. È abbastanza ovvio che secondo Arendt, Marx

²¹ A. Caravero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 151.

rimanga impigliato in questa contraddizione strutturale, prima ancora di restare vittima della contraddizione riguardo il lavoro²².

Tra le attività della *vita activa*, quella primaria del lavoro è la più distante dalla piena condizione umana ed è invece vicinissima alla condizione umana data dalla natura. Essa ha a che fare con la *zoe* in senso effettivamente biologico e qui secondo Arendt ha ragione Marx a definire il lavoro come il *metabolismo dell'essere umano con la natura*. Gli uomini infatti sono spinti dalla necessità dei bisogni biologici verso il lavoro e fino a quando non spezzano questa ciclicità naturale non riescono a trascendere dal regno delle necessità nel quale si trovano in quanto viventi.

Da notare poi che l'attività del lavoro per Arendt consta di due momenti, quello della produzione dei beni e quello del consumo di questi ultimi. Si comprende come in questa prospettiva sia possibile vedere per Arendt la schiavitù nell'antica Grecia come premessa alla costruzione di uno spazio politico fatto di uomini liberi e cioè liberati dalla necessità, perché solo chi non deve preoccuparsi di come soddisfare i suoi bisogni primari può dedicarsi alla *scholè* e alla *polis*.

L'epoca moderna, con la rivoluzione francese prima e soprattutto con quella industriale dopo, ribalta questo paradigma del lavoro ed è Marx che prima e meglio di chiunque altro, coglie questo mutamento:

²² Per una trattazione critica e molto polemica dell'uso di Marx e del concetto di lavoro fatto da Arendt in *Vita activa*, rimandiamo a W. A. Suchting, *Marx and Hannah Arendt's The Human Condition*, in *Ethics*, Vol. 73, N. 1, 1962, pp. 47-55.

«La vera ragione dell'elevazione del lavoro nell'età moderna fu la sua "produttività", e l'affermazione apparentemente blasfema di Marx che il lavoro (e non Dio) creò l'uomo o che il lavoro (e non la ragione) distinse l'uomo dagli altri animali, fu solo la formulazione più radicale e coerente di un'idea con la quale tutto il mondo moderno era d'accordo»²³.

Un'idea quella di Marx destinata a trovare il favore di un'epoca quindi, perché capace di farsene interprete in modo eminente. Con conseguenze disastrose per la libertà però, perché la contraddizione finale del pensiero di Marx risulta essere così figlia di quella *biforcazione primaria*, egli infatti glorificando il lavoro, incatena e condanna l'uomo al metabolismo con la natura e perciò nel ciclo di produzione e consumo di beni e quando afferma utopicamente di voler liberare l'uomo dal lavoro egli si contraddice, perché in questi termini, significherebbe liberarsi dell'uomo che è stato creato dal lavoro. È questa la ragione per la quale *animal laborans* e cioè l'animale umano che lavora, rappresenta l'attività del vivente uomo più vicina alla condizione naturale e biologica di qualunque altra attività della *vita activa*.

Contraddizione insanabile quella di Marx per Arendt, che innesca un cortocircuito tra le categorie filosofiche tradizionali di libertà e necessità; la prima infatti viene a coincidere con la seconda e ne risulta totalmente schiacciata. Non sappiamo perché Arendt non abbia tenuto conto delle differenze tra lavoro e lavoro salariato di Marx e in questa sede non è nemmeno così importante capirlo, quanto invece notare che la critica al filosofo di Treviri coglie un aspetto che filosoficamente è

²³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 110.

determinante e non può essere sottovalutato e cioè il sacrificio della libertà sull'altare della necessità. Trascendere il regno delle necessità è però possibile per Arendt attraverso le attività della fabbricazione e dell'azione e cioè grazie all'operare e all'agire.

A Marx va comunque riconosciuto l'onore delle armi, perché si è confrontato con i «due nuovi problemi fondamentali che quest'epoca ha presentato all'uomo moderno, [...] il problema del Lavoro e il problema della Storia»²⁴. Resta il fatto che se per Marx il lavoro crea l'uomo ed è l'attività che lo rende umano, la libertà rimarrà sempre un'utopia irraggiungibile.

«Il pericolo qui è evidente. L'uomo non può essere libero se non sa di esser soggetto alla necessità, perché la sua libertà è sempre guadagnata nei suoi tentativi, mai pienamente riusciti, di liberarsi dalla necessità»²⁵. E questo vale a maggior ragione in una cosiddetta *società di consumatori*, perché come accennato sopra, quello del consumo è comunque un momento del metabolismo dell'uomo con la natura e perciò grattando il profilo del consumatore Arendt intravede ancora una volta quello del lavoratore. Ora, in una società così caratterizzata e permeata dall'*animal laborans*, l'uomo appare mostruoso, prigioniero della necessità, come il mitologico caradrio descritto da Platone. È da questa contraddizione che Arendt cercherà di uscire con la sua definizione di azione.

²⁴ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 41.

²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 141.

3. Azione è libertà

«La Arendt sostiene dunque la tesi dell'inoggettivabilità, dell'inessenzialità del naturale nell'uomo. Questo ha un duplice risvolto: da un canto l'impossibilità di estendere la categorizzazione naturalistica, introdotta dalle scienze e dalla metafisica, alla condizione umana e, dall'altro, la necessità di individuare nell'esperienza pubblica la sola esperienza in grado di ascrivere normatività e significato all'esperienza umana»²⁶.

Come vedremo è infatti nell'agire, possibile solo nella scena pubblica, che si esprime in senso pieno la condizione umana. Unicità, pluralità e linguaggio non sono solo coesenziali all'azione, essi ne rappresentano anche la condizione. Scrive Arendt a proposito di unicità e pluralità:

«L'alterità, è vero, è un aspetto importante della pluralità, [...] nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici [...]. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici»²⁷.

E non è meno chiara sul ruolo del linguaggio: «[c]on la parola e con l'agire, ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, [...] non viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità come l'operare»²⁸. Questi tre elementi, unicità, pluralità e

²⁶ M. Negro, *op. cit.*, p. 82.

²⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 194.

²⁸ *Ibid.*, p. 195.

linguaggio, sono quelli che permettono all'*animal laborans* e all'*homo faber* di trascendere rispettivamente il piano della necessità e quello dell'utilità e accedere alla condizione che più d'ogni altra qualifica l'umanità. La parola certo, non può prendere la forma d'un bene di consumo e nemmeno quella d'un oggetto d'uso, tuttavia essa è comunque *reale*. Inoltre, sul ruolo fondamentale del linguaggio nella creazione d'uno spazio comune è interessante notare alcune considerazioni scientifiche che sembrano dare conferma alle intuizioni di Arendt. «Il linguaggio sembra emergere da una combinazione di tratti biologici, apprendimento individuale e trasmissione inter-individuale»²⁹. È così dallo spazio creato dal linguaggio che nasce l'*inter-est* e di conseguenza l'*infra* di cui parla Arendt³⁰.

Le caratteristiche dell'azione poi sono essenzialmente quattro: l'imprevedibilità, l'irreversibilità, l'essere senza fine ed anche il non avere un fine che non sia intrinseco allo stesso atto di agire. L'azione per converso quindi si qualifica anche nel suo essere non utile e non necessaria.

È attraverso l'analogia tra nascita e inizio o per usare il lessico di *Vita activa*, tra *natalità* e *initium*, che facciamo conoscenza della libertà. Infatti, «il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»³¹. La libertà è radicata nella condizione umana in quanto rappresenta la capacità di iniziare qualcosa ed a sua volta ogni nascita individuale è rappresentazione di questo *initium*.

²⁹ C. Kenneally, *Parole che scavalcano il tempo*, in *Le Scienze*, N. 603, 2018, p. 55.

³⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 201.

³¹ *Ibid.*, p. 195.

L'azione del soggetto quindi inizia qualcosa e in questo ovviamente rivela un'autonomia, ma al contempo secondo Arendt non è nel potere del soggetto il vedere la fine della sua azione (cioè prevedere tutte le conseguenze e le reazioni); pertanto la libertà³² di questo soggetto si esprime solamente nell'esecuzione dell'azione. «La ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine. Il processo di un singolo atto può veramente durare nel tempo finché non giunge a un termine lo stesso genere umano»³³. In gioco con l'azione e nell'azione è la stessa condizione umana, perché è proprio questa a «rivelare l'agente mentre agisce»³⁴. Una rivelazione quella dell'agente che comunque resta incomprensibile allo stesso agente, perché «benché ognuno incominci la propria vita inserendosi nel mondo umano attraverso l'azione e il discorso, nessuno è autore o produttore della propria storia»³⁵. Non solo, un'azione che nell'atto non riveli l'agente «perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre»³⁶.

Notiamo che per Arendt la nozione di azione è non solo centrale, ma anche stringente ed è necessaria per comprendere il senso pieno e umano della *vita activa*. È legittimo perciò dire che l'azione eccede il soggetto e cioè l'agente ed è forse questa

³² Cfr. anche H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 203. «Per esser libera l'azione deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non deve esserne l'effetto prevedibile».

³³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 251.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

³⁵ *Ibid.*, p. 202.

³⁶ *Ibid.*, p. 198.

la caratteristica più interessante della nozione elaborata dall'autrice, perché in pratica l'azione è una forma di potenza allo stato puro. L'azione infatti non ha limiti, proprio per il motivo che serve a mettere in relazione tra loro i vari agenti nello spazio pubblico (è ovvio così, che per rivelarsi un agente abbia bisogno che ci siano altri agenti che si godano lo spettacolo di questo evento e di questa rivelazione). È per tutti questi motivi, che quello che potremmo definire il senso e il significato dell'azione, si svela pienamente solo al compimento della stessa e questo significa che è solo lo storico o il narratore colui che *comprende e "fa" la storia*.

Ciò detto, è difficile capire in che cosa consista praticamente la libertà, perché pur restando vero che essa si esprime nella capacità di iniziare, non è altrettanto corretto dire che ogni inizio sia pienamente un'azione nel senso in cui lo intende Arendt. Questo concetto di libertà pare sfuggire a qualsiasi forma di fondazione (a meno di non volerne dare una ontologica ed è ciò che in parte fa Arendt radicando la facoltà di agire nell'evento della natalità)³⁷, ma questa indeterminatezza è davvero problematica, soprattutto fino a quando ci troviamo a pensare alla società in termini statuali (non bisogna poi dimenticare la critica che in *Vita activa* è dedicata al concetto di sovranità). La grande preoccupazione di Arendt e si avverte distintamente nella sua trattazione³⁸ è infatti quella di non sovrapporre mai la libertà ai primi due piani della *vita activa*, perché essa deve essere salvaguardata sia dal regno delle necessità tipico dell'*animal laborans*, sia da quello in cui è sovrana la logica dei mezzi e dei fini tipica dell'*homo faber*. Insiste invece sulla coincidenza di

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 264.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 248.

azione e libertà, tanto che in un'opera successiva scriverà: «“essere” liberi e agire sono la stessa cosa»³⁹.

Il concetto di libertà così proposto però è alquanto problematico, come è stato bene evidenziato nei lavori di Vatter⁴⁰ e Menga⁴¹.

«In *Vita Activa* la libertà politica viene definita la facoltà della spontaneità radicale, del cominciare incondizionatamente qualcosa di veramente nuovo. Quel testo, però, non prende in considerazione i problemi connessi con le possibili istituzionalizzazioni, o fondazioni politiche, di un simile concetto di azione libera»⁴².

Da quanto detto sino ad ora, ne consegue che, se la libertà non si manifesta nel lavoro dell'*animal laborans* e nemmeno nelle opere dell'*homo faber*, essa trova il suo unico posto nell'azione del singolo inserito in una pluralità e si esaurisce immediatamente nell'esecuzione dell'azione.

4. Conclusioni

È evidente che nel pensiero di Hannah Arendt azione e libertà sono saldati al punto tale che potremmo sostituire la congiunzione tra i due termini con la copula. Ora, questa

³⁹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 205.

⁴⁰ Cfr. M. E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 107-135. La traduzione del saggio è di Olivia Guaraldo.

⁴¹ Cfr. F.G. Menga, *Legge della pluralità o armonia del potere? Annotazioni su una possibilità di pensare Arendt contro Arendt*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, X, 2008, 1, pp. 116-139.

⁴² M. E. Vatter, *op. cit.*, pp. 110-111.

sovrapposizione tra libertà e azione è però fragilissima e non di rado si risolve nell'aporia⁴³, soprattutto non appena pensiamo che i due termini si attivano nell'ambito esclusivo della sfera pubblica e quindi nella condizione della pluralità. In altre parole, l'uomo partecipa della libertà solamente quando agisce e quando l'azione rispetta le condizioni sopra ricordate poste da Arendt. La sensazione che si ha dopo aver letto *Vita activa* è perciò che l'esercizio della libertà sia più adatta alla condizione dei titani che non a quella degli umani e che questi ultimi siano attraversati occasionalmente da sprezzature che li fanno liberi per un frangente di tempo memorabile e fuggevole.

È una libertà postulata quella cui ci mette di fronte l'autrice, ma che, come visto, non trova un radicamento metafisico e nemmeno biologico, malgrado l'ossessivo ricorso al concetto di natalità⁴⁴. Ancora più problematico il fatto che Arendt

⁴³ Cfr. R. Esposito, *Le antinomie di Hannah Arendt*, in *B@belOnline*, N. 3, 2007, pp. 61-65; D. Ardilli, *Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo»*, in *Esercizi Filosofici*, 1, 2006, pp. 33-52; N. Mattucci, *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, EUM, Macerata 2008. Ci riferiamo in particolare al secondo capitolo del volume, pp. 45-89; S. Benhaib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2003. Gli autori citati sviluppano diffusamente le contraddizioni insite nel pensiero filosofico-politico arendtiano.

⁴⁴ F.M. Dolan, *An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's The Human Condition*, in *The Journal of Politics*, Vol. 66, N. 2, 2004, pp. 606-610. L'articolo con buone ragioni sostiene che la citazione evangelica con cui Arendt chiude il capitolo di *Vita activa* dedicato all'azione sia ambigua e che addirittura l'autrice operi una riscrittura della Bibbia

introduca nella sfera pubblico-politica le nozioni di perdono⁴⁵ e di promessa⁴⁶, categorie queste che trovano il loro posto tradizionale più entro i confini della filosofia morale e della sfera religiosa (e difatti ella deve riconoscere la comparsa della prima nozione all'insegnamento di Gesù di Nazareth) che non in quella politica *stricto sensu*. Il perdono serve a contrastare l'irreversibilità insita nelle azioni, la promessa invece si occupa di limitarne l'imprevedibilità.

Quella teorizzata e sviluppata in *Vita activa* è comunque una teoria della libertà e dell'azione affascinante e terribile, perché da un lato ci richiama a una nuova comprensione dell'agire nella sfera pubblica, ma dall'altro ci ricorda continuamente l'inadeguatezza della condizione umana, poiché l'azione libera trascende in parte la stessa volontà e coscienza dell'agente.

L'uomo infatti non si ritrova più ad accettare solamente le conseguenze della sue azioni ma a subirle, perché nella catena ininterrotta di azioni e reazioni degli agenti nella scena pubblica ognuno è posseduto dalla libertà e la possiede, fin dal momento della sua nascita, però la esaurisce nel momento in cui la esercita e perciò è chiamato allo sforzo continuo e immane di essere libero in ogni momento della sua vita e difatti l'esercizio di questa libertà richiede come prerequisito il coraggio di agire (e di subire).

Solo transcendendo sia il regno della necessità che abitiamo in qualità di *animal laborans*, sia quello regolato dalla logica dei mezzi e dei fini in cui operiamo come *homo faber*,

(anche se le vengono riconosciute come attenuanti delle buone intenzioni).

⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 253-260.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 261-264.

possiamo finalmente esseri umani, cercando di trovare un imprevedibile e instabile equilibrio tra l'azione e la libertà.

Fabrizio Grasso

SOMMARIO

Il presente contributo vuole essere un tentativo di approfondimento delle spigolature filosofiche presenti nell'opera di Hannah Arendt. Tenteremo di capire da un lato quale sia il filo che lega la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* a quella di *animal laborans* che Arendt mutua dalla filosofia marxiana e dall'altro di comprendere in quale relazione si collochi il concetto di libertà rispetto all'azione.

SUMMARY

The present contribution aims to be an attempt to deepen the philosophical gleanings present in the work of Hannah Arendt. On the one hand we will try to understand the thread that links the Aristotelian definition of man as *zoon politikon* to that of *animal laborans* that Arendt mutates from Marxian philosophy and on the other to understand in which relation the concept of freedom is placed with respect to action.

IV. Contro il consumo del mondo: l'*amor mundi*

di *Letizia Konderak*

«In termini storici, i teorici politici dal XVII secolo in avanti si trovano alle prese con un processo, fino allora sconosciuto, di accrescimento della ricchezza, della proprietà e delle capacità acquisitive. Nel tentativo di rendere conto di questo costante sviluppo, la loro attenzione fu naturalmente attirata dal fenomeno stesso di un processo progressivo, cosicché [...] il concetto di processo divenne il vero termine chiave dell'epoca moderna così come le scienze storiche e naturali si svilupparono da esso. Fin dal suo inizio, questo processo, a causa della sua apparente interminabilità, fu inteso come un processo naturale e più specificamente come l'immagine del processo vitale stesso»¹.

Le crisi economiche che periodicamente affliggono l'economia globale mostrano sempre più il proprio carattere di crisi di sovrapproduzione: troppi edifici costruiti rispetto a coloro che possono permettersi appartamenti, troppi investimenti in un settore che prometteva guadagni miliardari, per poi rivelarsi gonfiato come una bolla. Dalla Bolla olandese dei tulipani del XVII secolo alla Bolla immobiliare del 2007-2008, il copione è lo stesso: appena sfiorata, la bolla esplode, lasciando coloro che avevano creduto ed investito in essa col nulla tra le mani.

¹ H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Vita attiva*, trad. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2009, p. 75.

Rosa Luxemburg² aveva corretto le previsioni di Marx a proposito della «legge della caduta tendenziale del saggio di profitto»³, asserendo che questo crollo inerziale venisse bilanciato dalle nuove risorse provenienti dallo sfruttamento imperialistico. Schumpeter⁴ sostenne da parte sua che la correzione avvenisse ad opera di ciò che egli definiva genericamente come «innovazione, vale a dire alla scoperta, e in particolare alla scoperta di nuove tecniche, di nuove fonti, di nuove forme di produttività, ma anche alla scoperta di nuovi mercati o di nuove riserve di manodopera»⁵.

L'insieme di queste circostanze lasciano intravedere l'affannarsi di un modello economico alla continua ricerca di nuove fonti di accrescimento, di sviluppo e di guadagno. Questi avvenimenti inoltre costringono a riscoprire le pagine di *Vita activa* in cui Hannah Arendt, muovendo dalla descrizione dell'attività

² R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino 1972; edizione originale *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Singer, Berlin 1913.

³ «A grado di sfruttamento del lavoro invariato, questo saggio del plusvalore si esprimerebbe in un saggio decrescente del profitto», *Il Capitale*, trad. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton, Roma 2013, p. 1057; edizione originale K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, t. XXIII, 1962.

⁴ Joseph Schumpeter, *La teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1977; edizione originale *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncken & Humboldt, München 1934.

⁵ Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, a cura di Michel Senellart, Gallimard, 2004; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Nascita della biopolitica*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 192.

lavorativa, mostra come a partire dalla modernità essa abbia preso il sopravvento su ogni altra forma di attività umana. Ciò che si intende analizzare in questa sede è la consunzione del mondo che ne deriva, la pericolosa allusione di questo processo alla cancellazione totalitaria di ogni stabilità, ed infine il tentativo arendtiano di pensare un diverso modo di rapportarsi al mondo, incentrato nell'*amor*.

Punto di partenza di quest'analisi non può che essere la distinzione elaborata da Arendt tra tre diverse modalità di *vita activa*, ovvero tra attività fenomenologicamente distinguibili: il lavorare, che «corrisponde allo sviluppo biologico»⁶, cioè alla condizione umana della vita, in cui l'uomo si determina come *animal laborans*; l'operare, per cui l'*homo faber* produce «un mondo artificiale di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale»⁷, corrispondente all'essere-nel-mondo; l'agire, che mette «in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione delle cose materiali»⁸ e corrisponde al determinarsi dell'uomo come *zōon logon ekhon*.

1. Mondo e pluralità

Un'adeguata comprensione della società contemporanea, segnata per Arendt dalla «sua duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io»⁹, richiede innanzitutto che sia abbozzato il contenuto della categoria fenomenologica di mondo.

⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 6.

Il concetto di mondo percorre l'intera riflessione arendtiana, a partire dalla sua tesi di dottorato¹⁰, attraverso l'opera sul totalitarismo¹¹, per configurarsi come un concetto essenziale di *Vita activa*, il cui ultimo capitolo è dedicato all'alienazione dal mondo stesso¹².

Per mondo si intende l'insieme dei prodotti durevoli dell'opera umana: le cose materiali, i prodotti della cultura, le istituzioni. Ciò che li accomuna è quindi la durevolezza¹³: proprio tale durevolezza svolge un'essenziale funzione di stabilizzazione dell'esistenza umana, sottraendola al continuo logorio del processo vitale¹⁴ e consentendo così agli uomini di stabilizzare

¹⁰ H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Il concetto d'amore in Agostino*, trad. it. e a cura di L. Boella, SE, Milano 2004. In questo lavoro compaiono anche i sintagmi *amor mundi*, *dilectio mundi* (*ibid.*, p. 39; p. 48; p. 77; p. 80), ripreso *en passant* in *Vita activa* (Ead., *Vita activa*, cit., p. 195).

¹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, trad. it. A. Guadagnin, a cura di A. Martinelli e S. Forti, Milano 2009, p. 417.

¹² H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 183-242.

¹³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴ «La vita è un processo che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la materia morta, risultato di limitati processi vitali singoli e ciclici, ritorna nel gigantesco circolo universale della natura stessa, dove non esiste inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immutabile, immortale ripetizione», *ibid.*, p. 69.

la loro identità¹⁵. È solo in virtù di questo mondo che gli uomini possono rapportarsi gli uni agli altri, confermando reciprocamente l'irriducibilità della realtà:

«Il termine “pubblico” significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura [...]. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni in-fra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. 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»¹⁶.

In un continuo gioco di specchi tra mondo e pluralità, tra operare ed agire, gli uomini possono rapportarsi gli uni agli altri solo in virtù del nocciolo duro di un'esperienza comune¹⁷,

¹⁵ «L'individuo isolato che ha perso il suo posto nel regno politico dell'azione è abbandonato anche dal mondo delle cose se è considerato non più un *homo faber*, ma un *animal laborans* il cui necessario 'metabolismo con la natura' non interessa più a nessuno», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651.

¹⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

¹⁷ «Solo perché abbiamo il senso comune, cioè solo perché gli uomini, e non un uomo solo, abitano la terra, possiamo fidarci dell'esperienza

e nello stesso tempo tale rapporto conferma e moltiplica le vedute che si riferiscono a uno stesso fenomeno¹⁸.

immediata dei nostri sensi», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 652.

¹⁸ Questo rinvio continuo tra mondo e pluralità, tra operare ed agire si riscontra anche nell'ambiguità con cui Arendt parla della fondazione del corpo politico: riferendosi alla tradizione romana, ella parla della fondazione come del prodotto dell'azione (H. Arendt, *Between past and future: six exercises in Political thought*, Viking Press, New York 1961; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 188-189), come «atto politico centrale» (*ibid.*). In altre occasioni la fondazione viene invece definita come il prodotto dell'operare: «i greci, diversamente da tutte le concezioni politiche successive, non annoveravano il legiferare fra le attività politiche. A loro avviso, il legislatore era come il costruttore delle mura della città, uno che doveva fare e terminare la sua opera prima che l'attività politica potesse cominciare» (Ead., *Vita activa*, cit., p. 142). Le due attività sono radicalmente distinte, al punto che Arendt denuncia la tendenza della filosofia a ricondurre la *praxis* alla *poiesis*, l'agire all'operare: «È come se [i membri della scuola socratica] avessero detto che solo nella rinuncia alla facoltà d'agire, con la sua futilità, la mancanza di limiti e l'imprevedibilità, si potesse trovare un rimedio alla fragilità delle cose umane» (*ibid.*, p. 143; Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt, tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 124). È però il rinvio continuo tra la pluralità ed il mondo a confondere la distinzione tra i due, a rendere impossibile l'uno senza l'altro: «si chiama mondo in effetti non solo la creazione di Dio, il cielo e la terra ... ma analogamente tutti gli abitanti del mondo sono chiamati mondo ... di conseguenza tutti coloro che amano il mondo sono chiamati mondo» (Agostino, *Epistola Ioannis II*, 12, citato in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 77).

Il mondo è ciò che dà «alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»¹⁹.

Un'ulteriore conferma della connessione tra mondanità e pluralità è costituita dal fatto che Arendt riprende la formula dell'esistenza degli uomini al plurale – «Non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»²⁰ – proprio all'inizio del capitolo di *La vita della mente* dedicato all'apparenza. Il mondo è l'insieme della molteplicità irriducibile dei fenomeni:

«Nulla forse è più sorprendente, in questo nostro mondo, della varietà pressoché infinta delle sue apparenze, del puro valore spettacolare delle sue vedute, dei suoni, degli odori, qualcosa di pressoché dimenticato negli scritti dei pensatori e dei filosofi. (Solo Aristotele, seppur incidentalmente, annovera la vita di passivo godimento dei piaceri procurati dagli organi del corpo tra i tre modi di vita che si offrono alla scelta di chi, non soggetto al bisogno, può votarsi al *kalon*, a ciò che è bello in quanto opposto a ciò che è utile e necessario)»²¹.

In riferimento a questo testo è necessario porre in rilievo tre questioni: in primo luogo, come ha sottolineato Laura Boella, si può parlare per la riflessione arendtiana «di una filosofia

¹⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

²⁰ H. Arendt, *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 2009, p. 99; Ead., *Vita activa*, cit., p. 7.

²¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 100.

dell'apparenza, di un fenomenismo radicale»²². Inoltre, come già tratteggiato, questo fenomenismo intrattiene un rapporto essenziale con la pluralità e l'agire politico:

«la *polis* greca fu appunto quella 'forma di governo' che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa»²³.

Infine, l'individuazione aristotelica di una vita dedicata ai piaceri consente di stabilire una connessione tra questo fenomenismo e l'*amor mundi* di cui parla Agostino. *Amor mundi* è, per Agostino, il disperdersi tra le cure e i piaceri del mondo, che si contrappone al metterlo tra parentesi, al renderlo *eremus*²⁴, a favore del vero bene: «l'anima si è dimenticata di se stessa, ma amando il mondo; si dimentichi, ma amando il creatore del mondo»²⁵, sosteneva Agostino.

2. L'alienazione moderna dal mondo

Alla luce di quanto detto a proposito del mondo, il processo di consunzione cui esso va incontro nel corso dell'età moderna assume caratteri inquietanti. Diversi furono i fattori che

²² L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in *Aut-Aut*, CCXXXIX-CCXL (1990), pp. 83-110, p. 85.

²³ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 206-207.

²⁴ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 110.

²⁵ Agostino, *Sermones CXLII*, 3, citato in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 39.

contribuirono all'alienazione del mondo²⁶: un ruolo di primaria importanza ricoprì senza dubbio la scomparsa dell'agire politico, a seguito del declino delle esperienze greca e romana²⁷. Questa sparizione rischiò di cancellare ogni traccia della dignità dell'attività politica, a causa dell'afasia cui erano condannati coloro che sceglievano questo tipo di vita: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*”²⁸, poiché coloro che sceglievano la vita contemplativa avevano il monopolio dell'elaborazione della domanda circa l'essenza dell'uomo. D'altronde l'agire politico stesso è segnato da una profonda fragilità²⁹: è sufficiente che gli uomini cessino di agire in concerto³⁰ perché esso scompaia. La tradizione filosofica rispose a quella domanda affermando sempre l'eminenza del pensare sull'agire, subordinando «la *vita activa* e il *bios politikos* alla contemplazione»³¹.

Arendt fa inoltre riferimento ad alcuni avvenimenti decisivi che segnarono l'inizio della modernità:

«Tre grandi eventi si collocano alla soglia dell'età moderna e ne determinano il carattere: la scoperta dell'America e la successiva esplorazione di tutta la terra; la Riforma che espropriando le proprietà

²⁶ «L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna», H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 187.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

²⁸ Versi di René Char, citato in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 25.

²⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 61.

³⁰ H. Arendt, *On violence*, Harcourt Brace & Company, New York 1970; La notazione farà riferimento alla versione italiana: *Sulla violenza*, trad. it. S. D'Amico, Guanda, Milano 2017, p. 47.

³¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 17.

ecclesiastiche e monastiche iniziò il duplice processo dell'espropriazione individuale e dell'accumulazione di ricchezza sociale; l'invenzione del telescopio e lo sviluppo di una nuova scienza che considera la natura della terra dal punto di vista dell'universo»³².

La Riforma agì in due direzioni: la prima fu la massiccia espropriazione di proprietà ecclesiastiche³³ che, nelle varie nazioni, seguì l'esautorazione della chiesa romana. La secolarizzazione per Arendt, lungi dal configurarsi come una «riconquista del mondo [...] non significa nient'altro che la separazione di Chiesa e Stato»³⁴. L'espropriazione di terra generò un processo di produzione di ricchezza in continua espansione, al costo della cancellazione della proprietà, quella garanzia per ciascun uomo di un posto nel mondo³⁵: da un lato infatti i diseredati dovettero offrirsi come lavoratori per sostentarsi; dall'altro chi aveva acquisito terre mobilitò tali proprietà al fine di acquisire ricchezze sempre crescenti:

«[questo] evento [...] sospinse l'umanità occidentale in una direzione in cui ogni proprietà era distrutta nel processo della sua appropriazione, tutte le cose divorate nel processo della loro produzione, e la stabilità del mondo minata da un processo di mutamento continuo»³⁶.

³² *Ibid.*, p. 183.

³³ *Ibid.*, p. 186.

³⁴ *Ibid.*, p. 187.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 186. Arendt allude al processo di «accumulazione originaria» (K. Marx, cit., p. 514) descritto da Marx nel Capitolo ventiquattresimo del Primo libro de *Il capitale* (*Ibid.*, pp. 514-548).

Arendt adduce l'esempio della Germania postbellica per mostrare il paradosso di uno sviluppo economico che si nutre della distruzione:

«Per non sottovalutare la forza di accelerazione che questo processo ha raggiunto dopo secoli di sviluppo quasi sfrenato, può essere utile riflettere sul cosiddetto “miracolo economico” della Germania postbellica [...]. L'esempio mostra molto chiaramente che nel regime moderno di espropriazione degli uomini, la distruzione di oggetti e la devastazione di città si trasformerà in uno stimolo più radicale per un processo non di semplice ricostruzione, ma di più rapida e più efficace accumulazione della ricchezza. [...] In Germania, una vera e propria distruzione sostituì l'implacabile processo di deprezzamento delle cose mondane, che distingue l'economia dello spreco in cui viviamo. Il risultato è quasi lo stesso: un'esplosione di prosperità che, come la Germania postbellica illustra, è alimentata non dall'abbondanza delle materie prime o di alcunché di stabile o dato, ma dallo stesso processo di produzione e di consumo. Nelle condizioni moderne, non la distruzione ma la conservazione appare come una rovina perché la durata degli oggetti conservati è il maggior impedimento al processo di ricambio, la cui costante accelerazione è la sola costante che rimanga valida quando tale processo abbia luogo»³⁷.

Questo processo si ritorse anche sugli uomini, poiché l'«incalzante bisogno di provvedere alle necessità della vita»³⁸ li sottrasse ad ogni altra cura mondana. Arendt considera infatti

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 187.

³⁸ *Ibid.*, p. 188.

Cartesio e la sua teorizzazione del *cogito* come l'espressione del ripiegamento moderno degli uomini in se stessi³⁹.

L'invenzione del cannocchiale da parte di Galileo ebbe un analogo effetto di alienazione dal mondo. Filosofi e scienziati avevano preparato il terreno per l'unificazione di terra e cielo, e quindi per dimenticare la terra, la «quintessenza della condizione umana»⁴⁰, quale dimora degli uomini.

«Non solo l'immaginazione filosofica di Nicola Cusano e di Giordano Bruno, ma anche l'immaginazione formatasi nella matematica degli astronomi, Copernico e Keplero, avevano mutato la visione finita e geocentrica del mondo che l'uomo seguiva da tempo immemorabile. Non Galileo, ma i filosofi furono i primi ad abolire la dicotomia tra una terra e un cielo sovrastante, elevando, come essi pensavano, la terra "al rango di stella nobile" e scoprendo in essa una dimora in un universo eterno e infinito»⁴¹.

Le osservazioni di Galileo col cannocchiale non fecero che dare conferma sensibile a quelle speculazioni, mettendo nello stesso tempo in dubbio l'affidabilità dei sensi nel rappresentare la realtà⁴². Proprio questa sfiducia condusse a corroborare «il peggior timore e la più presuntuosa speranza della speculazione umana – l'antico timore che i sensi, i nostri soli organi di ricezione della realtà, ci ingannino»⁴³. Ancora una volta, gli uomini

³⁹ «Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il suo più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l'io», *ibid.*, p. 187.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁴¹ *Ibid.*, p. 191.

⁴² *Ibid.*, p. 193.

⁴³ *Ibid.*

furono spinti sempre più a cercare dentro di sé un principio di verità.

Lo stesso effetto di demonizzazione e globalizzazione fu prodotto dalle scoperte geografiche⁴⁴. L'alienazione dal mondo si tradusse immediatamente nella disaffezione nei confronti del mondo stesso, finanche nella scomparsa dell'amore dell'*homo faber* per la sua opera⁴⁵:

«A far iniziare l'epoca moderna non fu l'antico amore degli astrologi per la semplicità, l'armonia e la bellezza, che fece guardare a Copernico le orbite dei pianeti dal sole anziché dalla terra, né il ride-stato amore del Rinascimento per la terra e il mondo, con la sua ribellione contro il razionalismo della Scolastica; questo amore del mondo,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁵ «Storicamente, l'ultimo spazio pubblico, l'ultimo luogo di incontro per lo meno connesso con l'attività dell'*homo faber*, è il mercato di scambio in cui sono esposti i suoi prodotti [...]. La società commerciale, o il capitalismo nei suoi primi stadi, quando era ancora dominato da uno spirito ferocemente competitivo e acquisitivo, è ancora governata dai principi dell'*homo faber*. Quando l'*homo faber* esce dal suo isolamento, appare come un mercante o trafficante e fonda su questa qualità il mercato di scambio», *ibid.*, pp. 116-117. «L'uomo, in quanto è *homo faber*, tende ad isolarsi con la sua opera, a lasciare temporaneamente il regno della politica [...]. Nell'isolamento l'uomo rimane in contatto col mondo come artificio umano; solo quando viene distrutta la forma più elementare di creatività, la capacità di aggiungere qualcosa di proprio al mondo comune, l'isolamento diventa insopportabile. Ciò può avvenire in un mondo dove i principali valori sono dettati dalla fatica, dove tutte le attività umane sono state trasformate in fatica», Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 650.

al contrario, fu il primo a cader vittima della trionfale alienazione del mondo dell'età moderna»⁴⁶.

3. *L'erosione del mondo tra lavoro e consumo*

La disaffezione verso il mondo fu determinata e nello stesso tempo accentuò la confusione tra le varie forme di vita attiva: prima la filosofia e poi il cristianesimo relegarono ogni attività mondana nell'ambito della mera distrazione rispetto alla contemplazione del *summum bonum*⁴⁷. Alla curiosità⁴⁸ ed alla chiacchiera⁴⁹ si contrappone l'ineffabile.

«Il filosofo può avere esperienza dell'eterno, che era per Platone *arrhēton* (“ineffabile”) e per Aristotele *aneu logu* (“senza parola”), e che più tardi fu concettualizzato nel paradossale *nunc stans* (“adesso che perdura”), soltanto al di fuori del regno degli affari umani e al di fuori della pluralità degli uomini [...]. Politicamente parlando, se morire è “cessare di essere tra gli uomini”, l'esperienza dell'eterno è una specie di morte»⁵⁰.

⁴⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 195.

⁴⁷ Agostino, *De vera religione*, 72, citato in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 36.

⁴⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2009, pp. 209-212.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 206-209.

⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 16. Sul solipsismo del filosofo e sulla sua incapacità di attenersi alla contingenza degli affari umani (a tal proposito: Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. e cura di C. Natali, Laterza, Bari 2012, 1095 a 31- 1095 b 8) si veda S. Forti, *op. cit.*, pp. 149-150.

Se la svalutazione dell'attività politica, in cui l'uomo si determina come animale capace di discorso, fu resa possibile dalla scomparsa dell'agire mondano, la modernità fu colpevole di un'ulteriore confusione tra le forme di vita attiva mescolando lavoro ed opera.

Alcuni teorici abbozzarono una distinzione tra i due tipi d'attività: Locke distinse «le mani che operano e un corpo che lavora»⁵¹. Marx classificò il lavoro in produttivo ed improduttivo, essendo produttivo solo quel lavoro «che arricchisce il mondo»⁵²: «la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in modo distorto, la distinzione tra lavoro e opera»⁵³. Nel complesso però la differenza tra le due forme d'attività fu intesa nei termini di una «differenza di grado»⁵⁴.

La distinzione tra lavoro ed opera è tuttavia netta, poiché il prodotto del lavoro è destinato ad essere consumato immediatamente, e ad essere così riportato inesorabilmente al processo vitale da cui è comparso: «lavorare significava essere schiavi della necessità, e questo asservimento [è] inerente alle condizioni della vita umana»⁵⁵. Il prodotto dell'opera è al contrario caratterizzato da «durevolezza»⁵⁶.

Il disprezzo per il lavoro propriamente detto, da cui tale attività non poteva liberarsi perché schiava della necessità, portò

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 59.

⁵² *Ibid.*, p. 62.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.

piuttosto i filosofi a pensare l'attività mondana in termini di opera:

«È caratteristico di ogni lavoro il fatto di non lasciar nulla dietro di sé, il fatto che il risultato del suo sforzo sia consumato con la stessa rapidità con cui lo sforzo è speso. E tuttavia questo sforzo, malgrado la sua labilità, nasce da un grande bisogno ed è motivato da un impulso più potente di qualsiasi altro, perché la vita stessa vi si fonda. L'età moderna in generale e Karl Marx in particolare, impressionati, com'è naturale, dalla produttività senza precedenti del mondo occidentale, ebbero la tendenza quasi irresistibile a considerare ogni lavoro come opera e a parlare dell'*animal laborans* in termini molto più adatti all'*homo faber*, sperando ogni volta che solo un altro passo fosse necessario per eliminare del tutto il lavoro e la necessità»⁵⁷.

Accadde piuttosto il contrario: ogni attività venne schiacciata sul lavoro, in base al fatto che il lavoro poteva esprimere una produttività meramente quantitativa, consistente nel «sovrappiù⁵⁸ di forza lavoro umana»⁵⁹. Questa confusione era ben lungi dall'avere una portata meramente teorica: il progresso inesorabile richiese che i prodotti dell'opera fossero trattati come oggetti di consumo. Non a caso i teorici politici del XVIII secolo intesero la produzione e l'arricchimento nei termini di un «processo [che] a causa della sua apparente interminabilità, [fosse] un processo naturale e più specificamente [...] l'immagine del processo vitale stesso»⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁵⁸ «Il saggio del plusvalore», K. Marx, *op. cit.*, pp. 168-179.

⁵⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 63.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

«Da questa prospettiva puramente sociale, propria di tutta l'età moderna ma che ricevette la sua espressione più grande e coerente nell'opera di Marx, ogni lavoro è “produttivo”, e l'antica distinzione tra l'assolvimento di “compiti servili” che non lasciano traccia e la produzione di cose durevoli abbastanza da essere accumulate, perde la sua validità. Il punto di vista sociale è identico [...] a quello di un'interpretazione che considera solo il processo vitale dell'umanità, e in questo quadro di riferimento tutte le cose diventano oggetti di consumo»⁶¹.

Solo un consumo vorticoso garantiva che costantemente vi fosse nuova richiesta di beni, che lo sviluppo economico continuasse, che l'assunto di un processo ineluttabile, costante e quasi vitale venisse verificato.

«Qui la soluzione sembra essere abbastanza semplice. Consiste nel trattare tutti gli oggetti d'uso come se fossero beni di consumo, così che una sedia o un tavolo vengono oggi consumati con la stessa rapidità di un abito, e la durata di un abito è di poco superiore a quella del cibo. Questa forma di rapporto con le cose del mondo è per di più perfettamente adeguata al modo in cui le cose stesse sono prodotte. La rivoluzione industriale ha sostituito ogni specifica competenza artigianale con il lavoro, e ne è conseguito che le cose del mondo moderno sono diventate prodotti di lavoro il cui naturale destino è di essere consumate, invece che prodotti dell'operare, che esistono per essere usati»⁶².

Il risultato di questo affannarsi del consumo nelle società contemporanee è la totale scomparsa della stabilità del mondo: nulla più è destinato a permanere, il mondo è sottoposto ad una

⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

⁶² *Ibid.*, p. 89.

continua erosione che esclude la possibilità che l'identità degli uomini si radichi in esso.

«La ripetizione e l'interminabilità dell'operare recano l'inequivocabile contrassegno del lavoro. La cosa è ancora più evidente negli oggetti d'uso prodotti da queste tecniche lavorative. La loro grande abbondanza li trasforma in beni di consumo. L'interminabilità del processo lavorativo è garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo; l'interminabilità della produzione può essere assicurata se i prodotti perdono il loro carattere d'uso per acquistare sempre più quello di oggetti di consumo, o se, in altri termini, la velocità d'uso è così intensamente accelerata che la differenza oggettiva tra uso e consumo, tra la relativa durabilità degli oggetti d'uso e il rapido andirivieni dei beni di consumo, diminuisce fino a essere insignificante. Dato il nostro incessante bisogno di una sempre più rapida sostituzione delle cose del mondo che ci circonda, non possiamo più permetterci di usarle, di rispettare e conservare la loro naturale durevolezza; dobbiamo consumare, oserei dire divorare le nostre case e i mobili e le automobili come se fossero “buone cose” della natura che si guastano se non sono trascinate rapidamente nel ciclo interminabile del ricambio dell'uomo con la natura. È come se avessimo forzato i confini che proteggevano il mondo, l'artificio umano, dalla natura, dai processi biologici che vi si svolgono internamente come dai processi naturali ciclici che lo circondano, consegnando e abbandonando loro la stabilità sempre minacciata di un mondo umano. Gli ideali dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'*animal laborans*»⁶³.

La distruzione della stabilità del mondo si traduce in una completa scomparsa di ogni possibilità di un agire politico: non a caso tutte le attività non riconducibili alla produzione di mezzi

⁶³ *Ibid.*, pp. 89-90.

di sussistenza vengono considerate come forme di «gioco [...] hobby»⁶⁴. Neanche la cancellazione del lavoro, la cui possibilità è prospettata dall'espansione dell'automazione⁶⁵, sarebbe in grado di sottrarre l'esistenza umana nella vacuità cui la conduce il suo mero attenersi al lavoro, il determinarsi dell'uomo quale *animal laborans*: «nemmeno questa utopia muterebbe l'essenziale futilità mondana del processo vitale»⁶⁶. Anche qualora l'automazione cancellasse il fardello del lavoro, essa non sarebbe in grado di cancellare la sua controparte, il consumo:

«Il pericolo della futura automazione non è tanto la deplorata meccanizzazione e artificializzazione della vita naturale, quanto il fatto che, nonostante la sua artificialità, ogni produttività umana sarebbe risucchiata in un processo vitale enormemente intensificato, e seguirebbe automaticamente, senza pena e sforzo, il suo sempre ricorrente ciclo naturale. Il ritmo delle macchine intensificherebbe a dismisura il ritmo naturale della vita, ma non modificherebbe, rendendola solo più micidiale, la funzione principale della vita rispetto al mondo, che consiste nel consumare ciò che è durevole»⁶⁷.

La riduzione dell'esistenza umana alla sua dimensione biologica, lo schiacciamento di ogni attività sul ciclo interminabile di lavoro e consumo, consegna l'esistenza ad una totale vacuità⁶⁸.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ «Ma nella misura in cui noi stessi non siamo che delle creature viventi, il lavoro è il solo modo in cui possiamo muoverci e sostare soddisfatti nel ciclo preordinato della natura, faticando e riposando, lavorando e consumando, con la stessa regolarità imperturbata e senza

Arendt, riprendendo l'idea aristotelica di una gerarchia dei fini⁶⁹, mostra come le tre tipologie di attività umana si completino l'una con l'altra: solo la permanenza del mondo, il susseguirsi di mezzi e fini inerente all'operare⁷⁰, salvano la vita umana dalla totale estraneità ad ogni scopo; solo il lasciarsi muovere dai principi⁷¹ tipico dell'agire è in grado di redimere l'assenza di un fine supremo propria della strumentalità dell'operare:

«Senza l'azione, senza la capacità di iniziare qualcosa di nuovo e di articolare così il nuovo inizio che interviene nel mondo con la

scopo con cui si succedono il giorno e la notte, la vita e la morte», H. Arendt, *Work, Labor, Action*, in *Explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, a cura di J.W. Bernauer, Martinus Nijhoff Publisher, Boston 1987, pp. 29-42; la notazione farà riferimento alla versione italiana, *Lavoro, opera, azione*, trad. it. e cura di G. D. Neri, Ombre Corte, Verona 1997, p. 49.

⁶⁹ Aristotele, *op. cit.*, 1094 a 1- 1094 a 17.

⁷⁰ Anche l'operare, se lasciato a se stesso, è incapace di redimere l'esistenza umana dall'assenza di significato: «Possiamo dire che l'*homo faber* ha trasgredito i limiti della sua attività nel momento in cui, sotto le vesti dell'utilitarismo, propone che la strumentalità governi l'ambito del mondo finito in modo così esclusivo come governa l'attività attraverso cui tutte le cose che vi sono contenute vengono in essere. Questa generalizzazione sarà sempre la tentazione dell'*homo faber* anche se, in ultima analisi, sarà la sua stessa rovina: nel bel mezzo della vantaggiosità si troverà confinato nell'insignificanza. L'utilitarismo non è mai in grado di rispondere alla domanda posta una volta da Lessing ai filosofi utilitaristi del suo tempo: "E qual è, se permettete, l'utile dell'utile?"», H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 61.

⁷¹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 204.

nascita di ogni essere umano, la vita dell'uomo, tesa tra la nascita e la morte, sarebbe davvero condannata senza possibilità di salvezza. L'arco della vita, correndo incontro alla morte, porterebbe di per se stesso inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione. Con tutte le sue incertezze, l'azione è come un *memento* sempre presente che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per dare inizio a qualcosa di nuovo»⁷².

Tale schiacciamento biologistico compromette inoltre la possibilità per gli uomini di realizzare pienamente il loro essere «chi [piuttosto che] che cosa»⁷³, che può avvenire solo nella luce della sfera politica.

Un'altra implicazione rilevante di questo schiacciamento sulla dimensione vitale consiste nella cancellazione della ricchezza fenomenica del mondo, nella considerazione di ogni apparenza come mero epifenomeno di un processo unico cui tutto ritorna, e rispetto al quale tutto è superfluo. La cancellazione della realtà che segue l'ansioso rincorrersi del lavoro e del consumo sembra riprodurre la dicotomia propria della metafisica tra il sensibile ed il sovrasensibile, tra «l'eterno e il transeunte»⁷⁴: il sensibile ed il transeunte scompaiono a favore dell'eterno e del sovrasensibile. L'obliterazione della varietà a favore dell'unicità fa tutt'uno con la pretesa della filosofia occidentale di

⁷² H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 70.

⁷³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10. Circa la relazione tra sfera politica e teatralità del manifestarsi del "chi" si veda H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 204-207; a proposito del rapporto tra principi e teatralità si veda G. Kateb, *Political action: its nature and advantages*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 130-148, p. 138.

⁷⁴ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 113.

semplificare la realtà nel concetto, di ricondurre il molteplice all'uno. *Amor mundi*, come si vedrà, significa propriamente salvare la ricchezza della molteplicità e della varietà dei fenomeni.

4. *Capitalismo e totalitarismo: un'allusione*

«Parecchi anni dopo Hitler e Stalin, il sistema totalitario non fa certo più appello né alla Storia né alla Natura per spingersi al di là della legalità e della facoltà di giudizio. Non ha bisogno né di annullare i trattati e i contratti né di sterminare vite. Il principio che rende gli uomini superflui come persone giuridiche, morali e singolari [...] è presente negli atti stessi della vita amministrativa [...] e crea il vuoto negli spiriti che amministra. Un'entità non meno astratta e anonima di quanto non lo siano la Natura o la Storia. Accentua al massimo l'effetto che veniva descritto da Arendt: mettere in movimento, mobilitare tutte le energie»⁷⁵.

Arendt distingueva radicalmente liberalismo e totalitarismo⁷⁶; quest'ultimo fu per l'autrice un evento del tutto nuovo,

⁷⁵ J.F. Lyotard, *Sopravvissuto*, in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Mondadori, Milano 1994, pp. 66-93, p. 87.

⁷⁶ Scrive Arendt circa Voeling: «Il Signor Voeling sembra pensare che il totalitarismo sia solo l'altra faccia del liberalismo, del positivismo e del pragmatismo. Ma che si concordi o no con il liberalismo [...], il punto è che i liberali non sono chiaramente dei totalitari. Ciò, naturalmente, non esclude il fatto che anche degli elementi liberali o positivisti si offrano al pensiero totalitario, ma tali affinità significherebbero solo che si devono tracciare delle distinzioni ancora più nette, a causa del fatto che i liberali non sono dei totalitari», H. Arendt, *A replay*, in *The Review of politics*, XV, n° 1, 1953, pp. 76-84, p. 81, citato in S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 87-88, nota 11.

una rottura con la tradizione che impediva di tornare alle categorie giuridiche, morali e politiche preesistenti⁷⁷.

Tuttavia la descrizione della società moderna così come essa è stata plasmata dal capitalismo lascia risuonare le tesi arendtiane sul totalitarismo come movimento totalizzante: «si ha l'impressione che si sia trovato il modo di mettere in moto il deserto, di scatenare una tempesta di sabbia capace di coprire ogni parte della terra abitata»⁷⁸.

Il totalitarismo è infatti quella realtà politica che inverte la natura del regime (la sua struttura) ed il proprio principio d'azione (la passione che in esso muove gli uomini)⁷⁹: in ogni altro regime la struttura è ciò che dà stabilità e durevolezza al corpo politico, cosicché gli uomini possano agire in esso mossi dal principio d'azione. Al contrario, nel totalitarismo la struttura del regime consiste nel terrore, «l'esecuzione di una legge del movimento»⁸⁰; il principio d'azione è invece l'ideologia⁸¹, che stabilizza gli uomini⁸², bloccando ogni loro iniziativa, affinché ciascuno divenga null'altro che il supporto per la realizzazione della legge del movimento: «al limite, si è prodotta una confusione, sotto il segno del movimento, tra l'essenza del regime e il suo principio»⁸³.

⁷⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. LXXXI-LXXXII.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 655.

⁷⁹ M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in *Hannah Arendt*, cit., pp. 16-44, p. 23.

⁸⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637.

⁸¹ *Ibid.*, p. 641.

⁸² M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 33.

⁸³ *Ibid.*

Il totalitarismo è quel regime politico che cattura tutto ciò che incontra in un costante movimento di distruzione. Questo movimento distruttivo coinvolge principalmente il mondo, ovvero tutto ciò che vi è di stabile e condiviso tra gli uomini, e che rende possibile il rapporto tra di essi: il totalitarismo riasorbe il mondo nell'ideologia, che annulla la realtà condivisa riconducendola alla «logica di un'idea»⁸⁴. Tuttavia è soprattutto il terrore a cancellare la mondanità, poiché l'illogicità e l'arbitrarietà con cui agisce, la furia con cui si abbatte su persone totalmente innocenti cancella anche la «sfera dei rapporti sociali»⁸⁵; escludendo poi in questo modo ogni possibilità per l'uomo di «essere insieme con se stesso»⁸⁶, il terrore annulla la creatività dell'*homo faber*.

