
Federica Giardini

IL SOCIALE E LA POLITICA

Leggere Arendt oggi, non facendone un esercizio di commento, chiede innanzitutto di definire la domanda e la posizione da cui si interroga e ripercorre la sua opera, di compiere cioè non un atto “innocente” e filologico, ma un’operazione genealogica: quella che registra la distanza dell’autrice, dei suoi tempi, tempi storici – con gli eventi a cui fa riferimento, i regimi totalitari, l’antisemitismo, la società di massa, insomma il Novecento – come anche quella distanza piena, abitata dalle tante “famiglie” di letture: del pensiero liberale, delle riformulazioni del politico, del femminismo. Insieme alla registrazione della distanza però, l’approccio genealogico ha per caratteristica di partire dal presente, dall’esperienza del contemporaneo, per rivolgere una domanda di pensiero all’opera, stabilendo una prossimità viva.

E dunque, che cosa nell’opera di Hannah Arendt offre elementi per ricreare esperienza della realtà presente, in quella commistione di spazi ancora impensati e di elementi di senso che l’autrice ci offre? Quali prendere, quali lasciare e, soprattutto, in quali sequenze il contemporaneo ci chiede di ricombinare tali elementi? Il tema di queste considerazioni è la coppia, ostile, che l’autrice istituisce tra il sociale e la politica. Si tratta di due elementi che si presentano contrapposti – dove c’è l’uno viene meno l’altra – e spesso in modo drammatico.

Sappiamo che la proposta di Arendt di ripensare la politica ne fa un’autrice originale, che dà inizio, come amerebbe dire, a una concezione inedita: ci «ha insegnato a slegare la politica da quei vincoli che la volevano una cosa sola con lo stato e la nazione, la rappresentanza e il governo»¹. Un inizio che si disegna a ridosso di una diagnosi critica della modernità, che ha perduto le sue radici antiche, e che colloca la politica in uno spazio progressivamente e inesorabilmente eroso da due altre sfere, il privato e il sociale.

Che valutazione ci permette la posizione presente rispetto a questa tensione tra politica e sociale? Un presente che nasce da un lungo periodo di liquidazione del moderno occidentale – si pensi all’insieme delle analisi postmoderne che ci hanno accompagnato negli ultimi trent’anni – e che si presenta, agli inizi del XXI secolo, con fenomeni di difficile lettura, tra continuità e discontinuità con le epoche precedenti: dalle vicende della sovranità degli stati in epoca di globalizzazione, la fine dello stato-nazione e la fine della coppia stato-società, fino al mutamento delle forme del lavoro e all’avvento della società della conoscenza². In effetti la pensatrice sembra dotata di una straordinaria capacità anticipatrice dell’epoca in cui viviamo e insieme, però, non sembra offrirci la giusta sequenza per un’analisi del contemporaneo.

1 S. Forti, *Introduzione a H. Arendt, Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, p. XXV.
2 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Vediamo dunque più in dettaglio gli elementi costitutivi di questa coppia, il sociale e la politica, individuando e connettendo i punti salienti della questione per la forza con cui li ha potuti segnalare l'autrice, ma anche per la coerenza di cui li dota una lettura al presente.

1. Elementi del "sociale"

Una precisazione preliminare: il termine sociale, che tante volte ricorre nell'opera arendtiana, non mette l'autrice su di un terreno sociologico. Abbiamo riferimenti testuali che dichiarano la sua avversione a un approccio del genere³. In Arendt il sociale, come lo sarà anche il termine politica, è una nominazione – è risignificazione linguistica, che intercetta gli ordini della convivenza e delle sue rappresentazioni, una nominazione filosofica e politica. Questa avviene attraverso una parola che nel rivendicare una pretesa di verità si applica però al massimamente contingente, quella dimensione che non può essere che umana, la politica. Si tratta di un gesto che nasce, all'apparenza, proprio dalla ritrosia dell'autrice a definirsi una filosofa della politica, là dove la filosofia pretenderebbe di dire la verità della politica, di istituire il primato della verità delle idee rispetto all'agire umano – come nella sistemazione che Leo Strauss appronta per la filosofia politica⁴. La capacità anticipatrice e innovatrice di Arendt si trova così anche, se non soprattutto, nel valore che attribuisce alla contingenza umana come via, e non come dimensione platonicamente contrapposta o fuorviante, alla verità. H. Arendt restituisce in un testo del 1954 – *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico* – l'auspicio e il programma di una «nuova filosofia politica»⁵, che richiede la capacità di osservare la realtà cogliendone i tratti salienti, non a scopo di legittimazione o delegittimazione dell'agire umano, ma piuttosto per rintracciarne le ragioni sensibili e plurali. In questo Arendt riprende la formazione della scuola fenomenologica di Husserl e di Heidegger, rinnovando l'ingiunzione a stare ai fenomeni, alle *apparenze* – altro termine che manifesta la sua attenzione per la contingenza – senza la forzatura di un'interpretazione preliminarmente e altrove stabilita.

