
Marisa Forcina

CITTADINANZA E NON LAVORO PER LA DEMOCRAZIA DEL TERZO MILLENNIO

Quando, nel '58, Hannah Arendt dava alle stampe *The Human Condition*, da lungo tempo, potremmo dire, tutto un dibattito sul lavoro si era ormai sviluppato, non solo per ricondurre questa modalità della prassi concreta dell'uomo ai suoi risvolti politici, organizzativi, sindacali e tecnologici, ma quasi con l'intento, ancora una volta a cinquant'anni circa di distanza dal grande affresco weberiano¹, di costruire una nuova civiltà del lavoro e, conseguentemente, farvi derivare una modalità politica innovativa. E se Weber aveva conferito al lavoro il miglior passaporto per garantire non solo l'identità sociale di ognuno, ma persino la predestinazione di ciascuno, in conformità con quanto assicurava l'etica calvinista, bisogna dire che già Simmel (*Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900) e poi Ernest Troeltsch (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912) e ancora Werner Sombart (*Der Bourgeois*, Monaco 1913), e Max Scheler (*Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1915) avevano collegato il lavoro allo spirito rinascimentale e all'influenza dell'ebraismo, facendo del lavoro la testimonianza migliore di una vocazione etica o soprannaturale², in grado di garantire prassi politiche che sarebbero potute essere innovative.

In tutti questi autori non era certamente il progetto di sostenere una mistica della santità del lavoro o una apologia del lavoratore³, ma certo era presente una filosofia del lavoro, che proprio negli anni '50 rivedeva altri interventi che ponevano nuove domande politiche e si ponevano in attesa di risposta.

Nel 1951 infatti, era stato George Friedmann a porsi la domanda *Où va le travail humain?* La domanda, con taglio sociologico-politico, era rivolta soprattutto al lavoro di fabbrica e al lavoro operaio che trovava sempre meno spazio per sé ed, invece, cedeva sempre più spazio alla disoccupazione. Si trattava, per Friedmann, di proporre un nuovo umanesimo del lavoro, che avrebbe reso lo stesso lavoro meno faticoso, «perché la fatica scompare in una società dove tutti lavorano». Nel francese, il lavoro permetteva di realizzare l'identità dell'uomo e di affermare

1 Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1904, n. XX, pp. 1-54 e 1905, n. XXI, pp. 1-110.

2 Sulla filosofia del lavoro non si può non ricordare la monumentale opera di Antimo Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Marzorati, Milano 1980-81, 7 voll. E anche il suo ultimo *Il lavoro nel Novecento*, Mondadori, Milano 1988, dedicato al compianto amico Felice Battaglia, «che esattamente trentasei anni fa, volle donargli, con affettuosa raccomandazione a seguirlo in questo itinerario di ricerca, la sua *Filosofia del lavoro*, frutto, senza dubbio, della sua mai tradita formazione attualistica», p. 3.

3 Cfr. P. Jaccard, *Storia sociale del lavoro*, Armando, Roma 1963, pp. 272-273.

la sua esistenza al disopra della natura che, in questo modo, era, appunto, dominata attraverso il lavoro. Ad Arendt non sfuggì il taglio “accademico” di questa impostazione e, citando Friedmann in *Vita activa*, non mancò di annotare rapidamente e con la consueta ironia:

[...] dopo tutte queste teorie e discussioni accademiche, dà un senso di liberazione sapere che la grande maggioranza dei lavoratori quando si domanda loro: perché si lavora? rispondono “per poter vivere” o “per fare soldi!”⁴.

Libera, come sempre, da pregiudizi e idealizzazioni, Hannah Arendt aveva già implicitamente stigmatizzato anche *Homo ludens* di Huizinga, che era stato pubblicato ad Amsterdam nel '39 in tedesco. L'approccio interdisciplinare di Huizinga, che affrontava la natura e il significato del gioco come fenomeno culturale, la nozione del gioco nella lingua e come funzione creatrice della cultura, la sua connessione al diritto e alla guerra, al sapere e alla poesia, e che sottintendeva, insieme con altri critici, sempre la categoria del lavoro come gioco, sembrò ad Arendt così generale da apparire generica, e le sembrava rientrare totalmente nelle idealizzazioni moderne del lavoro considerato come mezzo per conseguire un fine superiore.

