

Maria Laura Giacobello

L'identità plurale dell'uomo nell'antropologia filosofica di Hannah Arendt. Possibili declinazioni

Abstract

L'identità umana si connota per la sua radicale pluralità, in ogni possibile declinazione. L'antropologia filosofica di Hannah Arendt, in questa specifica prospettiva, offre l'immagine di un'identità interattiva, espressione di un soggetto dinamico che individua se stesso attualizzando al contempo la relazione con l'altro: la dimensione del "chi" è infatti quella in cui entriamo in relazione con gli altri e quindi abitiamo il mondo. La pluralità è la legge della terra. Se la persona è costitutivamente dialogica, a causa della sua struttura intrinsecamente relazionale, la sua realizzazione passa inevitabilmente attraverso l'esercizio dell'azione, che trova il suo luogo di elezione nello spazio pubblico, in cui si pratica la politica.

L'espropriazione dello spazio politico, pertanto, con l'avvento della società di massa, in cui l'uguaglianza dei distinti diventa omologazione e l'individuo manifesta una singolare incapacità di cittadinanza attiva, prefigura il grave rischio della cancellazione della possibilità dell'uomo di esprimere una propria identità e una personalità morale.

Premessa

La struttura relazionale della condizione umana è un fatto antropologico che investe inevitabilmente il profilo etico dell'esistenza; anzi, per meglio dire, ne rappresenta il fondamento. Infatti, se l'etica in generale è una riflessione sul comportamento dell'uomo, essa non può che precisarsi in riferimento alla sua condizione di ontologica pluralità, in quanto l'agire umano non è dotato di significato se non nella considerazione della sua relazionalità. Il soggetto agente, pertanto, nella sua identità personale, si dà soltanto nella relazione intersoggettiva, perché prende coscienza di sé come *soggettività* solo nella relazione con l'altro: più che sostanza, il soggetto, infatti, è una *fitta trama di rapporti e di relazioni*.

Si può dunque parlare di una *soggettività dialogica*, che esige la reciprocità. La relazionalità è quella dimensione della persona che in qualche modo la definisce, chiamando in causa la comunicazione e la dialogicità come caratteri costitutivi dell'essere uomo.

Data la vocazione *dialogica* dell'uomo, la realtà si rivela luogo di incontro, piuttosto che di dominio, ed è l'ambito nel quale si manifesta l'identità personale, come risposta alla presenza dell'altro.

In questa specifica prospettiva, mi sembra particolarmente significativo il contributo offerto dalla riflessione di Hannah Arendt, filosofa e teorica politica fra le più influenti del XX secolo.

La paradossale pluralità di esseri unici: l'identità umana tra azione e discorso

Arendt problematizza il concetto di identità, inteso come esito in continua evoluzione del gioco delle facoltà spirituali. Il soggetto arendtiano è pertanto dinamico, è un'attività orientata agli altri. La dimensione del "chi" è infatti quella in cui entriamo in relazione con gli altri, e quindi abitiamo il mondo.

In effetti, appena il soggetto morale si trova a riflettere sulla propria identità, attualizza la relazione con l'altro da sé: in tal senso, le domande "chi sono?" e "chi sei" si implicano necessariamente. Arendt elabora, dunque, un'originale antropologia filosofica, incentrata proprio sulla struttura relazionale dell'esistenza umana, che in quanto tale può realizzarsi solo nello spazio pubblico condiviso: è in questo ambito che, attraverso l'agire e il comunicare, l'essere umano manifesta la sua tensione verso l'altro, l'inclinazione che sta a fondamento della possibilità di differenziazione come espressione di libertà reciproca.

Dalla antropologia di Arendt emerge un'identità *interattiva*¹, la cui configurazione risulta l'esito coerente della sua complessiva analisi delle condizioni costitutive dell'esistenza umana: lo scopo dell'assunzione della sua prospettiva antropologica innovativa è proprio dischiudere una nuova possibilità di rappresentare l'identità dell'uomo, come struttura relazionale.

