

Annah Arendt, Vita Activa. La condizione umana

di Anna Sanna

Scheda di lettura

Hannah Arendt, *The Human Condition*, University Press, Chicago, 1958; trad. it.: *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1988, a c. di S. Finzi

In *Vita Activa* Hannah Arendt opera una ricognizione attenta della storia dell'Occidente quasi usando come scandaglio l'idea-guida della identità umana che si rivela nell'agire.

Il tentativo è quello di far emergere la condizione umana nella sua irriducibile datità e nel binomio inscindibile con l'idea di mondo, la cui centralità è andata perduta nella vertigine delle riflessioni sulla trascendenza. Riflessioni che sembrano aver autorizzato la razionalità filosofica occidentale a ridurre il mondo, ingenerandone il disprezzo e spossessandone il senso, a scenario per le avventure del progresso e a trampolino di lancio per la salvezza oltremondana.

Prologo

Se l'esito della secolarizzazione dell'età moderna è il ripudio della terra, «vera quintessenza della condizione umana» (pag.2), se l'uomo sembra posseduto dalla ribellione contro l'esistenza, un dono gratuito che desidera scambiare con qualcosa che lui stesso ha prodotto, si può essere quasi certi della sua capacità di operare questo scambio e del suo potere attuale di distruggere la vita sulla terra. Il punto di crisi può determinarsi nell'attuale afasia del linguaggio della scienza, le cui verità raccolte in formule matematiche verificate dalla tecnologia, non trovano espressione nel discorso e nel pensiero. Se la conoscenza si separasse dal pensiero, il destino degli uomini sarebbe quello di creature in balia di ogni dispositivo tecnicamente possibile, ormai prive di linguaggio, incapaci di conferire significato alla loro condizione e al loro agire. Altrettanto temibile è l'avvento di un'automazione che lungi dal realizzare il sogno umano della libertà dalla «fatica e dall'affanno» (pag.4), potrà sfociare in una società di lavoratori senza lavoro, avendo prima transitato per la *stazione* della «glorificazione teoretica del lavoro»[pag.4] e per quella della trasformazione dell'intera società in una società di lavoro.

Il tema di *Vita Activa* non è il pensiero ma «ciò che facciamo»[pag.5], l'analisi delle generali capacità che nascono dalla condizione umana.

La condizione umana

Le attività umane corrispondono alle condizioni in cui la vita sulla terra è data all'uomo: l'attività lavorativa, ovvero la vita nel suo metabolismo con la natura, l'operare, il cui frutto è il mondo dell'artificio umano, l'azione, *trait d'union* della pluralità umana e condizione di ogni vita politica.

Il lavoro garantisce la sopravvivenza all'individuo e alla specie, si svolge nell'ambiente in cui vive l'uomo, la Terra, il tipo umano che gli corrisponde è *animal laborans*. L'operare assicura la durevolezza alla fragilità della vita mortale e alla caducità del tempo umano, si svolge nel Mondo di artefatti di cui l'uomo si circonda, il tipo umano che gli corrisponde è *homo faber*. L'azione fonda e tiene in vita gli organismi politici e rende possibile la storia, si svolge nello spazio pubblico nel quale gli uomini entrano in relazione (ciò che i greci dell'età di Pericle chiamavano *polis*) e il tipo umano attivo in esso è quello che Aristotele ha definito *zoon politicon*. Le attività umane sono in strettissima relazione anche con le condizioni più generali dell'esistenza umana- «vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra»[pag.10]. Ma è l'azione ad essere in più stretto rapporto con la natalità, poiché agire è dare vita a qualcosa di nuovo, capacità che il nato, il nuovo venuto possiede in sommo grado. Perciò un elemento di natalità è più eccellentemente intrinseco alla politica.

La condizione umana è oggi più ampia delle sue condizioni iniziali poiché si sono incommensurabilmente accresciuti gli artefatti prodotti dalle attività umane. Dire condizione umana non è dire natura umana. Arendt è consapevole della impossibilità di definire la natura umana senza fare ricorso ad una sorta di idea platonica dell'uomo e considera la questione della natura dell'uomo una questione tanto «teologica»[pag.243] quanto quella della natura di Dio. Ma non rinuncia a prospettare una visione dell'uomo che, seppure soggetto alle condizioni della terra, non è perciò stesso una creatura «meramente legata-alla-terra»[pag.10].

