Federico Sollazzo

CRISI DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO E MODELLO DEMOCRATICO

1. *Giudizio e mondo comune*

Sono molteplici gli effetti disumanizzanti prodotti dal totalitarismo, e sono molteplici le descrizioni che ne sono state offerte. Con lucidità, la Arendt descrive tali effetti come l'annientamento degli uomini su tre diversi livelli. Il primo è dato dall'“uccisione del soggetto di diritto che è nell'uomo”. Questa forma di uccisione rappresenta il perfezionamento totalitario dello sfruttamento e della persecuzione politica proprie dell'imperialismo e corredate dal pregiudizio culturale e razziale tipico dell'antisemitismo moderno; il suo esito è quello della sottrazione dei diritti civili, e quindi di ogni tipo di protezione legale, a determinate categorie di persone. Il secondo livello risiede nell'“uccisione nell'uomo della persona morale”. Tale uccisione si esplica tramite la mortificazione della persona ed il relativo annientamento di ogni forma di dignità umana; questo fenomeno coinvolge tanto le vittime quanto i carnefici, poiché nei *Lager* entrambi risultano spogliati della propria umanità. Il terzo livello consiste nella “uccisione dell'individualità”. Anch'esso si ripercuote sia sulle vittime che sui persecutori: così come i primi risultano disumanizzati ed infine eliminati, i secondi vengono assorbiti nella massa amorfa, atomizzata e fusa, generante un'indistinta *Volksgemeinschaft*¹.

Dalla sovrapposizione di questi tre elementi, l'uomo risulta non solo annichilito ma anche ricostruito: si assiste così alla nascita di un nuovo tipo d'uomo, inaugurante una mutazione antropologica senza precedenti:

Per gruppi sempre più numerosi di persone cessarono improvvisamente di avere valore le norme del mondo circostante [...]. In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il loro diritto alla vita².

La perdita di un mondo comune rappresenta l'esito ultimo di quei processi disumanizzanti sopra descritti: l'eclissi di una dimensione plurale e condivisa, rinchioda il singolo in un isolamento che lo rende facile preda della logica dell'ideologia, ovvero di quell'«unica facoltà della mente umana che non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per funzionare, e che è indipendente dall'esperienza come dalla riflessione»³.

-
- 1 Per la descrizione di questi tre livelli di disumanizzazione cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 612-629.
 - 2 Ivi, pp. 373 e 409.
 - 3 Ivi, p. 654; per questo «visti attraverso le lenti dell'ideologia i campi hanno quasi il difetto di avere troppo senso, di attuare la dottrina con troppa coerenza» (ivi, p. 626).

Tale logica fatta di rigida consequenzialità, si potrebbe sintetizzare in un *fiat veritas et pereat mundus*, irresponsabile nel suo estremismo. Quindi per perpetuarsi, l'ideologia non abbisogna né dell'uomo unico nella sua irripetibilità, né tanto meno di una pluralità di uomini, ma di un mero esecutore, ecco perché la fisionomia del cittadino "ideologizzato" è quella dell'esemplare interscambiabile e, pertanto, in sé superfluo. Il cittadino-modello dello Stato totalitario è allora quell'individuo che fugge dalle responsabilità del *Selbstdenken* (*leit motiv* di tutta l'opera arendtiana), del pensiero e del giudizio autonomo. Egli diviene per tal via incapace di distinguere la realtà dalla finzione ideologica, che permea tutta la sua esistenza, spogliandolo di un qualsiasi convincimento autentico. In lui si riscontrano l'assenza del pensiero e l'atrofia della facoltà di giudizio, non v'è alcuna traccia, insomma, di quell'antico demone socratico-platonico che costringe al dialogo con se stessi. Il funzionario nazista può, dunque, essere dipinto come una sorta di anti-Socrate che, incapace di pensare, non può fare altro che obbedire "cadavericamente" alle norme del contesto in cui vive, qualsiasi esse siano.

Evidentemente, il superamento di tale problematica richiede, innanzi tutto, il ripristino di un mondo comune che oggi, nell'età della globalizzazione, potrebbe avvenire solo tramite l'esercizio di un *ethos* universalistico. Ed all'interno di tale mondo comune deve caparbiamente essere combattuta ogni sorta di "fuga dalla realtà" (come fa la Arendt nei confronti dell'ideologia), quale forma di cieca complicità con il male (rischio questo dal quale deve guardarsi in modo particolare la filosofia, costantemente soggetta al pericolo dell'estraniamento dalla realtà effettiva). Insomma, la Arendt sembra affermare che l'"umanità dell'uomo" non è un dato, ma un progetto, ed in quanto tale può realizzarsi solo se viene scelto e praticato attraverso l'iniziativa umana, conseguentemente, il suo primo nemico è la passività, il cedimento passivo ai processi che ci inglobano⁴. Contro un simile atteggiamento passivo, dagli esiti nichilistici, l'uomo è chiamato dalla Arendt ad esercitare la propria responsabilità attraverso risorse, forse fragili, ma propriamente umane, quali sostanzialmente, la capacità di essere un inizio, l'agire ed il parlare insieme in uno spazio comune e, soprattutto, la facoltà del giudizio. Ma cosa intende, più specificatamente, la Arendt quando parla di tale facoltà?

Nella *Critica della ragion pratica*, Immanuel Kant tratta della facoltà legiferatrice della ragione, asserendo che il principio legislativo, espresso nell'"imperativo categorico", si basa sulla necessità che il pensiero razionale sia in accordo con se stesso. Tuttavia nella *Critica del giudizio*, che per la Arendt è la più grande opera di filosofia politica kantiana, viene sostenuta una diversa posizione. L'accordo razionale con se stessi viene qui ritenuto insufficiente per l'edificazione di una pacifica società, obiettivo per il quale risulta invece indispensabile la capacità di saper ragionare al posto dell'altro:

Il "modo di pensare ampio", l'apertura mentale, gioca un ruolo cruciale nella *Critica del giudizio*. Esso si realizza "paragonando il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro". La facoltà da cui ciò è reso possibile si chiama immaginazione [...]. Il pensiero critico è possibile solo là dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine. Quindi il pensiero critico, purtuttavia un'occupazione solitaria (ossia, per un'illuminista quale Kant, un *Selbstdenken*), non ha reciso ogni legame con

4 Questa prospettiva arendtiana ha molti punti di contatto con quella delineata da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene* (il Mulino, Bologna 2004): come per la Arendt, anche per la Nussbaum, il destino dell'uomo è quello di dover agire all'interno di circostanze contingenti, rispetto alle quali ogni soggetto è chiamato a pronunciarsi, senza lasciarsene travolgere.

“tutti gli altri” [...]. [Con] la forza dell’immaginazione esso rende gli altri presenti e si muove così potenzialmente in uno spazio pubblico, aperto a tutti i partiti e a tutti i confronti; in altre parole, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo. Pensare con una mentalità larga – ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita [...]⁵.

In tal modo il *giudizio* rimane un atto in cui il soggetto è completamente solo, un *Selbstdenken*, ma allo stesso tempo diviene un atto soggiacente alla comunicazione (sia anticipata, come previsione, sia effettiva) con gli altri; solo in questi termini può nascere un accordo fra gli uomini. È per questo che il giudizio obbliga a trascendere le proprie limitazioni individuali, l’isolamento, la solitudine, in direzione del riconoscimento della presenza degli altri. Non può esistere il giudizio senza la presenza altrui. Ne consegue che ogni giudizio non avrà mai un valore assoluto ma sempre contingente: non potrà mai trascendere le contingenze degli uomini che hanno partecipato alla sua elaborazione.