Il nucleo dell'antropologia filosofica di Arendt si può rintracciare nel saggio del 1958, *The Human condition*, tradotto in italiano col titolo *Vita activa*, in cui si enfatizza il primato dell'agire, nella forma della vita politica: occorre «pensare a ciò che facciamo»², attivando una pratica riflessiva volta alla riconciliazione del pensiero con la realtà, e non alla celebrazione del pensiero astratto, distante dagli affari quotidiani. Sebbene, successivamente, nel suo ultimo lavoro, *La vita della*

¹ Su ciò, cfr. A. Dal Lago, *La città perduta. Introduzione*, in H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana* [1958], tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. XXIV.

² H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

mente³, la filosofa maturi l'idea di una riabilitazione della vita contemplativa - soprattutto nella forma del Giudizio, in quanto pensiero incarnato nell'apparenza⁴, che si fa concreto nell'esperienza singolare - la sua analisi della condizione umana resta affatto eversiva, perché parte da un presupposto nuovo, in filosofia: la rivalutazione del ruolo dell'agire nella definizione dell'identità umana.

Per comprendere la centralità guadagnata dall'agire nella sua riflessione, non si può prescindere dalla considerazione della premessa a fondamento della sua analisi antropologica: la pluralità come condizione ontologica dell'essere umano. Scrive Arendt: «Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»⁵.

Naturalmente Arendt non intende fondare filosoficamente la preminenza della facoltà dell'agire sulle altre: quello che propone è un'analisi fenomenologica, basata appunto sulla considerazione dell'evidenza del radicamento nella pluralità della condizione umana; è questa evidenza che conduce alla possibilità di rappresentare l'identità dell'uomo come struttura relazionale.

Vediamo, in rapidissima sintesi, quali sono agli assiomi della sua antropologia filosofica, per scandire i passaggi che portano alla valorizzazione di questa rappresentazione dinamica, in quanto interattiva e dialogica, dell'identità umana.

Hannah Arendt ritiene che la *vita activa*, nella sua distinzione dalla *vita contemplativa* - che si svolge nell'interiorità del soggetto -, si articoli in tre attività: lavorare, operare e agire, che corrispondono a tre condizioni fondamentalmente diverse dell'esistenza.

Il lavoro, che produce beni di consumo, appartiene al tipo antropologico dell'*animal laborans* e si radica nell'origine biologica dell'essere umano,

³ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987. L'opera, dedicata alla vita della mente e alla relazione tra le facoltà spirituali fondamentali (pensare, volere, giudicare), pubblicata postuma, è rimasta incompiuta: Hannah Arendt morì proprio mentre si accingeva a sviluppare il tema del "giudicare", che doveva costituire la terza parte del lavoro, dopo i temi del "pensare" e del "volere", affrontati nella prima e nella seconda parte.

⁴ Su questo tema si veda in particolare R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, tr. it. di C. Cicogna e M. Vento, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], tr. it. di P. P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990.

⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

rispecchiandone il metabolismo naturale⁶, lo stato di necessità dettato dall'urgenza di appagamento dei bisogni primari.

L'opera, che si riferisce all'*homo faber*, e corrisponde alla condizione dell'essere nel mondo non prettamente naturale dell'uomo, è un'attività di reificazione, mediante la quale l'uomo produce strumenti d'uso, oggetti dotati di una loro indipendenza, che nel loro insieme costituiscono il suo mondo artificiale.

L'azione, che si svolge nello spazio pubblico delimitato dall'antica *polis*, mette in relazione gli uomini tra loro e si radica nella dimensione della pluralità, è l'essenza della vita politica, e corrisponde al tipo umano definito *zoon politicon*.