Ciò che è possibile leggere in filigrana in *Vita activa*, come evidenziato anche dal testo di Lyotard, è l'esistenza di un rapporto metaforico, allusivo, tra società capitalistica e totalitarismo. Non è un caso che Arendt parli di «produzione di massa di cadaveri»⁸⁷. A tal proposito è significativo quanto asserito da Mery G. Dietz circa la confusione tra lavoro ed opera nel campo di concentramento: l'exasperazione della fabbricazione fino a ricondurla a ritmi vitali viene a coincidere con la pianificazione della morte quasi fosse essa stessa un manufatto da produrre.

«Labor manifests itself *in extremis* in the form of dehumanized automatic process and compulsive repetitions that displace human death;

⁸⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 642; *supra*, nota 17.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 650.

⁸⁶ «Nella solitudine [...] sono con me stesso, e perciò due-in-uno, mentre nell'estraniamento sono effettivamente uno, abbandonato da tutti», *ibid.*, p. 652.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 603.

work manifests itself *in extremis* in the form of dehumanizing fabrication that violates human life. Now, along this continuum we might find the automatic process of *animal laborans* and the instrumental process of *homo faber* in the nullity that is advanced capitalism in late modernity [...]. The two forms of extremity that she warned of – labour as routinized deathlessness, and work as the objectified violation of life – have hitherto coupled in human experience, although only once and with terrible and traumatic consequences that defy comprehension. This coupling occurred in the hellish experiment of the SS extermination camps where, existentially speaking, the obliteration of human life was effected before it was actually accomplished»⁸⁸.

La preoccupazione che muove Arendt nella sua descrizione del processo di alienazione dal mondo è proprio che le società democratiche contemporanee realizzino, per vie diverse rispetto a quelle totalitarie, la stessa esclusione di ogni possibilità di una vita politica: senza il mondo comune non è possibile infatti che l'agire politico faccia la sua comparsa. Distruzione del mondo e riduzione degli uomini a meri *animales laborantes* vanno di pari passo e si nutrono l'uno dell'altro.

5. *Amor mundi: la redenzione del mondo*

Se il mondo si configura come una delle condizioni essenziali dell'esistenza umana, soprattutto in virtù del suo legame con la sfera politica, la sua consunzione si presenta ad un tempo come problema filosofico e politico: si tratta della riconduzione della molteplicità fenomenica all'unicità del processo vitale e dell'obliterazione della dimensione politica dell'esistenza.

⁸⁸ M.G. Dietz, *Arendt and the Holocaust*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit., pp. 86-109, p. 97.

Analogamente la soluzione additata da Arendt si colloca «tra filosofia e politica»⁸⁹; per l'autrice l'elaborazione di un modello che prescriva condotte o modelli utopici ricadrebbe nell'incapacità della filosofia politica di pensare l'agire come distinto dal fabbricare⁹⁰.

Nella sua ultima opera, rimasta incompiuta, *La vita della mente*, Arendt si apre alla possibilità di un pensare che non sia anche una cancellazione della pluralità degli uomini e dei fenomeni: questo pensiero, assieme alla volontà⁹¹ che lo dirige e all'agire che rinnova il mondo, intende opporsi alla consunzione del mondo stesso. Si analizzerà quindi il sostrato filosofico-politico sintetizzato nel sintagma *amor mundi*, in quanto esso fonda la stessa iniziativa politica: a ben vedere un amore del mondo dovrebbe risultare contraddittorio, poiché l'amore – come si mostrerà – è per l'autrice un sentimento che aliena dal mondo stesso.

Arendt, cercando in quest'opera una risposta alla domanda «che cosa ci fa pensare»⁹², interroga Socrate, figura capace di «sentirsi egualmente a casa propria in entrambe le sfere [del pensare e dell'agire]»⁹³: la risposta di Socrate a quell'interrogativo è l'amore⁹⁴.

⁸⁹ Dal sottotitolo del testo di Forti, S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁹¹ Si terrà conto in questa sede di quanto analizzato da Arendt in *La vita della mente*, escludendo pertanto il giudizio, al fine di sottolineare il ruolo centrale della volontà nell'articolazione delle facoltà mentali.

⁹² H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 259-274.

⁹³ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 273.

Per comprendere adeguatamente il senso filosofico-politico della formula *amor mundi* è necessario partire dal testo su Agostino, dove essa compare per la prima volta. L'analisi del concetto d'amore in Agostino consente ad Arendt, una volta allontanata dal terreno prettamente teologico, di porre le basi della sua riflessione circa il nesso tra mondo e pluralità, e sul rapporto che essi intrattengono con l'amore.

Due sono le tesi essenziali sostenute in quest'opera: in primo luogo che l'amore cristiano non sia capace di fondare una comunità. L'amore in generale e l'amore cristiano in particolare sono sentimenti extramondani, poiché si sottraggono alla «sfera pubblica, che si basa sulla legge dell'uguaglianza»⁹⁵. L'amore esclude il mondo; la comunità cristiana è surrettiziamente fondata sulla comunanza del peccato, quindi sulla comune origine mondana degli uomini.

⁹⁵ «La mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia, o con la grande incalcolabile grazia dell'amore, che dice con Agostino: "*Volo ut sis*", senza poter indicare una ragione particolare per questa affermazione suprema, insuperabile. Fin dal tempo dei greci è ben noto che la vita politica evoluta nutre un profondo sospetto per questa sfera privata, una specie di astio contro il miracolo per cui ognuno di noi è fatto com'è, unico, inimitabile, immutabile. Questo settore del meramente dato, relegato dalla società civile nella vita privata, rappresenta una costante minaccia per la sfera pubblica, che si basa sulla legge dell'eguaglianza come quella privata si basa sulla legge della diversità e dell'infinita differenziazione», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 416-417.

Inoltre, Arendt sostiene che *amor* ed *appetitus*, ovvero desiderio⁹⁶, identificati da Agostino, sono in realtà irriducibili. La riduzione dell'amore al desiderio ingabbia la riflessione agostiniana nell'impossibilità di pensare adeguatamente l'amore: il desiderio infatti mira solo all'afferramento del proprio oggetto, per cui si spegne non appena l'oggetto sia posseduto, e tuttavia è sempre accompagnato dal timore di perdere il bene acquisito⁹⁷. La *caritas* non fa altro che rivolgere questo desiderio a Dio⁹⁸, in virtù della durezza del bene promesso.

Se la *cupiditas* impedisce di rivolgersi autenticamente al mondo ed agli altri poiché li fagocita, la *caritas* fa «del mondo un deserto invece che una patria, rendendolo vuoto ed estraneo

⁹⁶ «Amare non è altro che inclinare verso una cosa, considerandola di per se stessa», H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 23.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 23-24. Il riferimento è qui ad Aristotele: «Come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno», Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., 1098 a 18-1098 a 20.

⁹⁸ «*Caritas* e *cupiditas* si distinguono solo per l'oggetto del loro tendere, non per il come del medesimo. In prima istanza, esse designano l'appartenenza a qualcosa e non la condotta, l'*habitus*. [...] Il desiderio di ciò che fa parte dell'ordine mondano è mondano, appartiene al mondo. Per via della sua *cupiditas*, il *cupidus* ha deciso la propria caducità, mentre la *caritas*, grazie all'*aeternitas* a cui tende, diventa essa stessa eterna. Il singolo vive invero nell'isolamento, ma costantemente si sforza di superarlo mediante l'*amor*, sia per il fatto che la *cupiditas* lo rende abitante di questo mondo, sia per il fatto che la *caritas* lo costringe a vivere nel futuro assoluto, nel quale diventerà abitante di quel mondo», H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 31.

a ciò che l'uomo ricerca»⁹⁹. Essa inoltre impedisce un incontro autentico con il prossimo:

«La *dilectio proximi* è l'atteggiamento, sorto dalla *caritas*, nei confronti del prossimo. Essa rinvia a due rapporti fondamentali: deve in primo luogo amare l'altro *sicut Deus* e in secondo luogo *tamquam se ipsum*. [...] Accettando l'amore di Dio, la creatura ha negato se stessa, ama e odia *sicut Deus*. Rinunciando a se stessa, rinuncia al tempo stesso ad ogni relazione mondana. [...] In questo modo, l'altro, il prossimo perde il significato che risiede nella sua esistenza mondana concreta – per esempio amico o nemico – : nella *dilectio* che ama *sicut Deus*, l'altro per il *diligens* non è che la creatura di Dio, e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come a *Deus creatus*. Tutti gli uomini si incontrano in questo amore che nega se stesso e i propri vincoli e tutti sono ugualmente importanti – o meglio trascurabili – per il proprio essere. La creatura legata alla propria origine non ama l'altro né per quello che è né per se stessa, ossia la *dilectio proximi* lascia colui che ama nell'isolamento assoluto, mentre il mondo continua a essere *eremus* per tale esistenza isolata»¹⁰⁰.

Per Arendt l'amore inteso come desiderio è ben lungi dal rendere possibile un autentico incontro con il mondo e con il prossimo.

L'*amor* dell'*amor mundi* di cui parla Arendt non è né l'*amor quia appetitus* di cui parla Agostino, né l'amore che ci fa pensare¹⁰¹: l'amore che, secondo Socrate, muove al pensiero ha la struttura del desiderio, ovvero dell'*eros*, e come tale «è in primo luogo bisogno: desidera ciò che non ha»¹⁰². Questo

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 114-115.

¹⁰¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 215.

¹⁰² *Ibid.*, p. 273.

significa che il pensiero è incapace di “lasciar essere” autenticamente ciò che pensa, poiché lo fagocita nel suo desiderare.

L'*amor* va inteso in termini metaforici: l'amore addita alla volontà intesa come personalità. Riprendendo infatti le riflessioni di Duns Scoto, che Arendt definisce «il solitario paladino del primato della volontà sull'intelletto»¹⁰³, l'autrice definisce «la Volontà [come] l'organo spirituale che attualizza la singolarità: è, insomma, il *principium individuationis*»¹⁰⁴.

Per comprendere a fondo questa tesi è necessario tener conto del fatto che Arendt fa proprio un assunto tipico della filosofia esistenzialista, ovvero che «l'esistenza precede l'essenza»¹⁰⁵; l'agire infatti, che scaturisce dalla volontà, è una sorta di «redenzione della volontà»¹⁰⁶ dalla sua conflittualità insopprimibile¹⁰⁷. La volontà è ciò che definisce l'identità individuale, non semplicemente perché sono le azioni che racconteranno “chi” ciascuno sia dopo la sua morte¹⁰⁸, ma perché il farsi permanente della volontà in una certa direzione sostanzia l'identità individuale: è in questo senso che «ha luogo [...] una trasformazione della volontà [...] in Amore»¹⁰⁹.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 345.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 440.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Kolstermann, Frankfurt am Main 1976; la notazione farà riferimento alla versione italiana: *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 265-315, p. 281.

¹⁰⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 421.

¹⁰⁷ «La scissione interna alla volontà è un conflitto, non un dialogo», *ibid.*, p. 414.

¹⁰⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 133-134.

¹⁰⁹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 421.

Le caratteristiche dell'amore per cui esso permette lo strutturarsi dell'identità individuale sono le stesse che permettono il radicamento dell'individuo nel mondo. Tali caratteristiche sono tre:

In primo luogo l'amore ha la capacità di unificare le parti coinvolte, poiché l'amante appartiene all'amato: «l'amor media tra *amans* e *amatum*, e il primo non è mai isolato dal secondo, bensì gli appartiene [...]. Il singolo vive nell'isolamento, ma costantemente si sforza di superarlo mediante l'*amor*»¹¹⁰. Se la volontà realizza l'unione tra chi vuole e ciò che è voluto, «si può anche definire come amore [...] poiché, è palese, l'Amore è il fattore di congiunzione più efficace»¹¹¹. Quest'opera di congiunzione svolta dalla volontà non è rivolta solo verso l'esterno, ma anche verso l'interno, poiché è la volontà a sussumere le facoltà mentali dell'uomo, intelletto e giudizio¹¹²:

«In virtù dell'attenzione, la Volontà dapprima connette i nostri organi di senso col mondo reale in modo significativo e poi [...] trascina questo mondo esterno dentro di noi preparandolo a operazioni spirituali ulteriori: essere ricordato, essere compreso, essere asserito o negato [...]. E questo potere della mente non si deve né all'intelletto né alla memoria, ma solo alla Volontà che unisce l'interiorità della mente col mondo esteriore»¹¹³.

Inoltre l'unificazione realizzata dall'amore è la più forte perché «diversamente dalla volontà e dal desiderio, l'amore non si

¹¹⁰ H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 31.

¹¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 421.

¹¹² *Ibid.*, p. 418. Arendt utilizza il tentativo agostiniano di pensare la "vita della mente" in analogia all'articolazione della trinità.

¹¹³ *Ibid.*, p. 420.

estingue appena raggiunge la propria meta, ma mette in grado la mente di restare costante al fine di goderne»¹¹⁴. L'amore quindi implica la permanenza dell'unificazione e la stabilità del volere.

Infine, la volontà è caratterizzata dal potere di affermazione e negazione: «il modo più forte di affermare qualcosa o qualcuno è amarlo, dire cioè: 'Voglio che tu sia' – *Amo: volo ut sis*»¹¹⁵.

L'*amor* non ha dunque nulla a che fare con l'amore inteso in senso romantico; al contrario esso è l'amplificazione della volontà che struttura la personalità e si radica nel mondo attraverso l'agire. Solo il rivolgersi di questo amore al mondo fa sì che la varietà dei fenomeni venga accolta: se il pensiero tende a ricondurre tale varietà alla semplicità di pochi concetti, l'amore così inteso accoglie la dispersione mondana e si decide per il godimento della varietà fenomenica.

Per Arendt la volontà infine è la «molla dell'azione»¹¹⁶; se l'autrice concorda con Heidegger nel ritenere che il pensare sia un'attività, ella ritiene tuttavia che solo l'agire si traduca nella «natalità»¹¹⁷: solo dando «luogo a qualcosa di nuovo»¹¹⁸ i nuovi venuti annunciano al mondo la loro nascita biologica. La polemica di Arendt è qui rivolta contro l'idea heideggeriana che la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 422.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 424.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 420.

¹¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 8.

¹¹⁸ *Ibid.*

mera esperienza solipsistica del pensare sia come tale un agire, ed anzi che esso sia agire in senso eminente¹¹⁹.

Solo manifestandosi e collocandosi nel mondo ogni essere umano mostra la propria libertà, facendo sì che essa sia «una realtà terrena, espressa tangibilmente in parole, in azioni alle quali si può assistere, in eventi»¹²⁰. Ancora una volta, mondo ed azione politica rivelano la loro connessione essenziale:

«Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale [...]. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»¹²¹.

Compito dell'agire è così quello di modificare, conservare, rinnovare il mondo. Non a caso la preoccupazione espressa da Arendt a conclusione del testo sul totalitarismo è che «un mondo che dovunque sembra giunto alla fine [venga devastato]

¹¹⁹ A tal proposito si veda M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 267. Arendt infatti include Heidegger, assieme agli stoici ed a Nietzsche, tra quei filosofi che cercano di annullare il problema della volontà – e di conseguenza quello della contingenza (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 345) – attraverso una volontà che si ritira dal mondo, ovvero che si illude di esercitare la propria onnipotenza negando o affermando totalmente il mondo nell'interiorità intrapsichica (*Ibid.*, pp. 388-401 e 481-522). Per l'autrice in Heidegger si dà infatti «l'amalgama di agire e pensare», *ibid.*, p. 513.

¹²⁰ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 207.

¹²¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

prima che un nuovo inizio nascente da questa fine abbia avuto il tempo di affermarsi»¹²².

Proprio l'*amor*, come intensificazione della volontà in personalità, fa sì che ciascuno si rivolga al mondo con la propria mente e la propria azione, imprimendovi il proprio marchio:

«Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare [...]. Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*»¹²³.

Letizia Konderak

SOMMARIO

Il presente contributo cerca di chiarire la centralità nella riflessione arendtiana del concetto di mondo, intorno al quale si intrecciano una molteplicità di temi. In primo luogo esso è il fulcro dello strutturarsi dell'identità umana: la durevolezza del mondo consente agli uomini di elevarsi al di sopra del mero metabolismo con la natura. Il mondo è inoltre la condizione di possibilità dell'agire in concerto degli uomini, poiché tramite esso gli uomini si distinguono e rapportano tra loro. Proprio questo legame indissolubile tra pluralità e mondanità consente di cogliere il pericolo della distruzione del mondo perpetrata dalla vorticosità del processo di sviluppo economico: come il totalitarismo era riuscito con violenza a ridurre gli uomini alla mera dimensione animale, così il capitalismo produce *animales*

¹²² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 655-656.

¹²³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 128-129.

laborantes tramite cure e benessere economico. L'*amor mundi*, come accoglimento del mondo e della sua varietà fenomenica, suggerisce come la vita attiva e la vita della mente possano orientarsi invece alla cura del mondo.

SUMMARY

This paper tries to elaborate the relevance of Arendt's idea of world, in which several themes intersect each other. First of all world is the cornerstone of human identity: world's durability allows men to elevate themselves upon bare metabolism with nature. Moreover, world is the condition of possibility for men to act in concert, since men can stand out from and confront each other on the basis of common experience. This deep bond between wordliness and plurality enlightens the threat of world's destruction following the swirly economical growth: if totalitarianism succeeded through violence in reducing men to their bare animality, capitalism produces *animales laborantes* through cares and wealth. Through the formula *Amor mundi*, that is embracing the world and the variety of its phenomena, Arendt suggest how active life and the life of mind could aim to the care of the world.

V. Natalità come appello di giustizia. Quello che *Vita attiva* può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale

di *Ferdinando G. Menga*

«Aber was ist dann die Zukunft? Eben das geheime Gegenteil von dem, was wir die Zukunft zu nennen pflegen, die wir aber durch unsere planende und könnerische Antizipation zu einem Stück Gegenwart denaturieren [...]. Zukunft ist das, worauf wir nicht hingehen, sondern, was von ihm selbst her auf uns zukommt»¹.

Karl Rahner

1. Introduzione: rileggere Vita attiva

I grandi classici della filosofia posseggono l'insita capacità di suggerire sempre nuovi percorsi d'interpretazione e rinnovate linee d'indagine ogni volta che li si rilegge. Paiono non farsi trovare mai impreparati di fronte al modificarsi degli interessi problematici del lettore: anzi, spesso lo sorprendono e lo anticipano, come quando, allo sfogliare delle pagine, gli parano davanti risposte inattese o addirittura quesiti del tutto inediti (oppure ancora in via di lenta gestazione e maturazione). Il

¹ K. Rahner, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*, in Id., *Zur Theologie der Zukunft*, dtv, München 1971, p. 178 («Ma che cos'è allora il futuro? Esattamente il misterioso opposto di ciò che siamo soliti chiamare futuro e che, invero, snaturiamo riducendolo a pezzo di presente attraverso la nostra anticipazione pianificatrice e conoscitrice [...]. Il futuro non è ciò verso cui andiamo, ma ciò che a partire da esso stesso viene a noi incontro»).

capolavoro che Hannah Arendt ha dato alle stampe nel 1958² – e di cui in questa occasione celebriamo il sessantesimo anniversario – non fa eccezione in tal senso.

In particolar modo, è nella mia ultima ricerca, cominciata qualche anno fa, sul tema della responsabilità verso le generazioni future³ che ho avuto modo di fare piena esperienza di una rinnovata e sorprendente riappropriazione del testo arendtiano. Il convincimento che man mano è andato maturando in me alla luce della rilettura di *Vita activa*, in effetti, è che tale testo possa contribuire in modo assai significativo a una genuina riflessione sulla giustizia intergenerazionale – nonostante il riferimento a esso risulti assai sporadico all'interno delle teorie *mainstream* sulla questione.

Attraverso un'analisi che non vuole subito saltare alla pagina arendtiana, ma giungerci lungo un preciso percorso di riflessione, nelle pagine a seguire vorrei mostrare come l'apporto più importante che il pensiero della Arendt può dare alla tematica intergenerazionale è quello di fornire alcuni fecondi

² H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958.

³ Mi permetto di rinviare, al riguardo, ai miei saggi: F.G. Menga, *Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica*, in *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica*, XIV, 2014, pp. 711-793; Id., *Cose dell'“altro mondo”. L'atopia della giustizia intergenerazionale quale sfida all'etica, alla politica e al diritto*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2017, pp. 29-57; Id., *Problemi aperti di giustizia intergenerazionale: risposte ai miei critici*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 1, 2018, pp. 273-303; e alla mia monografia: Id., *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

strumenti paradigmatici al fine di un ri-orientamento etico-politico. Si tratta di un ri-orientamento che si rivela tanto più necessario quanto più, sia dal punto di vista teorico che da quello politico-pratico, nonostante la diffusa percezione dell'urgenza che attanaglia la questione, domina una sorta di predominio degli interessi del presente rispetto invece a una sollecitudine orientata al futuro.

Nel loro complesso, le difficoltà o resistenze fondative a riconoscere obblighi intergenerazionali discendono da quella che oserei chiamare la sfida che un'etica genuinamente rivolta al futuro pone al pensiero etico tradizionalmente inteso. Si tratta, in termini assai succinti, di un appello alla responsabilità per esseri futuri che, per quanto diffusamente avvertito, non trova però collocazione adeguata entro la *semantica presentistica* sottesa a tutti i discorsi morali predominanti⁴. In conformità a questo

⁴ Cfr. H. Jonas, *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in *Social Research*, IL, 1, 1973, pp. 31-54; Id., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979; B. Barry, *Justice Between Generations*, in *Law, Morality, and Society*, ed. by P.M.S. Hacker, J. Raz, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 268-284; Id., *Circumstances of Justice and Future Generations*, in *Obligations to Future Generations*, ed. by R.I. Sikora, B. Barry, Temple University Press, Philadelphia 1978, pp. 204-248; ma anche B. Auerbach, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York et al. 1995, p. 217; G. Pontara, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1995, cap. 1; M. Kobayashi, *Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective*, in *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, ed. by T.-Ch. Kim, R. Harrison, The White Horse Press, Cambridge UK 1999, pp. 7-61; W. Jenkins,

orientamento, seguono poi a ruota la maggior parte delle pratiche istituzionali attuali, le quali, per quanto in teoria preoccupate per il futuro, in concreto adottano politiche tutte incentrare sul predominio degli interessi dei contemporanei.

Da qui emergono i due punti principali di cui, a mio avviso, una questione etico-filosofica e politica circa la responsabilità intergenerazionale deve occuparsi. In primo luogo, bisogna indagare meglio i termini in cui le teorie etiche predominanti non siano in grado di rispondere adeguatamente a quanto un'etica segnatamente orientata al futuro esige⁵. In secondo luogo, è necessario porsi la questione fondamentale che ne consegue: se un'impostazione giustificativa incentrata sul presente non si mostra in grado di rispondere coerentemente a un'esigenza di responsabilità radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi un paradigma etico e filosofico-politico alternativo che corrisponda a tale ingiunzione⁶?

È esattamente qui che alcune nozioni fondamentali, che fanno da impalcatura a *Vita activa*, possono fornirci alcuni

The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity, Georgetown University Press, Washington DC 2013, cap. 7.

⁵ Cfr. S. Gardiner, *In Defense of Climate Ethics*, in Id., D.A. Weisbach, *Debating Climate Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 38 ss.

⁶ Sull'ampia gamma degli aspetti normativo-prasseologici e politico-istituzionali, di cui non mi posso, però, qui occupare, cfr. i recenti lavori di P. Lawrence, *Justice for Future Generations. Climate Change and International Law*, Elgar, Cheltenham 2014; J. Boston, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Emerald, Bingley 2016; e i saggi contenuti in AA.VV., *Institutions for Future Generations*, ed. by I. González-Ricoy, A. Gosseries, Oxford University Press, Oxford 2016.

spunti promettenti. In particolar modo, cercherò di mostrare che la Arendt ci suggerisce che per accogliere in modo radicale l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri è necessario abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere il presente al futuro, intraprendendo il percorso inverso di un'etica e di una politica che trasgredisce il primato del presente attraverso l'appello dell'alterità del futuro stesso. Come vedremo, questo cambio di atteggiamento è magistralmente riassunto dalla nostra autrice nella sua proposta di una costituzione della comunità politica fondata sui motivi della pluralità e della natalità: pluralità e natalità che danno scaturigine a un mondo sempre precario e in pericolo⁷ e, per ciò stesso, tale da necessitare costantemente l'impegno comune orientato a una durevolezza che si misura nel riuscire a realizzare spazi di accoglienza per l'avvenire, ovvero per i nuovi venuti nella loro legittima aspirazione a partecipare alle sorti del mondo collettivo.

2. *Presentismo etico, politico e giuridico*

L'appello a un cambiamento di atteggiamento dei presenti nei confronti dei futuri appare, a ragione, una delle parole d'ordine fondamentali all'interno del dibattito pubblico attuale. Nonostante alcuni recenti revival negazionisti circa l'allarmante pericolo connesso al cambiamento climatico globale⁸ – si vedano,

⁷ Su questi elementi fondanti il concetto di mondo della Arendt si vedano gli importanti spunti di B. Liebsch, *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2015, cap. 10.

⁸ Cfr. N. Oreskes, E.M. Conway, *Merchants of Doubt*, Bloomsbury Press, New York 2010.

fra questi, l'assai influente posizione sostenuta ultimamente dal presidente degli Stati Uniti d'America, Donald Trump –, pare indubbio che soltanto un repentino e consistente cambio di rotta nelle correnti politiche ambientali potrà contribuire alla realizzazione delle premesse minime affinché anche le generazioni future possano godere di una vita degna d'essere vissuta.