La differenza più decisiva tra la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio* è che le leggi morali della prima sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto e di conoscenza, mentre la validità delle regole della seconda è strettamente circoscritta agli esseri umani sulla terra [...]. Dice Kant: il giudizio vale “per ogni singola persona che giudica”; ma l’accento cade su “che giudica”: non vale dunque per chi non giudica o per quanti non sono membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del giudizio⁶.

Arriviamo così ad un aspetto determinante di tutta l’opera arendtiana: il giudizio è tutt’altra cosa rispetto alla sapienza, tipica del filosofo:

[...] la differenza tra l’intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell’aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito il *common sense*, mentre l’altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo “buon senso”, *le bons sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e “soggettivi” e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma “oggettivo”, che abbiamo in comune e dividiamo con altri. (*Il senso comune*: assai presto Kant ebbe la consapevolezza di un che di non-soggettivo in quello che sembra il senso più privato e soggettivo. Tale consapevolezza si esprime così: si dà il caso che le questioni del gusto [“il bello”] “interessano solo in *società* [...]. Un uomo abbandonato a se stesso in un’isoletta deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona [...]. [L’uomo] non è appagato da un oggetto, se non ne può sentire la soddisfazione in comune con gli altri”, mentre, invece, noi disprezziamo noi stessi se barriamo al gioco, ma ci vergogniamo soltanto quando siamo scoperti. O ancora: “In materia di gusto, dobbiamo rinunciare a noi stessi a favore degli altri” o al fine di piacere agli altri⁷.

Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesta il nostro «condividere il mondo con altri». Dunque, per la Arendt, *il giudizio è un’intuizione*

-
- 5 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 551, parentesi mia; ed ancora: «Il gusto è questo “senso comunitario” (*gemeinschaftlicher Sinn*)» (ivi, p. 563).
 - 6 Ivi, p. 550, e, della stessa Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 283.
 - 7 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 284, testo fra parentesi: H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 559-560.

che non necessita di alcuna fondazione filosofica poiché nasce unicamente dal e nel confronto con gli altri, e che è potenzialmente propria di ogni uomo in quanto essere politico.

Risulta così più chiaramente comprensibile la questione inerente alla radicalità ed alla banalità del male. Infatti, per il Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, il *radikale Böse* non deriva dalla negazione della ragione, ma dalla corruzione della retta facoltà di giudizio. È per questo che quando la Arendt parla di “assenza di pensiero”, ciò va inteso come carenza della facoltà di giudizio, ovvero della facoltà politica per antonomasia, tanto importante quanto fragile. Ma diversamente da Kant, per il quale il male radicale è sempre potenzialmente vincibile grazie all’esercizio della virtù del ragionamento e quindi imputabile all’uomo quando ciò non avviene, la Arendt introduce un’innovativa nozione, definibile come una sorta di “imputabilità non soggettiva”. Esistono, cioè, delle strutture sistemiche nelle quali diviene impossibile attribuire la colpa morale di un crimine ad un soggetto. Per esercitarsi infatti, la facoltà di giudizio ha preliminarmente bisogno di uno spazio comune, all’interno del quale gli uomini possano entrare in contatto fra loro tramite le proprie parole ed azioni; è stata proprio la carenza di tutto ciò ad avere innescato il male totalitario. Ma se sono queste le radici del male, allora esso non è mai né profondo né radicale, come rileva anche Jaspers in una missiva di risposta ad una precedente lettera della Arendt:

Il suo modo di vedere la cosa mi sembra un po’ inquietante (la Arendt aveva affermato che la mostruosità dei crimini nazisti rendeva impossibile una loro valutazione in chiave giuridica, opinione che poi abbandonerà, mantenendo però l’idea di una non imputabilità morale) poiché la colpa, che sopravanza ogni crimine finora concepito, assume inevitabilmente [...] un connotato di grandezza – di satanica grandezza – e ciò è assolutamente estraneo ai miei sentimenti nei confronti del nazismo, così come il discorso sul “demoniaco” in Hitler e simili. Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità [...]. I batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più. Provo paura quando mi accorgo che da qualche parte sta sorgendo un mito o una leggenda, e ogni oggetto indeterminato è già un oggetto del genere [...]. Nel fenomeno nazista non c’è alcuna idea né alcuna sostanza⁸.

Andando alla ricerca delle fondamenta del male, la Arendt giunge infine alla conclusione che esso ne è sempre sprovvisto, configurandosi pertanto come un che di superficiale, di banale. Ma ciò non ne sminuisce l’atrocità, anzi la incrementa poiché mostra quanto sia facile e comodo etichettare il male come un qualcosa di “normale”, rinvenendo quindi senza difficoltà nella popolazione, personale a sufficienza per poterlo mettere in pratica. L’essenza dell’individuo nazista non è allora quella del fanatico e/o del folle, bensì quella del “borghe-succio” che compie ligiamente il proprio dovere, all’insegna di tutte le rispettabili abitudini del buon *pater familias* che si cura della propria moglie e si sforza di assicurare un buon futuro ai propri figli; egli è insomma un gran lavoratore ed un onesto padre di famiglia. La sua piccolezza e banalità, risiede nell’essere capace di tutto, purché venga sollevato da qualsiasi tipo di responsabilità⁹.

8 H. Arendt – K. Jaspers, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 71. Da ciò si può anche notare come Jaspers abbia contribuito all’elaborazione del concetto arendtiano di “banalità del male”. Sulla transizione dalla radicalità alla banalità del male cfr. S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002: «l’obbedienza viene elevata a virtù [...] diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori», p. 43.

9 H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli,

2. Il caso Eichmann

Seguendo come inviata del *New Yorker* il processo di Otto Adolf Eichmann a Gerusalemme, la Arendt ha potuto trovare in quell'ufficiale nazista una conferma delle sue tesi sulla banalità del male. L'incapacità di Eichmann di riflettere in modo autonomo e critico è latente sin nelle sue credenze religioso-mitologiche: nell'aula del tribunale infatti, egli si definisce come un *Gottgläubiger*, un "credente in Dio" che ha però rotto con il cristianesimo (si rifiutò infatti di giurare sulla Bibbia), intendendo Dio come un *Höherer Sinnesträger*, un "Essere razionale superiore" conferente significato alla vita umana, che altrimenti ne sarebbe priva. Ora, a parte il predisporre alla sottomissione ad un'autorità superiore (sottomissione risuonante apertamente nella definizione dell'«imperativo categorico nel Terzo Reich [...] agisci in una maniera tale che il Führer, se conoscesse le tue azioni, le approverebbe»¹⁰), che addirittura dona senso alla vita, questa concezione mitologica è interessante anche da un punto di vista terminologico: avendo infatti i nazisti mutato il termine militare di *Befehlsempfänger*, "colui che riceve ordini", in quello di *Befehlsträger*, "colui che porta gli ordini", definire Dio un *Höherer Sinnesträger*, significa inserirlo nella gerarchia militare, e la manipolazione linguistica è palese anche quando Eichmann definisce ripetutamente la "soluzione finale" come "evacuazione" o "trattamento speciale", la deportazione come un "cambiamento di residenza" e la sua stessa obbedienza al *Führer* come una "obbedienza da cadavere" (*Kadavergehorsam*). Ma Eichmann non è un caso isolato, anzi la sua incapacità di giudicare quanto accade intorno a lui è tipica di tutta la massa burocratica del *Reich*, composta da individui perfettamente normali, benché autori di azioni mostruose:

Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali [...]. Non era uno Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che "fare il cattivo" come Riccardo III [...]. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro difensori – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generi umani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male¹¹.