Occorre, a questo punto, fare una precisazione. La traduzione latina di questa espressione - *zoon politicon* - è "*animale sociale*", e fa allusione alla socialità come condizione umana fondamentale; ma cela, in realtà, un equivoco. Il riferimento originario era, infatti, alla condizione di *esseri politici* che si realizza all'interno della *polis*, come sfera della libertà; e in effetti l'esperienza della *polis* si consuma in una dimensione puramente discorsiva, mai autoritaria, pertanto, è nettamente distinta da quella implicata dall'associazione familiare, in cui l'amministrazione del *dominus* può assumere forme persino dispotiche e violente, come nella gestione degli schiavi⁷. L'affermazione del dominio sociale, oltretutto, in quanto né pubblico né privato, è un fenomeno relativamente recente, risalente all'età Moderna, in cui la società va assumendo l'immagine di *una gigantesca amministrazione domestica su un piano nazionale*⁸; il concetto di politica economica, o economia politica, nel mondo greco non poteva che rappresentare un ossimoro, una vera e propria contraddizione in termini. Tutto ciò che era economico, pertinente alla comunità domestica (*oikia*), alle questioni di mera sopravvivenza, infatti, era per definizione una faccenda non politica, essendo la politica la sfera della libertà, alla quale si poteva averne accesso solo se svincolati dalle necessità, al soddisfacimento delle quali erano infatti preposti gli schiavi. In questo senso, l'avvento del primato della sfera sociale, che sancisce il dominio pubblico del processo vitale, segna quella che Arendt definisce una *crescita innaturale del naturale*⁹.

In ogni caso, e ancora, è bene specificare, il riferimento alla *polis* non è impiegato da Hannah Arendt come modello per l'elaborazione di un'anacronistica teoria politica¹⁰. Si tratta piuttosto di una prospettiva meramente concettuale, che

⁶ In questo senso, *l'animal laborans*, pur essendo la più alta fra le specie animali che popolano la terra, resta comunque inevitabilmente tale. Cfr. H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 61.

⁷ Su ciò, cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., cap. II, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, pp. 18 ss.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 35.

¹⁰ Si veda A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione in H. Arendt, *Vita activa*, cit.

fa appello a un'esperienza rispetto alla quale emerge, di contro, in epoca Moderna, l'intervento, di una vera e propria espropriazione dello spazio politico: quello spazio espressamente adibito alla manifestazione dell'identità umana come realtà squisitamente dialogica, che si dà solo nella pluralità.

Ciò premesso, è facile evincere la gravità delle conseguenze del processo di esautorazione dello spazio politico, che possono giungere fino alla cancellazione della possibilità dell'uomo di esprimere una propria identità e una personalità morale. Se, infatti, la persona è costitutivamente dialogica, a causa della sua struttura intrinsecamente relazionale, la sua realizzazione passa inevitabilmente attraverso l'esercizio dell'azione, «la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali» e «corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono su questa terra e abitano il mondo»¹¹. E l'azione trova il suo luogo di elezione nello spazio pubblico, in cui si esercita la politica.

In definitiva: se la condizione umana del lavorare è la vita stessa; la condizione dell'operare è il trovarsi nel mondo; la condizione che consente la pratica dell'azione è, piuttosto, quella pluralità alla base della vita politica. Scrive Arendt: «Questa pluralità è specificamente la condizione - non solo la *condicio sine qua non*, ma la *condicio per quam* - di ogni vita politica»¹².

Lo spazio pubblico, infatti, è definito dalla presenza di altri con cui mettersi in relazione. Da qui, il primato dell'azione: mentre esercitando la facoltà di *pensare* il soggetto è esposto al rischio della radicalizzazione di un dubbio che può arrivare fino a investire se stesso, la pratica dell'agire dischiude la possibilità di esprimere la propria identità, manifestando in pubblico il *chi* di un agente che si realizza nel differenziarsi dagli altri. Lo spazio pubblico è, dunque, quello in cui si può rivelare il *chi*¹³.

Arendt riesce sapientemente a introdurci in una dimensione paradossale, in cui l'identità umana è un'emergenza che scaturisce dalla dialettica fra unicità e pluralità, differenza e uguaglianza: in tal senso, «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»¹⁴.

¹¹ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ Su ciò si veda l'analisi condotta da Arendt in *Vita activa*, cap. V, *L'azione*.

¹⁴ *Ivi*, p.128.

È lo spazio relazionale che consente il rivelarsi di *chi* parla e agisce attraverso l'agire e il comunicare: «Ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. [...] Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali»¹⁵.

Dunque, l'occasione di esprimere un'identità personale esige specificamente che lo spazio pubblico si riveli il luogo della pluralità come condizione, al contempo, di eguaglianza e diseguaglianza. Soltanto la presenza di entrambe le istanze giustifica infatti l'esigenza dell'azione e del discorso: se non fossero uguali, gli uomini non potrebbero comunicare, ma se non fossero diversi, non avrebbero bisogno di azioni e discorsi per comprendersi¹⁶. Non c'è identità senza alterità, non c'è persona se non in una pluralità di uguali ma distinti. L'identità esige infatti il riconoscimento conferito dalla presenza di altri, che è la condizione affinché possa configurarsi la distinzione.

