



## Preservare la sfera pubblica: il significato politico del “prendersi cura” secondo Hannah Arendt

di Sabina Barone

La nozione di ‘cura’ non è apertamente tematizzata nei testi di Hannah Arendt<sup>1</sup>, tuttavia è possibile renderla esplicita e mostrarne gli aspetti salienti. Se con cura si intende la sollecitudine, la premura scaturenti da un *interesse* e convergenti nell’assunzione di *responsabilità*, essa è senza dubbio un tema presente nella riflessione arendtiana e ne costituisce una nota fondamentale e costante. In prima battuta si può anticipare che per Arendt il prendersi cura si orienta contemporaneamente verso se stessi e l’altro/a a partire dall’originaria condizione umana di pluralità – dunque un interesse e responsabilità che nascono dalla fondamentale situazione di *inter-esse*, l’essere, il trovarsi tra altri-*pari*. Il prendersi cura consiste nell’impegno a preservare la dimensione politica, unico ambito in cui la propria e altrui irripetibile unicità possono emergere ed acquistare significato.

Per apprezzare la pregnanza di una tale posizione è necessario ricostruire brevemente il percorso del pensiero arendtiano. L’articolo inizia esponendo le intenzioni di fondo e gli assunti fondamentali della teoria politica di Arendt, soffermandosi sulle nozioni di spazio pubblico e azione. In seguito si impegna a delineare le modalità del prendersi cura a partire dalla riformulazione arendtiana dei concetti di potere politico e libertà. Tale analisi si conclude con alcune considerazioni sulla peculiarità o, per me-

<sup>1</sup> Hannover, 1906 – New York, 1975. Nata in una famiglia ebraica, Arendt studiò filosofia nelle università di Berlino, Marburgo, dove fu allieva di Heidegger, Heidelberg dove ottenne il dottorato in filosofia sotto la direzione di K. Jaspers. Profuga in Francia dal 1933, negli Stati Uniti dal 1941, acquistò in seguito la cittadinanza americana.

glio dire, la provocatoria inattualità della concezione arendtiana di attività politica.

Il percorso qui presentato non intende esaurire la ricchezza e la problematicità del pensiero arendtiano, bensì offrire una possibile lettura che inviti al confronto diretto con esso. Il principale testo di riferimento è *The Human Condition*<sup>2</sup>, intitolato *Vita Activa* nella traduzione italiana; non mancano comunque rimandi ad altri scritti, tutti citati con i loro titoli originali. Questi sono in larga parte in inglese, lingua che Arendt, ebrea tedesca, adottò per quasi tutte le pubblicazioni successive all'arrivo negli Stati Uniti, terra d'esilio in seguito scelta come paese d'adozione.

### Una filosofia politica radicata nella condizione umana

Il pensiero di Hannah Arendt si sviluppa come incessante sforzo di comprensione nei confronti della realtà a partire da un evento storico, il regime totalitario nazista, che lo segna in profondità e lo consegna irrevocabilmente alla problematica politica. Il carattere inaudito del totalitarismo, evidenziato dalle analisi di *The Origins of Totalitarianism*<sup>3</sup>, pone in atto per Arendt una frattura incolmabile nella tradizione del pensiero politico e il crollo delle usuali norme di giudizio e comprensione storica. «L'orribile originalità»<sup>4</sup> del fenomeno totalitario consiste in un dominio ottenuto attraverso la completa eliminazione della libertà e spontaneità di ogni singolo individuo, tanto con l'indottrinamento ideologico delle proprie formazioni quanto con il terrore nei campi di sterminio. Per una tale operazione si possono trovare somiglianze o precedenti nel

<sup>2</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, con introduzione di A. Dal Lago, Milano, 1989<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York, 1951, seconda edizione ampliata 1958; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967; in particolare si vedano i cap. XI-XIII.

<sup>4</sup> H. ARENDT, *Understanding and Politics*, in «Social Research», 20/4, July-August 1954, ripubblicato in *Hannah Arendt. Essays in Understanding: 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1994, 307-327, qui 309; trad. it. *Comprensione e politica* in H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano, 1985, 89-111.

campo delle formulazioni teoriche, ma le forme della sua realizzazione storica restano senza paragoni.

Legata al fenomeno totalitario come al suo impulso iniziale, la riflessione di Arendt intraprende un radicale ripensamento delle tradizionali categorie politiche mettendo in discussione lo statuto stesso della filosofia politica. Questa infatti sarebbe nata sotto il segno del sospetto verso la pluralità e l'imprevedibilità del vivere associato, al punto che la si potrebbe interpretare «come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica»<sup>5</sup>. Il pensiero arendtiano è invece proteso a una rivalutazione dell'esperienza politica intesa come dimensione inscritta nella condizione umana e piena realizzazione di questa.

