

## HANNAH ARENDT. IL POTERE DALLA BIOETICA ALLA BIOPOLITICA.

DOI: 10.7413/18281567246

**di Alessandra Peluso**

Università del Salento

### **Hannah Arendt. Power from bioethics to biopolitics.**

#### *Abstract*

Power exists and characterizes politics with its contradictions, conflicts and tragicities. Hannah Arendt, political theorist, philosopher, has worked throughout her life to analyze such a paradigm, as well as to make clear what it is and how humans who inhabit the earth must re-act and not immunize themselves to power by thinking critically in act of birth that constitutes the “miracle” of human beings: their being free. The political philosophy theorized by her and discussed here aims to protect individuals from violence and lies. It reveals a thought that can benefit the welfare of plurality. Constructs a theme that is ultimately part of bioethics as a responsible sense of behave and biopolitics understood dialectically as conciliatory.

**Keywords:** life, politics, power, plurality, freedom, responsibility.

#### **Per comprendere il potere**

Il potere è ciò che sorregge la sfera pubblica. Comprende un paradigma caratterizzante la bioetica e la biopolitica: sono queste in parte le questioni affrontate da Hannah Arendt nel corso della sua esistenza e presenza accademica. Il concetto di *potere* conferisce lo spazio potenziale dell'apparire tra uomini che agiscono e parlano. La parola “potere” come il suo equivalente greco “δύναμις” o “potentia” in latino, nonché il termine tedesco “Macht” indica il suo potenziale. Il potere ha tracciato la storia della cultura e ha subito un processo di trasformazione sino ai nostri giorni. Anche la filosofa tedesca ne ha ripreso il significato e analizzato le diverse declinazioni: dominio, forza, potenza,

sovranità, che ritroviamo in *Vita activa in primis*, un distinguo necessario per dimostrare successivamente le varie problematicità.

Filosofa contemporanea, o come la stessa preferisce definirsi “teorica della politica”, nell’opera *Vita activa* (1958) in particolare, traccia il nucleo fondativo del pensiero filosofico-politico: l’agire, l’atto politico, la possibilità dell’agente di rivelare il suo sé latente nel discorso e nell’azione, che si completa con *La vita della mente* (1975): il pensiero e le sue manifestazioni. Come si può pensare, volere, giudicare, esaminando un percorso storico-filosofico dall’antichità sino alla contemporaneità, per sostare sulla necessità del pensiero: «Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno» (Arendt, *La vita della mente*, p. 287), sebbene anche nel “sogno” si possa svelare un pensiero per via di un’attività inconscia, che di certo non è un pensiero critico in relazione all’esperienza, al vissuto sociale, a ciò che riguarda la vita attiva dell’uomo nel mondo. Questa breve premessa appare necessaria prima di indirizzare l’attenzione e dirigere lo studioso verso lo *Zweck* della discussione: il *potere* come coordinata fondamentale dell’umano, tratto specifico della politica. «Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell’apparire fra uomini che agiscono e parlano» (Arendt, *Vita activa* 2017, p. 218). Arendt non distingue il potere politico dal potere paterno o dal potere dispotico, non segue Aristotele, appellandosi al criterio del diverso soggetto che dell’esercizio dello stesso si avvantaggia, né tantomeno riconduce il suo pensiero a Locke, prendendo in esame il fondamento o principio di legittimità dei tre poteri. Vi sono molteplici forme di potere dell’uomo sull’uomo che si realizzano nella pluralità sulle quali la filosofia politica ha centrato le sue analisi ermeneutiche, soffermandosi sulle categorie di “potere”, al contempo di “libertà”, dimenticando talvolta di destrutturare l’individuo dalla società. Il potere è una caratteristica individuale, ma si può caratterizzare come “dominio” quando l’individuo lascia agli altri la possibilità di decidere e di scegliere. L’assenza di pensiero e la mancata responsabilità provocano una perdurante e omologante massificazione. E contro una tale mortificazione del pensiero rispondere al «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!» (Kant 1784) di Kant, utilizzando il pensiero critico, la ragione quale guida autonoma.

Precedentemente ad Arendt, Weber ha identificato il ‘volto demoniaco del potere’ esistente nella sfera della politica, il cui potere si esercita tra individui, gruppi, classi, gerarchie, nazioni, la cui radice è sempre il potere nella duplice forma di fatto e di potere legittimo: la lotta è incessante e non prevede catarsi, le regole dell’agire politico non sono e non possono essere le regole della morale e l’azione

non può essere giudicata moralisticamente, in base ai principi prestabiliti, ma soltanto in virtù del risultato. Sicché è opportuno far emergere un'etica dell'intenzione e un'etica della responsabilità per ciò che riguarda l'agire politico, e non necessariamente in antitesi persistono in politica. A tal proposito, prendere in esame la fenomenologia del potere raffigurata nel "mito di Prometeo" potrebbe essere bizzarro, in realtà è significativo di ciò che originariamente raffigura il potere: è caratterizzato dal *signum* dell'aquila inviata da Zeus che divora il fegato di Prometeo. L'aquila è considerata un simbolo solare e in Grecia viene associata al tempio di Delfi e all'asse del mondo oltre a rappresentare l'emblema della regalità, per Dante è il simbolo di forza dell'impero romano. Essa rappresenta per il suo carattere uranico l'Autorità come ciò che è trascendente e sovraordinato. Rispetto al potere esercitato dall'uomo nel mondo del divenire, l'Autorità, così espressa appare come un termine regolativo, un modello che legittima l'esercizio del potere e la sua giustizia (Bellini 2001, p. 63 e ss.). L'autorità assume un carattere uranico. Divino. Mentre Arendt considera l'autorità una prerogativa terrena indispensabile per garantire ordine tra politica, istituzioni e società. Essa è essenziale in ogni ambito, anche in quello educativo, affinché possano coesistere un agire responsabile e una specificità di ruoli, evitando che l'agire umano dominato dall'"intenzione" sfoci in forme di autoritarismo. Ella osserva che l'autorità debba essere distinta dalla coercizione e dalla persuasione: «(Il rapporto d'autorità tra chi comanda e chi obbedisce non si fonda né su ragioni convincenti né sul potere di chi comanda; l'una e l'altra delle parti in causa hanno in comune la gerarchia stessa, che entrambe riconoscono giusta e legittima, e nella quale entrambe hanno un posto fisso e prestabilito)» (Arendt, *Tra passato e futuro* 2017, p. 132), «l'autorità comporta un'obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi» (ivi, p. 147).