La figura di Eichmann mette quindi in evidenza la pericolosità dell'incapacità di elaborare un autonomo e critico giudizio, l'assenza, o meglio, la corruzione del quale provoca allontanamento ed estraniamento dalla realtà effettiva; in quell'ufficiale nazista trovano applicazione e conferma i concetti chiave dell'etica socratica, secondo cui "nessuno pecca volontariamente" e "chi fa il male, lo fa per ignoranza del bene": il male compiuto da Eichmann nasce dalla mancata comprensione

Milano 2003, p. 71; per le riflessioni della Arendt sulla mentalità tedesca del periodo bellico cfr. *The Aftermath of Nazi-Rule*, in «Commentary», 1950, IV, n. 10, pp. 342-353, ora in *Zur Zeit*, Rotbuch, Berlin 1986.

10 H. Frank, *Die Technik des Staates*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Leipzig/Wien 1942, pp. 14-15 (traduzione mia).

11 H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 282 e 290. È interessante notare come tale atteggiamento sia riscontrabile anche nell'odierno mondo del lavoro in cui, spesso, il lavoratore ignora il senso complessivo della propria attività, cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 263, nota 6; su tale questione cfr. anche la visione gehleniana dell'uomo come "titolare di funzioni" in A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma 2003, soprattutto il Cap. VIII: *Automatismi*.

della natura delle sue azioni, che la Arendt definisce più specificatamente, rispetto al socratico termine di ignoranza, come una crisi della facoltà di giudizio, sempre possibile laddove venga meno uno spazio pubblico condiviso dagli uomini¹². Non a caso, anche negli ultimi istanti di vita prima dell'esecuzione, il gerarca nazista pronuncia meccanicamente ancora una volta quelle pompose frasi di rito che lo hanno accompagnato lungo tutta la sua carriera.

In quegli ultimi minuti era come se lo stesso Eichmann traesse il bilancio della lunga lezione di abiezione umana alla quale avevamo assistito. Il bilancio della spaventosa banalità del male di fronte alla quale la parola si blocca e il pensiero fallisce¹³.

Ma la concezione arendtiana della banalità del male contiene in sé anche le possibilità del suo superamento, che può giungere solo interrogandosi sul significato del pensare.

La lezione che il Terzo Reich ci ha impartito riguarda la facilità con cui gli individui possono conformarsi a nuove regole, e questo indipendentemente dal fatto che esse prescrivano un "devi uccidere!" piuttosto che il suo contrario. I peggiori criminali del XX secolo sono stati uomini che non hanno pensato. Una conclusione sulla quale meditare, per non convivere in modo banale con l'assassino in cui ciascuno di noi potrebbe mutarsi¹⁴.

Gli assassini non si sono mai percepiti come tali, paradossalmente, il più grande assassinio di massa della storia non è stato commesso da assassini, ma da professionisti che hanno svolto egregiamente e diligentemente il proprio dovere "lavorativo". E ciò vale tanto per chi gli ordini li esegue, quanto per chi li progetta, anch'egli infatti si percepisce come un mero esecutore di un progetto superiore, ovvero, arendtianamente, come un esecutore di una ideologia, il che rende del tutto superflua qualsiasi forma di confronto con gli altri, unica strada, invece, che permetterebbe una sana espansione della facoltà di giudizio. Se è questa la ragione di fondo, non solo della *Shoah*, ma di ogni atrocità, allora noi tutti dobbiamo guardarci dal ritenere queste forme di violenza delle parentesi della storia umana, oggi irripetibili. Il rischio del riprodursi, anche se in nuove vesti, di fenomeni analoghi è insito nella costante presenza, anche e forse soprattutto nel civile Occidente, di movimenti e partiti dichiaratamente e orgogliosamente intolleranti nei confronti degli "ebrei di turno".

3. *Dall'antica politeia alla moderna dimensione sociale*

Insomma, quella di Eichmann è la figura inevitabilmente derivante da quel generale processo di spolticizzazione della vita, che la Arendt descrive a partire da un modello ideale di comunità:

-
- 12 È opportuno specificare che la Arendt intende lo spazio pubblico come un luogo fisico nel quale gli uomini possano fisicamente incontrarsi; cosa accade nel momento in cui tale spazio pubblico diviene virtuale e mass-mediatico, lo hanno mostrato, per primi, gli autori della prima Scuola di Francoforte: gli strumenti tecnologici che filtrano i rapporti umani, sottomettono gli stessi ai principi della razionalità tecnologica.
 - 13 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 259.
 - 14 B. Assy, *Eichmann, Riccardo III e Socrate*, in E. Donaggio / D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma 2003, p. 179; cfr. anche C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006.

la *polis* greca al tempo di Pericle. In essa le attività fondamentali che caratterizzano la condizione umana sono il lavoro, l'opera e l'azione. Il lavoro costituisce l'insieme delle attività necessarie a garantire la sopravvivenza biologica e l'essere che lavora a questo scopo è definito come *animal laborans*¹⁵; l'opera prodotta dalle nostre mani¹⁶ è quella funzione tramite la quale l'uomo «fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale»¹⁷, e la figura a ciò corrispondente è quella dell'*homo faber*; l'azione, caratteristica esclusivamente umana non legata a mere necessità biologiche e/o istintuali, rappresenta la capacità di iniziare qualcosa che ancora non è in atto: «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare [...] mettere in movimento qualcosa»¹⁸, e la massima azione umana è l'azione politica che inizia con la nascita ed è costituita da un insieme di relazioni dirette con gli altri, attuate senza la mediazione di oggetti materiali bensì tramite il linguaggio, che ne conserva anche la memoria grazie al racconto, l'azione manifesta quindi la pluralità del genere umano, il fatto che sulla Terra non ci sia l'uomo ma gli uomini¹⁹.

Queste tre attività si collocano necessariamente all'interno di una fra le seguenti dimensioni: la sfera privata e lo spazio pubblico; dimensioni che però hanno ormai un significato distorto rispetto a quello autentico ed originario che, in passato, possedevano all'interno di quello che per la Arendt rappresenta un tipo ideale di comunità: l'Atene periclea²⁰. In tale comunità, infatti, la sfera privata era percepita come una sorta di male necessario, ovvero come una limitazione della libertà personale a causa dello svolgimento del lavoro necessario per garantire la sopravvivenza, mentre lo spazio pubblico era vissuto come il "trionfo della libertà", come un ambito autenticamente politico, inteso come quello spazio in cui era possibile agire e parlare insieme ad altri, lasciando un segno duraturo del nostro passaggio; attualmente invece, la sfera privata è vissuta come la sfera della privatezza del possesso e dell'intimità (*privacy*), e lo spazio pubblico si è ridotto nel sociale, inteso come la pubblicizzazione di temi che in passato erano privati: nascita, morte e lavoro per la sopravvivenza. Tali mutazioni sono avvenute a causa della proiezione del "sociale" sul "politico": quella che era un'alleanza finalizzata alla sola sopravvivenza (il sociale), si è sostituita all'interazione fra gli uomini finalizzata all'edificazione del mondo (il

15 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 61.

16 Cfr. H. Arendt, "Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani", ivi, pp. 58-66.

17 Ivi, p. 97.

18 Ivi, pp. 128-129.

19 Per la Arendt, l'azione politica non abbisogna di una fondazione filosofica poiché la politica è essenzialmente condivisione di parole, discorsi e azioni fra i cittadini al fine di giungere alla più larga partecipazione possibile dei membri della comunità ai processi decisionali; questa concezione è stata criticata in almeno due aspetti da Jürgen Habermas, per il quale la politica necessita di una fondazione filosofica volta all'edificazione di una morale pubblica, e la Arendt rischia di ridurre *in toto* la politica al solo modello normativo della *polis* greca, come se quello fosse l'unico paradigma possibile di politica, cfr. J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», 1981, n. 183; R. Gatti, *Pensare la democrazia*, AVE, Roma 1989; J. Kristeva, *Hannah Arendt: la vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005; S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.