La teoria politica proposta si costruisce a partire dal riconoscimento delle condizioni dell'esistenza umana, individuate nella finitezza, natalità e pluralità<sup>6</sup>, e da una rinnovata attenzione per la *vita activa*, ossia l'ambito dell'operosità tradizionalmente considerato come subalterno alla *vita contemplativa*. Tale gerarchia avrebbe «oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa<sup>7</sup>», né queste sarebbero emerse attraverso il moderno «rovesciamento della tradizione» operato da Marx e Nietzsche. Arendt procede perciò a un'esplorazione e partizione delle forme della *vita activa* (il lavoro, l'opera, l'azione) attraverso la quale delineare il *proprium* dell'agire politico.

Tale originale approccio è all'origine del rifiuto arendtiano a qualificarsi come una filosofa, e della sua preferenza per espressioni quali «teorica della politica»<sup>8</sup> o «una specie di fenomenologia»<sup>9</sup> nelle occasioni in cui le accadeva di do-

<sup>5</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, op. cit., 222; trad. it., 163.

<sup>6</sup> Cfr.: *Ibidem*, § 1.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 17; trad. it., 14.

<sup>8</sup> H. ARENDT, *Was bleibt? Es bleibt die Mutter sprache*, conversazione televisiva con G. Gaus, 28 ottobre 1964, pubblicata in *Gesprache mit Hannah Arendt*, a cura di A. Reif, Piper, München, 1976; trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in «aut aut», 239-240, settembre-dicembre 1990, 11-30, 11.

<sup>9</sup> Cfr.: J. TAMINIAUX, *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, a cura di M. Abensour, C. Buci-Glucksmann, B. Cassin, F. Collin, M. Revault d'Allonnes, éd. Tierce, Paris, 1989, 85-99, 85.

versi presentare. Il pensiero politico arendtiano è stato di conseguenza variamente definito come una «fenomenologia politica»<sup>10</sup> o una «fenomenologia esistenziale»<sup>11</sup>. La singolarità della riflessione arendtiana scaturisce da un bisogno di comprendere che non trova appagamento in risposte precostituite o logiche di appartenenza e coinvolge l'interezza della persona.

Comprendere [...] significa esaminare e consapevolmente reggere il fardello che il nostro secolo ha posto su di noi senza negare la sua esistenza né sottomettersi docilmente al suo peso. In breve, comprendere significa il non premeditato, attento fronteggiare, e resistere, la realtà qualsiasi essa sia<sup>12</sup>.

Un tale comprendere è un'attività critica esercitata a partire dalla particolare posizione occupata nel mondo, libera dalla preoccupazione di «costruire sistemi» e attraversata dal desiderio di incidere sulla realtà. Esposta in pubblico, l'indipendenza di un'interpretazione può assurgere al valore di una vera e propria azione politica<sup>13</sup>. L'inesausta attenzione di Arendt per la «sfera degli affari umani» mostra la sua versatilità nella copiosa attività pubblicistica<sup>14</sup>. La sua è una «teoria sempre rilanciata dall'attualità»<sup>15</sup>, caratterizzata da uno sguardo lucido, a tratti impietoso, mai cinico<sup>16</sup>.

## Pluralità, spazio pubblico e azione

<sup>10</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984; trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Ed. Lavoro, Roma, 1987, 27.

<sup>11</sup> S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano, 1994, 208.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Prefazione, VIII.

<sup>13</sup> Cfr.: H. ARMENDT, *Understanding and Politics*, in particolare 321-322.

<sup>14</sup> Si vedano le ripetute collaborazioni con numerose riviste, tra le quali si annoverano: «Menorah Journal», «Partisan Review», «Jewish Frontier», «Review of Politics», «Nation», «Social Research», «New Yorker».

<sup>15</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 9.

<sup>16</sup> Il cinismo per Arendt è «di chi ha troppo vissuto e troppo poco compreso», cfr.: H. ARENDT, *Was ist Politik?*, a cura di U. Ludz e con introduzione di K. Sontheimer, Piper GmbH & Co KG, München, 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, 9.

Per Arendt la pluralità di esseri umani che accoglie e circonda ciascun individuo fin dalla nascita non è un aspetto contingente dell'esistenza, bensì la condizione caratterizzante la modalità umana di essere al mondo. La pluralità umana coniuga eguaglianza e distinzione in modo tale da rendere indispensabile la comunicazione tra gli uomini e al tempo stesso possibile la loro reciproca comprensione. Variazioni e distinzioni sono presenti in ogni vita organica, ma

solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, ed egli soltanto può comunicare se stesso e non solamente qualcosa [...]. Nell'uomo l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose, e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano *unicità*, e la pluralità umana è la *paradossale pluralità di esseri unici*<sup>17</sup>.

Accogliere tale paradosso costituisce la sfida da cui origina la teoria politica arendtiana: la pluralità è una situazione inaggirabile che dischiude la dimensione politica come destino dell'esistere umano. Ciò comporta innanzitutto riconoscere la portata politica di ogni atto umano in quanto questo presuppone sempre la presenza di altri individui e in vario modo li coinvolge. In secondo luogo ciò richiede la riformulazione delle principali categorie politiche in modo che ospitino la pluralità al loro interno. Tale pluralità non è una mera somma di individui, ma vive come rete di relazioni in cui la singolarità di ciascuno trova espressione.