Di contro, il potere è mutevole. Il potere presume di padroneggiare tutto; invero, non padroneggia mai completamente neppure sé stesso. Per esistere questa coordinata indispensabile della politica deve manifestare una giustificazione positiva, storicamente più o meno plausibile, che sempre di più metta in luce la parità di fondo che esiste tra chi comanda e chi subisce. E una volta stabilita tale relazione, non si possono verificare contraddittorietà nelle azioni né nelle giustificazioni sulle modalità delle medesime azioni. Sembra illusorio dichiarare che solo quando si verifica un contraddittorio, il potere possa affievolirsi progressivamente nella storia; al contrario, si dimostra sempre più forte e sofisticato, controllato dal capitalismo globale, dalla finanza, dai mezzi di comunicazione, dalla tecnologia digitale. Ovunque sia giunto il potere – spiega Arendt – «ha creato

istituzioni assolutamente nuove e distrutto tutte le tradizioni sociali, giuridiche e politiche del paese. A prescindere dalla specifica matrice nazionale e dalla particolare fonte ideologica, ha trasformato le classi in masse, sostituito il sistema dei partiti non con la dittatura del partito unico, ma con un movimento di massa, trasferito il centro del potere dall'esercizio alla polizia e perseguito una politica estera apertamente diretta al dominio del mondo» (Arendt 2004, p. 630).

La teoria filosofico-politica arendtiana sin dalla prima opera *Le origini del Totalitarismo*, stando nello scritto *Sulla rivoluzione, con Responsabilità e giudizio*, si dipana smuovendo teoresi e prassi senza ricercare appigli fino al grande libro rimasto incompiuto e pubblicato postumo *La vita della mente*, che toglie i veli alla natura dell'uomo e mostra gli effetti politici prodotti dall'agire dello stesso uomo. È senz'altro una lezione per l'*Oggi* dove intercorrono globalizzazione e consolidamento della società di massa che hanno rafforzato il conformismo, l'appiattimento culturale, la difficoltà di affermare la propria diversità e un controllo facilmente attuabile dai poteri economico e politico. Arendt, restando sempre fedele alla propria natura, il proprio *bios* di soggetto etico e politico, ha cercato di individuare teoricamente il modo in cui sottrarsi al potere, evitando però di rimanere vincolati nel caos, il quale, in ogni momento, può minacciare l'esistenza dello "spazio pubblico". Ben consapevole che il "potere puro" difficilmente riesca a resistere nel tempo, crede che si possano coniugare potere e stabilità, senza negare, come è accaduto con le categorie della filosofia politica: temporalità e finitudine. Ragion per cui la pensatrice procede con destrezza e coerenza tra filosofia e politica, pensiero e azione, da combinarsi vicendevolmente, in modo autonomo e regolato, eliminando ogni possibile visionaria scienza o filosofia politica. Tutto deve convergere nella perdurante e unica azione libera e indipendente nel rispetto di principi universali quali solidarietà, pluralismo, condivisione. Una costruzione ermeneutica del pensare e dell'agire che potrebbe essere considerata un'"antipolitica", e che in verità risulta un modello di politica che parte dal basso, dalla società, dalla pluralità: «la pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà» (Arendt, *Vita activa*, p. 41), nonché evidenza Arendt: «L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo» (Ivi, p. 40). Si chiede perché siano nati i movimenti totalitari e cerca di comprenderlo spiegandone i motivi, le cause e gli effetti che conducono in politica a tacere e a far soccombere la "pluralità", così come è accaduto