Tuttavia, come poc'anzi accennato, a una più attenta analisi, un senso d'obbligo a non danneggiare le generazioni a venire, per quanto diffusamente percepito e intuitivamente recepito come ineludibile, non pare tradursi però in discorsi teorici e pratici davvero all'altezza di accoglierlo. Lo studioso americano Stephen Gardiner, nel suo importante libro *A Perfect Moral Storm*⁹, definisce una situazione problematica del genere appunto nei termini di una «tempesta morale perfetta». Lo stato di perfezione di tale tempesta è dato, secondo questo autore, da una serie di elementi correlati convergenti nella difesa di una priorità del presente a scapito del futuro. In estrema sintesi, è l'alleanza fra, da un lato, una mancanza di teorie etiche seriamente capaci di giustificare solidamente una responsabilità intergenerazionale e, dall'altro, una serie di prassi sociali e istituzionali tutte concentrate a favorire i presenti, a condurre a un lassismo assolutamente deleterio per le sorti dei futuri – lassismo che, secondo Gardiner, altro non fa che acuire ulteriormente quella che definisce una vera e propria «tirannia dei contemporanei»¹⁰ nei confronti degli abitanti a venire del pianeta.

Per individuare il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità intergenerazionale

⁹ Cfr. S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

è necessario partire da un'indagine che non può ignorare l'incidenza fondamentale data dal contesto d'insorgenza stesso del problema. Non si può cioè prescindere dal fatto che la questione intergenerazionale, non appena è stata riconosciuta in tutta la sua peculiare portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di elaborazione all'interno di tre impostazioni dominanti: la teoria contrattualista, quella utilitarista e quella metafisico-giusnaturalista. È solo a partire da un tale avvertimento preliminare che abbiamo la possibilità di comprendere appieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato e continua a essere formulato (a tutt'oggi), sia anche i profili delle varie difficoltà a esso connesse.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo¹¹. Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate proprio dal fatto di non esistere ancora e non poter cooperare¹², a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti (*overlapping generations*).

¹¹ Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all'interno dell'assai nutrito dibattito in tale ambito: cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971, §§ 24, 44; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.

¹² Cfr. S. Gardiner, *A Contract on Future Generations?*, in *Intergenerational Justice*, ed. by A. Gosseries, L.H. Meyer, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 81 ss.; R.P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 50 ss.

Così facendo, però, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente¹³. Pertanto, se si tiene fermo il fatto che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti¹⁴.

A questo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un altro: quello dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha d'incidere sul destino delle generazioni future e l'assente, se non pressoché insignificante, capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta un'ulteriore *impasse* all'impostazione contrattualista¹⁵.

¹³ Cfr. B. Barry, *Circumstances of Justice and Future Generations*, cit.; S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., pp. 123, 170-174.

¹⁴ Cfr. B. Barry, *Circumstances of Justice and Future Generations*, cit.; G. Pontara, *Etica e generazioni future*, cit., cap. 3; W. Beckerman, *The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice*, in *Handbook of Intergenerational Justice*, ed. by J. Tremmel, Elgar, Cheltenham 2006, pp. 53-71.

¹⁵ Cfr. M. Kobayashi, *Atomistic Self and Future Generations*, cit., pp. 13 ss.; S. Gardiner, *A Contract on Future Generations?*, cit., pp. 81 ss.

Per altro verso, anche l'impostazione utilitarista deve rispondere a una sfida teorica assai ardua nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri d'universalità e d'irrelevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare¹⁶. In effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti a un lontano futuro¹⁷. In tal modo, l'ostacolo principale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia *ciò che* e sia anche *la misura di ciò che* può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro (o, se vogliamo, alle preferenze/necessità future).

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione giusnaturalista. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista o metafisico. In generale, queste teorie, di cui

¹⁶ Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* [1874], Macmillan, London-New York 1907, p. 414.

¹⁷ Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980; A. de-Shalit, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995, cap. 3.

Emmanuel Agius¹⁸ e, in certa misura, Hans Jonas¹⁹ offrono probabilmente le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di genere. Il problema fondamentale collegato a queste impostazioni emerge, però, non appena si sottolinea il fatto che esse presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, tra cui Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da cui emerge, sfuggendo così ad ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione contrattuale.

¹⁸ Si veda soprattutto di E. Agius, *Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought*, in *Future Generations and International Law*, ed. by E. Agius et al., Earthscan, London 2006, pp. 3-12.

¹⁹ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., cap. 4, §§ 4-7; Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 2011, pp. 128-146. Cfr. anche G.S. Kavka, *The Futurity Problem*, in *Obligations to Future Generations*, cit., pp. 191-6; e H.P. Visser 't Hooft, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999, pp. 122, 133 ss., 149 ss.

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Altro punto spinoso è che le teorie sostanzialistiche spingono necessariamente a una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, bypassando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale²⁰. In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui ai *titolari* d'umanità temporalmente lontani non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei, sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui gli umani contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza ascrivibile a esseri futuri.

Probabilmente la teoria consequenzialista sviluppata da Derek Parfit esibisce una delle linee argomentative più solide a sostegno della difficoltà fondamentale che incontra ogni giustificazione della responsabilità intergenerazionale. Con il suo celebre percorso argomentativo noto con il nome di *Non-Identity Problem*, Parfit in effetti pone un serio ostacolo a obblighi rivolti verso soggetti futuri²¹. Come è noto, egli parte dalla premessa di forme d'obbligo basate su azioni che possono essere soggette a un giudizio di responsabilità solo se provocano effettivamente un danno a qualcuno. Tuttavia, proprio perché queste azioni

²⁰ Cfr. W. Jenkins, *The Future of Ethics*, cit., pp. 286 e ss.

²¹ Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 351-379.

che provocano danno sono esattamente quelle che producono anche l'identità stessa di determinati soggetti futuri altrimenti inesistenti se venissero attuate azioni alternative, questi ultimi soggetti non possono condannare coloro che hanno provocato loro danno per il fatto stesso che comportamenti alternativi avrebbero comportato l'esistenza di altri soggetti.

Per cogliere a pieno il precipitato etico-pratico di un tale ragionamento, poniamo che la generazione attuale debba decidere se adottare una politica energetica A di austerità per i presenti ma benefica per soggetti futuri oppure una politica B di maggior spreco tale però da dare maggior beneficio ai presenti a detrimento dei futuri. La conclusione che si raggiunge, seguendo Parfit, è la seguente: la politica di spreco B non è comunque condannabile, poiché, se i soggetti futuri, che essa genera, la condannassero, finirebbero per condannare i medesimi comportamenti che soltanto producono la loro esistenza. Preferendo perciò una politica diversa, tali soggetti, in fondo, non farebbero altro che assumere la preferenza di non esistere affatto. Conclusione: nella misura in cui un qualsiasi comportamento presente garantisce un'esistenza appena degna d'essere vissuta per soggetti futuri, costoro non sono nella condizione di poter imputare responsabilità alcuna nei confronti di suddetti comportamenti, giacché questi ultimi sono gli unici generanti l'esistenza stessa dei soggetti giudicanti.

In estrema sintesi, quindi, tutte le difficoltà relative al modo in cui le teorie etiche tradizionali hanno affrontato e affrontano il problema degli obblighi verso le generazioni future risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul *primato*

*della temporalità presente*²²: primato di ciò che è empiricamente esistente solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri; primato di una causalità che conosce solo una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario; primato di una possibilità di determinare uno stato etico solo a partire da informazioni presenti; oppure ancora il primato di un futuro che deve la configurazione della sua esistenza a partire da stati di fatto totalmente dipendenti dal presente. Volendo ricorrere nuovamente all'efficace formulazione di Gardiner sopra menzionata, ecco perché si può ben definire questa impostazione generale nei termini di una vera e propria «tirannia dei contemporanei»²³.

Questa problematicità ingenerata dal predominio di una semantica tutta incentrata sulla contemporaneità non può che acuirsi, non appena dall'ambito di un discorso etico sulle generazioni future si passa a quello di marca prettamente politica e giuridica.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi studiosi hanno mosso al meccanismo democratico è proprio quella di non riuscire a rispondere adeguatamente all'emergenza ambientale e intergenerazionale a causa del presentismo che la avviluppava²⁴ e che si radica nella natura stessa del dispositivo della

²² Cfr. M. Kobayashi, *Atomistic Self and Future Generations*, cit., pp. 13 ss.; R. Muers, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008, cap. 1.

²³ S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36.

²⁴ Cfr. D. Thompson, *Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship*, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, XIII, 1, 2010, pp. 17-37; D. Jamieson, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford University Press,

sovranità popolare e dell'auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei «cittadini presenti» che non può che essere fundamentalmente orientato «a beneficio dei presenti»²⁵ (o al massimo dei futuri più prossimi).

Proiettandoci all'interno del contesto giuridico e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, l'eventuale trasgressione del presentismo a favore di vincoli intergenerazionali, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità²⁶. Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la «rottura della contemporaneità»²⁷, «la base su cui finora si è presentata

Oxford 2014, pp. 96 ss.; J. Boston, *Governing for the Future*, cit., capp. 1-4.

²⁵ D. Thompson, *Representing Future Generations*, cit., p. 17.

²⁶ Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolar modo da R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008, cap. 3; A. Gosseries, *Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?*, in *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, a cura di R. Bifulco, A. D'Aloia, Jovene, Napoli 2008, pp. 29-39; A. D'Aloia, *Generazioni future (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali, vol. IX, Giuffrè, Milano 2016, pp. 331-390; G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, cap. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a F. Ciamelli, *Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto*, in *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, a cura di F. Ciamelli, F.G. Menga, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 15-35.

²⁷ G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 86.

la vigenza delle norme [...] del diritto»²⁸. Da ciò se ne trae allora una sola conseguenza nell'ambito di un discorso giuridico di profilo intergenerazionale: l'esigenza di tematizzare la questione dei "Diritti delle generazioni future", più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere – come prosegue ancora l'autore – «una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità»²⁹. Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune: «le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro "diritto" in senso giuridico»³⁰.

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente «il tema dei diritti delle generazioni future»³¹ è quella di dirottarlo verso la «categoria del dovere»³². Una tale dimensione, per quanto abiti e possa essere registrata senz'altro lungo la linea di confine fra politica e costituzionalismo³³ e possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁹ *Ibid.*, p. 86.

³⁰ *Ibid.* Cfr. anche A. Spadaro, *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in *Un diritto per il futuro*, cit., pp. 71-111.

³¹ G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 92.

³² *Ibid.*, p. 87.

³³ Cfr. P. Häberle, *A Constitutional Law for Future Generations – the "Other" Form of the Social Contract: the Generation Contract*, in *Handbook of Intergenerational Justice*, cit., pp. 225 s.

punto di vista giuridico³⁴, non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere «essenzialmente morale»³⁵. Quale che sia l'opzione intrapresa – ossia più o meno esplicitamente rivolta a un discorso direttamente giuridico –, si viene quindi riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica preliminare³⁶ e nella correlata difficoltà trasmessa dal primato di una temporalità presente e dei presenti che non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano. In ultima analisi, una tale interrogazione non può che registrare una situazione paradossale o comunque

³⁴ Cfr. E. Brown Weiss, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University & Transnational Publishers, Tokyo-Dobbsferry NY 1989; L. Westra, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, Earthscan, London 2006; A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 162 ss.; U. Pomarici, *Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana*, in, *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., pp. 91-142.

³⁵ G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit. p. 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di “dovere” in ambito di diritto intergenerazionale cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future*, cit., pp. 113 s., 165-9. Benché propenda per una posizione di carattere più spiccatamente giuridico e piuttosto critica nei confronti dell'impostazione di Zagrebelsky, anche Tommaso Greco, in ultima analisi, rileva l'importanza di una base etico-antropologica preliminare (cfr. T. Greco, *Da dove vengono i diritti delle generazioni future?*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 1, 2018, pp. 249-261).

³⁶ Cfr. S. Gardiner, *In Defense of Climate Ethics*, cit., p. 37.

piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si trova a essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della sua estensione in termini di meta-temporalità.

3. Per una politica rivolta al futuro: modelli comunitari e giustizia intergenerazionale

La questione che, dunque, a questo punto si pone è quella di capire se e in che termini una visione alternativa si rende in grado di offrire una fondazione etico-politica davvero capace di giustificare una responsabilità per le generazioni future.

È importante, a mio avviso, partire proprio dall'obiezione principe: quella di Parfit che segnala come qualsiasi individuo futuro, nella misura in cui deve la propria esistenza e la propria identità alle condizioni originarie che lo hanno generato, a prescindere dalla qualità di vita in cui versa, non può rimproverare nulla a queste ultime, pena cadere nella situazione paradossale di preferire non essere vissuto affatto piuttosto che vivere nelle circostanze in cui si trova – e questo dal momento che condizioni alternative avrebbero implicato non la sua esistenza, ma quella di altri soggetti.

È esattamente a questo livello che una via d'uscita ci può essere fornita da una responsabilità intergenerazionale pensata a partire da un paradigma non individuale, ma comunitario. Infatti, se è vero che la tesi consequenzialista del *Non-Identity Problem* funziona nel caso di identità singole, non altrettanto si può dire per identità politiche, giacché a condizioni originarie alterate si può sì asserire che si avrebbero soggetti individuali

diversi, tuttavia tali da essere comunque inseriti in identità comunitarie relativamente inalterate. Per cui, una genuina via d'uscita dal paradosso della non-identità sarebbe quello di puntare sul fatto che la responsabilità nei confronti di soggetti futuri si rivela non tanto di matrice individuale, quanto piuttosto di tipo comunitario.

Sennonché, anche sul macro-livello della comunità si può ben registrare la preminenza di una logica presentistica. Come abbiamo sopra evocato, è difatti la prassi democratica stessa a sembrare tendenzialmente dominata da interessi a corto respiro. Ma oltre a problemi di carattere – per così dire – pragmatico, vi è da registrare un primato del presentismo politico anche a un livello più profondo e fondazionale. In effetti, non si può sottacere il fatto che appena si entra nell'ambito delle impostazioni comunitarie che si occupano di etica intergenerazionale incontriamo subito posizioni teoriche che si rifanno al motivo della comunità non per giustificare l'ineludibilità della responsabilità verso i futuri, ma per esibirne invece la tenuta assai ridotta.

Questo è il caso, per esempio, della teoria di Martin Golding, una delle più influenti nel dibattito a sostegno di una responsabilità di carattere attenuato nei confronti delle generazioni future³⁷. La sua argomentazione si sviluppa attorno a una premessa e a un'obiezione. Per quanto riguarda la premessa, Golding parte dal segnalare che le generazioni future, non esistendo ancora e non potendo quindi stabilire alcuna situazione di reciprocità contrattuale con le generazioni presenti, non

³⁷ M.P. Golding, *Obligations to Future Generations*, in *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, ed. by E. Partridge, Prometheus Books, Buffalo NY 1981, pp. 61-72.

possono in nessun modo avanzare pretese dirette nei confronti di quest'ultime³⁸. Ne consegue, dunque, che l'unica possibilità di derivare obblighi morali in un contesto intergenerazionale è che la generazione presente e quelle future vengano accomunate non secondo una compresenza spazio-temporale (*legame contrattuale*), ma sulla base di una condivisione ideale, ossia – stando all'autore – nei termini per cui la generazione attuale percepisce un legame con le generazioni future sulla base della condivisione di una medesima «moral community», in cui vige l'adesione a un medesimo «ideale sociale» e a una medesima «concezione del bene» (*legame comunitario*)³⁹. In tal modo, secondo Golding, non è altro che l'esplicita consapevolezza e certezza di aderire a una stessa comunità morale intergenerazionale, fondata sugli stessi principi e ideali, a originare nei membri della generazione attuale un senso di responsabilità nei confronti dei membri delle generazioni future, ossia una responsabilità tale per cui, così come ai primi, anche ai secondi deve essere garantita l'effettiva possibilità di realizzare il medesimo e condiviso obiettivo di vita buona.

Tuttavia, come è possibile intuire, l'obiezione che Golding non può non avanzare, proprio in coerente ottemperanza a siffatto vincolo di condivisione morale di stampo comunitario, è che l'unica configurazione di responsabilità possibile in un contesto intergenerazionale è quella nei confronti di esseri futuri prossimi e non remoti⁴⁰. In effetti, come argomenta l'autore, quanto più le generazioni future si fanno lontane e più improbabile si fa l'effettiva aderenza alle attuali priorità e preferenze

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

³⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

etiche, tanto più la tenuta di una medesima comunità morale intergenerazionale salta e, con essa, salta anche il fondamento stesso di ogni obbligo di responsabilità a essa collegato. In conclusione, l'argomento di Golding⁴¹ a sostegno di una responsabilità ridotta nei confronti di generazioni remotamente future si basa su un'obiezione che può essere sintetizzata nel modo seguente: un obbligo intergenerazionale può derivare soltanto dalla condivisione di un impianto ideal-etico unitario, cioè dalla percezione da parte dei membri delle varie generazioni di essere reciprocamente connessi in un'unica comunità morale; man mano che col passare delle generazioni questa condivisione si allenta, si altera o comunque diventa sempre meno prevedibile, in misura proporzionale si attenua o salta anche ciò che dà sostegno a tale obbligo morale. Pertanto, nella misura in cui si può parlare di una responsabilità intergenerazionale, questa è dovuta esclusivamente a membri di generazioni immediatamente prossime. Ed è qui, in fondo, che il primato di un presente capace di accogliere soltanto un futuro assai vicino si staglia sulla scena.

Quale modello di comunità può dare seguito allora a una genuina vocazione intergenerazionale, talché non si riduca a permanere in una tirannia dei contemporanei?

Un primo passo nella giusta direzione lo si incontra, a mio modo di vedere, nella proposta di Janna Thompson, la quale nel suo libro *Intergenerational Justice* fonda la costitutività stessa di ogni comunità su quelli che definisce «lifetime-

⁴¹ Per una discussione critica dell'impostazione di Golding si veda per lo meno: B. Barry, *Justice Between Generations*, cit., p. 272; B. Auerbach, *Unto the Thousandth Generation*, cit., pp. 64-69. 18, 46-47.

transcending interests»⁴²; insomma: interessi che trascendono l'arco di una (o della) vita di una comunità. Secondo la Thompson, ogni comunità può dirsi tale solo nella misura in cui ha l'interesse fondamentale a proiettarsi e realizzarsi nella sua continuazione oltre se stessa. In tal senso, a differenza di quanto stabilisce Golding, la comunità futura non viene vista come ciò che deve commisurarsi ai valori del presente, bensì è l'essere-in-comune presente che giudica se stesso sulla base della propria capacità di potersi trascendere al tempo futuro. Dal che ne viene una immediata e genuina legittimazione di un senso d'obbligo nei confronti di questo futuro possibile.

L'impostazione generale della Thompson, in tal modo, rendendo chiaro il fatto che elemento costitutivo stesso delle istituzioni politiche e sociali è da rinvenire nelle aspirazioni di carattere temporalmente trascendente, ossia di matrice diacronica e intergenerazionale⁴³, non solo ribalta in termini radicali la posizione di Golding, ma si rivela lodevole anche per il suo sforzo di superare le predominanti teorie di giustizia intergenerazionale di matrice contrattualistica fondate sulla presenza e sincronia degli attori in gioco.

Al contempo, però, l'impostazione della Thompson non è esente da problemi. Ritengo infatti che ridurre, come lei fa, ogni impulso motivazionale comunitario al rango di "interesse" esibisca alcuni nodi scoperti rilevanti. I principali sono rappresentati dal fatto che una tale visione, non soltanto estende la portata semantica dell'interesse in modo così estremo da causarne

⁴² J. Thompson, *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York-London 2009, pp. 39 ss.

⁴³ *Ibid.*, p. 45.

una vera e propria perdita di pertinenza, ma impone anche e in modo più importante la costituzione indiretta di una motivazione etica altrimenti connotata da un più chiaro carattere di immediatezza.

Certo, la Thompson ha ragione nell'affermare che gli interessi hanno la grande capacità di motivare⁴⁴. Tuttavia, ciò che reputo assai problematico nella sua teoria è l'altro elemento al quale il suo discorso sugli interessi si riferisce (e probabilmente deve necessariamente riferirsi), cioè il fatto che siffatti interessi devono essere considerati come «posseduti» dai corrispondenti soggetti interessati⁴⁵. Questo dettaglio non deve causare troppa sorpresa poiché, in un'ultima istanza, deriva esattamente dalla premessa centrale della teoria liberale classica, la quale prevede effettivamente l'intima connessione fra proprietà, soggetto presente a se stesso e interesse. Come le celebri riflessioni di Macpherson ci ricordano al riguardo, l'interesse altro non è che il motore stesso che muove la dinamica espansionistica di colui il quale è definito esso stesso come il *locus* primevo dell'auto-possesso: l'individuo possessivo⁴⁶. In tale prospettiva, la mia presa di distanza rispetto alla posizione della Thompson si sostanzia dunque nel fatto che quest'ultima, nonostante lo strenuo sforzo profuso nel rompere con teorie etico-politiche della comunità fondate su interessi presenti o di stampo sincronico, nondimeno finisce per ricadere nel modello liberale classico e nel primato del presente che esso esprime – e questo proprio nella misura in cui, mantenendo ferma la necessità di un *possesso*

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 41.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 40.

⁴⁶ Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965.

degli interessi da parte della comunità, non ne questiona l'intrinseca connessione con l'inevitabile primato della temporalità presente che da esso discende.

Ma a prescindere da questa obiezione teorica, reputo comunque assai opinabile il fatto che noi, quali membri di comunità politiche, esperiamo la forza motivante ad agire a beneficio dei futuri perché *possediamo* interesse a farlo oppure perché riconduciamo indirettamente il nostro comportamento morale a una fonte d'interesse. Su questo punto, ritengo sia invece la strada lévinassiana di un soggetto immediatamente esposto all'alterità e da questa ex-proprio quella da seguire, se vogliamo davvero risalire all'esperienza genuina dell'insorgenza di impulsi motivazionali nei confronti di soggetti futuri⁴⁷. In altri termini, nessun possesso di interessi e nessuna proprietà dei soggetti può giustificare la motivazione profonda ad agire responsabilmente nei confronti delle generazioni future. Piuttosto, come avverte Lévinas, è la costituzione etica stessa del soggetto sotto l'egida dell'esposizione passiva all'altro, è la percezione di un immediato comando da parte di quest'ultimo previo a ogni sfera di *self-interest* l'unica istanza in grado di ingenerare un senso di responsabilità inevitabile e incondizionato⁴⁸. In effetti, giusto per fare qualche esempio, potremmo chiederci: di quale tipo di interesse saremmo noi possessori nei casi in cui ne va dell'aspirazione intergenerazionale a sconfiggere malattie, i cui benefici non saranno né nostro appannaggio, né tantomeno

⁴⁷ Su questo mi permetto di rimandare a F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., cap. 6.

⁴⁸ Su questa impostazione si rinvia generalmente a E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.

quello dei nostri diretti discendenti? O ancora: che tipo di possessore di interessi – e di quale tipo di interesse – è colui il quale protende la mano per salvare il migrante in procinto di annegare nel Mediterraneo o in altri mari? E per finire: che tipo di interesse può essere fatto risalire a che tipo di possessori allorquando percepiamo un immediato senso di sconcertante angoscia di fronte a paesaggi inquinati e devastati a causa dell'opera dell'uomo? Tutte queste esperienze generano pressoché un senso di colpa e di accusa nei nostri confronti anche quando sappiamo benissimo non essere gli immediati perpetratori dello stato di cose in questione. Al riguardo, mi sembra che la strategia esplicativa lévinassiana di un soggetto etico immediatamente costituito dal comando alla responsabilità per altri e dall'esposizione nei confronti di questi ultimi esibisca una spiegazione fenomenologica molto più convincente rispetto a quella che concettualizza una costruzione indiretta dell'obbligo morale volto al benessere dei futuri a partire da interessi generali posseduti verso di loro.

Peraltro già Kant, uno dei pensatori che maggiormente ha insistito sul passaggio attraverso le massime morali di carattere generale, rivela in alcuni passi centrali della sua *Metafisica dei costumi* – come ben ci ricorda Waldenfels⁴⁹ – che l'impulso primo alla motivazione morale affonda le sue radici in una «voce della coscienza» che chiama incondizionatamente e previamente rispetto a qualsivoglia possibilità di dare ragione. Si tratta, come egli stesso lo definisce, di un *Faktum der Vernunft*, un fatto della

⁴⁹ Cfr. B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 46.

ragione, esso stesso non derivabile da alcun fatto di carattere razionale, pena il dover cadere in un regresso all'infinito⁵⁰.

Ma, a questo punto, più che mai ci si pone la questione di come possa configurarsi un modello etico-politico adeguato in grado di offrire i lineamenti del sopracitato carattere di esposizione all'altro futuro, senza dover cedere alla logica di una pratica comunitaria fondata su interessi attuali, quandanche di gettata intergenerazionale.

4. *Natalità e responsabilità per le generazioni future*

È qui che, a mio avviso, bisogna abbandonare la proposta della Thompson basata su comunità fondate su aspirazioni o interessi intergenerazionali e rivolgersi piuttosto alla Arendt e alla sua teoria della pluralità.

Come sappiamo, uno dei luoghi chiave di *Vita activa* in cui è tematizzata la questione delle generazioni future è quello in cui la Arendt esplicita l'importante differenza fra, da un lato, l'atteggiamento «non-politico e addirittura antipolitico»⁵¹ di matrice cristiana centrato sulla «carità fra le persone» abitanti di un mondo da cui astenersi perché essenzialmente caratterizzato dalla non-durevolezza⁵² e, dall'altro, l'atteggiamento da lei abbracciato che, affondando le radici nel modello della *polis* greca, rimanda al carattere partecipativo di soggetti intenti a istituire una sfera comune proprio al fine di trasformare la futilità e

⁵⁰ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* [1797], in *Werke* (in sechs Bänden), vol. 4, hrsg. von W. Weischedel, WBG, Darmstadt 1956, A 38-39, p. 352.

⁵¹ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 54.

⁵² *Ibid.*

precarietà del mondo in un qualcosa provvisto di durevolezza transgenerazionale.