Il sigillo del politico consiste nel realizzare tale unicità nella distinzione, mentre «la socialità generata dalle attività che scaturiscono dal metabolismo del corpo con la natura non si fonda sull'eguaglianza, ma sull'uniformità»<sup>18</sup>. Si palesa qui la fondamentale distinzione arendtiana tra sfera privata e sfera pubblica. La prima è imperniata sul «controllo delle necessità della vita»<sup>19</sup>, ossia la cura di quei bisogni naturali che assicurano la sopravvivenza, ma livellano l'unicità del singolo individuo consegnandolo a un'omogeneità di funzioni tanto più incomunicabili quanto più inti-

<sup>17</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 176; trad. it., 128, enfasi aggiunta.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 213; trad. it., 157.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 30; trad. it., 23.

me e intense. Lo spazio pubblico invece designa l'area di ciò che è comune e comunicabile, in grado di ospitare la molteplicità di prospettive di cui si compone la pluralità umana e di cui si alimenta il confronto politico. Il privato rappresenta lo stadio pre-politico, intrinseco alla natura umana e quindi ineliminabile, da cui ognuno si deve affrancare per poter prendere parte, libero dal bisogno, alla vita pubblica. Per Arendt «il senso della politica è la libertà»<sup>20</sup> come superamento delle costrizioni imposte dal bisogno, del particolarismo autoreferenziale e degli interessi di parte, ossia di tutto ciò che si iscrive nell'ambito che i greci classificavano come *idion*.

Sulla polarità pubblico-privato, ossia libertà-necessità, Arendt innesta la classificazione delle modalità della *vita activa* (ossia, allontanandosi progressivamente dalla sfera della necessità: il lavoro, l'opera, l'azione)<sup>21</sup>. Non si tratta di una semplice enumerazione di diverse procedure operative, bensì di una distinzione tra le differenti condizioni esistenziali ad esse legate (rispettivamente: *animal laborans*, *homo faber* e *bios politikos*). Lavorare significa esercitare un'attività in funzione del processo vitale: il lavoro scaturisce dalla sempre rinnovata necessità di soddisfare i bisogni naturali e si esaurisce solo con la fine della vita stessa. La labilità dei suoi prodotti, continuamente e rapidamente consumati, richiede senza sosta nuovo lavoro innescando un ciclo perpetuo paragonabile al rapido corso del metabolismo. A questo livello l'unicità individuale non trova espressione. L'operare (da intendersi come fabbricazione di strumenti, «l'opera delle nostre mani»<sup>22</sup>) si allontana in

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Was ist Politik?*, trad. it., 21.

<sup>21</sup> Per A. ENEGRÉN, Arendt introduce «una distinzione normativa tra stili di attività che condizionano la storia delle nostre società e anche le forme del nostro pensiero politico», cfr.: A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 30. Per P. Flores d'Arcais invece, «la partizione proposta è inefficace nel discriminare tra epoche storiche e anche nell'articolare e differenziare nettamente le diverse attività del mondo moderno», il suo valore risiederebbe piuttosto nel fornire un criterio (la polarità libertà-necessità) che «fissa le due qualità fondamentali che si potranno rinvenire, diversamente mescolate e intrecciate, nelle concrete pratiche umane», cfr.: P. FLORES D'ARCAIS, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli, Roma, 1995, 10.

<sup>22</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 136; trad. it., 97.

parte dalla sfera della necessità cui invece aderisce il lavoro. L'operare introduce nella natura oggetti artificiali componenti un mondo che sopravvive al singolo individuo. L'indipendenza delle opere-oggetti rispetto all'uomo dà origine a un mondo di "oggettività", di relativa durevolezza in cui gli uomini possono albergare e istituire relazioni. Le nozioni intrinseche alla processualità dell'operare (il rapporto modello-oggetto finito, la differenziazione mezzofine) sono alla radice della categoria di strumentalità, che costituisce il denominatore comune di questo stile di attività e interazioni.

L'azione, ossia l'agire politico, è «la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali»<sup>23</sup>, siano esse oggetti o finalità strumentali. Arendt recupera la nozione aristotelica di *praxis*, come agire che ha in se stesso il suo fine, e la traspone in ambito pubblico per qualificare la propria concezione di attività politica. Questa si configura come una unità inscindibile di parola e azione che l'individuo intraprende nella sfera pubblica: «trovare le parole opportune al momento opportuno, indipendentemente da quanto esse vogliano informare o comunicare, significa agire»<sup>24</sup>. L'azione politica, intesa dunque come nesso di *praxis* e *lexis*, non consiste nello scambio d'informazioni quanto nella condivisione di parole e azioni in cui ciascun individuo si cimenta, sperimentando la propria singolarità e la propria libertà come capacità di intraprendere il nuovo.