20 Per un'analisi dell'idea arendtiana di *polis* cfr. P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della "polis"*, in «Comunità», 1981, n. 183; D. Sternberger, "Die versunkene Stadt", in Id., *Die Stadt als Urbild*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, A. Dal Lago, "Politeia". *Tradizione e politica in Hannah Arendt*, in Id., *Il politeismo moderno*, Unicopli, Milano 1986, e Aa. Vv., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

politico)²¹. Conseguentemente la politica viene assorbita dal sociale, si ha un dominio del sociale al quale vengono delegati compiti che prima erano privati: le funzioni atte alla sopravvivenza. Questo processo di degenerazione dello spazio pubblico è stato causato, per la Arendt, dal cristianesimo (in particolare da Tommaso d'Aquino) e dal marxismo; entrambi hanno infatti alterato il significato originario dello spazio pubblico antico, riducendolo o a mera contemplazione e attesa dell'al di là, o a lotta per l'edificazione di una determinata società terrena, ed hanno inoltre sostituito le tre attività fondamentali di lavoro, opera e azione, o con quelle di vita materiale (male necessario) e di vita contemplativa (bene verso il quale tendere), o con quelle di lavoro improduttivo (che non lascia traccia) e di lavoro produttivo (di beni).

Più dettagliatamente, le critiche della Arendt sono rivolte alla distinzione operata da Karl Marx fra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, ed il conseguente disprezzo per quest'ultimo. Il lavoro improduttivo viene infatti considerato da Marx (e da Smith) come un'attività che non introduce nulla nel mondo, non contribuendo, pertanto, ad arricchirlo e migliorarlo. Ora, per la Arendt, quelle che Marx definisce come lavoro produttivo e lavoro improduttivo non sono altro che le categorie di lavoro ed opera. Ci troviamo così, dalla prospettiva arendtiana, in presenza di un duplice errore marxiano: il primo consiste nella mancata comprensione dell'importanza della categoria, all'interno della condizione umana, di lavoro come fattore per la cura ed il mantenimento della vita biologica; il secondo, nell'aver assorbito la categoria di opera all'interno del concetto di lavoro (segnatamente in quello produttivo, ma ciò che conta è la riduzione dell'opera al lavoro), facendo così cadere le differenze tra il lavoro e l'opera. Infatti

[...] sia Smith sia Marx convenivano con l'opinione pubblica moderna nel disprezzare il lavoro improduttivo come parassitario, in effetti una specie di perversione del lavoro, come se non fosse degno del nome di lavoro se non un'attività che arricchisce il mondo [...] (ed i "servi domestici" non lo arricchiscono di certo). Tuttavia erano proprio questi servi domestici, questi oiketai o familiares, che lavoravano per la mera sussistenza, necessari per il consumo ozioso piuttosto che per la produzione, che tutte le epoche precedenti alla moderna avevano in mente quando identificavano la condizione del lavoro con la schiavitù [...] la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in modo distorto, la distinzione più fondamentale fra lavoro e opera²².

Oltre a ciò, prosegue la Arendt, è contraddittorio in Marx il fatto che la libertà, alla quale il *telos* insito nella storia del genere umano tende, sia descritta come emancipazione dal lavoro, laddove però quest'ultimo è inteso come eterna necessità imposta dalla natura, sicché «Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva»²³. Tale contraddizione origina dalla riduzione dell'opera al lavoro, che priva gli uomini del senso della produttività inerente all'opera: in Marx, il lavoro (che ha del tutto assorbito la categoria di opera) consiste nella messa in pratica della forza lavoro, la quale è finalizzata esclusivamente alla produzione di ciò che sottende al mantenimento della vita biologica, a differenza dell'arendtiana produttività dell'opera finalizzata ad introdurre nel mondo oggetti artificiali, indipendenti dalle funzioni, di competenza del lavoro, di mantenimento della vita biologica.

21 Cfr. H. Arendt, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, in *Vita activa*, cit.

22 Ivi, p. 62, parentesi mia; qui la Arendt non specifica se l'arricchimento del mondo sia da intendersi solamente in senso materiale od anche intellettuale, a mio avviso, in Marx la distinzione fra lavoro materiale ed intellettuale è applicabile sia al lavoro produttivo che a quello improduttivo, mentre nella Arendt l'opera è da intendersi sempre e soltanto in senso materiale.

23 Ivi, p. 74.

Ridurre l'opera al lavoro significa, altresì, perdere le differenze tra la figura dell'*homo faber* e quella dell'*animal laborans*. Il primo è, infatti, colui che letteralmente opera, fabbricando con le proprie mani: «l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo»²⁴, oggetti caratterizzati dall'elemento della durevolezza e per produrre i quali egli usa violenza alla natura, utilizzandola come materiale per le proprie fabbricazioni, comportandosi così come il "prometeico" (poiché la sua produttività implica la distruzione di parte della natura) signore e padrone della Terra, nonché delle proprie opere: esse hanno sempre un inizio ed una fine definiti e prevedibili sicché, una volta concluso il processo di fabbricazione, sono a sua disposizione; il secondo è, invece, colui che propriamente lavora, (ri)producendo con il proprio corpo la vita, rimanendo pertanto asservito alla natura, alle necessità, senza inizio né fine, della propria vita. L'*homo faber* è dunque un "fabbricante di strumenti" che poi l'*animal laborans* usa per lavorare, in altre parole, se il fine ultimo dell'*homo faber* consiste nella progettazione ed invenzione di strumenti, quello dell'*animal laborans* risiede nella (ri)produzione della vita, attraverso il *consumo dei prodotti del lavoro* che, in quanto tale, si differenzia qualitativamente dall'*uso delle opere fabbricate*.

Inoltre nella modernità giunge ad una totale affermazione quel principio che il cristianesimo aveva introdotto nel mondo antico: la vita come bene supremo, difatti, la credenza

[...] nella sacralità della vita è sopravvissuta (senza mai esserne scossa) alla secolarizzazione e al generale declino della fede. In altre parole, la rivoluzione moderna seguì e lasciò immutata la più importante rivoluzione con cui il cristianesimo aveva fatto irruzione nel mondo antico, una rivoluzione di portata più grande e, storicamente, più durevole di qualsiasi specifico contenuto o credenza dogmatici²⁵.

Tale assunto che, pur essendo di origine cristiana, è sopravvissuto, nella modernità, alla secolarizzazione ed al declino della fede, viene così applicato non nei confronti dell'immortalità della vita, ma in una prospettiva, immanente, di mantenimento della vita biologica, individuale (ciascun uomo) e collettiva (specie umana):

[...] in ultima analisi, è sempre la vita il punto di riferimento supremo, e gli interessi dell'individuo come quelli del genere umano sono sempre identificati con la vita individuale o con la vita della specie come se fosse scontato che la vita è il bene più alto²⁶.

Sacralizzare la vita significa elevare, al di sopra di qualsiasi altro possibile bene, la soddisfazione dei bisogni e delle necessità della vita terrena, conferire all'evasione di bisogni e necessità organiche il rango di massima attività umana e, conseguentemente, svalutare l'attività politica poiché in essa non risulta presente il soddisfacimento immediato delle priorità biologiche, al servizio delle quali, anzi, la politica va posta. La politica diviene così uno strumento finalizzato alla cura ed alla tutela della vita. Quanto a fondo tale credenza cristiana, in cui è senz'altro presente un'eredità ebraica, sia radicata nel mondo occidentale risulta comprensibile dal fatto che solo dopo l'avvento del cristianesimo, la vita terrena divenne ciò che tuttora è: il più alto bene dell'uomo. Tutto questo, oltre alla già citata svalutazione dell'azione politica in favore dell'amministrazione pubblica della vita

24 Ivi, p. 97.

25 Ivi, p. 234.

26 Ivi, p. 232.

privata, determina un ulteriore effetto: una prima rivalutazione, rispetto all'antichità, dell'attività lavorativa, del lavoro finalizzato al sostentamento biologico, obiettivo, quest'ultimo, che nella modernità diviene quello principale, fino a restare l'unico, della vita dell'uomo.