L'identità umana si fonda, infine, sulla libertà di differenziarsi dagli altri intraprendendo qualcosa di nuovo, che possa apparire ed essere comunicato nello spazio pubblico. Questa possibilità è implicita nell'evento stesso della nascita, con la quale l'individuo fa irruzione nella storia e nella natura, configurandosi come un nuovo inizio: è l'epifania di un essere che prima non esisteva. La nascita è dunque l'iniziale evento di rottura con la storia. Scrive Hannah Arendt in *Che cos'è la libertà?*: «L'uomo è libero perché è un inizio [...]. Con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita si introduce qualcosa di nuovo in un mondo preesistente e che continuerà a esistere dopo la morte di ciascun individuo. E proprio in quanto è un inizio, l'uomo può dare inizio a cose nuove: umanità e libertà coincidono. Dio ha creato l'uomo per introdurre nel mondo la facoltà del dare inizio: la libertà»¹⁷. In tal senso, quindi, l'azione si radica ontologicamente nella natalità intesa come possibilità dell'inedito. E in ogni azione si rinnova incessantemente il miracolo dell'inizio e della libertà. L'azione è una continua eco dell'inizio di ogni nuova vita. Infatti: «L'agire ha la particolarità di [...] sancire un nuovo inizio, di cominciare qualcosa di nuovo, di prendere l'iniziativa [...]

¹⁵ Ivi, p. 129.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 127.

¹⁷ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], tr. it. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, p. 222.

Il miracolo della libertà è insito in questo saper cominciare, che a sua volta è insito nel dato di fatto che ogni uomo, in quanto per nascita è venuto al mondo che esisteva prima di lui, e che continuerà dopo di lui, è a sua volta un nuovo inizio»¹⁸.

La natalità è, pertanto, la matrice di ogni azione, che è l'attività che qualifica la condizione degli uomini, cioè di esseri che «anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare»¹⁹. E questa possibilità di incominciare è consegnata all'azione, che esige la pluralità: lo spazio pubblico è quindi il luogo della libertà, dell'emergenza del nuovo.

Se l'ambito per l'esercizio dell'azione è proprio quello spazio pubblico che si è detto fondato sulla pluralità, in definitiva, la possibilità della manifestazione dell'identità è generata dalla frequentazione dell'intangibile spazio dell'*in-fra*, l'area che si sviluppa intorno a una qualche realtà oggettiva, la quale mette in comunicazione gli uomini mentre li separa. L'identità non è di conseguenza una proprietà racchiusa nel soggetto, un fatto compiuto e definitivo, ma una qualità di volta in volta emergente dall'agire pubblico, da quel trovarsi *in-fra*: si articola nella relazione e da essa trae origine. Il rivelarsi del soggetto è parte integrante della relazione, non esiste prima della relazione, poiché esige uno spazio relazionale non identificabile una volta per tutte, attivato e continuamente rinnovato dall'intreccio delle interazioni umane. È questo *in-fra* che innesca la relazione e, al contempo, proietta il perimetro all'interno dei cui confini tale relazione può essere intessuta.

Il soggetto arendtiano, ancora una volta, non è sostanza, ma attività orientata agli altri; la dimensione del "chi" è infatti quella in cui entriamo in relazione con gli altri e quindi abitiamo il mondo. Scrive Arendt in *Vita Activa*: «Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, fanno così la loro apparizione nel mondo umano»²⁰.

Tuttavia, insiste Arendt, la capacità rivelatoria dell'azione interviene esclusivamente nell'ambito della relazione, «quando si è con gli altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri»²¹. Agire equivale a rapportarsi ad altro da sé nella spazialità mondana in quanto ambiente di relazione: «Vivere insieme nel mondo significa che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra*, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»²².

¹⁸ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 27.

¹⁹ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 182.

²⁰ Ivi, p. 130.

²¹ Ivi, p. 131.

²² Ivi, p. 39.