Il paradosso, che Arendt vedeva evidentemente profilarsi, era che tutti questi modi di intendere il lavoro facevano ulteriormente diventare l'identità politica e sociale sempre più continuamente sfuggente e sottoposta ad usura, proprio in una società dove il lavoro non solo era ritenuto l'unica fonte di una identità sociale ma contemporaneamente anche fonte di libertà⁵, nel senso che garantiva identità politica ed era considerato anche testimonianza di un impegno in grado di produrre trasformazioni sociali. E però, il lavoro stesso, che veniva spacciato come un puro piacere, come modalità soddisfacente allo stesso modo delle attività ricreative, dava a quella identità una coloritura vaga e inesistente, né innovativa, né restaurativa, ma, appunto, solo ricreativa e distratta, nel senso letterale di essere tratta fuori dal suo vero contesto.

All'opposto, l'emancipazione del lavoro non aveva dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre attività della *vita (activa)*, ma al suo indiscusso predominio. Sicché, dal punto di vista del “lavorare per vivere”, ogni attività non connessa al lavoro, diventava un passatempo⁶. In una società di consumatori, denunciava l'autrice, qualsiasi cosa facciamo, si suppone fatta per guadagnarsi da vivere, quindi è vendibile; mentre tutto il resto che non è vendibile, è fatto per gioco, o per *hobby*. Sotto questo aspetto, potremmo dire, allora, che l'identità politica che si profila è quella, ancora una volta oscillante tra una modalità di posizionamento nel denaro e nel mercato e un'altra evanescente e che rende superflui i soggetti, collocandoli entro confini sempre più mobili tra rapporti economici e rapporti, che, se non sono economici, sono superflui.

Non si tratta, per Arendt, sappiamo bene, di opporre alle categorie economiche altre categorie, che potrebbero essere tratte dall'etica, per designare un coerente modo di vita e quindi anche un modello politico. Ella fu sempre convinta che una politica che assumesse la bontà come paradigma sarebbe condannata alla sua stessa distruzione; perché la bontà, così come il crimine, hanno bisogno di essere tenuti nascosti agli occhi e all'ascolto degli altri. L'esempio arendtiano di Machiavelli, che insegnò agli uomini «come non essere buoni», è illuminante al

4 H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, nota 75, p. 261.

5 Cfr. sul tema del lavoro e della libertà le analisi svolte da F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 91.

proposito, e non perché gli uomini dovevano imparare ad essere cattivi, ma perché come «la malvagità distrugge il mondo comune», così «la bontà che entra nella sfera pubblica non è più buona, ma corrotta nella sua sostanza e porterà la sua corruzione ovunque giungerà»⁷. Proprio per questo motivo Machiavelli aveva giudicato corruttrice l'influenza esercitata dalla Chiesa nella politica italiana, e non per la corruzione dei singoli prelati. La sfera pubblica, secondo Arendt, corrompe le istituzioni religiose e quindi si corrompe a sua volta, oppure le istituzioni religiose non si corrompono, ma proprio per questo distruggono completamente la politica, in quanto, insegnando la pratica della bontà, si rivolgono a soggetti privati, e non a cittadini, ossia a soggetti politici, in grado di opporsi, come diceva Machiavelli, «a governi scellerati che fanno tutto il male che vogliono»⁸.

Al fondamento è, allora, la necessità di verificare storicamente i giudizi in base ai quali le comunità politiche hanno determinato la relazione tra sfera pubblica e sfera privata sulla base delle attività della vita.

Vale la pena ricordare che solo l'anno prima della pubblicazione di *Vita activa*, nel 1957, K. Polanyi in *The Great Transformation* aveva sostenuto che il lavoro era un'attività umana che non era prodotta per essere venduta. Né va dimenticata l'eco che ebbe *L'être et le travail* di J. Vuillemin, che PUF aveva pubblicato nel '49 e che Arendt non mancò di citare come prova di quel che accade quando si cerca di risolvere le contraddizioni e le ambiguità fondamentali del pensiero di Marx. Citando il testo di Vuillemin⁹, dove nel lavoro «la necessità esprime per l'uomo una libertà nascosta», la Arendt controbatte ancora con la solita ironia: «Contro queste volgarizzazioni intellettualistiche sarà utile ricordare l'atteggiamento superiore dello stesso Marx nei confronti della propria opera», e riporta un aneddoto riferito da Kautsky che, nel 1881, chiese a Marx se non pensasse all'edizione delle sue opere complete. Al che Marx replicò: «Queste opere, bisogna prima scriverle»¹⁰. Come dire che sarebbe tutta da inventare e da scrivere una storia della necessità che nasconde al suo interno la libertà.