Riguardo al primo versante, l'autrice scrive:

«Il carattere non-politico, non-pubblico della comunità cristiana si definì presto nell'esigenza di formare un *corpus*, i cui membri dovessero essere legati gli uni agli altri come fratelli della stessa famiglia. La struttura della vita in comune fu improntata alle relazioni tra i membri di una famiglia perché si sapeva che queste erano non-politiche e addirittura antipolitiche. Una sfera pubblica non era mai sorta fra i membri di una famiglia ed era pertanto improbabile che si sviluppasse dalla vita della comunità cristiana se questa vita era retta dal principio di carità e nient'altro.

[...] L'astensione dal mondo [*wordlessness*], come fenomeno politico, è possibile solo in base all'assunto che il mondo non durerà. [...] Tale convincimento [...] può anche intensificare il godimento e la consumazione delle cose del mondo, di tutte le modalità in cui il mondo non è primariamente inteso come *koinon*, ciò che è in comune a tutti»⁵³.

In riferimento all'opposta visione genuinamente politica, la Arendt si esprime invece come segue:

«Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali.

Senza questa trascendenza in una potenziale immortalità terrestre, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo

⁵³ *Ibid.*, pp. 53-54.

comune e nessuna sfera pubblica, è possibile. Infatti diversamente dal bene comune come viene inteso dalla cristianità [...] il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della nostra morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato quanto nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. [...] Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo in quanto appare in pubblico. È la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo.

[...] Il famoso passo di Aristotele “Quando si considerano gli affari umani non bisogna ... considerare l'uomo com'esso è e non considerare ciò che è mortale nelle cose mortali, ma pensare a essi solo nella misura in cui hanno possibilità di immortalarsi”, cade molto a proposito nei suoi scritti politici. Infatti la *polis* era per i greci come la *res publica* per i romani, la prima garanzia contro la futilità della vita individuale, lo spazio protetto dalla futilità e riservato alla relativa permanenza, se non all'immortalità, dei mortali»⁵⁴.

In tale contesto, mi sembra secondario analizzare la questione se la Arendt avesse ragione o meno nella sua interpretazione della visione cristiana del mondo in quanto impolitica e non-duratura. Più importante, nel torno di pagine appena riportato, è invece seguirne l'impostazione fondamentale tesa a collegare a doppio filo l'interpretazione della pluralità umana come fragile e contingente e la costituzione intergenerazionale dello spazio comunitario come elemento a essa necessariamente correlato. E il punto di connessione sta qui proprio nel fatto che in una visione non ontologica della comunità politica, per cui è

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

solo l'azione plurale a fornire spazio d'apparizione a soggettività e ad arene pubbliche altrimenti condannate all'inapparenza e alla rapida sparizione, è esclusivamente la tenuta intergenerazionale stessa a fornirne effettiva concrezione vitale. Insomma, come l'autrice specifica ulteriormente nel grande capitolo dedicato all'*Azione*, se è vero che, in mancanza di sostentamenti di tipo sostanzialistico o metafisico, solo l'istituzione di uno spazio comune assicura a soggetti e mondi la loro insorgenza e sussistenza, è altrettanto vero che è unicamente la permanenza intergenerazionale dello stesso a renderne possibile l'abitabilità e significatività.

Sullo sfondo c'è sempre il riferimento al modello greco della *polis*, quando la Arendt scrive:

«Il vivere-insieme degli uomini nella forma della *polis* sembrava garantire che le più futili attività umane, l'azione e il discorso, e i meno tangibili e più effimeri “prodotti” umani, le gesta e le storie a cui danno vita, sarebbero stati imperituri. L'organizzazione della *polis*, garantita fisicamente dalle mura attorno alla città, e formata in base alle sue leggi – affinché il succedersi delle generazioni non la trasformasse fino a renderne irricognoscibile l'identità – è una specie di organizzazione della memoria. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transuente e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui; a essi, senza la *polis*, non sarebbe rimasta che la breve durata del loro contributo [...]»⁵⁵.

Sulla scia del modello greco della *polis*, per la Arendt, la natura intimamente intergenerazionale della comunità assurge così a condizione politica primeva, in quanto si mostra l'unica

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 197-198.

in grado di assicurare durevolezza a quanto soggetti plurali costituiscono a partire da condizioni inevitabilmente storiche, contingenti e transuenti. Detto altrimenti, solo in una comunità del genere, a individui presenti è offerta la possibilità dell'immortalità e a individui futuri è data l'opportunità di costruire qualcosa basandosi su quanto tramandato dal passato.

Eppure, se ci si fermasse soltanto a tale prospettiva, difficilmente ci si potrebbe smarcare dalla lettura critica della Thompson, allorquando questa rimprovera alla Arendt la scelta di un paradigma oltremodo elitario per sostanziare la sua idea di comunità intergenerazionale. In effetti, non si può sottacere il fatto che il modello di *polis* ateniese che la Arendt ha davanti agli occhi è quello di uno spazio comune in cui – come richiama puntualmente la Thompson – i «cittadini intenti a competere fra loro per rendere immortali le loro gesta [...] lasciano il lavoro [...] agli schiavi e alle donne»⁵⁶. L'opzione intrapresa dalla Arendt finisce così per delineare una comunità politica sì rivolta al futuro, ma esclusivamente per il godimento di pochi presenti orientati alla continuazione da parte di altrettanti pochi individui futuri. E, in ogni caso, una soluzione del genere più che superare le strettoie del presentismo politico, da cui dovrebbe affrancarsi, vi ci ricade in pieno, in quanto riduce la significatività transgenerazionale della collettività all'apporto strumentale che può svolgere in vista della realizzazione della generazione di volta in volta attuale.

Quello che però intendo sostenere è che questa interpretazione, per quanto senz'altro desumibile dalle pagine di *Vita activa*, costituisce tuttavia solo una parte – e neppure quella più importante – della storia che la Arendt può raccontarci riguardo

⁵⁶ J. Thompson, *Intergenerational Justice*, cit., p. 47.

all'intima natura intergenerazionale delle compagini politiche. La struttura intergenerazionale della comunità, che la Arendt ha in mente, non si riduce, difatti, al solo ed elitario modello ateniense da lei utilizzato, ma va più in profondità e si allinea esattamente con l'idea sopra indicata di un soggetto politico caratterizzato intrinsecamente da una radicale esposizione all'alterità, alla passività e alla futurià.

Una visione del genere, nella pagina arendtiana, emerge non appena si coglie nella sua vera e propria portata strutturale la dinamica dell'azione plurale in rapporto al suo carattere genuinamente intergenerazionale. Bisogna cogliere cioè il fatto che, per la Arendt, se è vero che l'agire-in-comune mira a ottenere un mondo politico durevole, è altrettanto vero che lo fa primariamente non per assecondare la necessità di assicurare un luogo atto a immortalare grandi gesta. Lo fa, invece, per preservare anzitutto la costituzione di uno spazio collettivo in cui viga per davvero la condizione della *partecipazione plurale*. Ad animare infatti il discorso arendtiano nel profondo – come è peraltro noto sin dai tempi del suo scritto giovanile sul totalitarismo⁵⁷ – è principalmente la promozione dell'effettiva dinamica plurale all'interno delle comunità politiche contro il sempre possibile slittamento in forme monolitiche e assolutistiche⁵⁸. Né più né meno che a questo fine la Arendt mette allora in campo un soggetto politico necessariamente decentrato, passivo ed esposto all'alterità. E, in particolar modo, è il decentramento temporale della comunità a favore di alterità future ad avere grande rilevanza, poiché è esso a esibire il sigillo di garanzia stesso di un

⁵⁷ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], A Harvest Book – Harcourt, Inc., Orlando et al. 1968.

⁵⁸ Cfr. Ead., *The Human Condition*, cit., pp. 57 e ss.

vivere collettivo dal carattere genuinamente democratico. Quale segno di maggiore pluralità e partecipatività può in effetti mostrare una comunità se non quello di una strutturale apertura a sempre possibili interventi da parte di soggetti a venire?

È a partire da questa prospettiva che, nel pensiero della Arendt, a differenza di quanto vorrebbe la Thompson, la connessione fra costituzione dello spazio pubblico e sua durevolezza intergenerazionale va letta non tanto a partire dall'atteggiamento paternalistico e presente-centrico volto ad assicurare tracce d'immortalità alle gesta dei contemporanei, quanto piuttosto sulla base di un'altra articolazione: quella scandita dall'intimo rapporto che la Arendt intesse fra pluralità e condizione della natalità⁵⁹. È questa dinamica che, come si può immaginare, scardina ogni visione dello spazio politico dalla sua fissazione presentistica.

Ora, però, non bisogna pensare che la natalità, nozione centrale all'interno della teoria politica arendtiana, lasci emergere l'intrinseco rapporto fra comunità e futurità per la semplice, quanto evidente, tensione verso l'avvenire che essa veicola. Più profondo e originario si rivela essere invece il rapporto: la natalità, infatti, imbeve di futuro le fibre vitali della comunità perché istituisce al suo interno una catena di co-implicazioni

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 175 ss. Sullo strutturale rapporto che la natalità intrattiene con la pluralità dello spazio politico, non si può che rinviare alle magistrali incursioni di J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992, p. 201. Al riguardo rimando anche al bel saggio di Fabio Ciarraelli che ricorre esplicitamente alla lettura che Taminiaux dedica alla natalità arendtiana per sviluppare la sua riflessione sul rapporto fra diritto e generazioni future: cfr. F. Ciarraelli, *Responsabilità per le generazioni future*, cit., in particolare pp. 19 s.

strutturali. Co-implicazioni che dobbiamo cogliere attraverso i seguenti passaggi.

Il punto di partenza è costituito, secondo la Arendt, dal fatto che se si vuole rendere davvero effettivo il carattere plurale di ogni comunità politica, e se lo si vuole mantenere tale⁶⁰, è necessario che questa stessa comunità si dia e preservi come spazio di genuina accoglienza di forze divergenti, appelli inaspettati e richieste alteranti⁶¹. Insomma, è necessario che si dia la novità, affinché l'articolazione plurale di ogni spazio politico possa pensarsi attraverso l'inserzione di istanze alteranti e inaspettate. Venendo a mancare una tale condizione, ogni sfera comune finisce per scivolare immancabilmente e in modo più o meno repentino in unificazioni totalizzanti e, quindi, in formazioni istituzionali allergiche a qualsivoglia pluralismo politico⁶².

E il punto centrale ora sta esattamente nel fatto che, secondo la Arendt, tale novità radicale emerge nelle arene politiche solo attraverso la natalità, ovvero mediante l'inaspettato venire-al-mondo del nuovo nato che, con la sua iniziativa, cioè con la sua capacità di iniziare nuovi corsi di mondo⁶³, riesce ad alterare stati di fatto consolidati e, quindi, ad «attualizz[are]»⁶⁴ la dinamica plurale delle compagini collettive.

Vale qui la pena riportare in tutti i suoi passaggi, la descrizione arendtiana, che connette in uno pluralità, iniziativa e principio della natalità:

⁶⁰ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 200.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 175 ss.

⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 57 s.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 176 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 178.

«[L]a pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici. 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 [...] *in quanto* uomini. Questo apparire [...] si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. [...]

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita [...]. 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 iniziativa, iniziare [...], mettere in movimento qualcosa [...]. Perché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono iniziativa, sono pronti all'azione»⁶⁵.

Da qui emerge, poi, in tutta la sua portata politica, la dinamica della natalità come condizione stessa d'insorgenza e attualizzazione della partecipazione plurale:

«È 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 inerente a ogni cominciamento e a ogni origine. [...]

Il fatto che l'uomo sia capace d'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»⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 176 s.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 177 s.

Per la Arendt, natalità non implica quindi la semplice possibilità d'apertura che lo spazio politico, di volta in volta chiuso nel suo presente, concede a nuovi venuti. E, sulla stessa scia, neppure può indicare la configurazione di una comunità in cui i futuri, in ultima istanza, si rivelano comunque sottomessi ai dettami paternalistici imposti dai contemporanei. Al contrario, la natalità, quale unico e vero motore che fa girare la possibilità stessa della partecipazione plurale, quale sola istanza che rende possibile l'effettiva insorgenza del diverso, del distinto e dell'autenticamente altro, si dà come il solo principio che fonda la comunità, ma che la fonda sbilanciandola subito in un'intima esposizione all'alterità futura. Insomma, natalità ci dice che se all'altro è consentito di partecipare all'interno della comunità, questo altro non può materializzarsi se non come possibile sorpresa e divergenza e, perciò stesso, quale traccia di un futuro sempre inanticipabile e sfuggente alle rassicuranti maglie dell'ordine presente.

La conclusione a cui si giunge a partire da questa prospettiva è, quindi, radicalmente opposta rispetto alla lettura che la Thompson offre della Arendt, ed è anche distinta dalla sua proposta di una comunità centrata sul *possesso* di interessi che trascendono la sfera della contemporaneità. La natalità arendtiana, infatti, quale condizione stessa d'attualizzazione della pluralità e dell'alterabilità all'interno di ogni spazio politico, non implica il futuro come mera prosecuzione del presente o proiezione di interessi che trovano il loro fulcro nell'oggi. Essa indica, al contrario, lo spossessamento primordiale di ogni presente comunitario da parte del futuro; richiama l'esposizione genuina di ogni presenza collettiva all'altro che interpella dall'avvenire. Insomma, la natalità segna lo spazio in cui, nel presente, già si incunea l'ingiunzione alla giustizia da parte del futuro.

Natalità come ingiunzione di giustizia per il futuro e dal futuro: questa è la lezione che *Vita activa* può allora insegnarci nell'ambito di un ripensamento della responsabilità intergenerazionale. Natalità indica che ogni compagine collettiva, nella misura in cui vuole vivere autenticamente il proprio tempo, può farlo solo se lascia che in essa si sia già insinuato il futuro – futuro degli altri da cui dipende e a cui, perciò, non può non rispondere.

Con qualche licenza di variazione, potremmo perciò concludere, assieme a Derrida, che ogni comunità vive sì il proprio tempo presente, ma costantemente all'insegna di una dissonanza etica che già sempre la decostruisce, echeggiando in una «domanda [...] che non può che venire dall'avvenire»⁶⁷.

Ferdinando G. Menga

SOMMARIO

Attraverso un passaggio in rassegna del nucleo teorico portante di *Vita activa*, il presente contributo intende mostrare come il pensiero di Hannah Arendt possa contribuire in modo fecondo al dibattito sulla giustizia intergenerazionale. In particolare, nelle pagine a seguire si insisterà sulle nozioni di pluralità e natalità quali fondamenta per un modello comunitario in grado di giustificare genuini obblighi di responsabilità nei confronti delle generazioni future.

⁶⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1992, p. 16.

SUMMARY

By addressing the main theoretical crux of *The Human Condition*, in this paper I attempt to display how Hannah Arendt's thought can offer a fruitful contribution to the debate on inter-generational justice. Importantly, I maintain that Arendt's notions of plurality and natality deliver a thorough underpinning for a community-based model of justification for duties towards future generations.

VI. La vita è il bene supremo? Hannah Arendt e l'età moderna

di Paola Ricci Sindoni

«Anche nei tempi più oscuri abbiamo il diritto di attenderci una qualche illuminazione. Ed è molto probabile che essa arriverà non tanto da teorie o da concetti, quanto dalla luce incerta, vacillante, spesso fioca, che alcuni uomini e donne, [...] avranno acceso in ogni genere di circostanze, diffondendola sull'arco di tempo che fu loro concesso di trascorrere sulla terra».

Hannah Arendt

Amante, al pari dei filosofi medioevali, delle distinzioni semantiche fra concetti simili, Hannah Arendt non mancava di proporre una differenziazione fra “età moderna” e “mondo moderno”, sin dal *Prologo di Vita activa*¹. La prima, nata nel XVII secolo e terminata agli inizi del Novecento, doveva costituire la mappa storiografica dell'evoluzione di concetti, quali il mondo e l'attività dell'agire umano; la seconda, più legata ad eventi contemporanei, segnati dalle prime esplosioni atomiche, indicava il cambiamento antropologico ed etico-politico causato dallo sviluppo della scienza e della tecnica.

Mai separati, anche se distinti, questi due sguardi sulla modernità aiutavano Arendt a maturare una visione più complessiva sulla “condizione umana”², convinta che le degenerazioni della politica, come le pretese arroganti della scienza non potevano essere analizzate criticamente senza una riflessione

¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1964, p. 5. (In seguito si cita con la sigla V.A.)

² *Ibid.*, pp.7-17.

previa sull'uomo e sulla sua capacità, di per sé illimitata, di agire sul mondo. Giustamente considerata come l'opera più "filosofica" dell'Autrice, *Vita activa* mostra ancor oggi tutta la sua vitalità teoretica, specie in riferimento agli esiti problematici e gli sviluppi della tecnologia. Auspicare un mutamento dell'idea stessa di agire significava infatti distinguere – ancora presente la sua intenzione di chiarire i concetti mediante una differenziazione terminologica – tra tecnica e tecnologia. Se la prima sembrava prevedere il controllo umano sul mezzo tecnico, divenuto strumento essenziale per il miglioramento della qualità della vita umana, la seconda al contrario finiva con il mostrare pericolosamente una tendenziale capacità di autonomia rispetto all'agire dell'uomo, con le drammatiche conseguenze che oggi conosciamo³.

Il richiamo immediato andava al potenziale distruttivo delle armi atomiche, che dopo l'inaspettato disastro di Hiroshima, dimostravano agli scienziati l'«impotente potenza» dello strumento tecnologico, che non sembrava ormai più sotto il controllo dell'uomo. Le fitte pagine del *Carteggio* con Jaspers su questi drammatici dilemmi⁴ dimostravano la forte preoccupazione nei confronti di un'epoca segnata dalla violenza non prevista dall'uomo, eppure capace di evidenziare le

³ Si veda al riguardo: J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Milano 2005.

⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Hrsg. Von L. Köhler und H. Saner, Piper, München-Zürich 1985, pp. 355-357, 370 e ss. Esiste una parziale traduzione di queste lettere (79 su 433): H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989. Le citazioni in questo mio scritto fanno riferimento all'edizione tedesca.

inimmaginabili possibilità della scienza e della sua ossessione del fare. Anche a fine guerra il grande apparato tecnologico, soprattutto in mano delle due grandi Potenze, l'America e la Unione sovietica, continuava a dimostrare tutto il suo potere, soprattutto attraverso le imprese spaziali.

L'incipit di *Vita attiva* è infatti dedicato a questi eventi straordinari e al contempo inquietanti non solo perché divenuti subito strumenti di conflitto per la supremazia politica delle due superpotenze in piena guerra fredda, ma anche perché delineavano, insieme al felice progresso della tecnica, una differente visione antropologica, un diverso mutamento sulla "statura dell'uomo" nell'universo. È del 1957, all'indomani del lancio russo del primo satellite artificiale, messo in orbita intorno alla terra – lo Sputnik 1 – il saggio di Arendt *The Conquest of Space and the Stature of Man*⁵, che rappresenta una prima riflessione introduttiva intorno ai temi sviluppati un anno dopo in *Vita attiva*.

È la relazione ambigua e contraddittoria che si è venuta allora ad istaurarsi fra natura, uomo e scienza, a condurre ad un punto di svolta così radicale da mutare la stessa condizione dell'uomo nei confronti della Terra che lo ospita, cambiando in profondità la dimensione della sua esperienza nel mondo,

⁵ Questo titolo – come ha annotato Arendt – fu suggerito dall'argomento di un Simposio degli editori di *Great Ideas Today* del 1964. Il testo di Arendt, (più volte riproposto nelle edizioni americane) è stato tradotto in italiano con il titolo: *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di S. Sorrentino e compare in H. Arendt, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 77-97.

ormai affidato ad un *altrove* tanto sconosciuto quanto sino ad allora solo immaginato⁶.

«La comprensione della realtà fisica sembra richiedere non solo la rinuncia ad una visione del mondo antropocentrica o geocentrica, ma anche una radicale eliminazione di tutti gli elementi e i principi antropomorfici derivanti sia dal mondo dato ai cinque sensi dell'uomo, sia dalle categorie inerenti alla mente umana»⁷.

Differenti categorie sembrano infatti prevalenti nella percezione dell'uomo nei confronti della conoscenza, le cui leggi, ormai dominate dai modelli matematici e non più dall'esperienza umana basata sulla percezione sensoriale, diventano sempre più astratte e lontane dal senso comune e dal linguaggio quotidiano. Lo scopo della scienza moderna – continua Arendt – non consiste più nell'aumentare e ordinare le esperienze umane, ma nell'amplificare la conoscenza umana dell'universo, alla scoperta di cosa c'è dietro i fenomeni naturali, che usualmente si rivelano ai sensi e alla mente dell'uomo.

Tale rivoluzione epistemologica ha degli effetti devastanti sulla considerazione filosofica inerente al destino dell'uomo e alle sue più pressanti questioni personali e sociali, che inevitabilmente perdono di spessore, e vengono relegati a problematiche soggettive e irrilevanti. Insomma l'ormai supremazia della scienza continua a dominare il dibattito pubblico in ogni zona del pianeta e «nozioni come quelle di vita, uomo, scienza o conoscenza sono per definizione prescientifiche»⁸,

⁶ V.A., p. 2.

⁷ H. Arendt, *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., p. 77.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

perdendo ormai il loro senso. Lo sviluppo dei «cervelli elettronici»⁹ (oggi diremmo dell'intelligenza artificiale) se da un lato sembrano amplificare la potenza intellettuale dell'uomo, dall'altro generano la convinzione negli scienziati che tutto quanto si *può* fare, lo si *deve* fare, anche quando il fatto sfugge all'esperienza e al linguaggio umano, come dimostrano le imprese spaziali.

La grandezza della conquista dello spazio è fuori discussione, nota Arendt, e le obiezioni sollevate contro di essa relative al costo eccessivo e alla possibilità di riconvertire le priorità economiche sui grandi drammi del pianeta, dalla lotta contro le malattie alla fame nel mondo, non reggono all'urto nei confronti della più grave conseguenza che tali imprese hanno impresso nella generale considerazione dell'uomo e del suo ruolo nel mondo¹⁰. Da un lato, infatti, lo spostamento dell'attenzione, dalla Terra allo spazio, ha generato di conseguenza la diminuzione della sua capacità inventiva propria dello scienziato, che da creatore sembra divenuto ormai una appendice dell'apparato tecnologico. E dall'altro proiettando nello spazio il prevalente interesse degli obiettivi scientifici e politici, ha finito con il determinare l'allontanamento dell'uomo dalla Terra e dunque dal suo essenziale destino¹¹.

L'insofferenza verso ciò che è *naturalmente* dato e i *limiti* che la natura impone al potere umano di stravolgerne le sue dinamiche ha suscitato negli scienziati la convinzione che è "reale" solo quanto è fatto dall'uomo, cosicché ciò che è da fare è rimuovere «l'esistenza di quel limite costituito da ciò che

⁹ *Ibid.*, p. 82

¹⁰ *Ibid.*, pp. 81-92.

¹¹ *Ibid.*, pp. 90-96.

è dato e non può essere fatto»¹². Spingere l'uomo fuori della Terra e, dunque, fuori di sé e dalla sua vocazione politica è l'inquietante provocazione che interpella la coscienza filosofica e che Arendt ha raccolto con tutta serietà in *Vita activa*.

1. Una denuncia sui pericoli per la vita dell'umanità

Definito come «un trattato sulle minacce della vita umana»¹³, il libro, pubblicato negli Stati Uniti nel 1958 con il titolo *The Human Condition*, sostituito nell'edizione tedesca del 1960 con *Vita activa. Von tätigen Leben* è attraversato da una grande domanda filosofica: quale valore bisogna annettere alla vita? Di fronte alle sfide dell'età moderna con il suo carico di alienazioni, soprattutto relative alla perdita di senso del mondo, quale è il bene supremo della vita dell'individuo?

«La vita dell'uomo che precipita verso la morte porterebbe inevitabilmente alla rovina, alla distruzione di tutto quanto è umano, se non fosse per la facoltà di interrompere questo corso e dare inizio al nuovo, facoltà inerente all'azione, come a costante ricordo del fatto che gli uomini, sebbene debbano morire, non sono nati per morire, ma per innovare»¹⁴.

Sottrarsi alla sequenza perenne della vita naturale, sotto forma di ciclo infinito del consumo e della riproduzione, significa per Arendt affrontare la tragicità dell'esistenza, evidente

¹² Cfr. S. Sorrentino, *Introduzione* a H. Arendt, *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., p. 24.

¹³ E. Nolte, *Il suo ebraismo*, in *Hannah Arendt. Che cosa è la vita*, in *Liberal* 38/dic. 2006-gen. 2007, p. 87.

¹⁴ V.A., p. 7.

non nella mortalità, ma attraverso il rischio incessante di degrado della propria esistenza nel lasciarsi vivere, nell'alienarsi all'interno dei meccanismi perversi del lavoro e dell'uso logorante dei bisogni necessari. Da qui la necessità di interrogazione sulle differenti figure dell'agire, che, come è noto, rappresentano il trittico – lavoro, opera e azione – su cui Arendt è andata costruendo la sua affascinante teoria antropologica.

Vale la pena ricordarla, sia pure per cenni, al fine di rendere più evidente l'originalità di questa proposta, che seppure formulata sessanta anni fa', conserva ancora – pur con qualche limite – tutta la sua provocante attualità. Colpisce ancora il suo rigoroso confronto con Marx in merito al carattere disumanizzante del lavoro ad opera della produzione tecnicizzata della società industriale, che privilegiando la produttività del lavoro, ne ha emarginato la qualità. Resta comunque da vedere se sia soltanto l'ingresso del lavoro nell'orbita della tecnica ad aver causato la scomparsa della dimensione “umana” dell'attività lavorativa o seppure occorre mettere in luce le radici ultime di quanto di problematico si affaccia nella prospettiva, secondo cui è nel lavoro che l'uomo realizzerebbe la propria umanità. Se Marx aveva cercato di liberare il lavoro dall'alienazione e dallo sfruttamento, Arendt intende compiere un passo ulteriore, quello di riproporre all'uomo il grande valore della libertà, che il lavoro non garantisce, né favorisce¹⁵. Il lavoro insomma, quale possibilità di soddisfare i bisogni materiali, mette a nudo l'aspirazione profonda dell'umanità che attraverso il *logos* trasmesso dai Greci e inteso come linguaggio creativo e capacità di ragionamento, si realizza nell'età moderna attraverso la *poiesis*, la dimensione creativa della fabbricazione. È dunque l'*homo faber*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 58-72.

ad imporsi, l'essere umano fabbrica ora i suoi strumenti, gli arnesi del proprio lavoro¹⁶.