Il telaio su cui si intreccia la relazione è sempre una realtà di cose appartenenti al mondo dell'apparenza. Quando il mondo in comune perde la capacità di riunire insieme le persone nella distinzione, esse si sovrappongono nella società di massa.

L'identità pubblica: la maschera

Per Arendt, quindi, il teatro dell'azione è uno spazio di condivisione, nel quale ciascuno possa apparire per manifestare la propria identità.

La filosofa illustra bene questo concetto in *La vita della mente*, in un passaggio in cui evidenzia proprio il carattere *autoesibitorio delle creature viventi*, rispetto *all'esserci inorganico della materia inanimata*. Infatti, scrive: «E allo stesso modo in cui l'attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori, così ogni essere vivente dipende da un mondo che appare quale luogo per la propria apparizione, dai suoi simili per recitare la sua parte con loro, dagli spettatori perché la sua esistenza sia ammessa e riconosciuta»²³. È nella naturale aspirazione a ricevere il riconoscimento dell'altro, quindi, che si radica l'esigenza della manifestazione dell'identità, che si connota come una *singularità plurale*.

Hannah Arendt, dunque, elabora un'antropologia del tutto originale rispetto a quelle della tradizione filosofica. L'identità dell'uomo si dispiega secondo lei sul piano fenomenologico, inteso come piano dell'apparire nel mondo: pertanto, la costruzione di questa diversa identità, inscritta nella pluralità, comporta la rivalutazione dell'agire, come la sola attività che qualifica la peculiarità della condizione umana. In *Vita Activa*, pertanto, afferma: «Solo l'azione è l'esclusiva prerogativa dell'uomo; né una bestia né un dio ne sono capaci, ed essa solo dipende interamente dalla presenza degli altri»²⁴.

Questo passaggio della sua riflessione, che valorizza risvolti inesplorati dell'agire umano, enfatizza proprio il ruolo giocato dalla natura relazionale dell'esistenza dell'uomo nella manifestazione della sua identità e, quindi, la centralità del concetto di pluralità nella definizione dell'orizzonte di senso umano.

La pluralità umana è infatti l'unica possibile condizione di esistenza e realtà per l'azione e il discorso e, in tal senso, l'esistenza dell'uomo è un'esistenza *mondana*: con la nascita egli fa il suo ingresso in una realtà in cui *essere e apparire*

²³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 102.

²⁴ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 18.

*coincidono*²⁵. E in verità, scrive Arendt, gli uomini «non soltanto sono nel mondo, sono *del mondo*, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, percepiscono e sono percepiti»²⁶. L'apparenza, cioè, fonda la realtà dell'esistenza dischiudendo l'opportunità del riconoscimento reciproco, in un gioco di alternanza fra il percepire e l'essere percepito, il cui esito è l'emergenza di un'identità dinamica.

L'azione e il discorso, nella loro intangibilità, ambiscono a diventare cose durature mediante un processo di reificazione che li assegna al mondo comune: quel mondo in cui ciascuno entra con la nascita e dal quale esce con la morte, che quindi trascende la vita dei singoli mortali, appropriandosi delle azioni e dei discorsi per serbarli nella relativa permanenza della memoria. Attraverso l'agire e il parlare si forma così il tessuto delle relazioni e degli affari umani, grazie alla testimonianza di coloro che possono vederli e sentirli, sottraendoli alla loro labilità.

In definitiva, emerge inequivocabilmente come in Hannah Arendt l'identità personale non possa che assumere una connotazione pubblica, in quanto affidata al primato di un agire che esige la presenza degli altri per essere consegnato alla memoria. Il soggetto può trasformarsi in un *chi* solo nello spazio pubblico che gli consente l'esercizio plurale delle sue facoltà, attraverso il quale, nell'apparenza, si dà la realtà. In tal senso, il pensiero puro²⁷ è una forma di sradicamento, piuttosto che fondamento della realtà, poiché è privazione di quell'apparenza in cui può manifestarsi l'identità umana.

L'uomo, in sintesi, può fondare solo nella condizione della pluralità la possibilità di esprimere un'identità, rispondendo alla domanda: *chi sei?* Se la risposta esige un interlocutore cui indirizzarla, al contempo, l'azione come principio di identificazione presuppone la condizione della pluralità. Infatti, ne *La vita della mente*, Arendt stessa chiarisce: «*Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno»²⁸.