Tornando alla questione del sociale, a partire da queste considerazioni preliminari, risulta ora evidente che, se è vero quel che le è stato addotto, cioè di non aver tenuto conto, nella sua progressiva definizione del "sociale", delle varie forme dell'organizzazione in società – dalla

3 Cfr. H. Arendt, *Sociologia e filosofia*, recensione a K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, in H. Arendt, *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 67-82; Ead., *Le scienze sociali e i campi di concentrazione*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit. Nel primo testo, l'avversione dell'autrice per le scienze sociali riguarda l'approccio oggettivante che non renderebbe conto della singolarità e dello spessore simbolico dei fatti esaminati: «la genesi nel mondo reale non può essere semplicemente trasformata in genesi di significato» (p. 69).

4 In effetti Arendt prende decisamente posizione contro una concezione della politica che possa essere guidata, o giudicata per l'essenziale, da un piano di trascendenza, come ribadirà in *Vita activa*. (Bompiani, Milano 1994): una vita che «è sempre radicata in un mondo di esseri umani (*Menschen*) e di cose fatte dall'essere umano che non abbandona mai o non *trascende mai* del tutto» (p. 18, mio il corsivo). È quel che farà dire a Eric Vögelin che l'autrice partecipa all'oggetto analizzato, il totalitarismo, perché pecca di immanentismo (cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 11). Non optare per la trascendenza dei principi del politico non significa però rinunciare a giudicare, come dimostra l'opera intera di Arendt fino a *La vita della mente*. Cfr. L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

5 H. Arendt, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 199-219.

societas civilis, alla *civil society* e alla *bürgerliche Gesellschaft*⁶ – è anche e soprattutto vero che non era questo il movente della sua analisi. Non una storia delle forme politiche e sociali, non un sapere dalle pretese oggettivanti, bensì l'individuazione dei punti critici che l'agire umano incontra nell'ambito dei rapporti sociali. E i numerosi riferimenti alla tradizione classica, come appaiono in *Vita activa*, più che a giustificare una linearità storica, stanno a fare da contrappunto rispetto ai tempi presenti. È anche vero che la questione del sociale si articola in analisi differenziate che non possono essere ricondotte alle sole pagine di *Vita activa*, dato che si sviluppano fin da *Le origini del totalitarismo*⁷, e che però mirano a individuare i momenti in cui l'essenziale della politica è minacciato.

Il sociale si presenta dunque come una sequenza composita che connette elementi diversi tra loro. Ne enuncio qui alcuni, in riferimento alle opere dell'autrice.

In *Le origini del totalitarismo* elemento principale è la perdita di differenziazione nella convivenza. Nelle pagine sul *Tramonto della società classista*⁸, che precede l'instaurazione del Terzo Reich, questa perdita conduce alla disorganizzazione e all'amorfismo della vita sociale che produce, per converso, un isolamento dell'individuo, la sua incapacità di tessere relazioni. Le passioni che accompagnano questa disposizione dell'ordine delle relazioni sono il risentimento, vago e generico, e l'amezza egocentrica che l'autrice lega, con finezza, non all'espansione bensì alla drastica riduzione del valore di sé e del senso del proprio quotidiano. È per questa via che l'indifferenziazione incipiente può contare sul concorso dei singoli che, delusi dall'ordine delle cose vissute, sono presi da "un'ansia di anonimità", dalla volontà di «spazzare via la fittizia identità con specifici tipi o funzioni predeterminate della società»⁹, insomma di sottrarsi a un'identificazione sociale¹⁰ drammaticamente insoddisfacente. Così la massa, quel non soggetto sociale che prepara il terreno al totalitarismo, «si forma dai frammenti di una società atomizzata»¹¹. Questa affermazione ci dà l'occasione per sottolineare che in questo periodo Hannah Arendt non identifica il sociale con la società, anzi, sociale è piuttosto ciò che emerge nel momento in cui una società perde le sue articolazioni interne¹². La massa si caratterizza per alcuni elementi che Arendt attribuirà poi al "sociale", vale a dire, l'assenza di legami articolati, una tonalità emotiva generica, non pubblica ma diffusa, che si accompagna a un senso di sé cancellato ma proprio per questo da difendere, all'isolamento dei singoli e alla fuga dall'identificazione sociale.