per i “Pentagon papers”: documenti manipolati da alcuni «esperti del Pentagono che hanno nascosto ciò che in realtà era evidente con l’inganno e la *menzogna*: far credere che la guerra in Vietnam fosse stato un atto non solo vantaggioso ma perfino indispensabile per gli americani e i vietnamiti» (Arendt 2018; Peluso 2021, p. 87). È stata consapevolmente usata la menzogna e trasmessa ai cittadini americani come verità. Tuttavia, c’è – a ben vedere – un uso politico della menzogna che non è nocivo nel momento in cui è saltuario, ma diviene nefasto quando se ne fa un uso sistematico e alla singola menzogna si contrappone una serie intricata di menzogne che possono provocare al di là delle intenzioni effetti drammatici. Eppure vero che: «le menzogne sono sempre state dei necessari e legittimi strumenti non solo del mestiere del politico o del demagogo, ma anche di quello dello statista» (Arendt 2021, p. 29), ed è per questo, osserva Arendt, che le menzogne «sono spesso utilizzate come sostituti di mezzi più violenti, tendono a essere considerate degli strumenti relativamente inoffensivi all’interno dell’arsenale dell’azione politica» (ivi, pp. 31-32). Un’analisi delineata a chiare lettere sia in *La menzogna in politica* che in *Verità e politica* dove ella dimostra nell’ambito dialettico del ragionamento come *verità e politica* siano in antitesi, spesso in conflitto, ma le verità fattuali e la *sincerità* sono senza dubbio indispensabili a sostenere la pluralità, il dialogo, la libertà. Difatti, la politica con il potere, la libertà, la giustizia sono le fondamenta delle società democratiche, dove il dibattito – simbolo di democrazia – è essenziale, proprio perché la democrazia oltre a essere una forma di governo fondata sull’esercizio del voto è ad esempio per Amartya Sen «la libera e responsabile discussione pubblica dei problemi che riguardano la collettività» (Bellino 2014, p. 74) e garantisce il pluralismo delle idee, l’universalità dei valori che ha origine nel momento in cui vi è la necessità degli individui di essere parte integrante dello “spazio pubblico”, di esserci, apparire, partecipare con il pensiero critico e l’agire responsabile nella scena teatrale della vita. Se nel mondo greco i democratici fondavano il loro potere sul numero poiché il “demos” era costituito da cittadini poveri che, essendo sempre più numerosi dei ricchi, avevano nel voto la loro arma politica e si servivano della quantità a spese della qualità (Aristotele, *Politica*, VI, 2, 1317 b.). Nelle democrazie moderne di converso, accade che il popolo non è più una parte, bensì la totalità della popolazione degli aventi diritto in uno Stato. Questa possibilità è stata resa tale dall’istruzione e dall’invito rivolto alle persone a partecipare alle decisioni collettive per affermare la propria condizione di cittadino libero e responsabile, nonché dal “consenso” che si attesta tramite voto attraverso un ulteriore consenso o dissenso elettorale. Ogni qualvolta si è affermato il *potere* con la violenza è stato spezzato

il filo della tradizione dell'autorità, costringendo l'individuo a isolare il proprio sé e a vivere nel proprio solipsismo, incapace di intrecciare relazioni, reciprocità: *Wechselwirkung*, di pensare e di agire. Si è verificato un "dominio del mondo". Una minaccia costante alla libertà politica. Nessun tipo di società, né di fasi storiche possono ritenersi "immuni" (R. Esposito) da comportamenti totalitari, proprio perché «il potere lasciato a sé stesso non può produrre altro che potere, e la violenza impiegata per il potere (non per la legge) scatena un processo distruttivo che si arresta solo quando non rimane più nulla da calpestare» (Arendt 2004, p. 191). E ancora, «il potere viene inteso come un motore di ogni azione politica, che non si ferma mai, si alimenta da solo e corrisponde alla leggendaria interminabile accumulazione di denaro che genera denaro» (ibidem).

Pertanto, il potere interpretato come un mezzo per raggiungere un fine nella vita politica sarà *für immer* in corrispondenza con un 'consenso violento', obbligato sia se la violenza viene utilizzata per privare l'altro del potere sia "quando venga usata contro i criminali che hanno trasgredito la legge". Il potere politico viene identificato con la potenza individuale e la mera violenza col suo carattere di "imprevedibilità e incontrollabilità" si mostra come "il segno distintivo dell'azione e del potere umano", soltanto Montesquieu ha considerato il potere divisibile ed estraneo alla tradizionale categoria mezzi-fini. Simona Forti e Ingeborg Nordmann, consolidano tale aspetto della discussione del sistema politico arendtiano identificando in Montesquieu il filosofo che ha valutato la divisibilità del potere oltre a svelarlo come "incontrollabile". «Ciò significa» – esplicita Nordmann – «che la sovranità non è una caratteristica primaria del potere. Il potere non è un fenomeno della volontà, né viene da questo prodotto né è primariamente l'oggetto della volontà. Il potere si origina da un agire comune, è un fenomeno che appartiene allo spazio tra gli uomini e non una prerogativa del soggetto» (Nordmann 1998, p. 63.), come invece è stato enucleato da Hobbes nel *Leviatano*. La conseguenza di tale forma di individualismo ha comportato l'identificazione del potere con la violenza. Un tipo di filosofia utilitaristica non può che essere criticata da Arendt in quanto intrinsecamente contraddittoria, poiché l'utilità non potrebbe mai assurgere a fine assoluto, ne comporterebbe l'immediata perdita di significato. L'unica alternativa percorribile esposta da Luisa Musso è la via dell'"utilitarismo antropocentrico" identificato dalla stessa Arendt: «nella seconda formula dell'imperativo categorico kantiano» (Musso 2014, p. 51).

Ebbene, il soggetto moderno non può vivere senza la sovranità dello Stato che regolamenta l'ordine politico e giuridico attraverso norme e istituzioni che lo rappresentino. Non può esistere il soggetto