E, a proposito di rapporti tra necessità e libertà, probabilmente, fu proprio soprattutto Simone Weil, che Arendt conosceva bene e che citava con precisione¹¹ anche per articoli meno noti e pubblicati con pseudonimi¹², a insegnarle la perdita irreparabile di sovranità che il nuovo

7 Ivi, p. 56.

8 N. Machiavelli, *Discorsi*, libro 3, cap. 1. Citato da Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 253, nota 89.

9 J. Vuillemin, *L'être et le travail*, PUF, Paris 1949, pp.15-16.

10 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 258, nota 48.

11 Ivi, p. 262, nota 83. L'ultima pubblicazione della filosofa italiana Angela Putino, recentemente scomparsa, ha messo in rilievo come l'incarnazione non sia tendenza alla fusione individuale o collettiva, ma ciò che si può configurare come "intima estraneità"; questo significa che la molteplicità resiste sempre alla sintesi unitaria e che la pluralità non può essere ridotta a totalità. L'intelligente analisi della Putino riapre gli studi weiliani in direzione innovativa dove la comunità ospita comunque la solitudine. Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina 2006.

12 Cfr. ivi, p. 278, nota 54. Arendt si riferisce a un articolo sulla scienza della Weil, pubblicato nel '42 con lo pseudonimo di Emile Novis, dove la francese sosteneva che il creatore di un'ipotesi dispone di possibilità praticamente illimitate ed è altrettanto poco limitato dal funzionamento dei suoi organi che dagli strumenti di cui si serve. Pertanto nessuna misurazione può confermare o disconfermare un'ipotesi, ma soltanto farne vedere la maggiore o minore convenienza. Arendt commenta: «Simone Weil sottolinea qualcosa di *infiniment plus précieux*» che la scienza ha compromesso in questa sua crisi: la nozione di verità; non vede tuttavia come la maggiore complessità di questo stato di cose derivi dal fatto innegabile che queste ipotesi "operano" effettivamente.

lavoro industriale aveva comportato e la conseguente alienazione; una perdita di sovranità che aveva cancellato il modo in cui il vecchio artigiano, travolto dalla civiltà industriale, “dominava” sul proprio lavoro. Questa possibilità di “dominio”, o meglio di sovranità, aveva costituito la felicità e dignità del lavoratore, per poi trasformarsi, «con lo sviluppo del regime capitalistico, in una totale schiavitù, via via che l’artigiano viene sostituito dalla manifattura e quest’ultima dalla fabbrica»¹³. «Come ripristinare l’antica sovranità?» era stata la domanda della Weil, che auspicava un nuovo ordine industriale compatibile con «le libertà acquisite ultimamente, con la coscienza rinnovata della dignità operaia e del cameratismo»¹⁴. Weil non aveva nessuna nostalgia per tempi preindustriali e, se del capitalismo accettava lo sviluppo e la forma della cooperazione nel lavoro, al tempo stesso era lucidamente consapevole che la divisione del lavoro toglieva felicità e dignità e libertà al lavoratore, togliendogli ogni capacità di pensare e impegnandolo in un solitario compito monogestuale e puramente meccanico, totalmente alienante.

La monotonia del lavoro mi spinge a fantasticare. Per qualche attimo il pensiero va a tante cose. Brusco risveglio. Quanti (pezzi) sto facendo? Non deve essere abbastanza. Non sognare. Aumentare ancora. Sapessi almeno quanto bisogna farne! Mi guardo intorno; nessuno sorride, nessuno leva la testa, mai. Nessuno dice una parola! Come si è soli!¹⁵.

Arendt annotava puntuale in *Vita activa*:

Non è forse esagerato dire che *La condition ouvrière* (1951), di Simone Weil è il solo libro nella vasta letteratura sulla questione del lavoro che tratti il suo oggetto senza pregiudizi e senza sentimentalismi. Simone Weil sceglie come motto per il suo diario, a cui affida giornalmente le sue esperienze di fabbrica, il verso di Omero: *poll’alkadzomenē, kraterē d’epikeiset anagkē* [molto è contro la tua volontà perché la necessità è molto più potente di te] e conclude che la speranza di una liberazione dal lavoro e dalla necessità è il solo elemento utopistico del marxismo, ed è al tempo stesso il motore di ogni movimento del lavoro ispirato al marxismo. Esso è appunto quell’oppio del popolo che Marx riteneva essere la religione¹⁶.