Non sorprende allora che il valore democratico dell'*uguaglianza* inclini anch'esso verso l'anonimato, riformulandosi come *livellamento seriale*. Se nelle pagine sul totalitarismo Arendt

6 S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 299.

7 «Il sociale non si può cogliere se non sullo sfondo e sulla base delle analisi di *Le origini del totalitarismo*». (F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?*, Odile Jacob, Paris 1999, p. 58).

8 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 430-470.

9 Ivi, p. 456.

10 Cfr. ivi, p. 459.

11 Ivi, p. 438.

12 Nel quadro di tali considerazioni la società è terreno politico, ma va tuttavia ricordato il peculiare rapporto temporale che l'autrice, in questa fase della sua opera, intrattiene con gli eventi considerati, poiché per quanto eventi del passato recente vengono considerati portatori di una verità sul presente. La massa infatti «potenzialmente esiste in ogni paese e forma la maggioranza delle persone [...] politicamente neutrali che non aderiscono mai a un partito e fanno fatica a recarsi alle urne» (ivi, p. 431). Dunque le differenziazioni interne della società che permettono di distinguerla dalla massa e di farne un terreno politico sono, ancora tradizionalmente, le classi e il sistema della rappresentanza (i partiti e le urne).

chiosa esentando gli Stati Uniti dall'effetto massificante e omologante dell'uguaglianza – grazie alla sofisticazione delle classi colte e a un individualismo che considera positivo – non così è quando tratta dell'antisemitismo:

[...] quanto più le condizioni si avvicinano all'uguaglianza, tanto più difficile è spiegare le differenze che in realtà esistono, e tanto più dissimili diventano gli individui e i gruppi [...] è pericoloso quando la società lascia alle differenze uno spazio relativamente esiguo¹³.

Insomma, l'uguaglianza è in realtà una forma dell'ordine sociale che tende a ridurre le differenze a dei meri dati di fatto, irrilevanti dal punto di vista della società e del senso delle relazioni di convivenza. Tant'è vero che la richiesta di integrazione ugualitaria, come omologazione, passa attraverso un invito all'eccellenza, alla distinzione, o meglio, all'esemplarità: la perdita della differenza ebraica – dice l'autrice riportandoci alle sue analisi delle figure del *paria* e del *parvenu* in *Rahel Varnhagen* – viene espressa nell'invito a farsi “campioni di umanità”¹⁴.

Sul versante della stretta interazione tra stato e società, la perdita della singolarità e della differenziazione è poi anche legata a un altro fenomeno del XX secolo, quello dei panmovimenti, il panslavismo e il pangermanismo. Si tratta di progetti di dominio totale, che minano la differenziazione nelle relazioni internazionali e che, pur intaccando la legittimità e sovranità dello stato nell'attribuzione di ruoli e funzioni, risparmiano però la nazione, attraverso un «nazionalismo tribale» che «parte da elementi inesistenti, pseudomistici che si propone di realizzare pienamente nel futuro»¹⁵.

Un altro elemento dirimente che compare in *Le origini del totalitarismo* – in modo molto più evidente e a noi parlante di quanto non sia in *Vita activa* – è l'elemento della *vita*, che partecipa anch'esso a definire la perdita di differenziazione che caratterizza il sociale.

Nei regimi totalitari viene attribuito un primato ideologico al movimento, da intendere come una fluidità dissolutrice, che si traduce nelle retoriche dell'attivismo: «se la società [borghese] sosteneva ‘sei quel che sembri’, l'attivismo del dopoguerra rispondeva ‘sei quel che hai fatto’, una risposta che [...] è stata ripetuta con una lieve variante ‘sei la tua vita’»¹⁶. Essere la propria vita si presenta allora come una variazione della fuga dall'identificazione che verrebbe dall'ordine della società e che caratterizza la massa nella sua ansia di anonimità.

L'elemento della vita assume tratti diversi, in altri passaggi di *Le origini del totalitarismo*, stavolta non alla stregua di presagi bensì come espressioni compiute della tragedia storica del Novecento. L'imperialismo coloniale declina infatti la vita nel verso di una mancata, o perturbante, comunanza umana, più vicina a un sentimento genericamente biologico. Come proprio del suo stile di pensiero – narrativo, non prescrittivo, eppure non alieno dalla formulazione di giudizi – Arendt cita un passo di *Cuore di tenebra* di J. Conrad:

[...] la vita indigena assumeva [...] la parvenza di un mero gioco di ombre [...] non si assassinava un uomo se si uccideva un indigeno, bensì una larva [...] urlavano e saltavano, e si rigiravano e

13 Ivi, p. 77.

14 Ivi, pp. 91-92.

15 Ivi, p. 316. Anche in questo caso riscontriamo la capacità anticipatrice di Arendt, come non pensare alle odierne dinamiche della globalizzazione tra delocalizzazioni e riterritorializzazioni a mezzo di “comunità immaginate” teorizzate da Benedict Anderson?