moderno individualistico liberale senza lo Stato. Non esiste il soggetto sovrano senza la sovranità dello Stato e al contempo lo Stato è anche il suo nemico di cui non può fare a meno, che può solo cercare di ridurre la sovranità con il diritto. Anche il liberalismo moderno se si presenta come la realizzazione della verità teorica dei diritti umani è ideologia e se non capace di difendersi dalla conseguenza delle ideologie sfocia nella morte dell'azione (Galli 2019). Per Arendt però non si fa politica con i soli diritti. Il soggetto viene ucciso quando la popolazione è sradicata, non conosce identità, ruoli: non pensa criticamente e non agisce responsabilmente. Sicché, «il primo passo decisivo verso il dominio totale è l'uccisione del soggetto di diritto che è nell'uomo. Ciò è stato fatto, da un lato, ponendo certe categorie di persone fuori dalla protezione della legge e costringendo, mediante la snazionalizzazione, il mondo non totalitario a riconoscerne l'illegalità; dall'altro, ponendo i *lager* al di fuori del sistema penale ordinario, scegliendo gli internati contro qualsiasi regola della procedura normale, che stabilisce una pena per un reato commesso» (Arendt 2016, p. 163). E Arendt rimarca: «In ogni caso, il regime fa sì che le categorie internate – ebrei, portatori di malattie, esponenti delle classi in via di estinzione – abbiano già perso la loro capacità di azione, sia normale sia delittuosa» (ibidem). L'uccisione del soggetto, l'annullamento della libertà di iniziativa sono cause deliranti di un potere assoluto, di totalitarismi di massa. Ragion per cui la filosofa tedesca persiste sulla necessità di assumere la consapevolezza dell'essere, del pensare e la responsabilità dell'agire. La politica è azione e questa appartiene a tutti, non esclusivamente al "Leviatano" descritto da Hobbes, secondo il quale la partecipazione degli individui al corpo politico non è che la dipendenza dalla legge. Lo Stato rimuove le antitesi più acute della moltitudine e attraverso l'obbedienza alle leggi civili gli uomini raggiungono la salvezza eterna. Hobbes affronta uno dei problemi più ardui del pensiero politico moderno posto dalla formazione dello Stato sovrano e indipendente e dalle trasformazioni dell'organizzazione ecclesiastica: l'opposizione di cittadino e di cristiano (Hobbes 2014, p. 47). Contrariamente a Hobbes che dal punto di vista della Arendt è inciampato nell'assolutismo dove la sovranità è rivolta unicamente a un potere assoluto, incondizionato, il suo *pensiero* converge in una politica liberale che non significa obbedienza cieca alle leggi e nemmeno fuga dalla politica, ma – azione – affinché il singolo individuo sia *homo faber*, costruttore del proprio destino o sia come "l'uomo in rivolta" di Camus. Protagonista della propria *nascita*, del proprio cambiamento. In sintesi, può verificarsi che l'essere umano si ribelli al potere e all'autorità, non sia compiacente né indifferente, non obbedisca indistintamente a ogni comando, ma comprenda con il

vantaggio di pensare liberamente che la scoperta della solitudine, la condizione di solipsismo, fino all'isolamento sia una condizione costruita ad arte dal periodo in cui si è palesato il totalitarismo, e lo stesso uomo diventi fraterno, solidale e si impegni a reagire *tra* le reciprocità, in relazione con gli altri individui. Si impegni ad “agire politicamente” e “a pensare politicamente” concretizzando la parola, l'atto del comunicare. Il dialogo non deve essere caratterizzato da ideologie, ma dovrebbe fondarsi su ciò che Agnes Heller definisce “idee di valore” per una filosofia del discorso (Heller 2015).

Giunti a tal punto, è lecito porci nuovamente l'interrogativo su cosa sia il potere, e chiederci inoltre, se può assumere una concezione positiva o una valenza di controllo sulla società di massa, o ancora, un significato totalmente negativo come forma di domino assoluto che alcuni uomini, gruppi o singoli, esercitano nei confronti di altri. Non si è forse immuni dal potere o immunizzati?

### **1. Identità e contraddizione: una possibile conciliazione**

Muovendo dalla tradizione del pensiero filosofico-politico a partire da Platone, Hobbes, passando per Rousseau, Weber, sino a Schmitt, il potere è considerato uno strumento di dominio. Foucault sostiene che tutti i rapporti sono intrisi di potere che acquista un orizzonte più ampio e inonda la sfera vitale, coniando ciò che lo stesso definisce “biopotere” e palesando una sorta di *clivage* tra sovranità e biopolitica (Esposito 2022, p. 93). Arendt mette in discussione l'ermeneutica interpretativa dei teorici della politica qui accennati, e va oltre, rifacendosi in particolare all'esempio della città-stato ateniese e della *civitas* romana che riconduce a un “potere puro”, il quale non può essere confuso né con la potenza, né con la forza e nemmeno con la violenza. Il potere esiste di per sé. Talvolta ha bisogno di essere legittimato. *Potere e violenza* si escludono a vicenda: dove è in gioco il potere non compare la violenza. Conforme al potere è anche l'autorità all'interno della quale si legittima tale coordinata. E finanche l'autorità se non diviene autoritarismo, non assume un valore illimitato, non significa necessariamente negatività: non si diventa umani se non si passa attraverso un'autorità e non si può vivere senza di essa. Difatti, l'autorità moderna non ha eliminato il potere delle istituzioni sui singoli, ne ha solo ridotto l'ambito a determinati segmenti della loro vita. Il potere è necessario al politico, a ogni cittadino, quanto la libertà, così come la politica, dove i cittadini sono garanti di uno spazio pubblico. A sostegno di ciò Arendt, analizzando gli avvenimenti delle colonie americane, fa ricorso a una terminologia che sappiamo appartenere alla sua complessa e sistematica filosofia politica che

sono il *potere* e le *promesse*: «Se e quando gli uomini riescono a mantenere intatto il potere che è nato fra loro nel corso di qualche atto o impresa particolare, essi si trovano già avviati nel processo di fondazione, di costituzione di una stabile struttura terrena, adatta a ospitare, per così dire, il loro combinato potere d'azione» (Arendt 2006, p. 199); questo è «il ruolo di primo piano svolto dall'esperienza coloniale per la fondazione stabile del Nuovo mondo» quale “sintassi del potere” (Musso 2014, pp. 174-175). Non solo.