Sicché, probabilmente, proprio radicalizzando Simone Weil, Arendt arrivò non solo alla sua critica di Marx per il quale l’uomo è essenzialmente *animal laborans*, ma poi, aggiungeva criticamente Arendt, nella società liberata, la più grande e la più umana delle sue facoltà non gli era più necessaria¹⁷. Arrivò anche a chiedersi perché nel corso dei secoli, i teorici politici, dal XVII secolo in poi, si erano trovati alle prese con un processo fino ad allora sconosciuto:

13 S. Weil, *Le capital et l’ouvrier* (1932), tr. it. in A. Accornero / G. Bianchi / A. Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, con un’antologia di scritti, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 171.

14 Ivi, p. 217.

15 Ivi, p. 219.

16 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 262, nota 83. Gabriella Fiori tra le prime ha messo in rilievo come Simone Weil avesse mostrato come le condizioni di esistenza, con i loro ostacoli delimitano e indirizzano in modo obbligato la forma di organizzazione sociale che nasce da un insieme di sforzi. Sono condizioni prevalentemente ignorate da coloro che vi si sottomettono, dove l’ambiente naturale a opera dell’uomo implica la costruzione di mezzi e metodi, esercita un’azione sulla forma dell’organizzazione sociale e ne subisce a sua volta la reazione, cfr G. Fiori, *Simone Weil. La biografia interiore di una delle intelligenze più alte e pure del Novecento*, Garzanti, Milano 2006.

17 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 74.

quello della legittimazione del «lavoro come origine della proprietà, della ricchezza, dei valori e, alla fine, dell'autentica umanità dell'uomo»¹⁸. La risposta è tipicamente arendtiana: fu solo il bisogno di legittimare l'appropriazione del mondo alla sfera privata, che spinse i pensatori politici, con Locke in testa, a ridurre il lavoro da un'attività, che altro non era, a una funzione del corpo. In quanto funzione, il lavoro diventò mezzo di appropriazione, uso privato di ciò che Dio aveva dato agli uomini in comune¹⁹. Con Marx, il lavoro, assicurando la sopravvivenza dell'individuo, diventò «riproduzione della propria vita» (la funzione più privata) e, in seguito, l'interminabilità del processo lavorativo fu garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo. Arendt poteva così mostrare che la grande abbondanza degli oggetti d'uso, trasformati con troppa velocità in beni di consumo, non ci consente stabilità e sovranità sul mondo che ci circonda. Costretti a consumare, dalle case alle automobili, i soggetti non sono più tali, ma sono solo, appunto, consumatori in un mondo non più protetto da confini e sempre più minacciato e usurato nella sua stabilità. La libertà del consumatore è, infatti, quella di consumare il mondo intero e di riprodurre quotidianamente tutte le cose che desidera consumare²⁰: «È il sogno eterno del povero e dell'indigente – incalza l'autrice con amara ironia –, ma diventa il paradiso di un pazzo non appena è realizzato»²¹. In questo modo, se nessun oggetto del mondo è protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo, in un'economia di spreco, nessun lavoratore può avere sovranità sul mondo, potrà essere cittadino di un mondo, se questo si sgretola e si consuma perennemente. Per farsi e disfarsi.

Come non rievocare, a questo punto, una espressione gramsciana di grandissimo effetto, che attribuiva al «progettista parolai» la modalità di procedere provando e riprovando e della cui attività si dice che: «fare e disfare è tutto un lavorare?».

Si tratta, evidentemente, di una di quelle espressioni che piacevano tanto alla Arendt, perché, come era solita affermare: una cosa detta procede più spedita nel mondo se è stata ben detta. Ma questo non significava per lei procedere per frasi fatte e per assiomi ripetuti, e non solo perché amava procedere senza balaustre, come per una sorta di orgoglio esistenziale, ma perché le balaustre erano scomparse da tempo: «Da quando, come aveva affermato Tocqueville, il passato ha smesso di illuminare il futuro, la mente dell'uomo vaga nell'oscurità»²². Anche la citazione di Tocqueville, il cui pensiero era stato per lei di orientamento e di guida, illumina come un flash tutto il pensiero arendtiano.

Ma se per Tocqueville i riferimenti sono puntuali ed espliciti, la stesso cosa certamente non si può dire per Gramsci. Eppure, ci sono buone ragioni per supporre da parte di Arendt una buona

18 *Ibidem*.

19 Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

20 *Ivi*, p. 93.