16 Ivi, p. 459.

facevano smorfie orrende [...] ma quel che vi faceva trasalire era proprio il pensiero della loro umanità – come la vostra – il pensiero della vostra remota parentela con questo appassionato e selvaggio trambusto¹⁷.

La vita dispiega qui un particolare tratto dell'indifferenziazione, che non riguarda più le dinamiche interne a una società, ma guadagna il terreno dell'umano, del (mancato) riconoscimento di una generica natura umana. Se questo riconoscimento non avviene, o sopraggiunge come un imprevisto, alla stregua di un perturbante, di un *Un-heimlich*, familiare che si presenta al cuore del più estraneo, la vita si avvicina alla morte, a quel richiamo biologico che Freud ha per l'appunto chiamato pulsione di morte. Nessuna identificazione, nessun riconoscimento, piuttosto comunanza al di là di qualsiasi individualità, richiamo mortifero dell'inorganico.

In assonanza e radicale differenza, la vita si ripresenta infine nelle analisi dei campi di concentrazione. La vita è qui quella di "animali che non si lamentano", in una "società dei morenti" popolata da "cadaveri viventi", in cui "l'anima viene distrutta senza distruggere l'uomo fisico". Una vita che è irrealistica perché senza conseguenze. Di fronte a questa estensione radicale dell'indifferenziazione, Arendt compie un gesto che potremmo definire di *pietas* quando procede a una paradossale differenziazione della morte, del nulla: l'uccisione della persona morale, l'annientamento della persona giuridica e la distruzione dell'individualità¹⁸ – disperato tentativo di classificare le forme più tragiche della perdita di differenziazione.

Lo scenario che si apre con le analisi di *Vita activa* è meno cupo, e in questo nuovo quadro si ritrovano alcuni degli elementi che in *Le origini del totalitarismo* concorrono a definire la dimensione del sociale anche se disposti in sequenze ben diverse.

Considerato a partire dalla genesi moderna della crisi delle forme tradizionali della società, il sociale arriva a una piena formulazione antinomica rispetto alla politica: sociale è il mero vivere assieme, dimensione naturale che la specie umana condivide con altre specie, politico è invece quel tratto caratteristico del solo essere umano, un tratto non naturale, meglio, non biologico, in quanto legato alla capacità di linguaggio¹⁹.

Del naturale e del biologico partecipano invece la sfera del domestico e le relative attività, ivi inclusa quella del *lavoro*, alla cui confluenza si delinea il sociale. Il domestico sarebbe, nella Grecia classica, l'*oikia*, dimensione contrapposta alla *polis*, luogo della famiglia e della tutela e conservazione della vita. Torna così, in modo radicalmente diverso da *Le origini del totalitarismo*, la questione della vita, che è individuata all'interno dell'organizzazione sociale come la sfera dei bisogni, delle attività di sussistenza e di riproduzione dell'essere umano attraverso la famiglia. Attraverso i secoli, la separazione tra privato e pubblico – "decisiva distinzione" – viene erosa dall'avanzare del "dominio sociale" che non è né privato né pubblico²⁰. Va sottolineato infatti come il privato abbia una doppia connessione con la politica e con il sociale: positiva, là dove individua un luogo proprio e singolare, di differenziazione nella e dalla massa, negativa là dove funziona invece da sottrazione al mondo comune, come letterale privazione di mondo.

17 Ivi, pp. 265-266.

18 Ivi, pp. 600-612. Va sottolineato che emerge qui l'elemento della calcolabilità, nel senso del prevedibile, con l'uccisione della spontaneità. Sono questi gli elementi che caratterizzano la gestione della vita, quella "nuda vita" cui si contrappone l'esistenza propriamente politica, la *vita activa*.

19 H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 19-21.

20 Ivi, pp. 21-22.

In queste pagine il profilo definitivamente negativo del sociale si precisa: società e sociale sono accomunati nel giudizio dell'autrice, attraverso la mediazione del domestico, infatti:

[...] con il sorgere della società, cioè con l'estendersi della "comunità domestica" (*oikia*) o delle attività economiche al dominio pubblico, la gestione della casa e tutte le faccende che rientravano precedentemente nella sfera familiare sono diventate una questione "collettiva"²¹.

Il sociale sarebbe dunque un'escrescenza del domestico. Parallelamente, anche l'economico – originariamente arte dell'amministrazione della casa (*oikos nomia*) – viene collocato come parte di quella "gigantesca amministrazione domestica" che è il sociale e che, nelle formulazioni dell'"economia nazionale" e dell'"economia sociale", guadagna sempre più terreno e annuncia l'avvento di un'"economia domestica collettiva"²². Nell'antichità greca, invece, in cui vi era ancora la capacità di definire e proteggere l'ambito specifico del politico, l'odierna espressione "economia politica" sarebbe stata una contraddizione in termini, dato che l'economico condivide con il domestico l'essere un'attività rivolta alla vita dell'individuo e alla sopravvivenza della specie. Insomma, Arendt su questo punto è chiara, l'amministrazione non è politica. Il passo è allora breve per considerare il lavoro come attività che partecipando della sussistenza contribuisce anch'esso alla dilatazione di questa dimensione a tutta la vita comune.