«L'opera è l'attività corrispondente alla non naturalità dell'esistenza umana, che non è incrostata nello spazio e la cui mortalità non è compensata dall'eterno ritorno ciclico della specie. L'opera fornisce un mondo "artificiale" di oggetti, nettamente diverso da qualsiasi ambiente naturale»¹⁷.

L'opera, dunque, non si limita a rendere possibile la sopravvivenza degli individui e della specie, essa apre un mondo, quello dei sensi e dei valori, che non esisterebbero senza la sua energia creativa e che lascia intravedere la reale forza della comunicazione fra gli uomini, pur non sottraendo l'uomo dal fascino oscuro della chiusura egologica. Resta infatti aperta la questione se questa nuova attitudine lavorativa liberi concretamente l'uomo dall'assoggettamento di una attività che rimane comunque legata alla produzione di beni, destinati a sparire man mano che vengono individualmente consumati. Sta qui il nucleo generatore della riflessione arendtiana: ogni azione che produce oggetti che non reggono alla dinamica del tempo e sono soggetti al suo flusso dissolutore, non possono garantire la libertà, vero bene che non si consuma e che anzi alimenta la vita autentica, apre al futuro e alla dimensione del mondo e costruisce felicità nel presente come nel futuro delle generazioni.

Dalla signoria dei bisogni all'utopia del desiderio, dall'assoggettamento ai ritmi obbligatori del lavoro standardizzato sino alla sfera della vita pubblica, là dove la libertà crea

¹⁶ *Ibid.*, pp. 97-103.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

attraverso il parlare comune e l'azione politica il mondo degli affari umani. Da qui la convinzione che la via della libertà, radice essenziale dell'umanità e autentico inizio della vita umana, debba superare la sfera delle opere, per aprirsi all'ambito dell'azione, la sola attività capace di mettere in relazione gli uomini senza il tramite degli oggetti o della materia. È la condizione della pluralità a garantire l'azione politica¹⁸, che guarda alla riprogettazione moderna della *polis* secondo il modello aristotelico, superando i limiti delle moderne teorie politiche, che sempre più si intrecciano con elementi eterogenei, come l'ideologia partitica o la stessa economia.

«La strumentalizzazione dell'azione e la degradazione della politica in mezzo per altri scopi, naturalmente, non è mai realmente riuscita ad eliminare l'azione, a impedire che essa sia una delle esperienze umane decisive, o a distruggere completamente la sfera degli affari umani»¹⁹.

Talvolta confusa con il lavoro e con l'opera, intese come produzioni di oggetti e semplici beni di consumo, l'azione si è tradotta nella modernità come agire scientifico, come strumento di controllo delle leggi naturali, come possibilità di sostituzione di essa attraverso il “fare” la natura, cioè di creare processi “naturali/artificiali” che senza gli uomini non sarebbero mai esistiti. Il carattere processuale di tali esperimenti – come si è visto – se da un lato hanno condotto a straordinarie forme di vita sinora impensabili, dall'altro hanno potenziato nella coscienza umana

¹⁸ *Ibid.*, pp. 127-128. Cfr. su questo tema: G. Torresetti, *Plurality. La legge della terra in Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2012.

¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

un fattore di incertezza e di fragilità, dal momento che oscuri e imprevedibili appaiono anche oggi gli esiti di tali processi.

Il *Carteggio*²⁰ con Jaspers costituisce in tal senso un prezioso documento sull'evoluzione concettuale dell'agire arendtiano che, lungi dal demonizzare l'età moderna a favore della mitizzazione della *polis* antica²¹, offre strumenti di riflessione sulle risorse potenzialmente infinite della libertà umana, che inerisce all'azione politica, ma che sembra dover sottostare al «fardello dell'irreversibilità e della imprevedibilità»²². Come molti pensatori del Novecento, ormai disillusi sulla possibilità di determinare leggi universali sulla conoscenza e sulla morale, anche Arendt sembra volersi misurare con l'idea di contingenza, questione che del resto ha attraversato tutto il pensiero filosofico dell'Occidente. Enfatizzare il valore della libertà e dell'azione politica ha per lei significato innanzitutto individuarne le possibilità ed anche i limiti, pur nella ferma convinzione che il destino dell'uomo si gioca tutto nella realizzazione dell'agire politico, mosso dalla libertà, che è un altro modo per dire la sottrazione della pluralità di tutti gli uomini dal potere di condizionamento dal ciclo sempre uguale a se stesso della natura, dai mezzi di sopravvivenza e dalle opere intese come beni di consumo²³. Resta comunque problematica la separazione impressa da Arendt fra

²⁰ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, cit., pp. 380-381.

²¹ Cita E. Antonini, *Nostalgia della polis? Note su Hannah Arendt e la modernità*, in *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, a cura di M. Durst, A. Meccariello, Giuntina, Firenze 2006, pp. 73-75.

²² V.A. p. 172.

²³ Cfr. al riguardo M. Radaelli, *Lezioni di libertà. Hannah Arendt in America*, ETS, Pisa 2014.

politica ed economia, viste le inevitabili implicazioni, impresse nella tardo modernità ad opera della globalizzazione.

Il conflitto perenne – insiste la filosofa – tra azione libera e forze che la inibiscono può essere governato solo ad una condizione: all’idea cioè che nessun uomo è padrone di sé e della sua storia, ma sono *gli* uomini che abitano la terra a valorizzare questa potente eredità, rendendola migliore per le generazioni che seguiranno. È dunque l’ethos della responsabilità a vivificare l’agire politico, piuttosto che la sua filiazione con il potere, l’economia e la sovranità. Se la tradizione ci restituisce l’azione politica come strumento per la gestione incontrollata del dominio sulle masse e dell’autoritarismo dello Stato come assoggettamento passivo dei cittadini, è giunto il tempo che, rompendo con gli effetti perversi prodotti dalla modernità, si giunga a purificare l’agire per la *polis*, restituendo ad esso il carattere rivoluzionario dell’*inizio*.

2. *Le vie dell’alienazione in età moderna*

Convinta che «la storia è costituita da eventi e non da forze o da idee dal corso prevedibile»²⁴, Arendt si è cimentata con rigore e passione ad una lettura spregiudicata della modernità al fine di individuare le cause, i processi e gli esiti di alcune circostanze che hanno segnato il volto della storia negli anni che precedettero il crollo dell’interesse per gli affari pubblici e il penoso declino dell’agire politico, reale terreno di coltura del totalitarismo. La sua analisi punta in tal senso a rintracciare alcuni momenti di svolta segnati da fatti originari, totalmente nuovi e

²⁴ V.A., p. 186.

imprevedibili, dei “punti di Archimede”, come li chiama²⁵, capaci di rovesciare la percezione dell’uomo nei confronti del “suo” mondo.

Per certi versi sorprendente appare la sua convinzione che si è dovuto attendere Galileo e i principi nuovi della scienza della natura per avere una assoluta novità, pari alle conseguenze che ebbe nel tempo l’evento di un Bambino nato in una mangiatoia²⁶. Così come quella nascita, che non segnò la fine dell’antichità, ma l’inizio di qualcosa di tanto inaspettato e imprevedibile, anche l’uso del telescopio e l’emozione di scoprire nel cielo la vita degli astri condusse la scienza moderna a rintracciare nella natura un disegno affascinante e complesso, entro il quale l’esistenza umana rinveniva il suo nuovo posto nell’universo. Ogni scienza individuò, nel voler carpire il segreto della natura tanto vasta e tanto eterogenea, il più importante strumento intellettuale sino ad allora utilizzato e cioè la matematica, quei segni simbolici potenti e attraenti che finirono con il liberare lo scienziato «dalle pastoie della spazialità»²⁷, da quelle misure terrestri limitate e finite che sino ad allora contraddistinguevano l’esperienza umana del mondo.

Incapace di prevedere le leggi universali dell’universo secondo le categorie dei metodi sperimentali, l’uomo

«aprì la via a un modo completamente nuovo di affrontare e di avvicinare la natura dell’esperimento [...] ossia la possibilità di calcolare entità che non potevano essere “viste” dall’occhio della mente[...].

²⁵ *Ibid.*, pp. 190-195.

²⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁷ *Ibid.*, p. 96. Su questo tema cfr. F. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009.

Nell'esperimento l'uomo realizzò la sua capacità di liberarsi dalle pastoie dell'esperienza legata alla terra; invece di osservare i fenomeni come se gli fossero dati, sottopose la natura alle condizioni della sua mente, cioè a condizioni imposte da un punto di vista universale astrofisico, da un punto di vista cosmico al di fuori della natura»²⁸.

La moderna concezione astrofisica del mondo, insomma, e la sua capacità di smentire l'adeguatezza dei sensi nel rivelare la realtà, determinò una sorprendente visione antropologica, dal momento che l'uomo – inserito nel quadro affascinante ed oscuro dell'universo – finì con lo smarrire il "suo" mondo. Al posto delle qualità oggettive della natura, si ritrovò con una serie di strumenti, al posto della grande casa del pianeta, l'uomo incontrava solo se stesso, secondo le parole di Heisenberg²⁹. Depauperato della sua appartenenza ontologica al mondo, l'umanità ha dovuto così sperimentare dolorosamente una radicale alienazione, ben più profonda di quella evocata da Marx. L'età moderna appare così segnata da questa irreparabile perdita; servendosi delle leggi cosmiche come principi – guida per l'azione sulla terra, se da un lato ha marcato positivamente l'intero sviluppo delle scienze naturali, dall'altro ha reso l'uomo orfano della sua parentela essenziale con il mondo, costringendolo a ritrovare solo in se stesso la forza creativa del conoscere e dell'agire.

La modernità comunque aveva in serbo una ulteriore trappola mortale, spesso confusa come un segno di liberazione dalle disillusioni delle pratiche religiose. Il secolarismo che venne colto come conquista di autonomia nei confronti del dominio

²⁸ *Ibid.*, p. 96.

²⁹ *Ibid.*, p. 193.

morale delle chiese, e spazio di riappropriazione delle proprie scelte di vita, nascondeva al contrario, secondo Arendt, una ulteriore e più nefasta alienazione:

«La perdita moderna della fede non ha origini religiose – non può essere ricondotta alla Riforma e alla Controriforma, i due grandi movimenti religiosi dell'età moderna – e il suo raggio non è ristretto alla vita religiosa. Inoltre anche se ammettiamo che l'età moderna cominciò con un'improvvisa e inesplicabile eclissi della trascendenza, della fede in un aldilà, da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario l'evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi[...]. L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna»³⁰.

L'incontro perverso fra le due differenti forme di alienazione hanno prodotto un disastro antropologico di enorme portata, come è possibile costatare in epoca postmoderna: mettendo in relazione la perdita della fede propria della secolarizzazione ed insieme la perdita del senso di un mondo comune, gli uomini hanno anche perduto l'idea stessa che possa esserci qualcosa di più grande della preoccupazione per la loro vita privata, sia esso il bene comune nel mondo, sia la speranza in un Aldilà. Se non c'è più nulla per cui vale la pena morire, non avremo più nulla per cui vale la pena vivere; da qui la domanda che attraversa *Vita activa* e che ne rappresenta le pagine finali: in quale senso possiamo ancora affermare che la vita è il bene supremo? Possono i bisogni e i desideri della vita individuale, oltre l'interesse per il proprio sostentamento e oltre la

³⁰ *Ibid.*, p. 187.

soddisfazione di consumo dei beni, rappresentare la vocazione più alta dell'intera umanità?

3. *La sfera dell'introspezione e lo smarrimento del senso comune*

È convinta Arendt che occorre puntare il dito contro una nuova perversione antropologica, segnata da una impropria concezione della vita interiore. Fedele ai suoi primi interessi per la figura filosofica di Agostino³¹, che comunque resterà sino alla fine un punto di riferimento ineliminabile, tenderà ancora una volta a proporre una distinzione semantica di grande interesse. Ciò che viene messo in crisi, infatti, non è certo l'idea che l'introspezione debba necessariamente delinearasi come «riflessione della mente dell'uomo sullo stato dell'anima o del corpo»³², quanto sulla convinzione, tutta moderna, che essa rappresenti un puro interesse cognitivo della coscienza, così come Cartesio ce lo ha trasmesso. Il suo *cogito* infatti non è solo riferito ai contenuti della coscienza (che è l'essenza della *cogitatio*), quanto al significato più esteso e più invadente di *cogito me cogitare*, capace di

«dare luogo alla certezza, perché nulla conta eccetto ciò che la mente produce da sé; nessuno interferisce se non il produttore del prodotto, e l'uomo è posto di fronte a nient'altro e a nessun altro che a se stesso»³³.

³¹ H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, SE, Milano 1992.

³² V.A., p. 207.

³³ *Ibid.*

L'eredità, trasmessa da Cartesio, si è dunque distesa nella modernità nella convinzione che l'uomo porta in sé la certezza della propria esistenza; è soltanto guardando dentro di sé che ritrova la realtà dei processi percettivi e razionali, che si svolgono nella mente; e l'indubitabilità di questi procedimenti cognitivi conducono a supporre fuori di ogni dubbio che si è finalmente di fronte alla realtà, quella vera. Non è un caso che insieme a Leibniz anche Cartesio senta il bisogno non di provare l'esistenza di Dio, ma la sua bontà e solo mediante questa teodicea riesca a salvare la "realtà" nella sua filosofia.

«La vera trovata dell'introspezione cartesiana, e quindi la ragione per cui questa filosofia divenne tanto importante per tutto lo sviluppo spirituale e intellettuale dell'età moderna, consiste in primo luogo nel fatto che si servì dell'incubo della non realtà come di un mezzo per sommergere tutti gli oggetti mondani nella corrente della coscienza e dei suoi processi»³⁴.

Assicurando la realtà contro il dubbio universale, il metodo cartesiano trovò – agli albori dell'età moderna – una nuova alleata, la scienza fisica: di fronte alla complessità dei processi propri della natura, di per sé inesplicabili, bisognava individuare in se stessi e nella propria capacità razionale ed astrattiva gli strumenti per conoscere le leggi che sovrastano l'universo. Come si è visto, solo la conoscenza matematica poteva garantire quelle forme ideali prodotte dalla mente umana, così che queste teorie, come le ha chiamate Whitehead, divennero «l'effetto del ritrarsi dal senso comune»³⁵. Lungi dall'identificarsi come senso

³⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁵ *Ibid.*, p. 209. È Arendt a citare A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, trad. it. *Il concetto di natura*, Einaudi, Torino 1975.

comune a tutti, il senso comune divenne non più l'ancoraggio al mondo comune, ma solo una facoltà cognitiva, una struttura della mente, l'espressione di un processo «che si verifica quando la mente è tagliata fuori dalla realtà e “sente” solo se stessa»³⁶.

Il drammatico risultato di questo rovesciamento epistemologico fu quello – continua puntualmente Arendt – di scoprire che il nuovo punto di Archimede, che apparentemente veniva posto fuori dalla terra, nel cuore della natura dell'universo, era al contrario ricollocato all'interno dell'uomo e alla sua fede nella struttura veritativa della mente umana, che mediante la complessità dei suoi calcoli matematici, divenne sempre più convinta di afferrare la realtà, di trovarne la sua essenziale verità. La scienza sarebbe in tal senso divenuta il centro della riflessione umana, scavalcando sia la filosofia che la teologia, ormai ridotte a discipline ancillari del grande progetto di dominio della natura e dei suoi segreti. Eppure, mediante l'esperimento, autentica procedura scientifica, viene posto in rilievo la sua essenziale contraddizione epistemologica, cadendo suo malgrado dentro un infernale circolo vizioso: gli scienziati infatti formulano le loro ipotesi per realizzare i loro esperimenti e poi usano questi esperimenti per verificare le loro ipotesi; la natura ipotetica dei loro procedimenti non annulla in loro la certezza che ormai il mondo è divenuto una realtà fatta dall'uomo³⁷.

Arendt comunque non si accontentava di dimostrare la fragilità epistemologica della scienza e la sua natura, diciamo così, essenzialmente idealistica, ma continuava la sua analisi critica della modernità, con la sua inevitabile declinazione sul

³⁶ *Ibid.*, p. 210.

³⁷ *Ibid.*, pp. 209-214. Mi permetto di rinviare al riguardo al mio: *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995.

piano antropologico, sottolineando la svolta compiuta nel secolo XVII, quando venne a maturarsi il capovolgimento della tradizionale gerarchia di contemplazione e azione. Il rovesciamento, in verità, riguardò in primo luogo la relazione tra il pensare e il fare, mentre la contemplazione, intesa come via diretta a raggiungere la verità, diventò inessenziale e riconducibile solo ad esperienze mistico-religiose e dunque priva di significato³⁸.

Il pensiero, insomma, con tutto il suo carico di desiderio – così caro alla filosofia greca – di ricerca delle essenze e di indagine sulla verità, finì per sottostare alle esigenze pragmatiche dell'azione, quella reclamata dalla scienza e dal suo obiettivo di ricavarne strumenti utili per l'umanità. Scopo fallace, come si è visto, se è vero che la ragione scientifica, divenuta nella modernità, assoluto paradigma logico-conoscitivo, «ripose la sua fiducia nell'ingegnosità delle proprie mani»³⁹, e nella capacità di ritirarsi in se stessa come unico luogo di veridicità delle sue azioni. Concentrato sulle sue possibilità cognitive e fidandosi esclusivamente sui suoi prodotti, l'uomo ha definitivamente perduto il suo “mondo”, la possibilità di garantirne la verità e farne la sua stabile abitazione.

4. *L'affermazione moderna dell'homo faber*

Non ha dubbi Arendt nel sostenere, a questo punto, che la rivoluzione tipica della modernità si caratterizza nelle attività del fare e del fabbricare. L'uso dell'esperimento per fini conoscitivi fu la conseguenza della convinzione che si può conoscere solo ciò che si fa e “come” lo si fa, mettendo a tacere le

³⁸ *Ibid.*, p. 216.

³⁹ *Ibid.*, p. 214.

tradizionali domande filosofiche sul “che cosa” e sul “perché” qualcosa si fa. L’esperimento conquistò in tal senso il ruolo primario dell’azione umana che, imitando i processi della natura, finì con il creare la stessa natura attraverso l’artificio, con la certezza che “la moderna mescolanza di fare e conoscere”, già preconizzata da Kant, divenisse l’ideale più alto, l’idolo indiscusso dell’età moderna⁴⁰. I progressi della scienza, detto in altri termini, non puntavano più agli oggetti della natura, ma ai processi ad essi interni, che progressivamente venivano rivelati; questo causò lo sviluppo, proprio all’interno delle scienze della natura, di una specifica coscienza storica, in grado di porre in evidenza i processi di fabbricazione, l’esperienza dell’*homo faber*, che «necessariamente precede l’esistenza di qualsiasi oggetto»⁴¹. Insomma l’accento esclusivo messo sul processo del fare e l’insistenza posta nel considerare ogni cosa come il risultato di un processo di fabbricazione finì con il creare una mentalità nuova, una differente attitudine antropologica, quella riversata sull’uomo come creatore di strumenti. Quasi che il mezzo di costruzione dell’oggetto divenisse più importante del prodotto finito; paradossalmente lo scienziato-tecnico non produceva un oggetto, che diventava un effetto secondario del suo conoscere. Dunque non più conoscere per fare, ma fare per conoscere: ecco la vittoria dell’*homo faber* nell’età moderna, ecco l’affacciarsi in questo capovolgimento di mezzi e fini «la visione meccanicistica del mondo, la visione del mondo dell’*homo faber* per eccellenza»⁴².

⁴⁰ Cfr. A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

⁴¹ V.A., p. 220.

⁴² *Ibid.*, p. 221.

L'esempio del rapporto tra l'orologio e l'orologiaio serve ad Arendt per cogliere la portata rivoluzionaria di questo capovolgimento, che ha trovato compimento nel secolo XIX e non tanto perché infine l'uomo si era sostituito a Dio, l'artefice supremo, sino ad allora, del funzionamento della macchina complessa dell'universo. Questa immagine rappresenta per Arendt la cifra esemplare di tale mutamento, dal momento che contiene «sia la nozione del carattere processuale della natura nell'immagine dei movimenti dell'orologio, sia la nozione del suo carattere oggettivo ancora intatto nell'immagine dell'orologio stesso e del suo artefice»⁴³. Stabilita così la sfiducia nel dato, la nuova aspettativa nel fare e la certezza, che nell'introspezione albergasse un potere, dove conoscere e produrre coincidessero, produsse nel pensiero della modernità la convinzione di dover sempre di più sfidare la realtà, come i grandi sistemi di Hobbes e di Hegel hanno dimostrato⁴⁴.

Il già dato, la realtà delle cose con i suoi segreti e la sua dimensione oggettiva finirono con il cedere il posto ad un altro tipo di realtà, quella costruita dall'uomo, così che – nella gerarchia dell'agire delineata in *Vita activa* – la sfera dell'azione politica, l'ambito degli affari umani veniva progressivamente degradata e persino smarrita.

La contemplazione delle idee, di platonica memoria, e la costruzione teoretica della ragione aristotelica venivano relegate nell'ambito di una tradizione ormai morta e la filosofia, con la sua vocazione contemplativa e stupita del mondo, che i greci e il pensiero medievale ci hanno lasciato, vennero soppiantate dal

⁴³ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 221-223. Cfr. T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Aracne, Roma 2005.

mito della fabbricazione, dalla strumentalizzazione del mondo, dalla fiducia «negli strumenti e nella produttività, nella convinzione che ogni problema può essere risolto e ogni motivazione umana ridotta a principio dell'utilità»⁴⁵. Lo sviluppo della società commerciale divenne in tal senso la conseguenza immediata; con la vittoria del valore di scambio sul valore d'uso venne ad imporsi il principio di interscambiabilità. Ogni prodotto perdeva così di valore: quando tutto ha il medesimo valore, nulla ha valore; il nichilismo sorgeva in tal senso per Arendt dalla constatazione del potere dei meccanismi economici, prima che da intuizioni filosofiche.

Il passo successivo fu breve: quando la relazione tra l'uomo e il mondo non è più assicurata e quando il principio dell'introspezione diventa prevalente, ciò che conta è determinare – come auspicava Bentham – il calcolo del dolore e del piacere e, dunque, imporre nel grande mercato delle cose il “valore” della soddisfazione personale, ispirato dalla sfiducia nel mondo e nelle possibilità di abitarlo insieme agli altri⁴⁶. Veniva in tal modo a perdersi la relazione fra soggetto e oggetto: la post-modernità finì con il condurre alle estreme conseguenze i processi economico-sociali già in atto nei secoli precedenti; il Novecento, con i suoi guasti politici – basti pensare all'orrore dei totalitarismi⁴⁷ e con le sue storture antropologiche – l'uomo colto soltanto come un organismo vivente, consumatore di

⁴⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 227-232.

⁴⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. 400-403.

prodotti – imponeva ad Arendt una ulteriore riflessione riguardo alla vita e al suo bene.

5. *La vita è il bene supremo?*

La gravità di questo interrogativo rappresentò in quegli anni uno delle questioni più rilevanti agli occhi di Arendt che non mancò di confrontarsi con rigore e passione con uno dei suoi Maestri, Karl Jaspers. Il *Carteggio* fra i due su questo tema dimostra come, pur nella diversità degli approcci e nella volontà di individuarne possibili soluzioni, entrambi furono impegnati a chiarire il destino dell'umanità a fronte delle innumerevoli minacce che incombono sul suo futuro. Pubblicati nello stesso anno – 1958 – sia *Vita activa* che *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*⁴⁸ contengono alcuni elementi comuni di riflessione proprio in riferimento al bene della vita umana in tempi bui⁴⁹. Entrambi preoccupati dagli effetti perversi del totalitarismo nazista e di quello ancora in atto della dittatura comunista nell'Unione Sovietica, furono tormentati dai pericoli imminenti che incombevano sulla vita del pianeta. Da un lato la minaccia della bomba atomica dopo il disastro immane di Hiroshima e Nagasaki, dall'altro l'incombere di un inquietante clima culturale, dove l'uomo ha pervertito la sua vocazione di cittadino del mondo per arrendersi alle lusinghe del consumismo planetario. Distruggere la libertà di ciascuno vuol dire

⁴⁸ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, PGRECO, Milano 2013.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 257. Cfr. anche H. Arendt, *L'umanità in temi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. a cura di L. Boella, Raffaello Cortina editore, Milano 2006.

annientare «anche l'essere stesso dell'uomo»⁵⁰, metterne in crisi la sua giustificazione e la sua stessa vita.

«Quale vita oggi è possibile?», si chiedono entrambi in uno scambio di lettere nel febbraio 1959⁵¹. La vita sta forse soltanto nella sopravvivenza fisica «la vita in sé»⁵², come valore ultimo e irrinunciabile, oppure bisogna pensare alla vita «che possa essere vissuta in modo degno della vita stessa, fin dove cioè la vita consiste nella libertà dell'uomo?»⁵³. Le riflessioni di Arendt trovano un'affinità sorprendente nelle parole jaspersiane:

«La vita, per salvare la quale l'uomo nato per la libertà fa tutto quello che è possibile, è *più che la semplice vita*. Perciò la vita come esistere, nei singoli aspetti e nell'insieme, può essere esposta e sacrificata, per la vita degna di essere vissuta»⁵⁴.

Certamente non si arriverà in *Vita attiva* al paradossale aut-aut di Jaspers riguardo alla possibile alternativa: o totalitarismo e perdita della libertà o bomba atomica e perdita della vita⁵⁵, ma l'orientamento diventava quello di presentare le possibili alternative ad una vita vissuta all'ombra solo dell'attività lavorativa, vista acriticamente come il più alto rango delle facoltà umane. Si deve all'avvento del cristianesimo l'aver ricevuto per la vita individuale il suo più alto valore – nota Arendt – dal momento che la promessa dell'immortalità della vita personale

⁵⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁵¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, cit., pp. 400-403.