Ora, il cristianesimo non elaborò mai una definitiva esaltazione del lavoro su qualsiasi altra attività umana, infatti:

La ragione per cui il cristianesimo, nonostante la sua insistenza sul carattere sacro della vita e sul dovere di mantenersi in vita, non sviluppò mai una positiva filosofia del lavoro risiede nella indiscussa priorità data alla *vita contemplativa* su tutti i generi di attività umana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*, e quali che possano essere i meriti di una vita attiva, quelli di una vita dedicata alla contemplazione sono "più effettivi e più efficaci"²⁷.

Tuttavia, nonostante il venire meno, nella modernità, della vita contemplativa

[...] l'epoca moderna continuò ad operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo [...]. Per quanto siano stati meticolosi e coscienziosi i pensatori moderni nei loro attacchi alla tradizione, la priorità della vita su qualsiasi altro valore aveva acquistato per essi il carattere di una "verità immediata", e come tale è sopravvissuta nel nostro mondo, che ha già cominciato a lasciarsi dietro l'epoca moderna e a sostituire a una società di lavoro la società degli impiegati²⁸.

Insomma, poiché nell'età moderna la vita rimane il bene più alto e poiché in tale età la vita attiva non risulta più essere inferiore a quella contemplativa, il lavoro assurge al grado di massima attività umana. Si sono così venute a creare le condizioni ideali per la vittoria dell'*animal laborans*.

Questa vittoria si completa definitivamente tramite il processo di secolarizzazione che, facendo perdere la certezza di un futuro mondo ultraterreno, provoca il ripiegamento dell'uomo su se stesso, con il relativo interesse solo per gli appetiti, i bisogni e i desideri corporei. L'immortalità diviene un attributo tipico non più del corpo politico, come nell'antichità, né della vita ultraterrena, come nel Medioevo, ma della *specie* umana. Inoltre, la vittoria dell'*animal laborans* viene favorita anche dal marxiano spostamento d'accento teoretico, dall'individuo all'uomo socializzato, categoria questa che descrive l'umanità non come una pluralità di uomini, bensì come un unico essere sociale, il cui scopo è quello di mantenersi in vita:

[...] la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava²⁹.

Per tal via il pensiero si trasforma in mero "calcolo" finalizzato alla sopravvivenza «col risultato che gli strumenti elettronici adempiono queste funzioni molto meglio di noi»³⁰, il lavoro in impiego funzionale alla vita della specie, e ogni attività umana in un processo rivolto unicamente al mantenimento della vita.

27 Ivi, p. 237; come è noto, la Arendt attribuisce principalmente all'opera di Tommaso d'Aquino (del quale in *Vita activa* viene frequentemente citata la *Summa theologiae*) la "vittoria" della vita contemplativa su quella attiva.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 239.

30 Ivi, p. 240.

Per la Arendt, l'uomo ha esplicitamente allontanato da sé la capacità di costruire partecipativamente il mondo fin dal *Leviatano* e dal *Contratto Sociale*, opere nelle quali l'azione politica è intesa come un che di cedibile ad altri, cioè a quei pochi che sono in grado di amministrarla poiché ne conoscono i "mitici" fondamenti eterni e indiscutibili; così, la politica moderna si allontana dalla *politeia*, dalla compartecipazione della cittadinanza, divenendo un sistema di norme e regole, scaturenti da un'autorità superiore. L'umanità si è progressivamente spinta in una condizione di assenza di un mondo comune, nel quale potersi dare autonomamente dei precetti pratici, oscillando così fra una solitudine individualistica ed un'anonima massificazione. Si è pertanto persa la centralità di quel mondo comune che

[...] è la dimensione politica che salva dall'alienazione propria dei regimi totalitari, dall'isolamento dell'individuo su cui s'instaurano sia il sospetto reciproco generalizzato, sia la devozione al leader e al regime promossa dall'ideologia³¹.

Ne consegue che il fabbricare dell'*homo faber* non viene più inteso come un modo per produrre cose e dominare la natura, bensì come un processo lavorativo finalizzato unicamente alla produzione di ciò che deve essere consumato, per garantire la sopravvivenza dell'uomo, sicché non un generico concetto di lavoro, ma questa specifica concezione del lavoro diventa dominante nella modernità.

L'emancipazione del lavoro non ha dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre della *vita activa*, ma al suo quasi indiscusso predominio. Dal punto di vista del "lavorare per vivere", ogni attività non connessa al lavoro diventa un "hobby"³².

Risulta così comprensibile l'avvento e il dominio di quella moderna figura antropologica a proposito della quale si può dire che

[...] il tempo dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti. Che questi appetiti divengano più raffinati – così che il consumo non è più limitato alle cose necessarie, ma si estende soprattutto a quelle superflue – non muta il carattere di questa società, ma nasconde il grave pericolo che nessun oggetto del mondo sia protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo³³.

Per questo il *laborans* non è un *homo*, ma è propriamente un *animal*: esso si cura solo delle sue funzioni animali. L'*homo faber* è infatti in grado di dare luogo ad uno spazio pubblico, seppure non di carattere politico ma commerciale: il mercato di scambio come luogo d'esposizione delle merci e della loro fabbricazione; diversamente, l'*animal laborans* risulta essere del tutto privo di un qualsiasi spazio pubblico, la cui assenza è, per la Arendt, la pre-condizione per l'avvento di ogni sistema totalitario.

31 E. Pasini, *Alienazione*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., p. 15.

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

33 Ivi, p. 94; Hans Jonas, che negli anni Venti segue con la Arendt i corsi di Martin Heidegger a Marburgo, concorda con tali posizioni della sua ex collega di studi in *Handeln, Erkennen, Denken*, in «Merkur», 1976, n. 341.

Si impone così nella modernità quella dinamica, tipica dell'*animal laborans*, di (ri)produzione (soggetta a criteri di efficienza e funzionalità) e consumo (sfruttamento dell'esistente), che reca in sé i germi, sottoforma di condizioni di possibilità, della mentalità totalitaria.

Dunque, nel lavorare dell'*animal laborans* si giunge all'esito della perdita del significato politico antico dell'azione; in questa figura della modernità è presente il rischio del totalitarismo, inteso come conseguenza della spoliticizzazione della vita.

4. Prospettive politiche arendtiane

L'opera della Arendt non è però limitata alla denuncia dei mali della modernità, ma consta anche di una parte propositiva, derivante dal confronto con la cultura classica.