È essenziale porre in evidenza come “la facoltà umana di fare e mantenere promesse” siano già degli atti che abbiano insita “la capacità dell'uomo di costruire il mondo”. Si origina nella “sintassi del potere” “il potere della promessa” e difatti, in *Vita activa* leggerete: «L'impossibilità dell'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé (che è la stessa cosa) è 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 tutti» (Arendt 2017, p. 261) - ancora una volta è posto l'accento sulla *pluralità*, sulla necessità inalienabile di agire *tra* gli altri e *per* gli altri. Orbene, «la funzione della facoltà di promettere è di dominare questa duplice oscurità delle faccende umane ed è, come tale, la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di se stessi e al dominio esercitato sugli altri; essa corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data nella condizione dell'assenza di sovranità» (ivi, pp. 261-262); in nuce, l'uomo non può ‘promettere’ in una condizione di isolamento, ha bisogno degli altri, realizzando quella che è la sua natura innata di “pensare” e di “agire”. Con una puntualizzazione per nulla irrilevante: «Se le promesse perdono anche il loro carattere di isole precarie di certezza in un oceano di incertezza, si dissolve il loro potere vincolante e l'edificio si sgretola» (ivi, p. 262). Arendt non lascia adito a fraintendimenti. E Laura Boella esplicita che il “potere del perdono” (*Ricœur*) come “il potere della promessa” «non sono atteggiamenti morali, ma forme di agire in senso pieno perché la prima contrasta la radicale insicurezza del futuro, facendo intervenire la capacità degli uomini di legarsi reciprocamente e di mantenere gli impegni presi, il secondo contrasta il peso del passato che impedisce di disfare il già fatto, di rimettere in moto l'agire, di compiere nuovi inizi. La promessa crea un affidamento all'io, non fondato sull'autodominio, ma sulla reciprocità: il soggetto mantiene fede a sé stesso, non imponendosi un'impossibile vittoria sulle fluttuazioni del suo volere, ma tenendo fede alla promessa fatta a un altro, affermando quindi, non sé

stesso ma il legame con un altro» (Boella 2005, p. 150). In tale analisi interpretativa che caratterizza la costruzione politica di Arendt si inserisce “la grammatica dell’azione” nella cui *Stimmung* «l’azione è l’unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini – e la sintassi del potere – il potere è l’unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati – confluiscono nell’atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane» (Arendt 2009, p. 199). Ogni individuo ha l’opportunità e l’obbligo di occuparsi di politica e preoccuparsi di ciò che succede, perché l’indifferenza, l’isolamento, l’assenza di “pensare politicamente” e “agire politicamente” conducono a crisi perduranti che potrebbero sfociare in condizioni tragiche per l’umanità. In tale discussione si evincono, oltre alla passione e alla determinazione che contraddistinguono la personalità arendtiana, i riferimenti cruciali per “comprendere” in particolare, la filosofia greca, la tradizione cristiana, Machiavelli, Hobbes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. La filosofa tedesca, servendosi dello strumento dialogico essenziale per una democrazia partecipativa, discute con tali *magistri* non di certo per rendere fazioso il *discorso*, ma con l’intento di comprendere e aiutare a comprendere affinché gli errori della Storia non si ripetano. Ella è consapevole che il ‘non pensare’, il ‘non agire’, comportino dei rischi, dal momento che «senza azione e discorso, senza l’intervento della natalità, saremmo condannati a muoverci per sempre nel ciclo ricorrente del divenire; senza la facoltà di disfare ciò che abbiamo fatto e di controllare almeno parzialmente i processi che abbiamo provocato, saremmo vittime di una necessità automatica, che ha tutti i contrassegni delle leggi inesorabili che le vecchie scienze naturali ritenevano costituire la caratteristica distintiva dei processi naturali. Abbiamo visto che ai mortali questa fatalità naturale può solo suonare come condanna. Se fosse vero che la fatalità è il marchio inalienabile dei processi storici, sarebbe ugualmente vero che tutto ciò che nella storia si compie è predestinato» (Arendt 2017, p. 263) e può essere in un certo senso così se l’azione è compiuta senza un fine, senza l’aiuto di un pensiero critico che può condurre alla morte: siamo mortali – ci ricorda Arendt – pur essendo nati “per incominciare”. L’azione è l’unica facoltà che appartiene agli uomini e che opera miracoli (Arendt al riguardo menziona la figura di Gesù di Nazareth): nella *natalità* è insita l’azione e in altre parole «è 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» (ivi, p. 264). È nella fede e nella speranza nel mondo, è nel “potere della promessa” che risiede il “miracolo”, l’annuncio giustappunto della «“lieta novella” dell’avvento: “Un bambino è nato fra noi”» (ibidem). Qui dimora la bellezza della vita: la ri-nascita. E al contempo, l’“imprevedibilità dell’azione” che «a differenza del fabbricare, è imprevedibile, non richiede perizia o forza o brutalità per raggiungere un risultato, ma coraggio di fronte all’ignoto: l’azione è rischio. Arendt riteneva che i greci preplatonici, i primi teorici dell’azione, avessero capito che l’azione dipende non da spazi per l’azione organizzati o creati giuridicamente, ma semplicemente da persone che stanno insieme per condividere parole e gesti» (Young-Bruehl 2009, p. 87). *Sic*, questo stare insieme, *infra*, di uomini, il nascere (il ricominciare sempre daccapo) e l’agire politicamente che appartengono a ogni singolo essere umano contraddistinguono il *potere*, la *forza* di esserci e costruire insieme. E infatti, puntualizza Boella: «Il problema dell’agire è allora quello, non di calpestare la nostra ombra, ma di non confonderla o farla coincidere con la realtà» (L. Boella 2005, p. 169), ovvero di non omologarla, ma è altresì la «necessità di sgombrare l’agire dalle pretese dell’io, dalla sua voglia di sovranità» (ibidem).