²⁵ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

²⁶ Ivi, p. 100.

²⁷ Da qui la particolare importanza attribuita da Arendt alla facoltà del Giudizio, che consente al pensiero di incarnarsi nella concretezza della singolarità e di uscire dall'isolamento per diventare plurale, attraverso l'esercizio del buon senso comune nello spazio condiviso della collettività. Attraverso il Giudizio, il pensiero si riappropria dell'apparenza per declinarsi con l'ontologica pluralità dell'essere umano. Su questo tema rinvio a M.L. Giacobello, *La "storia" di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio*. In «HUMANITIES», Anno III, Numero 6, Giugno 2014, pp. 127-157, <http://cab.unime.it/journals/index.php/hum/article/view/1463/1177>

²⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

A tal proposito, nel *Prologo di Responsabilità e giudizio*, la filosofa insiste ancora sull'analogia fra vita e palcoscenico, approfondendo il simbolismo della maschera²⁹, con le sue singolari ambiguità. Si inoltra così nella descrizione dell'etimologia del termine *persona*³⁰: in latino significa maschera e proviene dal verbo *per-sonare*, che vuol dire *risuonare attraverso*; e infatti, la maschera romana, che copriva il volto dell'attore, per rivelarne invece lo specifico ruolo nel dramma, consentiva però alla sua voce vera di rimbombare attraverso un'ampia fenditura all'altezza della bocca. Il concetto di maschera esprime dunque un'intrinseca doppiezza, allude a un *nascondere per rivelare*, poiché a ciascuno è consentito apparire solo attraverso il ruolo assegnato o guadagnato sul palcoscenico della vita: si cela una verità materiale allo scopo di sperimentare le proprie possibili identità.

Non si tratta tuttavia di un mero inganno, perché nella infinita mutevolezza dei ruoli, che dà atto della capacità di cambiamento come cifra dell'esistenza umana, attraverso ogni personaggio risuona dalla maschera il medesimo, riconoscibile, tratto identitario. È dunque questa interscambiabile maschera che ci garantisce un ruolo, un'identità da spendere in pubblico come titolari di diritti e doveri, e non la nostra astratta umanità³¹. Il nostro ego naturale non offre invece alcuna protezione a quella umanità vulnerabile da non esporre indiscriminatamente ai processi di socializzazione. A quella *nuda eccità*, sempre identificabile, ma mai definibile, garantita da una maschera che al contempo la lascia trapelare, Arendt stessa auspica di poter tornare di volta in volta, dismessi i panni dei ruoli pubblici³². In tal senso, così conclude il suo discorso di ringraziamento per l'attribuzione del premio Sonning in Danimarca, per il contributo dato alla cultura europea, nel 1975: «Se così stanno le cose, infatti, una volta passati gli eventi per i quali è stata disegnata questa maschera, dopo aver usato e abusato del mio diritto di far risuonare la mia voce individuale attraverso la maschera, tutto tornerà al suo posto, tutto tornerà come prima. Profondamente onorata e grata a voi tutti per questo riconoscimento, sarò libera non solo di cambiare il mio ruolo e la mia maschera nella grande commedia del mondo, ma sarò libera anche di avanzare sulle tavole del palcoscenico nella mia nuda "eccità", identificabile spero, ma non definibile, e comunque non sedotta dalla grande tentazione del riconoscimento che, comunque vadano le cose, può solo farci riconoscere in questa o quest'altra veste, può solo farci riconoscere per quello che noi, essenzialmente, *non siamo*»³³.

²⁹ Cfr. A. Papa, *Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 125 ss.

³⁰ Si veda H. Arendt, *Prologo*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

³¹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di A. Martinelli e tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 415.

³² Cfr. H. Arendt, *Prologo*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 10-11.

³³ *Ibidem*.

Di conseguenza, se l'identità si precisa attraverso gesti e parole emessi da maschere, che interpretano i loro ruoli nel grande gioco della politica, per rivelare persone che si muovono all'interno di una pluralità di uguali ma distinti, è chiaro che, con l'avvento della società di massa la situazione cambia: gli individui vengono normalizzati nell'ambito di un gruppo omogeneo fino a essere assorbiti in una società unica, in cui si neutralizza lo spazio pubblico della politica, il luogo della distinzione. Secondo Hannah Arendt, in conclusione, «la fine del mondo comune è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva»³⁴.