2. La politica come antinomia del sociale

La politica nell'opera arendtiana si definisce senz'altro per le vie di storia del pensiero, per le vie di analisi dei fenomeni contemporanei, ma anche per l'urgenza di una presa di distanza dal sociale, punto che vorrei sottolineare qui, in modo da articolare ulteriormente l'ostilità dell'autrice per questa dimensione.

I tratti di questa contrapposizione si trovano compendiatamente nel testo *Che cos'è la politica?*²³. Là dove il totalitarismo ha ucciso la "spontaneità" e prodotto la riduzione dell'esistenza alla nuda vita indifferenziata, ecco allora che viene valorizzata la *singularità irriducibile*. Di contro, la massificazione, l'omologazione seriale e calcolabile, trova contrappunto nella *pluralità*, che non può essere una. Agli «animali che non si lamentano» troviamo la risposta della *parola e della comunicazione*. Alla passività dell'uomo di massa, ma anche all'attivismo fluidificante, troviamo contrapposto l'attore, l'agente, l'azione che è incalcolabile e imprevedibile e che trova a ritroso la sua forma nella narrazione²⁴. Infine, ma non da meno, la libertà intesa in senso precisamente politico, è avventura, impresa di esposizione al rischio della vita, in radicale opposizione alla dimensione domestica che è invece preposta alla sua tutela.

Quanto all'estensione dell'*oikia*, come sfera della sussistenza e della riproduzione della vita, troviamo una risposta composita su cui soffermarsi. Da una parte infatti, la vita come sussistenza e tutela dei bisogni viene relegata nel prepolitico, quando non addirittura individuata come elemento antipolitico – là dove trattiene dal rischio dell'esposizione alla vita comune. Dall'altra, tuttavia, la vita non scompare dalla politica, ma viene traslata negli elementi della

21 Ivi, p. 25.

22 Ivi, p. 22.

23 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

24 H. Arendt, *Isak Dinesen (1885-1962)*, in «aut aut», 1990, n. 239-240.

natalità, dell'esposizione primigenia, del dare inizio all'inedito e al nuovo. Opportunità questa che è stata colta e sviluppata dalle letture femministe²⁵, ma che ha anche offerto all'autrice un riparo – attraverso la ritraduzione della politica come “seconda nascita” – dalla consistenza materiale e biologica di questo aspetto essenziale dell'esistenza umana. L'estensione della sfera domestica nel suo aspetto di lavoro strumentale, di produzione e non di riproduzione, si articola poi nella distinzione netta tra il fare dell'*homo faber*, ancora preso nella sfera dei bisogni o proiettato nelle alienazioni e oggettivazioni della tecnica, e l'agire politico che si presenta invece come un agire processuale, avventuroso e imprevedibile. La sfera dell'economico viene infine e conseguentemente svalorizzata a vario titolo: la sfera politica non prevede un agire calcolabile – scinde l'*agorà* dal mercato – non ha un fine ma è fine a se stessa, è svincolata dalle costrizioni della materialità, del bisogno e della sussistenza e, soprattutto, è libera in quanto si configura come impresa di rischio, sì, ma di esposizione all'inedito. Su questo terreno, quello della novità senza precedenti, la politica «si fonda essenzialmente sul giudizio»²⁶ – diversamente dal pregiudizio che ha luogo nel sociale e che «avviene in epoche in cui il nuovo è particolarmente raro e dunque ci si appoggia su giudizi passati», si pensi al *man* e alla chiacchiera di Heidegger e all'incapacità di giudicare propria della massa in *Le origini del totalitarismo* – poiché avviene nel momento in cui si è confrontati con «qualcosa che non abbiamo mai visto e per il quale non disponiamo di alcun criterio»²⁷. Giudicare inoltre è quella facoltà che, diversamente da quell'amalgama frammentato che è il sociale, congiunge la capacità di operare differenziazioni e la dimensione del vivere comune.

3. Ritorno al presente: la politica (e) è il sociale?

I tempi presenti, il senso che se ne cerca, stavolta in relazione con i testi di Hannah Arendt, confermano la sua forza anticipatrice, ma ci confrontano con un margine di impensato che impone di rispettarla, di non manipolarla cioè per fare tornare i conti tutti e solo all'interno del suo pensiero. Per dirla in modo sintetico: la politica oggi è il sociale. Per due aspetti almeno, per via di un'espansione degli elementi del sociale all'ambito tradizionalmente riservato alla politica – in questo Arendt è un'anticipatrice – ma anche e soprattutto perché il sociale ha assunto dei tratti che la pensatrice riservava alla politica.