Attenzione. Arendt distingue il potere dalla violenza: il potere non indica violenza, semmai sono *opposti*, si contrappongono e al riguardo sia Elizabeth Young-Bruehl sia Jerome Kohn, legati da un legame solido di amicizia e interpreti del pensiero arendtiano, considerano tale distinzione una “rivoluzione” fondamentale per comprendere che «il potere è di gran lunga più potente quando è non violento» (ivi, p. 89), «nella visione di Arendt il potere che ha più *chance* per durare, quello che può meglio preservare l’umanità degli attori, è il potere che scaturisce dall’azione non violenta. Perché l’azione non violenta esige discorso; implica una discussione permanente e un rispettoso scambio di opinioni, che sono mezzi per rinnovare il potere» (ibidem). La parola è potere. In siffatta maniera Arendt affida *fiducia* agli uomini perché con il potere possano realizzare la “felicità pubblica”, sebbene l’esperienza le abbia dimostrato che è alquanto complicato attribuire fiducia all’umano.

*Qui et nunc* la distinzione tra “potere” e “violenza” è esaustiva ed è anche *signum* palese del sistema filosofico-politico teorizzato da Arendt. E inoltre, nel saggio *On Violence* pubblicato nel 1970, appalesa la differenza tra “potere”, “potenza”, “forza”, “violenza”, quasi fosse un’impellenza distinguere tali concetti e vissuti affinché ne consegua un giusto utilizzo non solo per far fronte a una corretta “grammatica logica”, ma anche per fornire un’idonea “prospettiva storica”. Leggerete: il «*potere* corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai

proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è “al potere”, in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*, senza un popolo o un gruppo non c'è potere), scompare, anche il suo “potere” svanisce» (Arendt, *Sulla violenza* 2017, p. 47). Mentre assume un significato diverso “potenza” che è una caratteristica individuale, che appartiene al soggetto, così come *forza* che nel linguaggio quotidiano è usato come “sinonimo di violenza” ma che indica «l'energia sprigionata da movimenti fisici o sociali» (ivi, p. 48). L'*autorità* è legata al «riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione» e la stessa Arendt utilizza come esempio esplicativo la relazione padre-figlio che riprende nel contributo *Between past and future* riguardo la “crisi dell'autorità e dell'istruzione”. Una crisi che investe in modo preponderante il Novecento sino ai nostri giorni e coinvolge le relazioni sociali, come nello specifico perfino quella educativa fondata dal rapporto maestro-allievo: «Per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo» (ivi, p. 49).

Tuttavia, dal momento che il potere è inerente alla comunità politica – avverte “l'intellettuale cosmopolita” – non ha bisogno di giustificazione: «il potere emerge ogni volta che la gente si unisce e agisce di concerto, ma deriva la sua legittimazione dal fatto iniziale di trovarsi assieme piuttosto che da qualche azione che ne può derivare» (ivi, p. 56), perciò «la violenza può essere giustificabile, ma non sarà mai legittimata» (ibidem). E puntualizza: «La violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più immediata e perfetta. Quello che non può mai uscire dalla canna di fucile è il potere» (ivi, p. 57). Su tale distinzione concettuale tra potere e violenza si sofferma Martine Leibovici, interprete degli scritti arendtiani. Ella dichiara: «ancora una volta, la posta in gioco è la dignità della politica: subito dopo aver riscoperto l'esperienza politica, gli attori sono pronti a seppellirla di nuovo sotto strati di cliché mutuati da altri registri» (Leibovici 2002, p. 239). L'identificazione tra potere e violenza risale in verità a Platone: «il potere è una relazione di comando e obbedienza. Governare vuol dire comandare, essere governati e obbedire. Comandare è far fare all'altro ciò che si vuole: trasformare l'altro in mezzo. Ricompare qui la visione dell'agire come fabbricazione» (ibidem). Diventa complicato comprendere questa dualità quando si ha a che fare con le “rivoluzioni” dove «per parafrasare una

formula kantiana, si potrebbe dire che la rivoluzione nasce nella violenza, ma non dalla violenza» (ibidem) e Arendt sollecita a comprendere che la violenza non è mai fondante e il potere è considerato una pratica di libertà. Per una visione complessiva del potere e le sue declinazioni la stessa fa cenno a uno studio alquanto significativo: *La dottrina dello Stato* (1962) di Alessandro Passerin D'Entreves che analizza e interpreta declinando le forme di *forza, potere, autorità* dello Stato passando in rassegna il ruolo dello Stato nelle sue fasi storiche.

Arendt identifica il “potere” con l’“agire di concerto”, ovvero la forza che si origina nell’agire insieme *nella e con la pluralità*: «condividere questa esperienza il cui fine è quello di esprimere attivamente la condizione umana della pluralità» (Cavarero 2019, p. 40). Così esplicita Cavarero, evidenziando che nel potere inteso come “agire di concerto” si concretizzano i principi della democrazia: libertà e uguaglianza. Senza escludersi né contraddirsi. Adriana Cavarero precisa come tale esperienza avvenga all’interno dello “spazio politico” e non “fuori”: «è l’esperienza dell’interagire in uno spazio condiviso a rendere gli attori politici uguali, consentendo loro di esperire la libertà, di scoprirla nello spazio comune della sua attuazione» (ivi, p. 41). È la politica a rendere i suoi attori liberi uguali ed è alla stessa che appartiene il potere. Libertà e potere intrecciano l’ordito del sistema filosofico e politico arendtiano. La politica diventa una concordanza di relazioni umane dove tra parola, azione, esperienza si conserva la vita e il politico la preserva nella sua autonomia per via del dialogo, dell’incontro, e in virtù dell’interazione sociale fa sì che si possa caratterizzare una “responsabilità universale”.