L'uomo "privato": pensare a ciò che facciamo per resistere al conformismo sociale

Mentre «l'uguaglianza che si addice alla sfera pubblica è necessariamente un'uguaglianza di ineguali»³⁵, viceversa, l'uguaglianza moderna sancisce la vittoria della società sullo spazio pubblico, con la conseguente riqualificazione della distinzione come faccenda privata. Nella società di massa³⁶, dunque, il mondo ha perduto la qualità di separare gli uomini mentre li mette in relazione: «Gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro»³⁷. La società di massa, infatti, sostituisce l'azione, che è sempre un inizio, con il comportamento³⁸, che è ripetizione: nel momento in cui il comportamento diventa il nuovo tessuto relazionale tra gli uomini, si decreta il conformismo insieme con la nascita delle scienze sociali, basate, sul modello dell'economia, sull'assunto della prevedibilità delle risposte individuali. La vittoria dell'*animal laborans* segna, infine, anche la sostituzione dell'uguaglianza con l'uniformità dettata dalle attività generate dal metabolismo naturale del corpo: nell'*animal laborans*, per il quale la vita è il più alto dei beni, si spegne ogni interesse a distinguersi impegnandosi nell'azione e nel discorso³⁹. In ogni caso, la ripetitività infinita del comportamento preclude qualsiasi

³⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43.

³⁵ Ivi, p. 158.

³⁶ Secondo Arendt «il termine "massa" si riferisce soltanto a gruppi che, per l'entità numerica o per indifferenza verso gli affari pubblici o per entrambe le ragioni, non possono inserirsi in un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi, in un partito politico, in un'amministrazione locale, in un'associazione professionale o in un sindacato. Potenzialmente, essa esiste in ogni paese e forma la maggioranza della folta schiera di persone politicamente neutrali che non aderiscono mai a un partito e fanno fatica a recarsi alle urne». H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 431.

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43.

³⁸ Cfr. ivi, pp. 31 ss.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 156-161.

possibilità di rivelare l'identità dell'agente, che scompare nell'anonimato di una società di individui atomizzati.

Si verifica così una condizione che rende l'umanità assai vulnerabile, creando i presupposti per l'affermazione di un fenomeno, inedito nella storia, come il totalitarismo del XX secolo, alla cui analisi Arendt dedica un contributo, ancora oggi di fondamentale importanza, nel celebre saggio *Le origini del totalitarismo*. Si tratta di un regime politico che esprime un'aspirazione al potere illimitato, che può essere realizzata e coltivata «soltanto in un mondo di riflessi condizionati, di marionette senza la minima traccia di spontaneità»⁴⁰, poiché «la spontaneità in quanto tale, con la sua incalcolabilità, è il massimo ostacolo al dominio totale sull'uomo»⁴¹.

A conferma della struttura intimamente relazionale della condizione umana, in definitiva, lo snaturamento del tessuto relazionale, col passaggio dall'azione al comportamento, decreta la perdita dell'originaria identità mondana e l'assoluta vulnerabilità dell'essere umano: senza la maschera, la nuda umanità non garantisce alcuna protezione.

Cancellando lo spazio per l'azione, che è l'estrema manifestazione di spontaneità dell'uomo, infatti, la società di massa trasforma la pluralità di uguali ma distinti in una moltitudine uniforme, nell'ambito della quale mancano le condizioni per l'affermazione di una soggettività eticamente connotata e per l'emergere di specifiche identità. L'uniformità del comportamento spegne la vocazione ontologica dell'uomo alla libertà come capacità di inizio, e l'individuo-massa rivela una singolare incapacità di cittadinanza attiva, testimoniando la pericolosità della rinuncia a pensare l'azione tipica dell'uomo nell'epoca del conformismo sociale.