Apportatrice di novità e di differenza l'azione si radica nella condizione umana di natalità e pluralità. «Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita»<sup>25</sup>, gli uomini intraprendono l'inatteso. L'iniziativa politica è "iniziatrice" in molteplici sensi: essa innesca processi, istituisce relazioni tra gli uomini e, ancor più radicalmente, dà inizio all'agente stesso, ossia ne dischiude la personalità

<sup>23</sup> *Ibidem*, 7; trad. it., 7.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 26; trad. it., 20.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 177; trad. it., 129. Arendt avvalorava la propria visione dell'essere umano come «iniziatore» riferendosi al passo agostiniano: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*; «perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno» (*De civitate Dei*, XII, 20).

in pubblico. Tale esposizione di sé ad altri costituisce il cuore dell'esperienza politica: l'azione offre all'agente la possibilità di rivelare se stesso e acquistare un'identità pubblica. In questo modo egli/ella assapora «la *'felicità pubblica'*, il che vuol dire che quando l'uomo partecipa alla vita pubblica apre a se stesso una dimensione di esperienza umana che altrimenti gli rimane preclusa e che in qualche modo costituisce parte di una *'felicità completa'*»<sup>26</sup>.

«Senza il rivelarsi dell'agente nell'atto, l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre». In questo caso, «il discorso diventa *'mera chiacchiera'*, un semplice mezzo in più per raggiungere un fine»<sup>27</sup>. Ciò spiega l'esclusione arendtiana delle componenti strategiche dalla concezione dell'agire politico<sup>28</sup>. L'attività politica non appare finalizzata ad alcun obiettivo, volendo estremizzare, addirittura neppure all'accordo, ma è fine a se stessa e trova compimento nell'atto di esposizione in pubblico che aspira all'eccellenza. Per Arendt la volontà di agire e parlare di fronte agli altri costituisce di per sé un atto di coraggio, un rischio compensabile dalla gloria conferita entro la sfera pubblica. La vita politica si delinea allora come «un'esperienza in cui l'agire con gli altri individuandosi singolarmente e il tentare di sopravvivere nella memoria senza rifugiarsi nell'eterno [sono] tutt'uno con l'esser-uomo»<sup>29</sup>.

È importante rilevare che se la grandezza di un individuo si dispiega a partire dall'iniziativa e rischio che egli/ella assume in pubblico, tuttavia l'esito della sua azione non è garantito. Arendt sottolinea come il carattere proces-

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Thoughts on Politics and Revolution*, in ID., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, 203; trad. it. *Politica e menzogna*, con saggio introduttivo di P. Flores d'Arcais, SugarCo, 1985, 257, enfasi aggiunta.

<sup>27</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 180, trad. it., 131.

<sup>28</sup> Qui si trova, per Habermas, il limite della nozione arendtiana di politica. Cfr.: J. HABERMAS, *Hannah Arendt's Communication's Concept of Power*, in «Social Research», 44 / 1, Spring 1977, 3-23, in particolare 220-222; trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, 183 (1981) 56-73.

<sup>29</sup> S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, 149.



suale dell'azione sfugga alle pre-determinazioni dell'agente e a contatto con l'intreccio di volontà e intenzioni contrastanti presenti nello spazio pubblico raramente raggiunga lo scopo prefissato. Di conseguenza l'agente è il soggetto dell'azione nel duplice senso di iniziatore/attore e di chi ne subisce le conseguenze, ma non ne è l'autore<sup>30</sup>. Ciò svincola il conseguimento della fama dalle smodate pretese del singolo: essa non è in potere dell'agente, bensì è conferita dal riconoscimento altrui.

La singolarità dell'azione richiede di dispiegarsi di fronte a una pluralità di individui per essere riconosciuta nella sua irripetibilità. La simultanea presenza di una molteplicità di sguardi dischiude lo spazio pubblico come luogo di manifestazione dell'individualità. Azione e spazio pubblico si presuppongono reciprocamente. L'azione suscita l'apparizione del nuovo all'interno di uno spazio che ne rende possibile la visione, mentre questo spazio, a sua volta, «non sopravvive all'attualità del movimento che lo crea»<sup>31</sup> e quindi «emerge veramente soltanto in un'azione che lo dispiega più che collocarvi»<sup>32</sup>. Un tale reciproco implicarsi mostra che «la sfera politica sorge direttamente dall'agire-insieme»<sup>33</sup>, dal confronto in un contesto paritario e si esaurisce in esso. Ciò rivela il *carattere potenziale* del potere politico. Per Arendt infatti, il potere «esiste solo nella sua attualizzazione» ossia nella sempre instabile e temporanea realtà che una comune intesa pone in atto. In questo senso, il potere non è «un'entità misurabile» e tangibile di cui si possa disporre come avviene per la forza. Esso scaturisce dalla pluralità dei discorsi umani, a differenza della violenza che, muta, li abolisce<sup>34</sup>.