La politica «è una necessità inalienabile per la vita umana, sia per la vita del singolo sia per quella della società. Poiché l’uomo non è autarchico ma dipende nella sua esistenza dagli altri, deve esservi una cura dell’esistenza che riguarda tutti, e senza la quale non sarebbe possibile convivere. Compito e fine della politica è, dunque, tutelare la vita, nel senso più ampio del termine» (Arendt 2006, p. 28). Non disvela un fatto ovvio, ma essa riguarda l’unificazione della complessità sociale. È indispensabile. Nessun cittadino può mettere a repentaglio la propria vita rischiando quella dell’umanità. Si evince l’identità individuo-umanità. L’individuo è nel mondo. Abita il mondo.

Accade però che il potere sia gestito nell’era mediatica dalla tecnologia digitale che controlla il singolo cittadino, rispettivamente il suo agire e il suo pensiero. Bauman al riguardo parla di “sesto potere”. L’abuso di tecnologia ha invaso la sfera politica che ha creduto e persiste nella credenza di rendere accettabile e credibile il modo di fare politica con conseguenze disastrose. Osserva Arendt

come in politica ricorrono anche l'immagine e l'immaginazione in concomitanza con le idee che spesso non corrispondono o non contraddistinguono i fatti: le verità sono altrove. La metamorfosi delle immaginazioni conduce alle ideologie che annullano il ruolo della politica, delle istituzioni, dell'essere umano. Essa è legata all'affermazione della sovranità statale e del consenso popolare: si rivela un potere legittimato dal popolo. Arendt evidenzia come il consenso sia insito in ogni individuo: è «una sorta di accettazione delle regole che disciplinano il grande gioco dell'esistenza nel particolare gruppo a cui gli è capitato di appartenere. Noi tutti viviamo e sopravviviamo secondo una sorta di tacito consenso che, tuttavia, sarebbe difficile chiamare volontario» (Arendt 2020, p. 45). Si esprime in modo universale attraverso la Costituzione e si disvela col voto. In America e in Inghilterra è sfociato in una forma di *disobbedienza civile* che ha successivamente condotto in tragici avvenimenti. Si potrebbe avanzare l'ipotesi di una politica libera, purché responsabile (Weber), o si può essere d'accordo con Rawls che ha argomentato *Una teoria della giustizia* e la "giustizia distributiva globale" (Petrucciani 2020), o con Jonas che ha ribadito "il principio della responsabilità", parte dell'etica discussa da Arendt, oppure ancora con Apel che propone una "macroetica planetaria". Quale teoria, in definitiva, quale compito dovrebbe assumere il filosofo politico per consentire una politica partecipativa? E come si potrebbe nuovamente far comprendere al singolo cittadino che è chiamato con diritto e dovere a prendere parte *attiva* nella politica e non a subirla concretizzando ciò che Arendt definisce la '*vita activa*'?

La politica è etica e senza moralità non ci può essere politica. I paesaggi arendtiani sono nitidi. Non ammettono equivoci. Le cornici che si susseguono dimostrano che gli uomini privi di responsabilità e giudizio non agiscono mai per il bene della società. L'imperativo della filosofa tedesca è invece quello di pensare e agire nella *pluralità*. Non si può coltivare la politica senza cercare di *comprendere* ciò che c'è al di là di essa, senza addentrarsi nella sfera del non politico, eludendo la necessità di fissare dei limiti. I propri. Aristotele insegna che l'uomo è un animale politico e allora risulta complicato stabilire cosa si intenda per politico e cosa invece non lo rappresenti affatto. Costei ha le idee chiare: si tratta di «una teoria per paria dello spirito – nel senso di soggetti che non si identificano né in modelli trascendenti dell'ordine politico né in forme ipostatizzate di soluzione dei conflitti umani», come meglio chiarisce Dal Lago (Dal Lago 2019, p. 24). E inoltre, «il libero spazio del politico vi appare come un'isola, nella quale il principio della violenza e della coartazione è escluso dalle relazioni umane. Ciò che rimane al di fuori di quello spazio ristretto, la famiglia da un lato e i