E qui si innesta un ulteriore passaggio chiave nella riflessione di Arendt sulla relazionalità della condizione umana: anche l'appello all'intervento dirimente della facoltà del pensare, nei momenti di emergenza politica, finisce, infatti, per rivelare la condizione della pluralità quale fondamento ontologico della natura umana. In realtà, il pensare, quale sdoppiamento che allude alla «promessa di un dialogo che esige l'accordo di sé con se stessi»⁴², rappresenta l'estrema possibilità dell'uomo di sfuggire all'alienazione da se stesso, ovvero alla perdita della differenza che si dà nella dimensione della pluralità dello spazio pubblico. In questo senso, «l'io, inteso come ultimo bastione della condotta morale, rappresenta a livello politico una sorta di misura di emergenza»⁴³. Ciò si verifica nei momenti in cui, a un certo punto «tutte

⁴⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p., 625.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, tr. it. di R. Granafel, Edizioni Lavoro, Roma 1984, p. 191.

⁴³ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 89.

le norme oggettive di riferimento – verità, castighi e ricompense nell'al di là, ecc. – devono dare la precedenza a un criterio assolutamente “soggettivo”, in base al quale io scelgo chi voglio essere e con chi voglio passare il resto dei miei giorni»⁴⁴. Da questo punto di vista, il privilegio che accorda al mondo delle apparenze in *Vita activa* non impedisce ad Hannah Arendt di coniugare pensiero e azione per resistere al conformismo sociale: *pensare a ciò che facciamo* è l'unica possibilità di opporsi al concreto pericolo dell'annichilimento della libertà umana, conseguente alla oggettiva erosione dello spazio politico come arena di aperto confronto di azioni e discorsi. Concretizzandosi nella facoltà del giudizio, il pensiero può realmente riconciliarsi col mondo delle apparenze, per radicarsi nell'ontologica pluralità dell'uomo. È vero infatti che, se pensare *ciò che è, la contemplazione dell'eterno*, resta appannaggio del filosofo nell'esercizio della facoltà contemplativa, viceversa, ogni uomo in quanto tale è chiamato a *pensare ciò che fa*, poiché il pensiero non volto alla conoscenza pura⁴⁵, ma quale attualizzazione della semplice coscienza di sé, qualifica la vita di ogni essere umano in quanto tale.

Arendt introduce qui il tema della coscienza come «la dualità di me con me stesso, che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde»⁴⁶. In una famosa espressione contenuta nel Gorgia, dialogo platonico sulla retorica, Socrate afferma: «Sarebbe meglio che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che, io, essendo uno, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso»⁴⁷. Proprio in quanto uno, io non posso correre il rischio di infrangere l'armonia con me stesso: l'importanza di questo passaggio sta ora nel fatto che la possibilità che io, in quanto uno, mi ritrovi in contraddizione con me stesso, rivela, appunto, che «nella mia Unità si è insinuata una differenza»⁴⁸. Il mio interlocutore interiore dà voce al punto di vista degli altri, si rende testimone della pluralità: «Questo dialogo del due-in-uno non perde il contatto col mondo dei miei simili, perché essi sono rappresentati nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero»⁴⁹. Dunque, poiché per l'uomo, nella sua limitatezza, si dà consistenza solo in una delle possibili declinazioni della pluralità, lo

⁴⁴ Ivi, p. 95.

⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286 e ss., e anche Id., *Pensiero e riflessioni morali*, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 150 e ss.

⁴⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 280.

⁴⁷ Platone, *Gorgia*, 482 c, traduzione e introduzione di Francesco Adorno, Laterza, Roma- Bari 2007, p. 87.

⁴⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278. Cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 143.

⁴⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 652.

sdoppiamento dell'attività del pensiero «produce precisi effetti morali, trasformando chi pensa in qualcuno, in una persona o personalità»⁵⁰.

Anche il pensiero, in conclusione, «dal momento che io posso pensare solo scindendomi in due, benché sia uno»⁵¹, è un'attività che reca traccia originaria della pluralità umana: socraticamente, pertanto, pensare significa dialogare con se stessi, e in tal senso l'uomo porta inscritta dentro di sé la condizione della pluralità.

La radice plurale della moralità è, dunque, impressa in ogni possibile connotazione dell'identità, che si definisce e si precisa solo in relazione agli altri.

⁵⁰ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 90.

⁵¹ *Ibidem*.