L'autrice tedesca si sofferma infatti sulla definizione aristotelica di uomo come *zoon politikon*, in essa è presente la concezione greca della politica, intesa come *bios politikos*, come un vivere politico che non rappresenta una semplice dilatazione della vita privata, come nel caso della *phratría* e della *philia*, ma un nuovo ordine d'esistenza, inaugurato dalle *poleis*, fondato su ciò che, a parte le necessità biologiche, accomuna gli uomini: *praxis* (l'azione) e *lexis* (il discorso). Fra questi due elementi costitutivi delle *poleis*, il secondo ha preso gradualmente il sopravvento sul primo (distinguendosi peraltro in retorica, l'arte del discorso pubblico, e dialettica, l'arte del discorso filosofico), portando così Aristotele ad una seconda definizione di uomo, quella di *zoon logon ekhon* (essere vivente capace di discorso/ragionamento; il termine *logos* racchiude entrambi i significati). Così, per la Arendt, le *poleis* hanno infine adottato la parola e la persuasione come strumento decisionale, considerando la violenza ed il potere incontrastato di uno o pochi uomini, delle forme relazionali prepolitiche, tipiche della vita domestica o degli imperi asiatici, per questo considerati barbarici; in politica, insomma, non esiste alcun *pater familias*. Per questo la Arendt critica le traduzioni, riconducibili a Tommaso d'Aquino, di *zoon politikon* come essere sociale, e di *zoon logon ekhon* come essere razionale; in entrambe queste traduzioni infatti, si perde la concezione originale greca della politica: nel primo caso si confonde il *bios politikos* con una generica *societas*, nel secondo si commette l'errore di supporre che, per i greci, il *logos* sia una facoltà propria di tutti gli uomini, anziché comprendere come esso rappresenti un *modus vivendi* tipico solo di chi vive nel *bios politikos*. A causa di queste scorrette traduzioni, il cui errore di fondo sta nell'aver voluto adattare al pensiero romano-cristiano espressioni provenienti da un altro mondo culturale, quello greco antico, la sfera politica è stata gradualmente sostituita da quella sociale.

Nelle *poleis* la sfera della politica è la sfera della libertà, e in quanto tale si oppone alla sfera delle necessità, cioè alla sfera domestica. In quest'ultima gli uomini si uniscono spinti dai loro bisogni e dalle loro necessità, e l'uso della forza e della violenza è giustificato poiché rappresenta il solo modo per avere ragione della necessità; nella sfera domestica vige una rigida disuguaglianza che consente il dominio del *pater familias*³⁴. La sfera politica, al contrario, si basa sulla libertà e sull'eguaglianza di tutti i suoi membri, infatti, essere liberi significa essere liberi dalle urgenze

34 Per la Arendt, ciò è massimamente evidente nella legislazione ateniese di Solone, che limita il potere paterno solo nel caso in cui esso configga con l'interesse della *polis* (inoltre, i diritti connessi alla domestica *patria potestas* rendono comprensibili fenomeni quali l'esposizione e la vendita dei lattanti): «il potere paterno era limitato solo quando veniva in conflitto con l'interesse della *polis*, e mai a vantaggio del singolo membro della famiglia» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 246, nota 16 al cap. II).

della vita e dalla disuguaglianza gerarchica relativa ad ogni forma di dominio. La sovrapposizione della sfera domestica su quella politica genera la società, la cui caratteristica di fondo consiste pertanto nel significato pubblico assunto dalle necessità private, in primo luogo quelle biologiche. Quindi, nella sensibilità antica, vivere nella sfera domestica è tutt'altra cosa che vivere nella sfera pubblica, nella prima infatti l'uomo è privato della possibilità di mostrare ed esprimere le sue facoltà più alte, e dunque non è considerato propriamente umano.

Una delle caratteristiche della vita privata [...] era che l'uomo esisteva in questa sfera non come un vero essere umano ma solo come un caso della specie animale del genere-umano. Questa, precisamente, fu la ragione ultima dello straordinario disprezzo concepito per essa dall'antichità³⁵.

Ora, l'avvento del sociale non solo sposta nella politica temi considerati nell'antichità pre- o addirittura anti-politici, come ad esempio il mantenimento della vita biologica, ma determina anche una "gerarchizzazione della vita pubblica". Infatti, la disuguaglianza tipica della sfera domestica investe la società, si passa così dalla gerarchia dei membri di una famiglia, alla gerarchia dei soggetti (individuali e collettivi) di una società. Tuttavia, a differenza dell'ordine familiare, nell'ordine sociale non è identificabile il soggetto detenente il potere, il quale diviene così impersonale, cioè burocratico, ma non per questo privo di forza, anzi, la sua forza risiede nell'affidare a ciascun membro della società un genere di comportamento, così da "normalizzarne" la condotta, escludendo in lui la possibilità di azioni spontanee, imprevedute o eccezionali. Se l'azione è tipica della sfera politica antica, il comportamento lo è della società moderna: l'azione è una modalità di relazione tra gli uomini, grazie alla quale potersi distinguere dagli altri, tramite gesta e imprese fuori dal comune, ovvero eccellendo; il comportamento descrive fatti tipici di interi gruppi sociali nei quali i gesti del singolo, non solo sono irrilevanti, ma se si discostano troppo dai modelli sociali dominanti, dal conformismo che essi impongono, determinano la asocialità o la anormalità di quel singolo, per questo i comportamenti vengono descritti con le leggi della statistica. Così, la società uniforma gli uomini permettendo un solo interesse ed una sola opinione, in altri termini, non è tollerata alcuna forma di differenza rispetto al "comportamento sociale". Queste problematiche sono, per la Arendt, inevitabilmente legate al venire meno della sfera pubblica, in altre parole, non è possibile allontanarsi dal paradigma politico antico, senza incorrere nei suddetti problemi poiché la dimensione pubblica antica costituisce l'unico spazio adeguato al raggiungimento dell'eccellenza umana in una qualsiasi attività, eccellenza che risulta, nella modernità, priva di una sede in cui potersi manifestare. Inoltre, è corresponsabile della perdita dello spazio pubblico così come era inteso nelle *poleis*, qualsiasi pensiero che si basi sull'assunto che il mondo non durerà: per tal via si inibisce ulteriormente il desiderio di eccellere, poiché esso è legato alla volontà di disegnare anche nel futuro, oltre che nel presente, una traccia duratura della propria esistenza, ricercando così l'immortalità, ovvero il ricordo da parte delle future generazioni:

Alla base dell'antica stima riservata alla politica è la convinzione che l'uomo in quanto uomo, ogni individuo nella sua irripetibile unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell'azione, e che queste attività, malgrado la loro futilità da un punto di vista materiale, posseggono una qualità durevole perché provocano il *ricordo di sé*³⁶.

35 Ivi, p. 34.

36 Ivi, p. 153, corsivo mio; anche la riflessione filosofica solitaria e la pratica della bontà cristiana contribuiscono alla distruzione dello spazio pubblico: la prima si basa su un dialogo solitario tra "sé e se stesso" (fondamentale come momento preliminare all'accesso alla sfera pubblica, deleterio per

Il tema di B@bel

Ciò non sta ad indicare la presenza, negli antichi greci, di una sorta di egoismo individualistico, ma il fatto che, per essi, si potesse avere un'identità personale solo avendo una "storia" da condividere con gli altri uomini e da lasciare in eredità, sottoforma di "fama immortale", alle future generazioni. Da questa prospettiva, la *polis* rappresenta lo scenario ideale nel quale poter acquisire, tramite la condivisione di parole e atti, tale fama immortale. La *polis* è, quindi, memoria delle gesta del passato e "palcoscenico" per quelle del presente, finalizzate all'essere ricordati nel futuro. Pertanto le *poleis* non si debbono considerare solo come delle Città-Stato fisicamente situate in un territorio, ma come una specifica organizzazione umana scaturita dall'agire e dal parlare insieme all'interno di un determinato spazio comune in cui poter apparire; insomma per la Arendt, la *polis* è l'esatto opposto di ciò che è il totalitarismo: essa rappresenta non un determinato evento storico-politico, ma una vera e propria categoria concettuale, indipendente dalle coordinate spazio-temporali di realizzazione.

"Ovunque andrete, voi sarete una *polis*": queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché *in ogni tempo e in ogni luogo*³⁷.