La prospettiva politica proposta da Arendt «consiste in una riabilitazione radicale del politico come "spazio pubblico", plurale e autonomo di deliberazione e di iniziativa dal quale sarebbe idealmente bandita ogni forma di sovra-

<sup>30</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 184; trad. it., 134.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 199; trad. it., 146.

<sup>32</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 41.

<sup>33</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 198; trad. it., 145.

<sup>34</sup> Cfr.: *Ibidem*, § 28; e H. ARENDT, *Understanding and Politics*, 308.

nità»<sup>35</sup>. Arendt non nasconde il debito della sua elaborazione nei confronti dell'esperienza della *polis* classica e degli eroi omerici. Tralasciando per il momento il problema della realizzabilità e del significato di una tale riproposizione (affrontato nella conclusione dell'articolo), emerge immediatamente la questione della validità del modello di vita politica presentato. Questo appare infatti intrinsecamente esposto a molteplici rischi: la ricerca di grandezza può facilmente sconfinare nella prevaricazione del singolo sui molti; un esasperato 'spirito agonistico' nel dibattito pubblico finisce per minare ogni conseguimento di accordo; l'enfasi sulla novità di cui è portatrice l'azione è solo l'altro lato dell'imprevedibilità dell'agire politico, capace di innescare processi dagli esiti tanto inattesi e irreversibili quanto dannosi. Arendt si mostra consapevole di tali eventualità. Le vie da lei indicate per superare queste difficoltà manifestano la particolare responsabilità e cura cui è chiamato ciascun individuo in quanto *zoon politikos*, 'essere politico' partecipe della sfera pubblica.

**Rispettare l'alterità,  
perdonare,  
promettere: le  
modalità del  
prendersi cura**

La dimensione della cura rintracciabile in Arendt è interamente volta a mantenere in atto la sfera pubblica come apertura, come ambito impregiudicato di libero e paritario confronto, nonostante la sua intrinseca fragilità. Quest'ultima risiede in quegli aspetti dell'agire politico, la sua imprevedibilità e contingenza, che possono cedere il passo all'arbitrio o all'abuso, al predominio di alcuni a scapito di altri, esautorando in questo modo la pluralità.

Tale rischio non è completamente eliminabile, bensì si ripropone ogniqualvolta le molteplici prospettive di cui sono portatori gli esseri umani si pongono a confronto. Il suo completo superamento potrebbe essere conseguito solo al prezzo della soppressione degli attributi di contingenza e multiformità in cui consiste per Arendt la 'sfera degli affari umani'. Ne consegue che ciascun individuo è invitato ad un continuo esercizio di responsabilità e autocontrollo in modo da assicurare la correttezza del dialogo politico.

<sup>35</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 8.

Ciò può avvenire solo a partire da un personale impegno a lasciar essere ed esprimere l'altro/a. Nel lasciare emergere l'altro/a, nel non negargli/le lo spazio di un comune e paritario confronto io concedo a me stesso la possibilità di un'espressione altrettanto libera e unica. Il mio impegno al rispetto dell'altro/a garantisce la qualità delle mie parole-azioni e richiede all'altro/a un equivalente obbligo nei miei confronti. Mantenere in atto la sfera pubblica esige quindi un simultaneo e reciproco intreccio di responsabilità che dispiega uno spazio comune in cui le nostre diversità e unicità si esprimono e dialogano. Esercitare tale responsabilità e rispetto non costituisce un semplice invito o un ammonimento, ma un imperativo inerente alla condizione umana di ciascuno nella misura in cui prendere parte alla vita politica è la realizzazione di me stesso/a.

Alune indicazioni per delineare i caratteri del prendersi cura emergono dalle riformulazioni arendtiane delle nozioni di potere e libertà. La natura potenziale del potere, attualizzato solo nell'agire concertato e nel comune accordo, si lega ad una concezione della libertà svincolata dal concetto di sovranità. Il senso politico della libertà non può coincidere con l'aspirazione all'assoluta autosufficienza e padronanza di sé dal momento che queste comportano la negazione della pluralità<sup>36</sup>. Sottrarre la libertà all'istanza di dominio significa aprirla al riconoscimento dell'originaria interdipendenza umana. Ciò si traduce in una forte condanna di ogni tentazione di dominio in ambito politico.

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 realtà<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> «Se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli uomini* abitano la terra»; H. ARENDT, *The Human Condition*, 234; trad. it., 173.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 200; trad. it., 146.

La prevaricazione è una realtà incompatibile con il potere politico. Azioni e argomentazioni sono politiche nella misura in cui aspirano e sono capaci di generare accordo. L'uso della violenza distrugge immediatamente il potere e ciò che rimane è il mero esercizio della forza.

