



ALTERITÀ, DISTINZIONE, PLURALITÀ.

LA TEORIA DELL'AZIONE DI HANNAH ARENDT E LA FONDAZIONE DELLA SFERA PUBBLICA

Giulia Venturelli

Abstract: Otherness, Distinction, Plurality. The Action Theory of Hannah Arendt and the Foundation of the Public Sphere

The article presents Arendt's conception of action through the distinction between power, action and violence, set by the Author in his paper *On violence*, and the presentation of the key features of the concept of action as presented in the work *The Human Condition*. Through the analysis of the characteristics of Arendt's theory of action (from the concepts of beginning, fragility, plurality, forgiveness, promise), we show how this discussion about the concept of action is functional to the construction and legitimation (properly philosophical) of a plural space and, as such, always also political.

Dal punto di vista di questa autointerpretazione, la sfera politica sorge direttamente dall'agire insieme, dal "condividere parole e azioni". Così, l'azione non solo è intimamente connessa con la parte del mondo comune a tutti noi, ma è la sola attività che lo costituisce.

Hannah Arendt, *Vita activa*

Scopo del presente contributo è di ripercorrere la via indicata da Hannah Arendt per una rifondazione della sfera del «politico» a partire da una nuova concezione del concetto di azione. Tale concetto viene qui introdotto e definito attraverso analisi del nesso apparentemente costitutivo che sembra caratterizzare i concetti di azione, potere e violenza. È dunque a partire da questa distinzione, concettuale prima ancora che terminologica, che sarà possibile mostrare la peculiarità della concezione arendtiana dell'azione, nonché cogliere la portata di questa ridefinizione originale all'interno del suo progetto (propriamente filosofico) di una rifondazione del «politico propriamente inteso».

1. POTERE E VIOLENZA

L'analisi del rapporto tra potere e violenza, nonché della questione della presenza della violenza nel campo della politica, è analizzato dall'Autrice a partire dallo scritto *Sulla Violenza* (1970). Qui Arendt prende in esame quelle concezioni organicistiche della società, che giustificano la violenza in virtù della portata creatrice di quest'ultima. Qui risiede, secondo Arendt, la pericolosità di tali rappresentazioni.

Niente è, a mio avviso, teoreticamente più pericoloso di quella tradizione del pensiero organicistico nelle questioni politiche secondo cui il potere e la violenza sono interpretate in termini biologici. Così come questi termini vengono intesi oggi, la vita e la presunta creatività della vita sono il loro comune denominatore, per cui la violenza è giustificata sul piano della creatività. Le metafore organiche di cui è pieno tutto il nostro dibattito su queste faccende, specialmente per quanto riguarda le rivolte – il concetto di «società malata» in cui le rivolte sono i sintomi, come la febbre è un sintomo di una malattia -, possono soltanto favorire la violenza, alla fine¹.

Pericolose sono dunque quelle teorie che, giustificando in qualche modo la violenza, finiscono per crearla. Arendt pone qui una distinzione importante tra i concetti di

1 H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), trad.it. Guanda, Parma, 2008, p.81.

giustificazione e legittimazione, una distinzione che concerne, in qualche modo, anche quella tra violenza e potere. Mentre la giustificazione è un'azione rivolta al futuro, la legittimazione guarda invece al passato. Per questo motivo la violenza, sostiene Arendt, «può essere giustificabile, ma non sarà mai legittimata», mentre il potere non ha bisogno di giustificazione, («essendo inerente all'esistenza stessa delle comunità politiche»), mentre quello di cui esso si serve è la legittimazione. Ecco dunque la fallacia in cui cadono le teorie organicistiche della politica: la politica organicisticamente intesa, infatti, confondendo i due piani distinti della giustificazione e della legittimazione, concepisce la violenza come fine mentre invece essa è sempre un mezzo, e per questa via finisce per fondere insieme giustificazione e legittimazione. La violenza, sostiene Arendt, non è legittimabile in virtù del suo potenziale di creatività. Per questa via, infatti, ci si allontana dal politico. A questa considerazione Arendt aggiunge un elemento: potere e violenza non sono solo diversi, radicalmente eterogenei. Essi sono opposti. La violenza compare infatti «là dove il potere è messo in discussione». Essa non è che una risposta a una mancanza di potere che, anziché venire in aiuto del potere, lo esaurisce del tutto, finendo per sopprimerlo definitivamente.