⁵² K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 257.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 246-263.

finiva con il marginalizzare la dignità della politica, a differenza – ad esempio – dell’eredità ebraica, più orientata ad insistere sulla potenziale immortalità del popolo⁵⁶. Comunque si vogliano interpretare questi orientamenti della tradizione occidentale, va notato che comunque anche nell’età moderna «la vita, e non il mondo, è il bene più alto dell’uomo»⁵⁷. Arendt continuava la sua brillante analisi, dando atto al cristianesimo di aver operato una corretta circolarità virtuosa tra vita attiva e vita contemplativa. L’età moderna, per le motivazioni addotte precedentemente, capovolsse ancora questa gerarchia e

«Solo quando la *vita activa* ebbe perduto il suo punto di riferimento nella *vita contemplativa*, poté diventare vita attiva nel senso pieno della parola; e solo perché la vita attiva rimase legata alla vita come suo unico punto di riferimento poté la vita come tale, il metabolismo laborioso dell’uomo con la natura, diventare attiva e rivelare interamente la sua fecondità»⁵⁸.

In tale scenario si ripropone ancora oggi l’interrogativo: può *questa* vita, colta come “metabolismo laborioso” rappresentare il bene più alto? La vittoria dell’*animal laborans*, prodotto maturo dell’età moderna può costituire l’esito finale, di fronte

⁵⁶ V.A., pp. 234-235. Cfr. L. Boella, *Agire politicamente, pensare praticamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 238. Cfr. al riguardo N. Matteucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 2012.

alla perdita del mondo comune e dell'agire politico? Di fronte a questa radicale alienazione, entro cui le persone si allontanano dal mondo, da ciò che è pubblico e comune, ripiegandosi su se stesse e sui loro bisogni, in che senso sostenere che la vita è il bene supremo? Forse questo può sostenerlo l'uomo che ha abbandonato l'interesse per la cosa pubblica, per la *res publica*, annullando cioè la sua vocazione plurale, assolutizzando il suo destino individuale.

Esiste comunque una alternativa esaltante ed insieme necessaria: solo chi è disposto a dare la propria vita per qualcosa di più grande della sua stessa vita, può dare inizio al miracolo dell'*azione*, all'impulso della vita politica, volta all'interesse e al bene di tutti, alla vita vera, insomma. Paiono riecheggiare qui le parole evangeliche: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita, la salverà» (Lc 9,24). Recuperare le energie potenti del pensiero, affrancandosi dal calcolo strumentale e dal carattere processuale dell'esistenza umana e dalle teorie comportamentistiche che appiattiscono l'esperienza esistenziale, livellata ormai in procedimenti standardizzati, diventa la responsabilità primaria del pensiero critico, che fiorisce solo là dove gli uomini vivano in condizioni di libertà politica.

Dare vita al pensiero, questa è l'appassionata eredità che ci lascia *Vita activa*, nonostante molta acqua sia passata sotto i ponti, nonostante che la politica con le sue conquiste e i suoi fallimenti stenti ancora ad individuare nuovi inizi; nonostante che gli uomini, forti nei progressi e vulnerabili negli obiettivi, considerino ancora la libertà personale e sociale come un bene da conquistare. Leggere ancora queste pagine è per i contemporanei un monito attuale per ricondurre la politica all'esperienza autentica dell'uomo, incentivando la coscienza critica e resistendo contro tutte le deformazioni patologiche che la

modernità ci ha amaramente lasciato. La vita è certo il bene supremo, ma soltanto nel momento in cui la libertà personale, offerta all'impegno per la cosa pubblica, diventa il bene necessario e il pegno per la riconsegna a tutti del mondo comune.

Paola Ricci Sindoni

SOMMARIO

Letta per lo più come valorizzazione dell'agire umano, attraverso la tripartizione di lavoro, opera e azione, *Vita activa* riserva anche nel presente ulteriori e preziosi spunti di riflessione. Si pensi, ad esempio, alla critica nei confronti dell'eccessiva fiducia sul potere della scienza o sulle degenerazioni impresse dalla modernità negli stili di vita personale e sociale. Dare vita al pensiero, questa è l'appassionata eredità che ci lascia Hannah Arendt, nonostante molta acqua sia passata sotto i ponti, nonostante che la politica con le sue conquiste e i suoi fallimenti stenti ancora ad individuare nuovi inizi; nonostante che gli uomini, forti nei progressi e vulnerabili negli obiettivi, considerino ancora la libertà personale e sociale come un bene da conquistare. Leggere ancora queste pagine è per i contemporanei un monito attuale per ricondurre la politica all'esperienza autentica dell'uomo, incentivando la coscienza critica e resistendo contro tutte le deformazioni patologiche che la modernità ci ha amaramente lasciato. La vita è certo il bene supremo, ma soltanto nel momento in cui la libertà personale, offerta all'impegno per la cosa pubblica, diventa il bene necessario e il pegno per la riconsegna a tutti del mondo comune.

SUMMARY

Mostly read as an enhancement of human action, through the tripartition of work, labour and action, *Vita activa* still reserves further and precious food for thought. Think, for example, of criticism of excessive confidence in the power of science or the degeneration of modernity in personal and social lifestyles. Give life to thought, this is the passionate legacy that leaves us Hannah Arendt, despite much water has passed under the bridges, despite the policy with its achievements and its failures are still trying to identify new beginnings; despite the fact that men, strong in their progress and vulnerable in their goals, still consider personal and social freedom as a good to be conquered. To read these pages again is for the contemporaries a current warning to bring politics back to the authentic experience of man, encouraging critical consciousness and resisting all the pathological deformations that modernity has bitterly left behind. Life is certainly the supreme good, but only when the personal freedom, offered to the commitment to the public affairs, becomes the necessary good and the pledge for the return to all of the common world.

VII. Arendt e Marx: sintonie e distonie. Riflessioni per andare oltre la parzialità dell'umano

di *Francesco Totaro*

1. *L'azione nella condizione umana*

Nella riflessione di Arendt¹ in *The Human Condition* l'enfasi viene posta sulla dimensione antropologica dell'azione. Il suo intento principale è di liberare la sfera dell'azione dal "soffocamento" subito da parte delle altre dimensioni dell'umano. Il panorama storico che ne segue è complesso. Il riferimento più importante è all'antichità classica della grecità, dove l'azione è connessa all'esercizio dell'attività politica e al suo primato sugli altri tipi di attività. Ciò si può dire però fino a un certo punto della vicenda storica della *polis* e del modello culturale che l'accompagna. Secondo questo modello, l'azione politica, in quanto esercitata secondo libertà, deve essere tenuta separata dal lavoro, che riguarda l'ambito della necessità. A essere sottomesso in modo eminente alla necessità è certamente lo schiavo. Alla necessità è però subordinato l'insieme dell'attività privata in quanto deve soddisfare i bisogni necessari, che sono quelli relativi alla sussistenza.

È però opportuno evidenziare come, nell'analisi arendtiana, il primato dell'azione politica, sempre nella grecità e a differenza della romanità (esemplare in essa sarebbe la posizione di Cicerone), viene meno con la elaborazione filosofica di

¹ Un'avvertenza stilistica: si è rinunciato a far precedere dall'articolo il cognome dell'Autrice, per non cadere, come suggerito giustamente da parecchi linguisti, in una discriminazione di genere.

Socrate e soprattutto di Platone, seguito in diverso modo da Aristotele. In questi filosofi la politica cessa di avere un fine in sé e si giustifica in quanto deve approntare le condizioni per la realizzazione nella sfera, ritenuta superiore e umana per eccellenza, della contemplazione: delle idee in Platone e del correlato del *nous* in Aristotele.

Il cristianesimo contribuisce ad accentuare la svalutazione della politica a favore di un vissuto teso alla salvezza extramondana². Del resto, vedere il cristianesimo come ‘fuga dal mondo’ è una costante dell’indagine arendtiana. Nella sua lunga vicenda, da Agostino a Tommaso le cose non cambierebbero sostanzialmente. La stessa visione del bene comune come fine dell’azione politica sarebbe intesa non politicamente, bensì su misura di una comunità che rinvia alla “famiglia” piuttosto che alla *polis*. Significativa è la negazione, da parte di Arendt, della valenza politica della “carità”.

Nella modernità la sfera “privata”, in cui il lavoro si era espresso nell’epoca antica, deborda nella sfera sociale, differenziata dalla sfera pubblica e politica. In essa si afferma l’economia come pratica di accumulazione della ricchezza.

2. *Il confronto con Marx*

Il confronto di Arendt con Marx permette di approfondire il rapporto tra il lavoro e la logica di necessità che lo costituisce, proprio perché al pensatore di Treviri si potrebbe attribuire un rovesciamento antropologico che eleva la necessità del lavoro a

² Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, trad. it. di S. Finzi con *Introduzione* di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1989², p. 61.

motore della storia. Marx si colloca quindi agli antipodi della visione arendtiana, almeno fino al sopravvenire, nel suo pensiero, della utopia della liberazione *dal* lavoro. Questo passo ulteriore istituirebbe una contraddizione radicale rispetto alla visione del lavoro che emancipa il soggetto proletario dalla subordinazione al capitale e al meccanismo economico dell'accumulazione della ricchezza.

Il discorso marxiano, per Arendt, si sviluppa allora in due battute tra loro eterogenee. In prima battuta, il lavoro diviene l'attività prioritaria e si entra nell'era della "glorificazione" del lavoro, nella quale tutti gli uomini diventano lavoratori e, si può aggiungere, tutto l'umano diventa lavoro. Queste riflessioni su Marx sono svolte analiticamente nelle celebri pagine che in *The Human Condition* vengono dedicate al lavoro (*labor*)³. Vale la pena indugiare, seppur brevemente, sui capisaldi della

³ Cfr. *ibid.*, p. 58. Si tenga presente la duplice dizione, nella lingua anglo-americana, di *labor* e *work*. Con il primo termine si indica il "lavoro pesante", con il secondo sia l'attività lavorativa in senso generico, sia l'*opera* in quanto risultato dell'atto lavorativo. Arendt vuole sottolineare la differenza tra *labor* e *work*; lamenta perciò l'equiparazione dei due termini nell'uso comune. A riprova della loro irriducibilità a sinonimi evidenzia l'impossibilità di attribuire a *labor* il significato di "prodotto del lavoro", che viene invece attribuito a *work*. Quest'ultimo termine viene reso, nella traduzione italiana di *Vita attiva*, con *opera*, che comporta un'accentuazione maggiore della sua differenza dal *labor*, termine a sua volta tradotto seccamente con *lavoro*, senza cioè il riferimento al suo carattere di pesantezza. In ogni caso Arendt enuncia subito con chiarezza il carattere insolito della sua proposta di tenere distinti lavoro (*labor*) e opera (*work*). Si veda l'originale *The Human Condition*, con *Introduzione* di M. Canovan, The University of Chicago Press, Chicago 1998², qui p. 79.

disamina arendtiana. Il primo di essi è l'antitesi tra lavoro e libertà. Arendt rileva che è un pregiudizio degli storici moderni l'opinione che il lavoro e l'opera degli artigiani fossero disprezzati nell'antichità perché solo gli schiavi vi erano impegnati; mentre, tutt'al contrario, gli antichi «ritenevano necessario possedere schiavi a causa della natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita»⁴. In quanto *animal laborans*, l'uomo non è che una delle specie animali che popolano la terra. Perciò il lavoro va tenuto nascosto nella sfera dell'attività domestica e privata. Il secondo caposaldo della visione arendtiana è infatti l'antitesi di privato e di pubblico. In quest'ultimo, specialmente nell'arena politica, hanno luogo le attività degne di essere mostrate e di apparire.

Sostando sulla stagione della glorificazione del lavoro come «sorgente di tutti i valori», Arendt coglie mirabilmente il nocciolo dell'enfasi lavoristica della modernità. La vera ragione dell'elevazione del lavoro nell'età moderna fu la sua "produttività". Pertanto «l'affermazione apparentemente blasfema di Marx che il lavoro (e non Dio) creò l'uomo o che il lavoro (e non la ragione) distinse l'uomo dagli altri animali, fu solo la formulazione più radicale e coerente di un'idea con la quale tutto il mondo moderno era d'accordo»⁵.

Sulla differenziazione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo Arendt innesta subito dopo uno dei cavalli di battaglia della propria impostazione: la distinzione «più fondamentale», cui già si accennava, tra lavoro (*labor*) e opera (*work*), cioè tra un tipo di attività che "non lascia nulla dietro di sé" e nella quale il risultato dello sforzo che viene speso è *consumato* per le

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

necessità vitali con la stessa rapidità della sua erogazione, e un tipo di attività in cui si sedimenta qualcosa di più dello sforzo erogato ovvero un *surplus* oltre il necessario. Nell'opera l'artificio umano è connesso al durevole, mentre il processo biologico è connesso al ciclo breve del metabolismo assicurato dal lavoro. La potenza di *surplus* del lavoro, espressa nella modernità, darebbe però conto della «tendenza irresistibile a considerare il lavoro come opera e a parlare dell'*animal laborans* in termini molto più adatti all'*homo faber*»⁶.

Questo passo, non facile per il lettore, merita la massima attenzione a motivo sia della pluralità concettuale che coinvolge, sia dei rilievi critici che può sollevare. Di per sé, infatti, il lavoro sarebbe circoscritto, secondo la celebre tripartizione arendtiana, alla necessità della produzione e riproduzione della vita, esaurendosi nel ciclo di un consumo equivalente allo stesso sforzo produttivo. Di fronte allo sviluppo storico che «sottrasse il lavoro dall'ombra per renderlo dominante nella sfera pubblica [si badi: “pubblica” e non “sociale”, come ci si aspetterebbe], dove può essere organizzato e “diviso”», Arendt non può però non rimarcare, sulla scia di Marx, che la produttività del lavoro, radicata nel «potere umano» stimolato dal bisogno vitale, «non si esaurisce nella produzione dei mezzi per la sussistenza e sopravvivenza ma è capace – come sopra già accennavamo – di fornire un “surplus”, cioè più del necessario per la propria “riproduzione”»⁷.

Perché questo plesso concettuale suscita una riflessione critica? Perché sembrerebbe che, con il riscontro della

⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁷ Rilevante è pure l'evidenza data da Marx al nesso tra lavoro e “procreazione”, produttività e “fecondità” naturale (*ibid.*, pp. 74 ss.).

sovrabbondanza del lavoro umano rispetto alla mera necessità della sussistenza, la barriera tra lavoro e opera possa essere infranta. Arendt assegna però il salto, per così dire, di *super-produttività* non al «lavoro in sé» bensì al «sovrappiù di “forza lavoro umana”». Pur rendendo omaggio alla introduzione marxiana di tale espressione, considerandola originale e rivoluzionaria, Arendt continua a discriminare tra lavoro e opera con il ribadire la differenza tra la produttività dell’opera, la quale «aggiunge nuovi oggetti al mondo umano artificiale», e la produttività della forza-lavoro, la quale «produce oggetti solo incidentalmente e in primo luogo [*primarily*] si occupa dei mezzi della propria riproduzione». Insomma, al lavoro potenziato in forza-lavoro si riconosce soltanto una valenza quantitativa: esso servirebbe indubbiamente a soddisfare più di un solo processo vitale ma, in ogni caso, non produrrebbe «mai altro che vita». La conseguenza dello *enhancement* del lavoro sarebbe anzi quella di una «umanità socializzata», in cui l’opera sarebbe trascinata nella sfera del lavoro e perciò nell’orbita del processo vitale, dove tutte le cose diventano oggetto di consumo.

3. Una critica: oltre la cesura tra lavoro e opera

Come si intuisce già, le osservazioni critiche che stiamo cercando di formulare vogliono mettere in dubbio propria la granitica convinzione di Arendt riguardo alla discontinuità tra lavoro e opera. Anzitutto, si può certamente concedere che anche il lavoro potenziato nelle forme moderne della produttività resti stretto nella morsa di produzione e consumo, magari con l’accrescimento abnorme del consumo. Occorrerebbe aggiungere però che a un tale approdo non sfugge nemmeno la sfera dell’opera, che per Arendt si differenzerebbe invece dal lavoro

in quanto apparterrebbe a un mondo *non consumabile*, bensì connotato dalla durata e dalla permanenza. Sembra allora di poter dire che lavoro e opera non sono separabili, ma occupano un medesimo campo che è quello della oggettivazione e del suo incremento nel tempo. Tale campo si espande dalla condizione storica della sussistenza e della sopravvivenza a quella del sovrappiù, nel mutare della forma delle oggettivazioni e della relazione tra gli oggetti e gli umani. L'insieme delle oggettivazioni, da quelle circoscritte alla temporalità fugace del tessuto quotidiano a quelle che hanno una maggiore estensione nella vicenda che dal passato si protende verso il futuro, è esposto al duplice destino di un accanimento nel produrre e consumare a livello di un vivere puramente *animale* (sebbene sarebbe opportuno rivedere le nostre immagini tradizionali della vita animale) oppure di una fruizione responsabile dei limiti del produrre e del consumare in un *mondo* degno sia dell'uomo sia della *casa comune* in cui egli abita.

Animal laborans e *animal faber* si trovano di fronte a un medesimo bivio. Lavoro e opera, pensati solidalmente, vanno pertanto entrambi tutelati dalla fagocitazione nella cattiva circolarità del produrre illimitato e del consumo onnivoro⁸. La cura

⁸ In proposito sono pregnanti le osservazioni di Arendt sullo scivolamento dell'opera nel lavoro: «Gli ideali dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'*animal laborans*. Viviamo in una società di lavoratori perché solo il lavoro, con la fecondità che gli è connaturata, sembra garantire l'abbondanza; e abbiamo trasformato l'opera in lavoro, frantumato questo nelle sue più minute particelle finché è stato soggetto al processo di divisione, in cui il comun denominatore della prestazione più elementare ottiene lo scopo di eliminare dallo sviluppo della forza-lavoro, che è parte della natura e forse

complessiva nei loro confronti non può però, a nostro avviso, essere garantita rimanendo esclusivamente all'interno delle sfere del lavoro e dell'opera o della "fabbricazione". La tutela delle loro oggettivazioni deve affidarsi a una più ampia consapevolezza antropologica ed ecologica.

Per corroborare la nostra lettura secondo la quale ciò che Arendt dice riguardo all'opera può essere attribuito al lavoro, a cominciare dal connotato fondamentale del porre capo a oggetti rendendoli disponibili sia per il consumo immediato sia per un uso durevole, prendiamo ora in considerazione un testo, di alcuni anni posteriore a *Vita activa*, dal titolo *Lavoro, opera, azione*, nel quale, a nostro avviso, l'autrice in modo più palese non riesce a sostenere la *cesura* tra lavoro e opera. E ciò proprio quando discorre del tema dell'opera o della fabbricazione.

In questo scritto⁹, che nella sua brevità semplifica la problematica della *Human Condition*, si comincia con il rimarcare che «il processo di fabbricazione è interamente determinato dalla categoria di mezzo e fine»¹⁰ e che ciò «si rivela con la massima chiarezza nel ruolo enorme che vi hanno gli arnesi e gli strumenti»¹¹. Ma subito dopo si ammette che «gli arnesi e gli strumenti vengono impiegati anche nel processo lavorativo» e, per mantenere la distinzione tra il loro impiego rispettivamente nel lavoro e nella fabbricazione o opera che dir si voglia, si

la più potente delle forze naturali, l'ostacolo della "innaturale" e puramente mondana stabilità dell'artificio umano» (*ibid.*, p. 90).

⁹ H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, trad. it. a cura e con *Introduzione* di G.D. Neri, ombre corte, Verona 1997 (risalente al 1964, il testo è stato pubblicato postumo nel 1986).

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

ricorre alla specificazione che nel primo caso servirebbero ad alleviare le fatiche del soggetto che lavora, mentre nel secondo caso sarebbero destinati a scopi “oggettivi”. La cosa si complica allorché si osserva che gli arnesi e strumenti sono «cose d’uso per lavorare» e non appartengono al risultato dell’attività lavorativa. Si hanno così «attività dell’operare» – connotate dall’uso di un apparato strumentale – eseguite però «nella modalità del lavorare». In sostanza, per un verso Arendt non può non riconoscere la presenza della strumentalità nel lavoro; per altro verso, dal momento che ha assegnato la strumentalità all’ambito della fabbricazione, deve ricorrere all’ibridismo concettuale dell’operare che si esplica nella modalità del lavorare.

4. Arendt e Marx: un primo bilancio

A nostro avviso, il superamento della scissione tra opera e lavoro e, conseguentemente della poco plausibile sottrazione al lavoro della pertinenza di “arnesi e strumenti”, eviterebbe di cadere nella tortuosità concettuale per cui il lavoro farebbe uso di cose che non gli apparterrebbero. Un passo in questa direzione esigerebbe però una rimodulazione dello spettro intenzionale del lavoro. Quest’ultimo non può essere inteso semplicemente come meccanismo ripetitivo per la mera produzione e riproduzione della vita. Quando infatti accade la riduzione del lavoro a semplice meccanismo noi possiamo appunto parlare di alienazione del lavoro, sia riguardo al soggetto che lo esprime sia riguardo all’oggetto di cui egli è privato. Sotto questo profilo, la visione del lavoro in Marx è certamente più ricca e più comprensiva di quella che troviamo in Arendt, sebbene Marx – come vedremo – non sembri superare la concezione produttivistica dell’umano.

Concedendo che l'antropologia arendtiana sia più ampia di quella offerta da Marx, la sua visione del lavoro resta deficitaria se non viene integrata con le connotazioni che Arendt attribuisce all'ambito del *work* e del *working*. Il lavoro confinato nella sfera del *labor* è un tipo di lavoro storicamente riscontrabile, ma che non si presta a fornire la definizione esaustiva di lavoro e, anzi, entra in contraddizione con il suo sviluppo nel tempo. Ciò non toglie che anche il lavoro preso nella sua realizzazione più piena sia impari all'intera ricchezza antropologica. Se l'umano si identifica esclusivamente con il lavoro e sua dimensione produttiva, viene compromessa la capacità di agire, per la quale non conta l'avere qualcosa e averla sempre di più, bensì essere qualcuno ed esserlo sempre di più. Sotto la spinta di Arendt, aggiungiamo pure che sbalzare in primo piano la rilevanza dell'azione, e specialmente dell'agire politico, è cruciale non soltanto per dare consistenza alle possibilità di relazione nel mondo del con-essere nella pluralità di voci che prendono parte al dibattito pubblico, ma anche per orientare il lavoro (sempre più *working* e sempre meno *labor*) alla fioritura completa dell'umano.

In ordine a questa finalità, che mette però in questione la *stranezza* della idea arendtiana di un agire politico senza fini¹²,

¹² Verosimilmente, il bando del fine dall'attività politica dipende dal fatto che il fine rientra, per Arendt, nella sequenza mezzo-fine attribuita all'opera, nella quale «ogni cosa e persona diventa un mezzo» (vedi H. Arendt, *Lavoro, opera, azione*, cit., p. 59). Si può far presente però che, se il fine è la stessa persona nell'insieme delle sue qualità e non un «prodotto» che le sia estrinseco, allora non ci sarebbe motivo di rifiutare il nesso tra mezzo e fine, dal momento che la persona non diventerebbe mezzo per fini ulteriori al suo stesso essere persona, non scadrebbe perciò a oggetto di uso o di scambio. La stessa Arendt

può giocare un ruolo fondamentale la dimensione contemplativa, la quale intenziona l'essere anzitutto nel suo offrirsi *come tale* prima di ogni manipolazione e di ogni torsione funzionale al nostro potere di disposizione. La contemplazione – come diremo meglio in seguito – oltre ad ampliare il raggio della realizzazione antropologica, può pure tutelare il lavoro dalla sua restrizione nella logica strumentale, valorizzando e potenziando gli elementi cognitivi che sono sempre a rischio di cattura nella unilateralità della logica dello sfruttamento, la quale colpisce sia l'umano sia il suo *habitat* naturale e si accompagna, nelle

richiama questa posizione di tipo kantiano. Ne denuncia però il lato debole adducendo il timore che all'«uomo utente» sarebbe subordinata ogni altra realtà, sia la natura come materiale senza valore da cui si attinge per la “fabbricazione”, sia le cose dotate di valore cui essa perviene; in sostanza l'attività “oggettivante” perderebbe ogni significato peculiare e diverrebbe semplice mezzo per la soddisfazione dei bisogni del soggetto (cfr. *ibid.*, p. 60 s.). Per rispondere a questa comprensibile preoccupazione occorrerebbe superare certamente l'immagine dell'uomo “utente” e l'antropologia legata non solo al “valore di scambio” ma anche al “valore d'uso”, che non permette di uscire dall'antropocentrismo segnato dalla pretesa dello sfruttamento di ciò che è fuori dell'umano e di attribuire invece all'umano la responsabilità della *cura* per sé e per ciò che lo circonda. Secondo Arendt la «catena infinita di mezzi e fini» e il modello dell'utile possono essere interrotti dall'opera d'arte, in quanto questa sarebbe la parte più duratura e immortale del *working* (cfr. *ibid.*, p. 61 s.). In realtà, se è vero che senza abilità strumentale e tecnica non si produce un'opera d'arte, è altrettanto vero che con tale abilità si intreccia l'insieme delle abilità umane. Insomma il fare artistico, producendo «cose di pensiero», è insieme azione e contemplazione. Non è possibile indugiare su questa sintesi, per la quale riteniamo in ogni caso che la stessa Arendt ci fornirebbe gli ingredienti.

versioni più avanzate e gratificanti del lavoro ad alta tecnologia, all'autosfruttamento e all'asservimento volontario (per riecheggiare la sapida espressione di Étienne de la Boétie).