Parto dunque dagli elementi del sociale per percorrere il primo verso della questione, cioè l'estensione alla politica delle caratteristiche che per Arendt sono costitutive del sociale. Emerge qui un tratto della posizione da cui interrogo l'opera dell'autrice, che non rientra nel suo pensiero e che dunque connota una distanza decisiva: la questione del sociale, così come articolata da Arendt, è messa alla prova dal sapere politico che si è sviluppato a partire dal movimento femminista, e questo avviene in merito a due questioni principali.

La prima è quella che interroga l'ostilità della filosofa per il sociale, là dove lo definisce come estensione pervertita della sfera del domestico. Il suo giudizio negativo comporta un'irriflessa svalorizzazione – congrua con la tradizione della filosofia politica – di una sfera che per millenni è stata di pertinenza delle donne. Hannah Pitkin ha mostrato in dettaglio l'articolazione di questo disvalore: le attività relative alla riproduzione non possono e non devono essere questioni

25 A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990.

26 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13.

27 Ivi, p.14.

politiche. Hannah Arendt si trova a una distanza siderale, se non dalla dichiarazione del femminismo originario, «il personale è politico»²⁸, certamente dal pensiero che, ponendo a tema la differenza tra i sessi, ha reso politiche le questioni legate alla sessualità e alla riproduzione²⁹.

La seconda mette in discussione il modo in cui Arendt valuta l'estensione della sfera domestica alla sfera pubblica, o meglio la traslazione delle questioni legate alla vita in questioni pubbliche e collettive, e la causalità univoca che l'autrice imputa ai regimi totalitari e ai loro apparati organizzativi e ideologici. In realtà questa estensione, altrimenti formulata più recentemente come “femminilizzazione della società”, deve prendere in conto l'esodo dalla sfera domestica che le donne hanno compiuto proprio a partire dagli anni Settanta e che ha determinato una serie di effetti politici e sociali: la cura è diventata questione pubblica, “affare di stato”, nel momento in cui non veniva soddisfatta dalle lavoratrici invisibili, le “casalinghe”. Non solo servizi, accudimento, lavoro giornaliero di riproduzione della vita, ma anche più drammaticamente il sapere, che dava misura ai momenti iniziali e finali della vita umana, si trovano oggi a ricadere sulle istituzioni politiche³⁰. La vita è stata dunque assunta come ambito eminentemente politico, in un'estensione, indebita e critica per Arendt, che è al centro dei dibattiti contemporanei sotto il titolo di “biopolitica”³¹.

Così la tradizionale sfera del domestico, si delinea oggi con i tratti di quella che per Arendt era una denuncia: «i popoli e le comunità politiche [...] le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica»³², che tiene conto della materialità dei bisogni e dei vincoli materiali del territorio. Insomma, dal punto di vista di Arendt le donne, la loro uscita dalla sfera domestica e il loro impegno pubblico, sarebbero imputabili di aver fortemente contribuito all'erosione della sfera politica da parte del sociale. È da vedere se possiamo accettare questa imputazione e soprattutto se possiamo accettare che prenda la forma di un'imputazione³³. Del sociale la politica assume inoltre l'elemento economico che

28 Cfr. M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, Fondazione Badaracco-FrancoAngeli, Milano 2002. Il testo che invece traccia una ripresa di Hannah Arendt nell'orizzonte di un pensiero della differenza sessuale è di L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, cit.

29 H. Fenichel Pitkin, *Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob. The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social*, in B. Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1995, pp. 51-81.

30 Basti pensare ai recenti dibattiti parlamentari sollevati da casi e questioni legate al concepimento o all'eutanasia. Per una lettura delle trasformazioni del *welfare* in relazione alla dislocazione delle attività femminili di cura, rimando a F. Giardini, *L'esperienza “cura” oggi. Una genealogia*, in M. Forcina (a cura di), *Tra invidia e gratitudine: la cura e il conflitto*, Milella, Lecce 2006, pp. 105-115.

31 Nominazione foucaultiana sviluppata in particolare da R. Esposito, nella trilogia *Immunitas* (Einaudi, Torino 2002), *Bíos. Biopolitica e filosofia* (Einaudi, Torino 2004) e *Communitas* (Einaudi, Torino 2006). Segnalo la piegatura particolare che ne dà Barbara Duden che, in *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita* (Bollati Boringhieri, Torino 1994) nel denunciare per l'appunto l'abuso del concetto di vita e la sua costruzione attraverso procedure che chiamano in causa proprio la statistica sociale e le nuove tecnologie di indagine del corpo umano, riprende alcune istanze di Arendt, ma a favore di una de-istituzionalizzazione dei saperi pertinenti alla vita (cfr. anche il più recente *Il gene in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006).