21 *Ivi*, p. 94.

22 Arendt commenta ampiamente l'espressione di Tocqueville, tratta dall'ultimo capitolo de *La democrazia in America*, nella prefazione a *Between Past and Future* del 1954 (tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 293). L'espressione completa cui si riferisce Arendt è: «Sebbene la rivoluzione in atto nella situazione sociale, nelle leggi, nelle opinioni e nei sentimenti degli uomini sia ancora lungi dall'essere compiuta, i suoi risultati non sono neppure paragonabili a qualsiasi altro evento che il mondo abbia già veduto. Se risalgo nella storia fino alla più recente antichità non trovo un esempio comparabile a quanto si svolge sotto i miei occhi: da quando il passato non getta più la propria luce sul futuro, lo spirito dell'uomo brancola nelle tenebre». In quelle righe Arendt vede anticipati gli aforismi di René Char e le sembra che le stesse precorrano alcune intuizioni di Kafka secondo cui proprio il futuro rinvia la mente dell'uomo all'indietro, nel passato, «fino alla più remota antichità».

conoscenza dell'autore italiano e del volume pubblicato nel 1951 da Einaudi con il titolo *Passato e Presente*, tratto dai *Quaderni del Carcere*. Arendt, infatti, non solo conosceva l'Italia e vi soggiornò più volte, ma aveva in Italia amici cari tra cui Silone e Pasolini. Alcuni, come Nicola Chiaromonte erano legati tanto a lei quanto alla sua amica Mary McCarthy, che già nel '45, proprio sulle spiagge di Truro, in compagnia dei coniugi Chiaromonte, Niccolò Tucci e James Agee, traduceva per la rivista «politics» il saggio di Simone Weil *L'Iliade ou le poème de force*.

L'affinità tra Chiaromonte e Arendt fu subito colta da Mary McCarthy, che li definiva diversi dagli altri intellettuali di New York, certamente perché tutti e due europei, e tutti e due “platonici”, o, piuttosto, “socratici”, condividevano l'interesse per la moralità personale e politica ed entrambi erano lontani dagli intellettualismi e dalle prese di posizione di stampo ideologico. D'altra parte, Chiaromonte aveva avuto sin dal '41, anno del suo approdo in America, una notevole influenza sugli ambienti intellettuali della sinistra antitotalitaria newyorkese²³, raccolta intorno alla rivista «politics» di Dwight Macdonald. L'amicizia e l'attenzione che lo storico italiano rivolgeva ad Arendt sono testimoniati, inoltre, dalla tempestiva recensione che l'italiano fece di *The Human Condition* che, appena pubblicata in America, fu subito recensita nel n. 9-10 di settembre-ottobre 1958 della rivista «Tempo Presente»²⁴. Inoltre, il fatto che Arendt avesse partecipato a Milano dal 12 al 17 settembre del '55 al Convegno internazionale su “L'avvenire della libertà” con una relazione che affrontava il tema del totalitarismo e della forme di governo autoritarie, l'aveva messa in contatto con gli altri relatori presenti – tra i quali c'erano Raymond Aron, Friedrik von Hayek, Aldo Garosci – e con Adriano Olivetti, fondatore del Movimento di “Comunità” e delle omonime edizioni, che era alla presidenza del tavolo. Dopo quel convegno, fu pubblicato il primo numero di «Tempo Presente», rivista diretta da Silone e Chiaromonte che vide la regolare pubblicazione mensile fino al '68. In comune con Chiaromonte, Arendt aveva la stessa scelta libertaria, che nell'intellettuale italiano si caratterizzava come liberalsocialismo, in lei come antiideologia e antitotalitarismo. E se Chiaromonte chiamava “dilettanti di comunismo” gli intellettuali che fiancheggiavano il Pci, Arendt nel 1952, già prendendo le distanze da Marx, si congedava anche da Gramsci, nonostante, come ha mostrato Marcello Montanari²⁵, le valutazioni affini del totalitarismo. Ma Gramsci rappresentava la continuità politica del marxismo e, dunque, non prometteva ad Arendt i risultati di altre ricerche. Lei stessa infatti scriveva nel '53:

Ho passato sei settimane a Parigi studiando le ricche raccolte francesi di storia del lavoro e di storia del socialismo. In queste letture mi sono concentrata sulla teoria del lavoro, considerato da un punto di vista filosofico in quanto distinto dall'operare. Con ciò intendo la distinzione tra l'uomo come *homo faber* e l'uomo come *animal laborans*, tra l'uomo come artigiano e artista (nel senso greco del termine) e l'uomo soggetto alla maledizione di doversi guadagnare il pane quotidiano col sudore della fronte. Mi sembrava importante non solo avere una precisa conoscenza storica in questo campo, ma anche che la suddetta distinzione fosse concettualmente ben chiara: e ciò in vista del fatto che la dignità attribuita da Marx al lavoro in quanto attività essenzialmente creativa costituisce una rottura con l'intera tradizione occidentale, per la quale il lavoro aveva sempre rappresentato la parte animale e non già la parte umana dell'uomo²⁶.