Riassumendo: politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere. Questo implica che non è corretto pensare all'opposto della violenza in termini di non violenza; parlare di potere non violento è una ridondanza. La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo².

La violenza dunque, lungi dal consolidare il potere, lo «esaurisce». Se il potere si configura come l'opposto della violenza, diverso è invece il rapporto che lega il concetto di potere con quello di azione. Potere e azione si co-implicano vicendevolmente, poiché, nella concezione di Arendt, non può darsi l'autentica esistenza dell'uno senza l'altra. L'azione realizza un potere che senza di essa non potrebbe in alcun modo darsi; al tempo stesso, il potere (inteso come strutturale possibilità) è l'unica condizione necessaria alla realizzazione dell'azione.

² *Ibid*, cit., p 61.

Proseguendo nell'argomentazione, Arendt muove una critica verso quella prospettiva assolutoria della violenza «politica» che affonda le proprie radici nel pregiudizio filosofico secondo cui dal negativo si giunge al positivo, dunque secondo cui la violenza (come sostengono Hegel e Marx) può generare ordine e potere. Si tratta della stessa concezione di Platone e Agostino, i quali, concependo il male come una parentesi interna al bene che nasce solo dalla negazione di quest'ultimo, finiscono per desostanzializzare il male.

La grande fiducia di Hegel e Marx nel «potere dialettico della negazione», in virtù del quale gli opposti non si annullano ma si evolvono piano piano l'uno nell'altro perché le contraddizioni promuovono e non paralizzano lo sviluppo, si basa su un pregiudizio filosofico molto più antico: che il male non è altro che un *modus* privativo del bene, che il bene può anche derivare dal male; in breve, che il male non è altro che una temporanea manifestazione di un bene ancora nascosto. Queste annose convinzioni sono diventate pericolose. Sono condivise da tanta gente che non ha mai sentito parlare né di Hegel né di Marx, per la semplice ragione che ispirano speranza e allontanano la paura, una speranza ingannevole usata per allontanare un legittimo timore. Con ciò, non intendo dire che la violenza sia uguale al male; voglio soltanto sottolineare il fatto che la violenza non può essere derivata dal suo opposto, che è il potere, e che per capirla per quello che è dobbiamo esaminarne le radici e la natura³.

Arendt sostiene, contro le «teorie sia umanistiche sia scientifiche che considerano la violenza come elemento bestiale o irrazionale», che quest'ultima, essendo strumentale per natura, è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere il fine che deve giustificarla. E dato che quando agiamo non sappiamo mai con certezza quali potranno essere le conseguenze ultime della nostra azione, la violenza può rimanere razionale solo se persegue obiettivi a breve termine. «La pratica della violenza» prosegue Arendt, «come ogni azione, cambia il mondo, ma il cambiamento più probabile è verso un mondo più violento»⁴. Minore è il potere, maggiore sarà dunque per Arendt la tendenza alla violenza. Nulla di più vicino a quanto sta accadendo oggi, dove assistiamo, come

³ *Ivi*, cit., p.61-2.

⁴ *Ibid.*, cit., p.88.

osserva l'Autrice, a una burocratizzazione del politico e, come tale, a una sistematica paralizzazione dell'«agire» dell'uomo, ovvero del suo stesso «potere».