Tuttavia, da ciò non si deve erroneamente evincere che la Arendt aneli all'

[...] esclusione o (al)la negazione della sfera sociale, che non avrebbe senso in una moderna concezione dell'agire, ma (al)la sua necessaria sottomissione alla sfera della *politeia*. In altri termini, per poter agire in pubblico, con gli altri, un essere umano deve radicarsi necessariamente nel privato – deve esistere come *creatura*, grata delle sue origini e *sola* dinanzi alle domande poste dal mero fatto di esistere – ma, a partire da tale solitudine e privatezza, egli può fondare con gli altri uno spazio comune, in cui le differenze originarie non contano più. *L'isonomia*, tipo ideale della forma politica in Hannah Arendt, è infatti la conquista dell'uguaglianza, davanti alle legge comune, di esseri che restano essenzialmente diversi³⁸.

Ma diversamente, e ben distante, dai desideri della Arendt, ciò che si manifesta nella moderna dimensione sociale, non è più l'*aretè* o la *virtus*, bensì sono le passioni e le emozioni soggettive che, uscendo dall'ambito dell'intimità ed invadendo la dimensione dell'essere in comune, causano il rischio di una deriva solipsistica, che mette in dubbio la certezza della realtà, del mondo e degli altri uomini. Ciò accade perché nella moderna società di massa le relazioni fra gli uomini sono più rare e difficoltose che nel mondo antico. In esso infatti la condivisione della sfera pubblica offre agli uomini la possibilità di relazionarsi tra loro, mentre, nella società di massa non esiste alcun mondo comune (poiché lo spazio sociale è disgregato in una serie di proiezioni dell'intimità individuale) che possa mettere in relazione fra loro gli uomini. Ma, quando la Arendt si lamenta dell'assenza di un mondo comune, non si deve fraintendere ciò, supponendo che essa desideri l'esistenza di un'unica prospettiva dalla quale osservare la realtà

quest'ultima se fine a se stesso), la seconda si fonda sull'assunto che le buone azioni, per essere tali, non debbano essere né viste, né udite, né ricordate e, dunque, assenti da un mondo comune; cfr. *La posizione delle attività umane*, in *Ibidem*.

37 Ivi, p. 145, corsivo mio.

38 A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 43-44 (parentesi mie).

(cadendo così nella sua stessa critica al concetto di ideologia)³⁹, quello che rimpiange è invece l'esistenza di uno spazio comune all'interno del quale poter confrontare prospettive diverse: la distruzione di un mondo comune

[...] può avvenire in condizioni di radicale isolamento [...]. Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi 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 da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singola esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte⁴⁰.

Quindi, se il termine “privato” nel suo uso originario indica la privazione della vita politica, oggi esso indica invece la privazione di una qualsiasi forma di relazione con gli altri, al punto tale che qualunque cosa un uomo faccia nella sua *privacy*, rimane senza significato e senza importanza per gli altri. Non a caso la Arendt individua nella solitudine il fenomeno di massa *par excellence* dell'attuale società⁴¹. La tendenza a rinchiudersi nella *privacy* si trova *in nuce* nel cristianesimo, per il quale la politica costituisce un peso che qualcuno deve assumersi per il bene di chi, libero da tale fardello, possa occuparsi della gestione della propria casa e della salvezza della propria anima; il radicarsi di tale prospettiva nell'odierna società conferisce talmente tanta importanza alla *privacy*, da esaltare tutto ciò che è in essa contenuto, in primo luogo la proprietà privata e la ricchezza⁴². Risulta in tal modo ancora più chiaro come la transizione dal mondo culturale antico a quello moderno consista essenzialmente nella trasformazione della cura privata dei beni privati (nei quali rientra sia la vita biologica che la ricchezza privata) in una preoccupazione pubblica⁴³. Per la Arendt, quindi, lo spazio privato priva gli uomini di una

39 L'ideologia è descritta dalla Arendt come un meccanismo razionale che, a partire da premesse “dogmatiche”, deduce conseguenze logiche, il suo scopo è quello di sostituirsi alla realtà effettiva, per ottenerlo ha bisogno, oltre che di un determinato uso del terrore e di una efficiente propaganda, di inibire la capacità di pensare e per inibirla inchioda il pensiero stesso agli stringenti vincoli del ragionamento logico: il pensiero è ridotto a calcolo; a tal fine nulla cambia se l'ideologia si richiama a delle presunte leggi della Natura, come il nazionalsocialismo, o della Storia, come lo stalinismo. L'ideologia, insomma, designa una sorta di “metafisica totalitaria”; essa rappresenta una vera e propria categoria concettuale applicata alla descrizione del fenomeno del totalitarismo inteso, dalla Arendt, come una determinata esperienza storica, affondante le sue radici nella degenerazione della vita pubblica, cfr. H. Arendt, “Ideologia e terrore”, in *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-656 (capitolo ristampato in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 43-75), e S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

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

41 Fra i primi ad aver scorto nella solitudine e nell'isolamento dei fenomeni tipici della moderna società, cfr. D. Riesman, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1956.

42 Significativo a questo proposito è il fatto che nel mondo antico il *peculium*, il possesso privato di uno schiavo, potesse ammontare a somme considerevoli, testimoniando dunque come la ricchezza non fosse tenuta in gran considerazione, in quanto indifferente per lo svolgimento della vita politica; nell'antichità greca le ricchezze sono ininfluenti ai fini dell'ammissione alla vita pubblica, per accedere alla quale i requisiti richiesti sono quelli della libertà e dell'appartenenza alla comunità.

43 Esemplificativo di ciò è il fatto che, nella modernità, i soggetti benestanti non usano le proprie ricchezze come un fondo esonerante dal lavoro che consenta loro di accedere alla sfera pubblica, ma per l'accumulazione di ulteriore ricchezza, utilizzando il potere politico unicamente come protezione di questa.

“esistenza autentica”, raggiungibile solo in uno spazio pubblico nel quale l’uomo possa realizzare appieno la sua natura di “essere politico”. Quello politico è, essenzialmente, un atto creativo, per potersi dedicare al quale la *conditio sine qua non* è la libertà dalle necessità naturali.

A mio avviso, questo però non significa che, come da alcuni interpreti dell’opera arendtiana è stato detto, l’azione sia, essenzialmente, contro natura, come se, nelle loro funzioni più alte, le *poleis* rappresentassero una negazione della natura:

Esistenza contro natura. Contro natura è la cultura, la storia, epperò anche (forse soprattutto) il senso che talvolta l’esistenza riesce a conferire alle cose del mondo e alle relazioni fra gli uomini⁴⁴.

Diversamente, ritengo che l’azione non sia, per la Arendt, una forma di opposizione alla natura, bensì una forma di trascendimento della natura, un andare oltre la natura, emancipandosi da essa il più possibile, senza per questo negarla: senza la vita biologica, l’esistenza politica non potrebbe avere luogo. Semmai, da tale prospettiva, la natura può rappresentare una negazione della cultura (in quanto una vita spesa unicamente nella dimensione biologica, come accade all’*animal laborans*, è del tutto impolitica), ma se la cultura distruggesse la natura, distruggerebbe le sue stesse fondamenta, collassando. La cultura non è contro natura, è oltre la natura.

Una delle prime conseguenze che deriverebbero dall’applicazione delle teorie politiche arendtiane al contesto contemporaneo, sarebbe quella della scomparsa della figura del politico di professione. Egli infatti, insieme ai partiti, rappresenta la causa della trasformazione della politica, da azione ad amministrazione, la quale si esplica non tramite la condivisione di parole e azioni, ma attraverso delle precise tecniche, note solo ai professionisti della politica. *L’agorà* si muta così in “Palazzo”, testimoniando il fatto che il primo pericolo che ogni democrazia corre è quello di una degenerazione dall’interno. Tale disintegrazione del sistema politico ne mina la legittimità, poiché dilata le distanze fra i cittadini e gli amministratori del potere, ponendo a quelli dei dubbi sull’autorità governativa di questi; si generano così delle tensioni sociali che, non di rado, sfociano in episodi di violenza. Ma, avverte la Arendt, per contestare e contrastare la degenerazione della politica esiste un’alternativa alla violenza: la disobbedienza civile⁴⁵.