Anche il linguaggio tendenzioso è portatore di un'analogia perversione dell'agire politico. La modalità argomentativa consona al manifestarsi in pubblico dell'individuo è la persuasione, ossia quella forma di discorso indirizzata a «ottenere il consenso di ciascuno nella speranza di arrivare eventualmente ad un accordo»<sup>38</sup>. Poiché per Arendt il consenso è adesione consapevole che emerge dal libero confronto delle idee e opinioni, la persuasione non può raggiungere il suo obiettivo con mezzi coercitivi, ma deve basarsi esclusivamente sulla correttezza della valutazione che essa avanza. L'argomentazione di tipo persuasivo non si identifica dunque con strategie di manipolazione o indottrinamento, bensì è intesa come una forma di comunicazione libera dal dominio. Essa fa appello alla ragionevolezza altrui e favorendo il confronto delle posizioni, contribuisce alla formazione dialogica dell'opinione.

Nello scritto *Truth and Politics* Arendt, rifacendosi alla distinzione di Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto, afferma che la dimensione politica può fondarsi solo su verità di fatto e articolarsi attraverso opinioni. Le prime costituiscono la 'materia' a partire dalla quale si sviluppano le opinioni, mentre queste ultime, pur nella diversità dei motivi ispiratori e delle interpretazioni, non devono edulcorare le verità di fatto<sup>39</sup>. A questo proposito, ella denuncia la tendenza, diffusa nella società contemporanea, a trasformare le verità di fatto in opinioni laddove sia in gioco la realizzazione di particolari interessi. «La libertà di opinione è una farsa se l'informazione sui fatti non è garantita»<sup>40</sup>: il confronto e la possibilità di una deliberazione comune vengono esautorati se viene a mancare la sincerità

<sup>38</sup> H. ARENDT, *The Crisis in Culture*, in ID., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York, 1968, 222.

<sup>39</sup> H. ARENDT, *Truth and Politics*, in ID., *Between Past and Future*, 236-239.264.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 238.

sui fatti e sugli intenti di coloro che partecipano alla vita pubblica.

Emerge da tutto ciò come le modalità in cui la pluralità umana può essere eliminata sono molteplici: soffocata con la violenza, strumentalizzata con linguaggio tendenzioso, appiattita nell'omologazione. Conservare gli elementi costitutivi del vivere politicamente, vale a dire il rispetto dell'unicità altrui, il disinteresse, il coraggio dell'esposizione in pubblico e la parità tra esseri umani, permette il perpetuarsi della sfera pubblica come spazio dell'apparire dell'unicità individuale e luogo di conseguimento dialogico dell'accordo.

Un ulteriore aspetto decisivo del prendersi cura della sfera pubblica è la personale assunzione della disponibilità al perdono e alla promessa. Perdonare e promettere sono viste da Arendt come due facoltà intrinseche all'agire politico (infatti ne condividono il carattere rivelativo e iniziatorio) che permettono di superare le «aporie dell'azione» ossia l'irreversibilità e l'imprevedibilità inscindibili dalla novità e libertà come assenza di sovranità dell'azione. Perdonare è la «redenzione»<sup>41</sup> per l'impossibilità di annullare il torto fatto, compreso quello non intenzionale o che non si poteva prevedere. Promettere è il modo per arginare sia la mutevolezza delle intenzioni umane sia l'incertezza del futuro. Senza la facoltà di perdonare ciascun individuo e generazione sarebbe incatenato agli errori del passato, vincolato e immobilizzato dalle conseguenze di un precedente atto, «come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo»<sup>42</sup>, impossibilitato a un nuovo inizio. Senza la possibilità di fare e mantenere promesse non si darebbe quella continuità necessaria alla costruzione dell'identità individuale e collettiva e all'adempimento di impegni-progetti.

Arendt mette in luce la portata politica del perdono e della promessa, concepiti innanzitutto come virtù pubbliche e politiche, piuttosto che esclusivamente individuali e morali. Esse richiedono l'assunzione di responsabilità verso

<sup>41</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 237; trad. it., 175.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 237; trad. it., 175.

il proprio agire, passato e futuro, come condizione per garantire il vivere associato. Si tratta di un impegno cui sono chiamati non solo gli individui ma anche intere comunità.

Per Arendt la valenza politica del perdono è stata lungamente disconosciuta a causa della sua formulazione in ambito religioso. Ciò non toglie che esso costituisca una esperienza politica autentica e fondamentale. Pur essendo una reazione rispetto ad un atto precedentemente compiuto, il perdono ha un aspetto di gratuità e imprevedibilità che conserva il carattere di originalità dell'azione. Il promettere d'altro canto assicura una stabilità alle vicende umane che non coincide con il dominio, ma che consiste e si esaurisce nel comune impegno a rispettare una decisione concordata. Promettere «corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data nella condizione dell'assenza di sovrannità»<sup>43</sup>.