Ora, sostiene Arendt, gran parte dell'attuale esaltazione della violenza è provocata dall'acuta frustrazione della facoltà di *agire* nel mondo moderno. Questa *Praxisentzug*, questa «sospensione dell'azione» è una conseguenza necessaria della trasformazione del governo in amministrazione e, come dice Arendt, «delle Repubbliche in burocrazie». La dimensione dell'agire si connota pertanto non solo come radicalmente eterogenea rispetto a quella della violenza: essa ne è tanto lontana quanto «opposta» ad essa. Nell'ottica di Arendt, la presenza dell'una equivale alla negazione strutturale dell'altra, in un movimento di esclusione reciproca.

Né la violenza né il potere sono fenomeni naturali, conclude Arendt: essi appartengono alla sfera politica delle cose umane, la cui qualità essenzialmente umana è garantita dalla facoltà dell'individuo di agire, dalla capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Quando questa possibilità viene sistematicamente resa inefficace, è allora che la violenza sorge in seno al politico e, soppiantandolo, lo esaurisce.

2. LA CONDIZIONE UMANA. CONDIVIDERE «PAROLE E AZIONI»

Giunti a questo punto, siamo ora in grado di cogliere le caratteristiche essenziali con cui Arendt descrive il concetto di azione, condizione fondamentale del darsi, nell'alterità che caratterizza gli esseri umani, di uno spazio pubblico inteso come spazio propriamente politico, cioè, appunto, proprio dell'agire.

La centralità della sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) come luogo proprio del «politico», ossia dell'«agire» propriamente inteso, opposta a quel mero insieme di privati che è invece «il politico soppiantato dalla violenza», è analizzata anche nell'opera *Vita activa. La condizione umana*. Qui Arendt presenta la sfera pubblica come spazio di «azione», modalità della libertà degli individui, del loro stesso «essere-nel-mondo» come «essere insieme».

La riflessione di Arendt parte dalla considerazione della condizione umana intesa come condizione di attività, la quale è però molteplice e in sé problematica. La prima direzione nella quale l'attività umana si trova declinata è quella del «lavoro», giustificato in ordine alle esigenze poste dalla vita biologicamente intesa. Analogamente

l'attività del «fabbricare», altra dimensione dell'attività umana, è posta dall'essere dell'uomo nel mondo, dunque sorge come risposta a un bisogno prettamente biologico. In entrambe queste condizioni, Arendt fa notare come non sia strutturale (necessaria) la dimensione intersoggettiva. Quelle dell'*animal laborans* e dell'*homo faber* sono infatti due attività che rendono gli uomini separati e isolati. È a questo punto evidente lo scarto qualitativo presente tra le prime due dimensioni della condizione umana e il terzo momento, quello proprio dell'attività dell'«agire». È da notare come, a differenza di ciò che accade per i primi due momenti, la trattazione che Arendt compie a proposito della dimensione dell'agire è tutta controfattuale e ideale. Essa dunque lungi dal presentarsi come meramente descrittiva, si pone piuttosto nell'ambito del «dover essere». Nella stessa presentazione dell'«agire» come pura opposizione al «fabbricare», emerge già tutta la preoccupazione di Arendt nei confronti della strumentalizzazione e processualizzazione dell'azione da parte della scienza e della tecnica moderne e contemporanee. Si tratta della medesima preoccupazione (di matrice heideggeriana) di Hans Jonas, nei confronti del «tutto è permesso» della scienza⁵.

L'agire rappresenta in questo caso l'attività pratica fine a sé stessa; aristotelicamente, essa viene a rappresentare la politica, ovvero la sfera pubblica.

Nelle pagine dedicate all'«azione», opposta, come abbiamo anticipato, tanto al lavoro, condizione legata alla vita biologica stessa, quanto all'operare, condizione legata al mero essere-nel-mondo, Arendt presenta l'agire come la condizione legata alla pluralità. Si tratta infatti dell'attività che mette in relazione gli uomini senza la mediazione di qualche elemento materiale (come invece accade nell'opera, oggetto prodotto dall'*homo faber*). La condizione umana della pluralità e dell'intersoggettività che l'agire esibisce, rimanda dunque necessariamente a una sfera della vita umana che è quella pubblica e politica. Con ciò, Arendt nega l'idea propriamente liberale che vede la sfera pubblica come un aggregato esterno di privati; essa infatti non riesce a concepire l'attività del singolo se non, ancora, come un'attività isolata. Ciò che invece contraddistingue la sfera dell'agire, la sfera del politico, è la capacità di «agire di concerto», ossia insieme ad altri esseri umani. Si tratta di uno spazio, quello politico, in cui «alterità» e «distinzione» (caratteristiche proprie dell'umano) si fondono a creare qualcosa di nuovo, diverso dalla mera somma delle parti, e per questo motivo sempre radicalmente «unico».

⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad.it. Einaudi, Torino, 2009.

Nell'uomo l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici⁶.

Questa è dunque la caratteristica per cui la sfera pubblica, la sfera dell'agire, si distingue da tutte le altre modalità umane. Nella condizione della pluralità umana, «discorso» e «azione» diventano i modi propri dell'agire:

Discorso e azione rilevano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun'altra attività della *vita activa*. Gli uomini possono benissimo vivere senza lavorare, possono costringere gli altri a lavorare per sé, e possono benissimo decidere di fruire e godere semplicemente del mondo delle cose senza aggiungere da parte loro un solo oggetto d'uso; la vita di uno sfruttatore o di uno schiavista e la vita di un parassita possono essere inique, ma essi certamente sono esseri umani. Ma una vita senza discorso e azione – certamente il solo modo di vita che genuinamente ha rinunciato a ogni apparenza e a ogni vanità nel senso biblico del termine – è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana, perché non è più vissuta fra gli uomini⁷.

Nelle due forme dell'azione e del discorso, il fine dell'agire è l'agire stesso, perché solo in essa l'uomo è pienamente se stesso, è cioè propriamente umano. Si tratta di un'idea (propriamente controfattuale) che Arendt riprende dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele, di cui viene recuperata la dimensione della socialità e del discorso, ossia della comunicazione, come luogo proprio della moralità, intesa come possibilità stessa del

⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad.it. Bompiani, Milano, 2008, p.128.

⁷ *Ivi*, cit., p.128. Corsivo dell'Autrice.

darsi di un discorso razionale. Da Aristotele, Arendt trae dunque la dimensione della socialità dispiegata nel dialogo e nella comunicazione. Qui l'elemento del discorso recupera quello della socialità, e viceversa: si tratta infatti di elementi necessariamente continui, che rimandano l'uno all'altro in un movimento incessante, il cui esito non è mai definitivo. Questa è la modalità con cui Arendt reinterpreta il concetto aristotelico di «movimento».

L'agire così inteso, che solo individua la condizione propriamente umana della *vita activa*, si caratterizza e si differenzia pertanto radicalmente dalle altre modalità del «fare» umano, andando così a costituire l'essenza stessa del politico propriamente inteso.

Altra caratteristica dell'agire concepito come discorso e azione è la sua capacità di essere «cominciamento», inteso come la possibilità di dare origine a qualcosa di nuovo, di inaspettato, di improbabile:

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. [...] Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa. Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare. [...] Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [...] Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima⁸.

Caratteristica di ogni cominciamento e di ogni origine è l'elemento della «sorpresa» (e quindi sempre anche della fragilità) che questo porta con sé. Sostenere che l'uomo, mediante l'azione, diventa cominciamento nel mondo, significa quindi che da lui ci si può aspettare l'«inatteso». Questo carattere di originarietà è possibile grazie al fatto che, mediante le parole e le azioni, l'uomo rivela se stesso. «Agendo e parlando gli uomini

⁸ *Ivi*, cit., p. 128 -9.

mostrano chi sono, rivelano l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano»⁹. Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri. Come dice Arendt, «non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri».