La disobbedienza civile esprime la posizione di un gruppo di persone accomunate da una medesima opinione che, nonostante sia, o proprio in quanto è un’opinione minoritaria, sentono il desiderio di manifestare. La disobbedienza civile nasce da un accordo reciproco fra coloro che la praticano e tale accordo non è assimilabile né ad una sorta di patto religioso né laico. Nel primo caso infatti, i partecipanti dovrebbero obbedire ad ogni cosa che venisse loro rivelata da un’autorità superiore; nel secondo, dovrebbero rinunciare ai propri diritti, affidandosi ad un potere politico assoluto; in entrambi i casi stipulerebbero un patto *verticale*. La disobbedienza civile è invece assimilabile, per la Arendt, ad una sorta di contratto sociale *orizzontale*, simile a quello descritto da John Locke nei *Due trattati sul governo*. Esso infatti produce un accordo fra pari, che si impegnano reciprocamente fra loro, originando una *societas* (nel senso latino di alleanza) orizzontale che costituisce la base per l’istituzione di un governo, base che, anche qualora il governo dovesse sciogliersi, rimarrebbe intatta. Inoltre, la disobbedienza ci-

44 P. Flores d’Arcais, *L’esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, p. 17; cfr., dello stesso autore, *Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Fazi, Roma 2006.

45 L’importanza, agli occhi della Arendt, di queste due forme di contestazione è comprensibile sin dai titoli di saggi come: *La disobbedienza civile*, e *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, cit.

vile, rappresenta una possibilità di azione politica diretta in un mondo in cui tale possibilità è limitata all'elezione di rappresentanti; disobbedendo civilmente si può (ri)assaporare il gusto di una vita pubblica fatta di condivisione di esperienze e di relazioni con gli altri. La disobbedienza civile offre, insomma, la possibilità di fare attivamente politica, trascendendo i limiti della rappresentatività della quale, però, la Arendt riconosce la necessità, dovuta alle ampie dimensioni delle società attuali. Quello di cui, infatti, ella va in cerca è un modo per unire le esigenze della politica contemporanea, con lo spirito della Grecia classica, ovvero «un principio di organizzazione completamente diverso, che ha inizio dal basso, continua verso l'alto e alla fine porta a un Parlamento»⁴⁶.

È per queste ragioni che la Arendt, fin dagli anni Quaranta, ha proposto una soluzione politica della disputa israelo-palestinese. Non è però uno Stato binazionale, ebraico ed arabo, ciò di cui la filosofa tedesca auspica l'avvento, esso infatti continuerebbe a propinare l'idea di un "blocco" israeliano contrapposto ad uno palestinese, costituendo così la trasposizione parlamentare di quegli scontri extra-parlamentari che vorrebbe risolvere: lo Stato israeliano e quello palestinese si porrebbero, l'uno nei confronti dell'altro, in un atteggiamento di chiusura o, nella migliore delle ipotesi, di filantropica tolleranza. Al contrario, una Federazione costringerebbe i diversi soggetti politici che la compongono a dialogare fra loro al fine di edificare un'unica e comune realtà politica: «Una vera federazione è composta da diversi elementi nazionali chiaramente distinti, o da altri elementi politici, che insieme organizzano lo Stato»⁴⁷. La Federazione, quindi, dovendo pervenire ad un'unica e condivisa definizione della propria costituzione, non si limita ad affiancare fra loro diversi soggetti politici (come nel caso di uno Stato plurinazionale), ma obbliga questi ultimi ad interagire per giungere ad un accordo sui propri principi universali. Portando avanti tali considerazioni negli anni Quaranta, la Arendt rintraccia negli Stati Uniti d'America, nell'Unione Sovietica e nel *Commonwealth* britannico, i più rilevanti esempi di Federazione. Non deve pertanto stupire il fatto che il modello della Federazione venga proposto come modello da applicare anche in Europa (precorrendo così il sorgere dell'attuale Unione Europea), cioè in quel continente in cui

[...] la vittoriosa avanzata degli eserciti alleati, la liberazione della Francia e la continua disgregazione della macchina militare e del terrore tedesca hanno riportato alla luce la struttura originaria di questa guerra, che ha avuto inizio come guerra civile intereuropea⁴⁸.

Se la Seconda Guerra Mondiale può essere interpretata, almeno nelle sue origini, come una guerra civile, possono allora, a maggior ragione, essere così interpretati tutti i conflitti dell'odierno mondo globalizzato; diviene pertanto ancora più degno d'attenzione il modello politico federativo. In esso, dovremmo oggi chiederci, se e come sarebbe possibile realizzare una democrazia che sia confronto con gli altri, senza travolgerli o esserne travolti, cioè senza fondersi con gli altri, ma mantenendo la propria individualità all'interno di un paradigma politico condiviso e unificato, ma non per questo omogeneo né omogeneizzante.

46 H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in *Politica e menzogna*, cit., p. 281.

47 H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 89; poco prima (pp. 66 e 86) viene criticamente ricordato come il programma di uno Stato binazionale sia stato proposto, per la prima volta, da Judah Leon Magnes, fondatore della Yichud; sui rapporti della Arendt con la cultura ebraica cfr. F. G. Friedman, *Hannah Arendt*, Piper, München-Zürich 1985.

48 H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 121.

5. Conclusione

In conclusione, è doveroso ricordare come la Arendt più matura, quella cioè successiva a *Le origini del totalitarismo* ed a *Vita activa*, trovi una conferma delle proprie fondamentali linee di riflessione, nel pensiero politico di Alexis de Tocqueville⁴⁹. Anche per il pensatore francese infatti la natura della politica, in generale, e quella della democrazia, in particolare, risiede nella libertà di autodeterminare le proprie azioni e, afferma Tocqueville, la possibilità di fare ciò, dedicandosi alla politica, è, in America, garantita a tutti i cittadini, grazie all'“uguaglianza delle condizioni”:

Senza fatica constatatai la prodigiosa influenza che l'eguaglianza delle condizioni esercita sull'andamento della società; essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti nuovi principi, ai governati abitudini particolari [...] più studiavo la società americana, più vedevo nell'eguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare⁵⁰.

Forse è proprio cercando di mediare, sotto l'influsso di Tocqueville, fra una politica elitaria, aristocratica, ed una “popolare”, dal basso, che rilasciando un'intervista nel 1972 allo scrittore Adelbert Reif, la Arendt ebbe a dire:

Non è affatto necessario che tutti quelli che vivono in un paese siano membri di un consiglio. Non tutti vogliono o debbono preoccuparsi degli affari pubblici. In questo modo è possibile un processo di autoselezione per mettere assieme una vera *élite* politica nel paese. Chiunque non è interessato agli affari pubblici si accontenterà semplicemente di vedere che siano decisi senza di lui. Ma a ogni persona deve essere data la possibilità di formare un nuovo concetto di Stato⁵¹.

49 Cfr. H. Arendt, *Politica e menzogna*, cit.; bisogna però rilevare come la Arendt non si confronti col secondo libro de *La democrazia in America*, quello cioè che sottolinea il carattere onnipervasivo del potere amministrativo, l'apatia dei singoli divenuti folla e l'abbruttimento sia dei lavoratori salariati che dei capitalisti.

50 A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1968-1969, 2 voll., vol. 2, p. 15; sull'argomento cfr. G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996.

51 H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in Ead., *Politica e menzogna*, cit., p. 282.