23 Cfr. A. Donno, *Dal New Deal alla guerra fredda*, Sansoni, Firenze 1983.

24 Cfr. F. Magni, *Hannah Arendt e la rivista «Tempo Presente»*, in M. Durst / A. Meccariello (a cura di) *Hannah Arendt percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 27-32.

25 Cfr. M. Montanari (a cura di), *Per la critica dei totalitarismi*, Pensa Multimedia, Lecce 2004.

26 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 321.

In definitiva, Arendt aveva bene intuito che gli insegnamenti di Marx, pur essendo nutriti della grande tradizione occidentale, avevano consentito proprio il nascere e lo sviluppo del totalitarismo, perché, nel considerare l'uomo come animale da lavoro, Marx lo aveva slegato dalla sua dimensione politica, dal suo essere cittadino. Per Arendt l'uomo era cittadino, non in quanto borghese bardato e garantito dai diritti, in questo aveva fatto bene Marx a slegarlo dal suo essere cittadino, l'uomo arendtiano era invece costitutivamente cittadino, lo era solo perché semplicemente uomo, solo per il fatto di essere nato.

Il cittadino arendtiano è, infatti, colui che è in grado di “costruire un mondo”, ma non nel senso dell'*homo faber* che, come si è detto, si serve della materia per produrre cose, oggetti d'uso. Il cittadino arendtiano agisce nel tessuto delle relazioni umane e per agire deve nutrirsi di pensiero, di quel pensiero che Arendt considera «ancora possibile e senza dubbio efficace ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica»²⁷. Il pensiero, come esperienza di vita, è stato ritenuto, sostiene l'autrice, appannaggio di pochi, e invece è l'autentica dimensione della vita attiva, la stessa del cittadino che esprime la sua sovranità, quando è in grado di esprimere il proprio consenso.

Nell'attività del cittadino è il suo potere, mentre l'impotenza distrugge le comunità politiche. E nessun denaro o ricchezza materiale potrà compensare questa perdita.

Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà²⁸.

Un cittadino impotente è per Arendt una contraddizione in termini, perché, laddove i sudditi hanno perduto la capacità di parlare e di agire insieme, là è contraddetta la condizione umana essenziale: quella della pluralità, che è poi quella della politica stessa. Sicché ogni individuo, nella sua irripetibile unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell'azione, che, consegnandolo alla sfera pubblica, fanno di lui un cittadino, ossia un uomo libero.

L'eredità di Arendt è nella possibilità che abbiamo ancora di riflettere sull'affermazione: “Il lavoro rende liberi”, che fu, paradossalmente, l'affermazione scritta sull'ingresso di Auschwitz e di altri “campi di lavoro”, dove la libertà era quella di passare per i camini della morte. Eppure non era quella della Germania nazista una cultura della morte e della violenza; apertamente era una cultura della razza, dell'etica, della perfezione, delle affermazioni in cui si era migliori degli altri e in nome della propria superiorità e libertà si mandarono letteralmente in fumo gli altri, li si rese superflui, li si negò. Ma in quel “Si” senza volto, come si esprimeva Hannah Arendt, fu resa superflua ogni individualità, e non ci fu più alcuna possibile pluralità umana per i membri di una comunità ormai incapaci di pensare e di agire.

Dove ritrovare allora l'energia per dei soggetti ancora disposti e capaci di azione? Semplicemente tra i cittadini, la cui identità è data non dall'appartenenza a un Noi comune e generalizzato, ma, potremmo dire con linguaggio arendtiano, dalla nascita stessa, ossia dall'aver «fatto il proprio ingresso nel *continuum* temporale del mondo», come portatori di un cominciamento e non di doti o di doni, ma semplicemente come “esseri umani”, “uomini nuovi” che «sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita»²⁹.

27 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 242.

28 Ivi, p. 146.

29 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 546.