32 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 26.

33 Sottolineo come su questo punto vi sia una proposta che rovescia radicalmente la diagnosi arendtiana, che vede nella grammatica del quotidiano, quando non del domestico, una chiave per ripensare il politico, cfr. I. Praetorius, *Das Ganze neu denken. Mit dem Alltag beginnen*, in A. Buttarelli / F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, in corso di stampa.

– riconsiderato proprio nelle sue radici etimologiche, come insieme delle regole di governo della sfera domestica, si riformula oggi, a livello mondiale, nelle politiche che vanno sotto il titolo di *governance* e, a livello locale, in una declinazione sempre più accentuata della dimensione amministrativa. In questa dinamica la sfera politica è connotata da un rafforzamento del legame con il territorio, che si realizza al livello delle istituzioni locali, insieme a un rinnovato valore attribuito alle procedure, a garanzia dell'applicazione di criteri di uguaglianza e giustizia nei diversi contesti di applicazione.

Politici infine sono diventati anche gli elementi della fluidità, della disidentificazione sociale e nazionale e di una certa indifferenziazione che si presenta sotto le spoglie di un nuovo pensiero dell'uguaglianza. C'è infatti chi, come A. Appadurai, saluta il dissolversi delle identità territoriali e nazionali a favore di “etnorami” transnazionali, come un'opportunità politica all'altezza del XXI secolo, c'è chi, come Zygmunt Bauman, li individua quali sintomi di un malessere delle civiltà e chi invece, come Judith Butler, li coglie come un'occasione di liberazione dalle identità sociali e sessuali della tradizione moderna, in vista di una revisione delle dinamiche di riconoscimento nelle democrazie occidentali³⁴. Questi elementi, oggi assurti a indicatori di nuovi terreni per la contesa politica, sono quelli che per Arendt segnalavano invece la progressiva erosione di uno spazio rigorosamente politico.

Dicevo anche che il sociale si fa politica per l'altro verso, assumendo cioè su di sé dei tratti che Arendt considerava distintivi della politica e della politica soltanto.

In particolare, l'ambiguità del *dare inizio*, della creatività umana garantita solo nella sfera politica – ambiguità che si articola tra la valorizzazione della singolarità, in quanto il dare inizio è facoltà del singolo, e la valorizzazione della portata collettiva, dato che l'inizio è inteso come inizio di un processo – si ritrova appieno in alcune caratterizzazioni odierne dell'*impresa*. Questo punto è di particolare interesse per le sue articolazioni interne.

Innanzitutto l'impresa riguarda l'economico, fa segno cioè a un agire economico legato alla produzione. Tuttavia questo agire economico ha perso le valenze tratteggiate da Hannah Arendt, è diventato cioè luogo di produzione e di riproduzione di quella vita che è *bios* più che *zoe*, è diventato luogo di produzione del tessuto sociale, luogo e attività che contano sulla creatività, sulla capacità di trovare quel che ancora non c'è, l'inedito, e che spesso rispondono al bisogno di partecipazione. Abbiamo molti esempi a portata di mano, al livello delle politiche municipali, che prevedono dei veri e propri sportelli “incubatori di impresa” situati in territori marginali e che fanno dell'*impresa sociale* uno strumento politico per la ritessitura di un mondo comune – anche questo, per Arendt, compito tradizionalmente riservato alla politica – eroso dalla marginalità. Esempio su scala globale è l'invenzione di Muhammad Yunus della pratica del microcredito che trova anch'esso il suo punto di forza nell'idea di un'impresa economica dalle ricadute sociali. Il creatore della cosiddetta banca dei poveri lega la capacità di dare inizio alla capacità di fare impresa, nel senso più strettamente economico, e ne fa una questione politica proprio per via della sua dimensione sociale che ricostituisce, potremmo dire con la stessa Arendt, un vivere insieme là dove la povertà costringe l'agire nella sfera della mera sussistenza³⁵.