Ciò che rende l'uomo un essere politico è la sua capacità di agire; gli consente di riunirsi con i suoi simili, di agire di concerto e di raggiungere obiettivi e realizzare imprese che non gli sarebbero mai venute in mente, per non parlare delle aspirazioni del suo cuore, se non gli fosse stato dato questo dono: di imbarcarsi in qualcosa di nuovo. Filosoficamente parlando agire è la risposta umana alla condizione di essere nato. Dato che tutti noi veniamo al mondo in virtù di una nascita, in quanto nuovi arrivati e principianti siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo; senza il fatto della nascita non sapremmo neanche cos'è la novità, ogni «azione» sarebbe un semplice comportamento o conservazione. Nessun'altra facoltà, né la ragione né la coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale da tutte le specie animali. Agire e cominciare non sono la stessa cosa, ma sono strettamente connesse¹⁰.

Arendt individua nell'agire umano come interazione, nella collettiva facoltà di iniziare qualcosa di nuovo, la vera fonte del potere: il potere, in tedesco *Macht* – sostantivo che ha la sua origine non nello scontato *machen*, ma nel potenziale *mögen* – è un fenomeno che deve la sua esistenza alla condizione umana della pluralità, ovvero a quella irrinunciabile differenza singolare che caratterizza ciascuno e che nella sfera pubblica diviene accordo plurale di coloro che agiscono insieme. Il potere, secondo Arendt, cessa nel momento in cui la scena pubblica di un agire collettivo scompare, troppo spesso lasciando il posto alla forza. La politica è quindi un «agire di concerto» che modifica l'esistente non attraverso la forza, la coercizione, ma grazie ad un combinarsi plurale di singolarità umane. La politica, in altri termini, è l'ambito pubblico di realizzazione dell'umana capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Per Arendt, questo *initium* di cui ciascun essere umano è dotato dalla nascita, non si realizza se non in comune, assieme

⁹ *Ibid.*, cit., p. 130.

¹⁰ *Ibid.*, cit., pp.89-90.

ad altri, in uno spazio pubblico che è la sfera della discussione e dell'impulso a mostrarsi, secondo un modello ispirato alla Grecia classica.

Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano. La parola stessa «potere», come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* (che deriva da *mögen* e *möglich*, non da *machen*) indica il suo carattere “potenziale”. Il potere è sempre, vorremo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale. Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono¹¹.

3. PROMESSA E PERDONO: PER UNA NUOVA TEORIA DELLA FRAGILITÀ

La rivelazione di se stessi mediante l'azione fa sì che, agendo, si debba correre il rischio della rivelazione stessa. Questo elemento del rischio ci introduce ad un'altra caratteristica propria dell'azione: la sua intrinseca fragilità. Fragilità dell'agire significa prima di tutto provvisorietà di quest'ultimo: l'agire, proprio perché è cominciamento e novità, si presenta strutturalmente come mai definitivo. Esso è infatti sempre dialogo e pluralità «in atto». La politica, generata dall'azione in quello spazio che è la sfera pubblica, si presenta così come movimento incessante, in cui l'individuo si appropria tanto della dimensione riflessiva (pensiero e discorso) quanto di quella relazionale (azione). Provvisorietà dell'azione significa anche vulnerabilità: l'azione è, per il suo carattere sempre provvisorio e mai definitivo, esposta costitutivamente al rischio del fallimento, elemento caratteristico dello stesso essere-nel-mondo dell'uomo.

L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'«oscurità del cuore umano», cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé è

¹¹ *Ibid.*, cit., p.147.

il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti¹².

Tale fragilità costitutiva dell'azione è anche l'unico rimedio possibile al determinismo dell'irreversibilità nel quale gli uomini sono immersi. Solo l'azione rende possibile la liberazione dal male compiuto e subito, e in ciò consiste, secondo Arendt, il «perdono». Nel perdono si dà la possibilità di trasformare la fragilità del bene, la sua imprevedibilità, nella sua proprietà di essere cominciamento, ossia di generare azione morale, quindi libera. Cifra del perdono è la «promessa»: se il primo ci libera dalla determinatezza del passato, la seconda ci libera dall'incertezza del futuro, abbracciandone in pieno la logica di gratuità e indeterminatezza. Nella promessa, l'azione si concilia con l'incertezza, permettendo insieme il darsi insieme di libertà e finitezza.

Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere le promesse. Le due attività si completano, poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui «peccati» pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini¹³.

¹² *Ibid.*, cit., p. 180.

¹³ *Ibid.*, cit., p.175.

4. CONCLUSIONI: AZIONE E SFERA PUBBLICA

Abbiamo visto come, mediante questa rappresentazione dello spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) come campo per l'azione e per la politica, Arendt faccia valere la creatività della parola e dell'agire contro la pretesa della violenza di soppiantare il pubblico e contro la rappresentazione dello spazio politico come mero aggregato di privati. L'elemento che caratterizza questa sfera dell'agire è, abbiamo visto, la «potenza che nasce dalla natalità», ossia dalla possibilità del dare inizio a qualcosa e che rappresenta anche lo spazio in cui l'esercizio della moralità intesa come pensiero e azione può propriamente dispiegarsi nell'«essere con altri». In questo aspetto sorgivo dell'azione sta la fragilità di quest'ultima, che, sola, ne arricchisce il valore e ne custodisce il significato. Riportiamo quanto Arendt dice a proposito della possibilità di una sfera pubblica come luogo proprio dell'agire.

Nelle condizioni dell'epoca moderna, questa privazione di rapporti «oggettivi» con gli altri e di una realtà garantita attraverso di essi è diventato il fenomeno di massa della solitudine, dove ha assunto la sua forma più estrema e più disumana. La ragione di questa esasperazione sta nel fatto che la società di massa non solo distrugge la sfera pubblica, ma anche quella privata, priva gli uomini non solo del loro posto nel mondo ma anche nella loro dimora privata [...].

Che la fase finale della scomparsa della sfera pubblica sia accompagnata dalla minaccia di una liquidazione della stessa sfera privata, sembra intrinseco nella natura della relazione tra l'ambito pubblico e di quello privato¹⁴.

Come già sostenuto da Arendt a proposito della burocrazia, la sistematica negazione della possibilità stessa dell'azione (che sola crea e costituisce quello spazio comune chiamato «sfera pubblica»), distrugge non solo la garanzia del pubblico, ma anche la possibilità di una sfera privata propriamente intesa. Ciò comporta una riduzione, e persino un annullamento della libertà, e la conseguenza ulteriore che «l'azione è diventata un'esperienza per pochi privilegiati». Queste sono le caratteristiche di quel «politico soppiantato dalla violenza» che rappresenta lo sfondo al quale dobbiamo pur sempre guardare se vogliamo comprendere, e non solo spiegare, la riduzione della

¹⁴ *Ibid.*, cit., p. 44.

politica a mera «tecnica», incapace, in quanto tale, di «azione» perché incapace di «discorso». Questo perché, come scrive Arendt, se il pensiero è possibile solo dove gli uomini vivono in condizioni di libertà politica, è al fondamento (morale, politico e giuridico) di quest'ultima che bisogna guardare, se si vuole riconoscere all'uomo la possibilità di una condotta morale, dunque sempre anche propriamente «politica».

Il pensiero, infine, è ancora possibile, e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica. Disgraziatamente, a differenza di ciò che si pensa di solito circa la proverbiale indipendenza dei pensatori, nella loro torre d'avorio, nessun'altra facoltà umana è così vulnerabile, e di fatto è molto più facile agire in condizioni di tirannia che non pensare. Come esperienza di vita, il pensiero è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi sono ancora numerosi nel nostro tempo. Può non avere importanza o averne poca, per il futuro del mondo, non è senza importanza per il futuro dell'uomo. Perché, se nessun'altra prova che l'esperienza di essere attivi, nessun'altra misura che il grado della pura attività, dovesse essere applicata alle varie attività che si svolgono entro la *vita activa*, può darsi che il pensiero le sorpasserebbe tutte¹⁵.

¹⁵ *Ibid.*, cit., p. 242.