Quella che possiamo chiamare “intenzionalità ontologica” è in grado, a nostro avviso, di offrire una *misura* anche al buon esercizio della politica, la quale, come Arendt ci ha insegnato magistralmente nelle sue riflessioni, è costantemente esposta alla degenerazione nel “dominio”, a partire dalla stessa esperienza della *polis* greca fino alle aberrazioni del totalitarismo contemporaneo. In rapporto alla posizione di Arendt, si richiederebbe un riesame della persistente, e persino pregiudiziale, diffidenza verso la contemplazione, a cominciare dalla convinzione che considerare in modo appropriato la *vita activa* è consentito solo a chi deponga lo sguardo contemplativo. Il dissidio tra *vita activa* e contemplazione dovrebbe cadere una volta che si riconosca, sulle orme di un Aristotele non circoscritto a filosofo della prassi, che la contemplazione non si risolve nell'atteggiamento “quiesistico”, ma può fungere da condizione di possibilità e da premessa del trascendimento dell'esistente nella direzione di un “mondo” possibile oltre le determinazioni del presente¹³.

¹³ Per l'idea di una “trascendenza” non evasiva rispetto alla sfera mondana mi permetto di rinviare a F. Totaro, *Per un nuovo umanesimo aperto alla trascendenza*, in *Filosofia e teologia*, XXIX, 2015, 1, pp. 9-24.

5. *L'altro Marx: la liberazione dal lavoro e il passaggio dall'uomo lavoratore all'uomo produttore*

A questo punto possiamo prendere in considerazione l'altro Marx, quella della liberazione dal lavoro. Si è visto che Arendt mette in luce il carattere paradossale del pensiero di Marx, dal momento che egli, gettandosi alle spalle la glorificazione del lavoro, pronostica il regno della libertà che non può che realizzarsi nella liberazione *dal* lavoro. Su questa via Marx si collegherebbe all'antropologia classica, segnatamente ad Aristotele, e alla istanza, cronologicamente precedente, di una condizione politica ancora non sottoposta all'esercizio verticale del potere come dominio, bensì caratterizzata dal libero svolgersi delle relazioni in una sfera pubblica che si affida alle capacità e alle competenze di un'autoamministrazione orizzontale. In ogni caso, l'agire politico degli uomini liberi in ambito pubblico aveva come premessa il dominio sui soggetti servili in ambito privato; l'affrancamento dal lavoro necessario nella sfera domestica, per la soddisfazione dei bisogni della vita, era la base del protagonismo politico, dove l'umano poteva realizzarsi, oltre le angustie dell'*animal laborans*, come *animal agens* e *loquens* ovvero come soggetto non alienato dal perseguimento coatto di fini inevitabilmente riducenti l'umano a semplice mezzo.

Nella prospettiva marxiana l'affrancamento dal lavoro riguarderebbe invece la universalità dei soggetti, allo stesso modo svincolati dalla necessità e ri-posizionati nel regno della libertà. Il progetto marxiano, sotto questo aspetto, è innervato da una forte carica utopica, che Arendt riconosce come tale ma, per così dire, fino a un certo punto e non senza l'indicazione di rischi di involuzione. Infatti, lo sviluppo delle tecnologie potrebbe rendere realistica l'utopia di Marx quanto alla sostituzione del

lavoro umano con le prestazioni fornite dall'uso delle macchine, ma l'esito potrebbe essere il passaggio dall'uomo produttore e consumatore all'uomo semplicemente consumatore. Usando parole più forti: si potrebbe realizzare non il regno della libertà, bensì quello di una inedita soggezione agli impulsi di un consumo illimitato e tanto più asservente quanto più apparentemente privo del sigillo di una schiavitù istituzionalizzata.

Lo spessore antropologico della posizione arendtiana offre strumenti concettuali importanti per pensare degli antidoti a questa deriva involutiva. Dobbiamo però chiederci se in Marx, fermo restando il riconoscimento della denuncia e dell'analisi dell'alienazione *del* lavoro da lui compiuta, ci sia l'idea dell'affrancamento dal lavoro *tout court* – la liberazione dal lavoro – oppure quella del superamento del lavoro *necessario* in vista di un regno della libertà in cui il lavoro, come si legge nella *Critica del programma di Gotha* formulata nel 1875, possa diventare finalmente “il primo bisogno” dell'uomo. Insomma si tratterebbe di capire se Marx (e il marxismo post-marxiano) sia andato oltre la visione dell'uomo incardinato nel principio-produzione anche quando la categoria del produrre vien declinata come un autoprodursi.

La questione è aperta. Poiché non ci è possibile affrontarla qui con riferimento alla vasta letteratura sul tema¹⁴, ricorriamo all'espedito di assumere come pietra di paragone la

¹⁴ Non possiamo nemmeno ripercorrere le opere marxiane sul tema (dai *Manoscritti economico-filosofici del 1884* alla *Ideologia tedesca*, ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, al *Capitale*, per non dire d'altro) e dare conto delle variazioni in esse contenute. Si tenga pure presente che è in corso la cura aggiornata delle opere di Marx.

riflessione che forse più di tutte ha visto in Marx colui che non si sarebbe fermato all'antropologia del lavoro. Ágnes Heller ha infatti sottolineato l'oltrepassamento, da parte di Marx, della concezione della ricchezza umana misurabile in base al tempo di lavoro. Alla domanda «se solo la *produzione* sia la fonte della ricchezza della società» Marx risponderebbe «ovunque e inequivocabilmente no»¹⁵. Esaltando efficacemente la presenza in Marx del “bisogno umano ricco” nella varietà dei suoi aspetti, la Heller sostiene che la ricchezza materiale è solo “condizione” della ricchezza generale della società, mentre la vera ricchezza si realizzerebbe attraverso la libera manifestazione degli individui sociali, attraverso la loro attività stimolata da un sistema di bisogni qualitativamente molteplici: «La *vera* ricchezza dell'uomo e della società si costituisce non nel tempo di lavoro, ma nel *tempo libero*». Nel tempo libero ci sarebbe non solo il godimento dei prodotti del lavoro ma altresì la libera attività non determinata dalla necessità naturale. Restando fermo per ogni individuo «il dovere di partecipare comunque al *labour*, all'esecuzione del lavoro socialmente necessario o alla regolazione e al controllo della produzione», le sue manifestazioni “intellettuali” non si riverserebbero del tutto nella produzione materiale e permetterebbero «forme scelte» per la realizzazione di se stessi¹⁶. Il risultato complessivo sarebbe quello di un nuovo sistema delle “oggettivazioni”, le quali, sottratte alla logica dell'appropriazione privata, diventerebbero conformi al “genere” e – si spinge a dire

¹⁵ Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx* [1974], trad. it. a cura di A. Morazzoni con Prefazione di A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1974, p. 114.

¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

Heller – appartenerebbero a quel regno dello “spirito assoluto” (di risonanza hegeliana) in cui si collocano l’arte e la filosofia.

A nostro avviso, proprio l’ingresso nello “spirito assoluto” delle “oggettivazioni” può però essere considerato la spia del fatto che nell’antropologia di Marx l’uomo “vero” si compendia interamente nel suo essere produttore di oggetti, in linea con il riconoscimento tributato nei *Manoscritti economici del 1844* allo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*¹⁷. Quindi, una volta che sia cessato il condizionamento necessitante del *labour*, si potrà dare libero corso a un’attività produttiva non limitata alla produzione materiale e comprensiva dell’intera espressione dell’umano. L’uomo lavoratore trapassa nell’uomo produttore e, potremmo aggiungere, autoproduttore, grazie al dominio pieno e assoluto sulla dimensione oggettiva. Usando un linguaggio metafisico, si direbbe che l’orizzonte della produzione viene a occupare la scena dell’*intero*, per cui reale è solo ciò che è producibile. Il guadagno collaterale, e fuor di dubbio prezioso, della metafisica produttivistica di Marx è in ogni caso la piena

¹⁷ Si deve però sottolineare nei *Manoscritti* quello che è forse un *apax* della intera riflessione marxiana: la critica non solo del “valore di scambio” ma anche del “valore d’uso” nel rapporto con l’oggetto: «La proprietà privata ci ha resi così ottusi ed unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esso esiste per noi come capitale o è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato, ecc., in breve, quando viene da noi *usato*». Marx pronostica pure una «emancipazione di tutti i sensi» grazie alla quale essi saranno «diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici» (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1970, p. 116 s.). Ciò nonostante non si può dire che Marx superi l’antropologia “produttivistica”.

valorizzazione dell'attività umana nell'aspetto per il quale essa pone capo a oggetti, lungo una scala ascendente che dal lavoro si protende fino all'opera, senza la discontinuità che sta invece a cuore ad Arendt.

6. *Arendt e Marx: un secondo bilancio*

In conclusione, ad avviso di chi scrive, raggiungendo il culmine dell'antropologia produttivistica Marx ha colto meglio di Arendt la portata dell'attività oggettivante dell'umano. Arendt ha ampliato l'orizzonte antropologico disegnato da Marx con la proposta del primato dell'azione, nel cui ambito la manifestazione dell'umano si realizza nel linguaggio e nella sua capacità di porre capo a situazioni interpersonali nuove e dall'esito imprevedibile. Per noi, che apparteniamo a un'epoca nella quale l'accelerazione dei cambiamenti tecnologici dà corpo alle sue intuizioni pionieristiche, è di grande attualità la preoccupazione fondamentale formulata all'inizio di *Vita activa*: «Ci troviamo di fronte alla prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio»¹⁸.

Arendt pensava che il suo libro non offrisse risposte a questa preoccupazione, con le "difficoltà" che implicava. La soluzione di ciò cui potremmo dare il nome di "problema Hannah Arendt" non sembra alle porte. Tuttavia l'apertura all'azione e alla sua ricchezza per l'esistenza umana ci può condurre su strade nuove verso una direzione di senso auspicabile. Con un'avvertenza che ribadiamo: pure l'antropologia connotata dal triplice lemma lavoro, opera, azione è parziale e suggerisce una

¹⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 5.

più soddisfacente integrazione ontologica nella quale abbia posto anche l'attività contemplativa, che Arendt, a prescindere dalla *Vita della mente*, contrappone alla *vita attiva*.

7. *Una retrospettiva: l'antropologia "molteplice" di Aristotele e la sua correzione per noi*

Per una siffatta proposta d'integrazione e tenendo conto della sua presenza più o meno esplicita sia in Arendt sia in Marx, farei leva sull'antropologia ravvisabile nell'articolazione aristotelica dell'attività umana, prendendo le mosse dall'interpretazione che in essa ritiene centrale il momento della prassi. Il pensiero di Aristotele, infatti, è uno dei pilastri della cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica". Si attribuisce al "ritorno" ad Aristotele lo svincolamento della riflessione sull'agire dall'ipoteca del pensiero calcolante e quindi dalla comprensione riduttiva della prassi secondo schemi rigidamente causali. Gadamer ha messo in rilievo, sulla scorta dello Stagirita, come la prassi sia oggetto di una "ermeneutica" che, a differenza della tecnica, non troverebbe già preordinato il nesso tra mezzi e fini e si affiderebbe pertanto alla saggezza, come virtù anche cognitiva della opportuna commisurazione di mezzi e fini in una reciproca *plasmazione*¹⁹.

Nonostante tutti i meriti che si possono attribuire alla valorizzazione aristotelica della prassi, occorre osservare che essa da Aristotele è certamente considerata nella sua valenza

¹⁹ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. it. con testo a fronte dell'edizione tedesca del 1986, trad. it. di G. Vattimo e *Introduzione* di G. Reale, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 645-669.

autonoma, ma è insieme inquadrata in una cornice di gerarchizzazione ontologica, ed è quindi orientata al momento supremo della contemplazione dell'essere immutabile. Perciò la prassi non assurge al rango di eccellenza dell'*attività pura*. Quest'ultima si realizza come "teoresi" ed è intesa come perfetta circolarità con l'essere che non può essere diversamente da come è²⁰. La teoresi non è rivolta ad altro che a se medesima e, trovando in se stessa l'oggetto della propria applicazione incessante, è, per così dire, autocontinuativa e perciò autosufficiente. Il "theoréin" aristotelico è atto che non soffre di nessun decadimento nella potenza; di conseguenza, in esso forma e contenuto del sapere si travasano l'uno nell'altro in una perfetta adeguazione. Accessibile discontinuamente al vivere umano, tale atto appartiene stabilmente all'eterna vita divina²¹.

L'atto teoretico, ponendosi in sintesi con il proprio contenuto, non presenta né un problema di ricorso a mezzi né un'esigenza di relazione ad altri. Invece l'attività come prassi, pur avendo termine in se stessa e non subordinandosi a un'opera esterna, non soltanto è abitualmente condizionata dal perseguimento di vantaggi comunque ulteriori al suo espletamento (come gli onori nel caso dell'agire politico) e dal bisogno di concorso con altri (per esercitare coraggio, magnanimità e, ancor più, amicizia e giustizia si ha bisogno appunto di altri), ma anche dal processo della scelta e del reperimento dei mezzi²². Non si dà prassi senza mediazione e la mediazione, sebbene sia governata da colui che agisce, comporta una insopprimibile "ascholia" o affanno esistenziale alla ricerca di un bene che

²⁰ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7 e 8.

²¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XII, 7.

²² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 4 e 5.

manca. Nel reperimento dei mezzi, inoltre, si è sempre a rischio di errore e smarrimento. L'agente, dipendendo dalla catena dei mezzi non ancora noti e disponibili, è a rischio di distoglimento e di deviazione dal fine. La materia dell'azione pratica può sfuggire al controllo del suo principio direttivo. Resta il divario tra la potenza di compimento e la sua attuazione.

È vero che nel libro IX della *Metafisica* Aristotele parla delle azioni «teléiai» ovvero perfette, le quali sono *simultaneamente* mezzo e fine (come, per esempio, nel *vedere e aver visto, conoscere e aver conosciuto, pensare e aver pensato*, azioni o modi della prassi che sembrano tutti compendiarsi nel *vivere e avere vissuto*), e le privilegia al punto tale da considerare quasi *non azioni* quelle che hanno un termine fuori di sé (*péran*)²³. La «praxis teléia», o prassi pienamente compiuta, viene così considerata attività continua, per il darsi in essa *insieme* e *simultaneamente* del momento del mezzo e del momento del fine senza rimandi e interruzioni, e viene distinta dal movimento che ha un inizio e un punto di arrivo. Si può però notare come la «praxis teléia» esprime un livello eccezionale dell'agire più che rappresentare la *normalità* dell'agire umano, per lo più scandito dalla *successione*, piuttosto che dalla simultaneità, di mezzi e fini. La prassi nella sua attuazione massima prefigura piuttosto l'attività pura dell'intelletto, come è lecito arguire anche dagli esempi addotti.

²³ Aristotele, *Metafisica*, IX, 6, 1048 b 18-35. Si tenga peraltro presente che questo passo non è riportato in certi manoscritti e traduzioni – come in quella di Guglielmo di Moerbeke – nonché, molto significativamente, non è commentato (eccetto che in un codice) né dallo pseudo Alessandro né da Tommaso d'Aquino. Cfr. G. Reale, *Commentario ad Aristotele*, in *Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. III, p. 448.

Lungo il *continuum* della manifestazione della *enérghēia* o attività umana, Aristotele distingue quindi la teoresi, la *theoretiké enérghēia*, dalla prassi. Agire e contemplare sono sì espressioni di una medesima attività, appaiono però diversamente adeguati alla sua pienezza e si dispongono su livelli differenziati.

La distanza tra i mezzi e i fini dell'attività è massima quando Aristotele si confronta con la dimensione della «*póie-sis*»²⁴. Colui che è gravato di questa attività è immerso nella necessità dell'uso dei mezzi al punto da perdere il collegamento con i fini e da essere ridotto egli stesso a mezzo. La visione gerarchizzata dell'attività, a partire dal privilegiamento del suo livello puro nella teoresi, conduce lo Stagirita a considerare il lavoro (in quanto *pónos* o fatica penosa) come un insuperabile e unilaterale "stare presso i mezzi". In mancanza di automatismi tecnici che lo possano sostituire²⁵, il lavoro viene confinato in una sfera di strumentalità animata di pertinenza servile, la quale

²⁴ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 1-7.

²⁵ Anche correggendo realisticamente la fabulazione omerica di *Iliade*, XVIII 376, Aristotele annota non senza evocare per contrasto *uno* scenario futuribile: «Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo <e>, come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta, "entran di proprio impulso nel consesso divino", così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi» (*Politica*, I, 4, 1253 b 33-1254 a 1; trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 9). Prende avvio dalla disincantata considerazione aristotelica la riflessione valorizzatrice del potenziale tecnologico svolta da A. Negri, *I tripodi di Efesto. Civiltà tecnologica e liberazione dell'uomo*, Sugarco Edizioni, Milano 1986.

non ha di per sé dignità di prassi (e tanto meno di contemplazione).

Anche a questo livello di attività, la separazione dichiarata tra il «despôtes» e il «doulos», quindi tra la prassi del signore e il lavoro dello schiavo, non toglie che tra la stessa prassi e il lavoro ci sia una connessione strutturale. Ferma restando l'attribuzione a soggetti disomogenei, il lavoro è tuttavia inserito nell'orizzonte superiore della prassi. Infatti il lavoro "necessario" dello schiavo ha senso solo in vista della prassi "libera" del signore; perciò il lavoro, sebbene non sia di per sé attività pratica, lo diventa indirettamente nel momento in cui viene cooptato dalla prassi del signore o dell'uomo ritenuto autenticamente tale. Del resto è sorprendente che Aristotele assimili lo schiavo a un oggetto d'uso, come il vestito che si indossa, cioè, potremmo dire, a una protesi del padrone e non lo riconosce come "produttore". L'ideologia *padronale* è poi più radicale nella opinione che la condizione servile sia conveniente per chi la subisce a motivo della partecipazione dello schiavo alla razionalità del signore, la quale si esprime nella capacità di comando.

È indubbio che, per Aristotele, il lavoro resti ancor di più della prassi al di sotto della soglia dell'eccellenza ontologica. Nel lavoro il fine è posto in una totale eteronomia rispetto all'attività svolta, cui è estrinseco o, per meglio dire, è intrinseco solo grazie alla sottomissione alla libera attività del padrone. Noi non possiamo, con tutta evidenza, accettare la gerarchia delle attività che si traduce in una gerarchizzazione dei soggetti che di essa sono titolari. Ciò non dovrebbe però impedirci che dalla riflessione aristotelica possiamo trarre le indicazioni di una ricchezza antropologica articolata nel molteplice delle attività che vanno dal contemplare al lavorare, passando attraverso l'agire. Attualizzare tale riflessione *per noi* è possibile se la molteplicità

dell'umano viene declinata universalisticamente e viene quindi attribuita a *ogni* individualità in sé e nella relazione con *altri* da sé.

Nel contesto delle nostre analisi vorremmo dare enfasi alla importanza dell'attività che oggi gode della minore reputazione in confronto al lavoro e all'azione. Se si sta ad Aristotele, le attività al di qua della teoresi sono connotate dalla distanza tra mezzo e fine, non essendo quest'ultimo già disponibile sia nel lavoro sia nell'azione. Nella teoresi invece ogni momento è insieme mezzo e fine. Pertanto nella teoresi si realizza in ogni punto la perfetta circolarità di mezzo e fine, dal momento che non si dà la distanza tra il compimento e ciò che lo precede. La teoresi è un circolo di circoli e non c'è in essa un connotato o un problema di carenza. Ogni momento si autocompie perché la teoresi non è finalizzata che a se stessa. La teoresi incrementa se stessa e non *soffre* del suo carattere processuale. Certo, al filosofo che contempla *monacós* bisognerebbe aggiungere la valenza comunicativa e relazionale del contemplare (per inciso, la danza dei dervisci sufi, nella quale ognuno circolando intorno a sé inanna un circolo con tutti, potrebbe renderci plasticamente l'idea del movimento circolare della teoresi partecipabile universalmente). Nella visione cristiana, ma non solo, la contemplazione trabocca in amore.

8. *Verso la ricchezza antropologica: l'intreccio di lavoro, azione e contemplazione*

Nello scenario sopra delineato possiamo riprendere gli elementi qualificanti della posizione che vorrei sostenere: lavoro, azione, contemplazione.

Come dare conto del lavoro da un punto di vista antropologico²⁶? Quale parte della persona viene investita primariamente nel lavoro? Si lavora per rendere disponibile ciò che immediatamente non lo è. Il lavoro è l'attività di mediazione tra noi stessi e ciò che ci manca, in modo tale che la mancanza venga colmata. Quindi il lavoro è il mezzo con cui ci sforziamo di ottenere qualcosa che inizialmente ci manca. In positivo, è la via per dare un oggetto al nostro bisogno o al nostro desiderio. Il lavoro, dunque, si esprime in oggettivazioni, come evidenziava lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* ripreso dal Marx dei *Manoscritti*. Il lavoro ci porta ad *avere* qualcosa, a un risultato fuori di noi. Infatti, un lavoro che non termina in un risultato oggettivabile ci sembra qualcosa fatto "a vuoto". Questo vale anche per i lavori di servizio alla persona: in un ospedale, per esempio, non basta che l'infermiere si prodighi con buona volontà, ma deve sapere gestire le tecniche utili a perseguire lo scopo terapeutico.

Come dare conto dell'azione? Ovviamente la domanda è possibile se non si identifica l'azione con il lavoro, cosa che avviene spesso nel linguaggio comune, perché solo se diciamo che stiamo lavorando riteniamo che l'uso del nostro tempo possa essere giustificato. Perciò l'agire viene confiscato dal lavorare. Tuttavia, l'intenzione peculiare che ci porta ad agire è rivolta all'*essere*, piuttosto che all'*avere*. Ci orientiamo all'azione non per avere qualcosa, ma per *essere qualcuno* e per manifestare *chi siamo*. In *Vita activa* Arendt sottolinea che nell'azione

²⁶ Riprendo qui, con modifiche, quanto ho scritto in *La persona viene prima. Il lavoro in Trentin e una proposta di integrazione antropologica*, di prossima pubblicazione in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, XXXI, 2018, n. 85, pp. 529-542.

esprimiamo in modo originale il nostro *chi*. Non siamo mossi dall'averne un *più di qualcosa*, ma dal pervenire a un *più di essere*, per noi e per gli altri.

Nella disposizione contemplativa viene alla luce il significato dell'*essere in quanto tale*, che nella sua evidenza di positività incondizionata precede il nostro potere di produzione e di consumo e si ripropone incessantemente come eccedente rispetto ad esso. Il suo *darsi* prima di ogni manipolabilità e utilizzabilità suscita in noi l'atteggiamento dello stupore e della meraviglia. La contemplazione dell'essere che *si dà* da sé, e non è in nostro possesso, è la sorgente del *dono* gratuito nella relazione con gli altri. L'apertura all'essere e alla sua positività mai esauribile ci permette inoltre di traguardare, oltre l'esistente, al possibile che spetta a noi fare accadere; pertanto conferisce una direzione di senso al nostro impegno nell'agire e nel lavorare.

L'atto contemplativo non è allora un'evasione dal reale, ma consente l'affrancamento dalla catena delle determinazioni causali e la libera decisione per una diversa configurazione della situazione esistente. Senza una tensione "estatica" o di trascendimento, che dove mancano motivazioni ontologiche può ispirarsi alle ragioni dell'utopia intramondana, sarebbe difficile pensare la persona nella sua completezza. L'atteggiamento contemplativo può essere infine alla base di una revisione della esagerazione produttivistica e consumistica. Anche le "buone pratiche" riguardanti la natura e l'ambiente sono possibili se sono anzitutto precedute da un'attitudine contemplativa che le consideri come un *dono* non subordinato alla logica della produzione e del consumo. Nella contemplazione cogliamo pure il

significato di ciò che scaturisce dall'opera umana, comprese le creazioni dell'arte²⁷.

L'intreccio, in ogni persona, dei momenti del lavorare, dell'agire e del contemplare viene a configurare un'antropologia "ricca" che, in un equilibrio virtuoso, può dare pieno spessore al dinamismo della persona, esprimendone le capacità fondamentali e costituendone insieme l'ambito di realizzazione.

È evidente che, in questa riflessione, al rapporto di sintonia-distonia di Arendt con Marx si è sovrapposta la mia personale sintonia-distonia con entrambi. Spero che dal confronto, che mi sono permesso mettendomi a cavallo con una buona dose di presunzione sulle spalle di giganti, possa in ogni caso scaturire un profilo di ricchezza antropologica che nelle attuali condizioni storiche potremmo *osare* di perseguire.

Francesco Totaro

SOMMARIO

Il confronto tra Arendt e Marx è decisivo per la formulazione dell'antropologia. L'Autore mostra come nella visione di Marx

²⁷ Pregnanti in proposito le parole della *Laudato si'* di Francesco al n. 237: «L'essere umano tende a ridurre il riposo contemplativo all'ambito dello sterile e dell'inutile, dimenticando che così si toglie all'opera che si compie la cosa più importante: il suo significato. Siamo chiamati a includere nel nostro operare una dimensione ricettiva e gratuita, che è diversa da una semplice inattività». Sorprendente la meditazione di Pietro Ingrao sul «diverso dal fare» che si intreccia con i «diritti del fare» in *Il valore della contemplazione*, Castelvechi, Roma 2017.

sia possibile trovare la comprensione più elevata dell'uomo come produttore, la quale tiene insieme lavoro e opera. La considerazione dell'azione da parte di Arendt, nel famoso libro *Vita activa*, è in grado di ampliare l'antropologia marxiana per quanto concerne l'ambito delle relazioni interpersonali basate sul linguaggio e orientate alla costruzione della sfera politica. Secondo l'Autore, l'importanza del lavoro, dell'opera e dell'azione dovrebbe essere completata dall'attitudine contemplativa. Ciò significa l'apertura alla dimensione dell'essere che non dipende dal nostro potere di produzione e introduce pure una misura in ordine a una politica tutelata dalla degenerazione nel dominio. Pertanto la contemplazione può contribuire a dare senso all'umano e a rispettare il mondo fuori di esso.

SUMMARY

Comparing Arendt and Marx is a crucial point for an anthropological thought. The Author shows that in Marx's vision we can find the highest comprehension of the image of the man as producer, that embraces both labor and work. The Arendt's consideration of human action, within the famous book *The Human Condition*, is able to widen the Marxian anthropology in the realm regarding interpersonal relations based on language and building a political sphere. According to the Author, the importance of labor, work and action has to be completed by the attitude of contemplation. That means opening to the dimension of being which doesn't depend on the power of producing and can introduce a measure in order to a political action without despotism. So contemplation can help give sense to humankind in itself and respect the outside world.