34 A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.

35 M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2000. Per una ridefinizione delle attività che vanno sotto il nome di impresa e del termine stesso, rimando a A. De Vita, *Imprese d'amore e di denaro*, Guerini, Milano 2004. Sulla dimensione politica della “creazione sociale”, cfr. A. De Vita / L. Bertell, *La creazione sociale*, in A.M. Piuksi (a cura di), *Paesaggi e figure della formazione sociale*

Le forme del lavoro dell'impresa sociale rimandano a un'ulteriore dislocazione degli elementi forniti dalle analisi di Arendt. Come leggere infatti il fenomeno della cosiddetta "femminilizzazione del mondo del lavoro" se non come l'assunzione da parte della sfera del lavoro di tratti che caratterizzavano l'agire politico? Si tratta infatti di forme del lavoro basate essenzialmente su competenze relazionali, e non più sulla produzione di merci, e che si fanno a mezzo parola e comunicazione, come vuole una società della conoscenza. Sembrerebbe dunque sfumare la distinzione tracciata da Arendt tra l'agire politico e il fare produttivo e tecnico³⁶.

4. Conclusioni

Rimangono alcune domande aperte. Ha ancora corso per noi la sollecitazione arendtiana a considerare l'avanzamento del sociale come una condanna per la politica? E, in secondo ma non ultimo luogo, è ancora da riprendere l'urgenza dell'autrice di individuare la politica come un'eccedenza rispetto al sociale?

La vicinanza, quando non la sovrapposizione tra sociale e politico va considerata un'occasione. Questa affermazione si formula innanzitutto a partire dalle valutazioni che la politica e il pensiero della differenza tra i sessi permettono. Più che perdita di una politica preziosa ed esemplare, come quella della Grecia classica, una donna non può che vedere un'occasione nella fine di una storia millenaria e di una categoria che l'hanno relegata nella sfera dell'impolitico o addirittura dell'antipolitico. Non si tratta però della fine della politica *tout court*, ma piuttosto di una sua radicale reinterpretazione e nominazione, con i guadagni di una maggiore concretezza e materialità e con le nuove minacce che si profilano, quelle che derivano dalle pretese di competenza avanzate dall'organizzazione statale sulle questioni dell'inizio e della fine della vita.

Quanto alla seconda domanda, ritengo invece che, con Arendt, vada mantenuto aperto lo spazio di un'eccedenza della politica rispetto ai movimenti dell'esistente. A quali condizioni può essere riformulata questa eccedenza, in un tempo che vede una radicale trasformazione delle condizioni di esistenza? Una possibile linea di riflessione potrebbe prendere le mosse da uno degli elementi che Arendt attribuisce al sociale, cioè dall'*acosmismo*. In *Vita activa* l'acosmismo si presenta come una sorta di equivalente dello sradicamento di cui l'autrice aveva già parlato in *Le origini del totalitarismo*. Si tratta di una mancanza o, meglio, di una privazione di mondo, che si articola su vari piani, da quello giuridico, come mancata iscrizione nei diritti di cittadinanza – la figura evocata da Arendt è quella dell'apolide, che oggi possiamo ritrovare nelle figure della straniera e della migrante – a quello materiale dell'alienazione a mezzo tecnica, fino al piano più strettamente politico della perdita di un mondo condiviso. La politica interverrebbe allora a ricostruire uno spazio di differenza ogni volta che le dinamiche sociali, tecniche, economiche, omologhino il terreno delle relazioni, rendendo superflue le singolarità. L'eccedenza della po-

nella creazione sociale, Carocci, Roma 2006, pp. 60-84. Questa particolare declinazione dell'impresa come creazione sociale si discosta sia da una concezione liberista che porterebbe a coincidenza *agorà* e mercato, sia da una concezione dell'agire facente capo all'idea di una "società civile" che rinnova le tradizionali mediazioni tra società e stato. Si trovano invece risonanze nella riproposta di una "società politica", come nel caso di P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006.

36 Cfr. C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 e C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma 2006.

litica si legherebbe oggi ancora più strettamente all'esigenza della ricostituzione di un mondo comune. Riprendendo ancora una volta Hannah Arendt, che finemente mantiene distinte queste istanze, questa comunanza va costruita per le due vie distinte dell'azione e della parola. Là dove l'agire rimanda alla creazione effettiva di un mondo condiviso attraverso diversi stili di vita, la parola interviene, per parte sua, a disegnare un orizzonte simbolico di scambio. Si potrebbe pensare al ritorno di grandi narrazioni, mettendo l'accento sul registro narrativo, simbolico, per tralasciare il movente inclusivo, come è stato invece proprio delle narrazioni eurocentriche pre-novecentesche. Un esempio recente, anche questo affine alle scelte arendtiane, viene dalla produzione letteraria e narrativa postcoloniale che intreccia a contrappunto le diverse voci del globo e racconta, per parte propria, l'occidente. In questa politica che attinge alle risorse e alla flessibilità simboliche della cultura, ancora una volta il linguaggio trova una dimensione politica, stavolta non tanto nella sua funzione comunicativa bensì in quella narrativa, come costruzione di un mondo comune attraverso le sue vicende di differenziazione, di discernimento. In una inedita politica cosmologica.