Lo spazio pubblico e la sfera privata

«Non potrebbe esistere vita umana[...] senza un mondo che attesti[...]la presenza di altri esseri umani.[...] L'azione non può essere nemmeno immaginata fuori della società degli uomini»[pag.18]. La riflessione arendtiana sul rapporto tra lo spazio pubblico e la sfera privata ha il suo paradigma di riferimento nella *polis* greca, secondo una linea di pensiero provocatoriamente inattuale che vuole andare al cuore del problema della libertà politica.

«Il sorgere della città-stato significò per l'uomo ricevere “accanto alla vita privata una sorta di seconda vita, il suo *bios politikos* e[...] c'è una distinzione nella sua vita tra il suo proprio(*idion*) e ciò che è in comune(*koinon*)”»[pag.19].

Del *bios politikos* erano attività necessarie l'azione e il discorso, dalle quali traeva origine il dominio sugli affari umani. Quanto fosse importante il discorso è detto da altre due definizioni di Aristotele che si integrano a vicenda: l'uomo è *zoon logon ekhon*, un essere vivente capace di discorso, ed è *aneu logou* chi è fuori della *polis*(schiavo o barbaro o donna), non perché privo della facoltà di parlare, ma perché impedito di partecipare di un modo di vita nel quale solo il discorso (e non la violenza o il comando) ha senso. La sfera domestica era il luogo della necessità, che assicurava la sopravvivenza individuale e quella della specie, la *polis* era il luogo della libertà: il controllo della necessità nella prima assicurava l'accesso alla seconda.«Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva essere pronto a rischiare la vita.[...] Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza...»[pag.26], che permetteva di «essere esposti senza alcuna protezione nella impietosa realtà della *polis*»[pag.26]. Si era disposti a pagare un prezzo così alto perché altrettanto alta era la posta in gioco. La vita del cittadino diventava “la buona vita” perché era riuscita ad affrancarsi dal processo biologico, dalla

cura della sopravvivenza, dalla fatica e dal lavoro, cioè dalla «futilità della vita individuale»[pag.42], avendo praticato lo spazio «riservato alla relativa permanenza, se non all'immortalità, dei mortali»[pag.42]. Vi era una distanza tra la sfera della vita domestica e quella della politica che gli antichi dovevano superare per trascendere la prima ed ascendere alla seconda. La scomparsa di questa distanza è un fenomeno della modernità ed è la metamorfosi che porta all'avvento della sfera sociale, che opererà la sostituzione dell'azione con il comportamento, libererà l'attività lavorativa dall'appartenenza alla sfera privata e ne cambierà l'organizzazione, senza tuttavia realizzare l'emancipazione della classe lavoratrice, cambierà la valutazione della vita privata senza trasformarne la natura.

Il lavoro

«L'atteggiamento di Marx verso il lavoro, cioè verso quello che è il fulcro del suo pensiero, non ha mai cessato di essere equivoco»[pag.74]. Arendt dà seguito all'intenzione manifestata di procedere a una critica dell'opera di Karl Marx, anche se questo è un compito spiacevole, e comunque annuncia che non si unirà al coro dei detrattori di un grand'uomo. Ecco l'affondo : «In tutte le fasi della sua opera egli definisce l'uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la più grande e la più umana delle sue facoltà non è più necessaria»[pag.74]. La rivoluzione, infatti, deve emancipare l'uomo dal lavoro e sostituire il “regno della libertà” al “regno della necessità”. «Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciata fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva»[pag.74]. L'esame prosegue incalzante ed evocativo dei più diversi scenari che si aprono dinnanzi ad una umanità stretta in questa alternativa. Vi è un punto invalicabile di aporia di tutte le utopie della liberazione dal lavoro: «...cioè, in sostanza, come provvedere sufficienti opportunità di spreco quotidiano, per mantenere intatta la capacità di consumo»[pag.93]. Il problema sociale del tempo libero non si presenta nel mondo contemporaneo con i caratteri della *scholè* dell'antichità che non era «un fenomeno di consumo[...] e consisteva in una consapevole “astensione da” tutte le attività connesse con la mera sussistenza,[...] il suo tratto distintivo essendo la ben nota frugalità della vita greca del periodo classico»[pag.262].