È interessante rilevare le dinamiche temporali implicite nel perdonare e nel promettere. Le due facoltà sono complementari nel senso che neutralizzano l'eccessivo potere che passato e futuro potrebbero esercitare sul presente, compromettendone il corso. La visione arendtiana di deliberazione politica (partecipatoria, dialogica, libera e paritaria) richiede di esercitarsi in un presente non condizionato dal peso del passato né dalla pressione incalzante del futuro. Il «tempo della politica» è il presente, unica dimensione in cui il potere generato dall'agire-insieme può essere effettivo. Ne consegue che il presente è la temporalità in cui si deve esercitare il prendersi cura: ciò comporta una continua e inesausta attenzione all' 'ora' in cui gli esseri umani vivono e un impegno a che le istanze del presente non vengano schiacciate né dal ripeterpetuarsi di consuetudini imposte dal passato né da smodate aspettative in un futuro frainteso come mito del progresso o come utopia ideologicamente autoritaria.

L'assunzione del perdonare e promettere nella sfera politica introduce «un nucleo di principi guida diametralmente diversi»<sup>44</sup> rispetto ai criteri considerati dalla tradizione del pensiero politico. L'atto di perdonare coinvolge

<sup>43</sup> *Ibidem*, 244; trad. it., 180.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 237; trad. it., 175.

un aspetto personale nel senso che *ciò* che fu fatto è perdonato a *chi* lo ha fatto. Una tale capacità di discernere il *chi* dell'altro/a in nome del quale perdonare *cosa* egli/ella ha fatto è propria solo dell'*amore* o del *rispetto*, suo equivalente in campo politico, «non dissimile dalla *philia politikē* di Aristotele, [...] una specie di amicizia senza intimità e senza vicinanza»<sup>45</sup>. L'esperienza del perdonare pone dunque in luce il rispetto, radicato nell'amore, come componente essenziale dell'azione politica. A sua volta la pratica del promettere rivela la fiducia e la speranza come fattori altrettanto indispensabili al vivere politicamente. Qui Arendt opera uno scarto rispetto alla greicità, finora evocata come unico criterio di riferimento, e fa ricorso all'esperienza cristiana per completare la propria raffigurazione della responsabilità politica.

Solo grazie all'amore e alla speranza, dischiusi dalla disponibilità di ognuno a perdonare e promettere, la sfera politica, e con essa la vita di individui e di comunità, può aprirsi a un nuovo inizio e sperimentare come la natalità sia il contrassegno dell'esistenza umana<sup>46</sup>.

Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, [...] è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato fra noi"<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 243; trad. it., 179.

<sup>46</sup> Sul perdonare e promettere si vedano anche: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990; O. ABEL, *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Autrement, coll. «Morales», Paris, 1991; M. VERLHAC (dir.), P. RICOEUR, J. BARASH, H. ROUSSO et F. BÉDARIDA, *L'irréparable en histoire*, Actes du colloque sur «Histoire et mémoire», CNDP, Grenoble, 1998; O. ABEL, *Le pardon ou comment revenir au monde ordinaire*, in «Esprit», 266-267, Août-septembre 2000, 72-87.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 247; trad. it., 182.

In conclusione, ciò che definisce la politicità del vivere umano è *in primis* la qualità della relazione in cui gli uomini si impegnano nella considerazione e nella soluzione di problemi comuni. Essa consiste «in prassi comunicativa che prescinde da istanze di violenza e di dominio»<sup>48</sup> e nella disponibilità al reciproco perdono e promessa. Queste sono le vie per rinnovare e stabilizzare l'apertura dello spazio pubblico, unico luogo dove sperimentare «la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti»<sup>49</sup>.

**Il paradosso come cifra dell'originalità del pensiero politico arendtiano e come provocazione rivelatrice di tensione etica**

La visione politica prospettata da Arendt muove da un'intuizione dell'agire politico inteso come piacere della libera partecipazione ed esibizione in pubblico in un contesto paritario. Per l'autrice una tale esperienza della politica si è verificata storicamente solo in rare e brevi occasioni, da lei identificate nell'Atene periclea, nella Comune di Parigi o nella resistenza europea al nazi-fascismo. Queste vicende esibiscono una modalità di vita politica (improntata alla collegialità, all'auto-mobilitazione, al disinteresse in nome del bene pubblico) che costituisce un' «eredità priva di testamento»<sup>50</sup> in quanto non esplicitata da alcuna tradizione, un «tesoro»<sup>51</sup> da reinterpretare e porre in atto. Ad esse Arendt si volge in quanto criteri di confronto, non come a un ideale da vagheggiare nostalgicamente, «sapendo che i periodi storici, le culture, le civiltà, se non possono venir cancellati dalla memoria collettiva, non possono neppure venir artificialmente riprodotti»<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> P.P. PORTINARO, *Antipolitica o fine della politica? Considerazioni sul presente disorientamento teorico*, in «Teoria Politica», IV, 1, 1988, 121-137, 125.

<sup>49</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 244; trad. it., 180.