L'opera

L'opera delle nostre mani, distinta dal lavoro del nostro corpo- l'*homo faber* che fa e letteralmente “opera”, distinto dall'*animal laborans* che lavora e “si mescola con”- fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo. Si tratta soprattutto, ma non esclusivamente, di oggetti per l'uso; sono caratterizzati dalla durevolezza che Locke riteneva necessaria per l'istituzione della proprietà, e dal “valore” richiesto da Adam Smith per il mercato di scambio, e testimoniano della produttività, che Marx riteneva il banco di prova della natura umana. Il loro uso appropriato non li fa scomparire ed essi danno all'artificio umano la stabilità e la solidità senza cui non potrebbe ospitare quella creatura instabile e mortale che è l'uomo[pag.97]. Se l'*animal laborans* ha bisogno dell'aiuto dell'*homo faber* per facilitare il proprio lavoro e alleviare la sua fatica, e se i mortali ne hanno bisogno per edificare una dimora sulla terra, gli uomini che agiscono e parlano hanno bisogno delle attività superiori di *homo faber* – dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere[pag.125].

L'azione

L'azione e il discorso esprimono la pluralità del mondo umano ovunque gli uomini vivano insieme. Essi sono «le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici ma in quanto uomini»[pag.128]. L'azione presiede al cominciamento, che è l'avvento nel mondo comune di un nuovo venuto, accompagnato dalla sorpresa iniziale che è inerente ad ogni origine, e il discorso presiede alla sua rivelazione perché può contenere la risposta che si rivolge ad ogni nuovo venuto: «Chi sei?»[pag.129]

«Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano»[pag.130]. Ma il *chi* è di chi si presenta sulla scena del mondo non è il suo *che cosa è* : impossibile «cristallizzare nelle parole l'essenza vivente della persona, così come si mostra nel flusso dell'azione e del discorso»[pag.132], così come è probabile che il *chi* «che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il *daimon* della religione greca...»[pag.131]. Poiché rivelano l'agente mentre agisce, l'azione e il discorso sono fondativi dello spazio delle relazioni umane. «..l'azione ha bisogno per il suo completo manifestarsi della luce splendente che un tempo era chiamata gloria e che è possibile solo nella sfera pubblica»[pag.131]. In chi si manifesta nell'agire e nel parlare, e nella volontà di dare origine alla propria storia, vi sono l'audacia e il coraggio non solo di assumere su di sé le conseguenze delle proprie azioni, ma innanzitutto di mostrare chi si è «svelando ed esponendo sé stessi»[pag.136].

Arendt analizza a fondo quanto siano potenti ed estese le influenze che l'azione, per la sua intrinseca mancanza di limiti e per la sua connaturata imprevedibilità, esercita sulla politica. Non è un caso che la moderazione sia una delle virtù politiche per eccellenza, così come la *hybris* ne costituisce una estrema tentazione. «La storia, come risultato dell'azione, inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell'atto»[pag.140]. E' come dire che le conseguenze dell'azione sfuggono fin da subito al controllo del suo attore.

La luce che illumina i processi dell'azione, e perciò tutti i processi storici, appare solo alla fine, e spesso quando tutti i protagonisti sono morti. L'azione si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che quindi conosce sempre meglio dei partecipanti ciò che è accaduto[pag.140].

In questo quadro, che delinea la “fragilità delle cose umane”, la fondazione della *polis* si inserisce con le caratteristiche di un originale rimedio. Essa, scrive Arendt, è una specie di organizzazione della memoria.

Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui; a essi, senza la *polis*, non sarebbe rimasta che la breve durata della loro parte, e avrebbero quindi avuto bisogno di Omero e di “altri del suo mestiere” per essere ricordati a chi non aveva assistito alle loro imprese[pag.145].

In un tempo storico diverso si è prospettato un altro non meno significativo rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione, nel tentativo di dominare l'oscurità delle faccende umane e di non dover necessariamente concludere che la libertà ha nel

suo fondo solo la tragedia e che la vita umana è assurda. Arendt, osservando che la tradizione politica occidentale è stata eccessivamente selettiva verso una grande varietà di esperienze politiche autentiche, analizza la facoltà di perdonare come «redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità» e quella di fare e mantenere delle promesse come «rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro».

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 della 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 uomini. [pag.175]

La "Vita activa" e l'età moderna

I tre eventi eccezionali che hanno annunciato l'esordio dell'età moderna, la scoperta dell'America, la Riforma di Lutero e il telescopio di Galileo, hanno tutti prodotto, anche se per ragioni diverse, fenomeni di alienazione dal mondo. I viaggi di esplorazione, volendo estendere la terra conosciuta, ne hanno determinato la contrazione, stabilendo «la prossimità dove prima regnava la distanza» [pag.185], fino all'estrema conseguenza dell'invenzione dell'aeroplano che «è un simbolo del fenomeno per cui ogni riduzione della distanza terrestre può essere conseguita solo al costo di porre una decisiva distanza tra l'uomo e la terra, di alienare l'uomo dal suo ambiente» [pag.185].