<sup>50</sup> Riferimento alla citazione arendtiana di R. Char: «notre héritage n'est précédé d'aucun testament» (*Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946), Prefazione di *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>52</sup> B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli, 1992, 270. Contro l'attribuzione ad Arendt di alcuna 'nostalgia dell'Origine' di stampo ellenizzante si pronuncia anche R. ESPOSITO, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in «Il Centauro», 13-14



In modo analogo l'adozione della polarità libertà-necessità per contrassegnare la distinzione pubblico-privato, plasmata sulla contrapposizione greca tra *agorà* e *oikos*, *koionon* e *idion*, non ha il valore della nostalgia o dell'anacronismo, bensì fornisce il criterio per qualificare la dimensione politica. Ciò consente ad Arendt di interpretare l'età moderna come l'epoca dell'estinzione dell'ambito pubblico in seguito all'avvento della sfera sociale, nella quale il bene pubblico si riduce alla cura degli interessi privati<sup>53</sup>. In questo modo, con un originale andamento «topologico»<sup>54</sup> incurante di rigorosi criteri ricostruttivi, la riflessione di Arendt giunge a provocare il presente additando un'esperienza della politica che trascende la mera amministrazione.

Una tale una concezione politica non può che suonare paradossale rispetto alle diffuse visioni della politica in termini di strumentalità. Si rivela qui la singolarità della riflessione politica arendtiana che, sul modello del *Selbstdenken* lessinghiano<sup>55</sup>, vuole prima di tutto praticare l'indipendenza di pensiero e invitare ad essa promuovendo il paradosso come portatore di senso e fertile provocazione. A ben guardare, il paradosso è consapevolmente assunto da Arendt non solo come modalità di articolazione del pensiero, ma anche come struttura della realtà. La condizione umana stessa è definita sotto il segno della «paradossale pluralità di esseri unici»<sup>56</sup>, formulazione in cui i due poli,

(1985) 97-136, in particolare 112-120. Si veda anche N. K. O'SULLIVAN, *Hellenic Nostalgia and Industrial Society*, in *Contemporary Political Philosophers*, a cura di A. de Crespigny, K. Minogue, Methuen & Co., London, 1991, 228-251.

<sup>53</sup> Cfr.: H. ARENDT, *The Human Condition*, §§ 6, 8-9.

<sup>54</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 59.

<sup>55</sup> «Non sono obbligato a risolvere le difficoltà che faccio. I miei pensieri sembrano pure associarsi sempre di meno o addirittura contraddirsi: purché siano pensieri in cui il lettore trovi materia per pensare da solo», G. E. Lessing. Citato da H. Arendt in *Id.*, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, a cura e con introduzione di R. H. Feldman, Grove Press, New York, 1978, 250; trad. it. *Ebraismo e modernità*, Unicopoli, Milano, 1986.

<sup>56</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, 176; trad. it., 128. In termini simili si esprime, quasi vent'anni dopo, anche *Thinking* (p. 45), primo volume di H. ARENDT, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, Harcourt

pluralità e unicità, sono al tempo stesso inestricabilmente intrecciati e continuamente divergenti. Anche il rapporto tra pubblico e privato, tra vita attiva e vita contemplativa non possono essere letti nei termini di una semplice opposizione: tali nozioni si richiamano reciprocamente quanto più nettamente vengono distinte. Il paradosso va perciò visto come «il fondamento e l'orizzonte del politico» in Hannah Arendt<sup>57</sup>. Esso è da intendere come «un rapporto di tensione, di es-tensione e di co-es-tensione [...] non semplicemente esterno ai termini in gioco, ma intrinseco a ciascuno di loro»<sup>58</sup>, siano essi la condizione umana, la vita pubblica o la vita mentale<sup>59</sup>. Qualsiasi lettura che non cogliesse tale nesso giungerebbe a una comprensione parziale dell'elaborazione arendtiana.

Arendt non propone una concezione politica finalizzata a una immediata applicazione, ma neppure un'utopia che sbiadisce nell'infinito rimando. Nel suo pensiero risuona una tonalità etica che rifugge la codificazione e si esprime nella provocazione capace di incidere sul presente, di modo che «lo sforzo verso il tipo ideale rimane inseparabile da uno sforzo verso il reale»<sup>60</sup>. Ciò si traduce in una teoria che «non tralascia mai le difficoltà del tempo per funzionare a spese della storia, ma interpreta proprio la sua epoca per entrare in sintonia con essa e risponderle»<sup>61</sup>.

Brace Jovanovich, New York, 1978, 2 voll.; trad. it. *La vita della mente*, con introduzione di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 1987.

<sup>57</sup> È questa la tesi di base dell'interessante studio di M. MOLOMB'EBEBE, *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, prefazione di J. Taminiaux, De Boeck & Larquier, Bruxelles - Paris, 1997.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>59</sup> La vita mentale è l'ambito cui si volse l'interesse di Arendt negli ultimi anni della sua vita. Essa è indagata in *The Life of the Mind*, opera in tre volumi (rispettivamente: *Thinking, Willing, Judging*) che rimase incompiuta per l'improvvisa morte dell'autrice.

<sup>60</sup> A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it., 26.

<sup>61</sup> *Idem*.