Su un piano assolutamente diverso, la Riforma di Lutero ha determinato anch'essa un fenomeno di alienazione che Max Weber «identificò anche, sotto il nome di "ascetismo mondano", con la più profonda origine della nuova mentalità capitalistica» [pag.185]. L'importanza della riflessione di Weber risiede anche nella dimostrazione che «un'attività enorme, strettamente mondana, è possibile senza che ci si curi [...] o si goda del mondo, un'attività la cui profonda motivazione [...] è la preoccupazione e l'interesse per sé stessi» [pag.187].

L'improvvisa eclissi della trascendenza con cui cominciò l'età moderna e lo stesso processo apparentemente illimitato dell'accumulazione economica, non ebbero tuttavia l'effetto di rigettare gli uomini nel mondo.

Al contrario l'evidenza storica mostra che gli uomini non furono proiettati nel mondo ma in sé stessi. Una delle tendenze della filosofia moderna, a partire da Cartesio e forse il suo più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l'io, in quanto distinto dall'anima o dalla persona o dall'uomo in generale, un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come di tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l'uomo e sé stesso. [...] L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna [pag.187]

L'invenzione del telescopio ha segnato i primi tentativi dell'uomo verso la scoperta dell'universo e verso la possibilità di agire sulla terra da un punto dell'universo che si trova fuori di essa.

Ciò che Galileo fece e che nessuno prima aveva fatto, fu di usare il telescopio in modo tale che i segreti dell'universo si offrissero alla conoscenza umana "con la certezza della percezione sensibile", pose cioè alla

portata di una creatura terrestre, e del suo corpo legato ai sensi, ciò che in precedenza era sembrato al di là delle sue possibilità, aperto tutt'al più alle prospettive incerte della speculazione e dell'immaginazione [pag.192].

E' come se la scoperta di Galileo avesse provato in modo inconfutabile che il peggior timore e la più presuntuosa speranza della speculazione umana – l'antico timore che i nostri sensi ci ingannino e il desiderio archimedeo di un punto fuori della terra per sollevare il mondo – potessero avverarsi solo congiuntamente; come se l'appagamento del desiderio fosse garantito solo con la perdita della realtà, e il timore crescente dovesse trovare un compenso nell'acquisizione di poteri sopramondani [pag.193].

Arendt sottolinea che i processi di sviluppo della modernità che hanno portato all'alienazione dal mondo, hanno comportato una perdita progressiva di esperienza umana.

Non è solo e nemmeno soprattutto la contemplazione che è diventata un'esperienza priva di significato. Il pensiero stesso, quando divenne “calcolo delle conseguenze”, divenne una funzione cerebrale, col risultato che gli strumenti elettronici adempiono queste funzioni molto meglio di noi [...] L'ultimo stadio della società del lavoro, la società degli impiegati, richiede ai suoi membri un funzionamento automatico, l'adagiarsi in un attonito “tranquillizzato” tipo funzionale di comportamento [...] Se torniamo alla scoperta del punto di Archimede e lo applichiamo a ciò che l'uomo fa su questa terra, le sue attività osservate da un punto lontano dell'universo, apparirebbero come processi, così che [...] la motorizzazione moderna apparirebbe come un processo di mutazione biologica nel quale i corpi umani si ricoprono gradualmente di gusci d'acciaio. Una mutazione né più né meno misteriosa, per l'osservatore trasferito nell'universo, di quella che si svolge in quei piccoli organismi viventi che combattiamo con gli antibiotici [pag.241].

Quanto rimane all'uomo contemporaneo della capacità di agire? Essa sembrerebbe diventata una prerogativa esclusiva degli scienziati, da sempre considerati i meno pratici e i meno politici dei membri della società, «gli unici a sapere ancora come agire di concerto» [pag.242]. Ma nel tessuto delle relazioni umane, e non nella prospettiva dell'universo, occorrerà riconquistare quel «carattere di rivelazione dell'azione come della capacità di produrre vicende e storie che insieme formano la fonte da cui scaturisce il significato che illumina l'esistenza umana» [pag.242]