rapporti della *polis* con altre unità politiche dall'altro, rimane soggetto di coartazione e al diritto del più forte» (Arendt 2006, p. 79). Ecco un'idea di politica, una narrazione *a là* Arendt, dove l'agire pubblico è necessario seppur rischioso. Ragion per cui la filosofa tedesca risponde a una delle domande del giornalista Günter Gaus che «l'azione è semplicemente concreta, perché non si lascia conoscere. Questo è un rischio. E vorrei dire che questo rischio è possibile solo se si ha fiducia negli uomini. Ciò significa – è difficile da dire, ma è fondamentale – fiducia in ciò che è umano in tutti gli uomini. Altrimenti non sarebbe possibile» (Arendt, *La lingua materna* 2019, p. 71). Pensare la politica significa, in altre parole, aver fiducia negli uomini, sapere che possono mentire e ricorrere all'uso di un potere che «corrisponda alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto, perché si tratta di un potere che non è mai proprietà di un individuo, appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito» (Enegren 1987, p. 85). Se il potere diventa un fatto strumentale imposto dalla sola volontà di agire del singolo per il singolo viene meno la capacità del potere di dialogare con la pluralità dei singoli e non ne può che conseguire un atto politico di violenza: «Chiunque abbia avuto occasione di riflettere sulla storia e sulla politica non può non essere consapevole dell'enorme ruolo che la violenza ha sempre svolto negli affari umani, ed è a prima vista piuttosto sorprendente constatare come la violenza sia stata scelta così di rado per essere oggetto di particolare attenzione» (Arendt 2017, p. 11). La politica è la sfera dell'esistenza, il luogo esclusivo e privilegiato. Qui l'uomo si realizza in quanto uomo, il privato, al contrario, diventa privazione di autenticità, sicché ripetizione. Questa è una convinzione che definisce alla radice la filosofia di Hannah Arendt e ne costituisce il carattere *κατ'ἐξοχήν* "inattuale". D'altro canto, è necessario agire per affermare la propria libertà e lo si può fare *nella* politica e *per* la politica. Il "potere" diventa per tali ragioni una questione centrale in bioetica intesa come etica, comportamento, azione che investe la sopravvivenza degli esseri viventi e del pianeta: essere e dovere, libertà e responsabilità, pensiero critico e azione responsabile che nel caso specifico dell'*etica della responsabilità* di Jonas pone la questione degli effetti che l'uomo ha provocato e potrebbe continuare, se agisse in modo irresponsabile, senza porsi dei limiti, obbedendo al solo dominio della tecnologia. Ma se il valore della persona si identifica nell'umanità, la politica non diventa altro che "la possibilità, o lo strumento, per trattenere in vita la vita" (R. Esposito).

## 2. La “sintassi del potere”: il dialogo diventa un fattore determinante

Hannah Arendt dalla filosofia giunge alla politica e dalla politica raggiunge la filosofia per comprendere i drammi accaduti: l’epoca dei totalitarismi, che ha vissuto reagendo con determinazione. Da quanto argomentato si evince innanzitutto che: «la politica è una cosa necessaria» (Arendt 2006, p. 43), come è necessario comprendere che il potere non può essere considerato uno strumento che dà forza alla legge, altrimenti significa far coincidere il potere con la violenza in quanto prevarrebbe l’imposizione, la sottomissione dei più, con la possibilità concreta che si generino malcontenti, violenze, rivoluzioni; mentre, in Arendt potere e violenza si escludono a vicenda - è noto - il potere nasce nella pluralità, non risiede nelle mani di uno o di pochi, scaturisce da un’azione non violenta che esige il discorso. Il significato e il valore del “discorso” e del “linguaggio” sono approfonditi nel volume *The Human Condition*.

Il potere e la parola si verificano nell’“agire di concerto”, nella condizione dello stare insieme, «nell’istituzionalizzazione del vivere-insieme, che ha luogo con “la fondazione di città”» (Possenti 2018, pp. 86-87). Arendt allude in tal caso al momento politico-sociale dell’azione e a quello politico-giuridico delle leggi, delle strutture organizzative, le quali comunque devono esserci e preoccuparsi di “rendere accettabile la precarietà del vivere associato” preservando l’azione, senza sostituirsi all’azione stessa; ciò infatti comporterebbe la trasformazione del potere in dominio «portando all’atrofia la dimensione politico-sociale e, con essa, la ... capacità di essere liberi» (ivi, p. 87). Ragion per cui Roberto Esposito specifica che il *potere* come “istituzione” non è da intendersi «un dispositivo di dominio, ma ciò che fornisce a ogni società la sua configurazione istituzionale» (Esposito 2021, p. 60). L’istituzione è «ciò che garantisce al conflitto politico di continuare a svolgere il proprio ruolo attivo e regolativo all’interno della società» (ivi, p. 61). Accade però che il potere si sostituisca al “dispositivo della norma” e quindi perda di funzione la dimensione giuridica e la stessa vita che tenta di opporsi e di contrastarlo senza limiti, rischiando di perdere non solo il rapporto con le istituzioni, ma anche quello con la politica. Un’ermeneutica filosofica che Arendt attraversa con l’affermazione alla vita e l’allontanamento di essa dalle istituzioni. Per questo, in virtù delle riflessioni di Esposito, si desume che la politica arendtiana «è quell’attività umana sottratta dei bisogni della vita, tanto da rattrappirsi quando ne viene invasa» (ivi, p. 138). La politica comprende l’agire politico nella pluralità che comporta sempre un nuovo inizio e una fine. Sono pertanto le istituzioni ad attribuire un ordine al libero corso della vita che se per Foucault sono repressive, per lei diventano

necessarie affinché i bisogni individualistici non prendano il sopravvento nei riguardi del *mondo* e dell'*umanità*.

Il principio di autoconservazione o di autodeterminazione sgretola il ruolo della politica e consegna le istituzioni alla violenza. Deve prevalere il “noi” non l’io o il “tu”. Una dialettica di inclusione che prevede dialogo e scontro, conflitto tra poteri, tra politica e pluralismo. D’altronde, la filosofia politica arendtiana si fonda sul principio “universale” della responsabilità collettiva. Esalta l’aspetto umanistico, ovvero una rivalutazione dell’essere umano, della persona, che acquista la centralità con i diritti e i doveri che ne conseguono. Un agire differente per uno scopo comune. Un individuo che agisce nella consapevolezza del sé, responsabilmente, seguirà con ogni probabilità anche un potere e un’autorità responsabili che si guarderanno bene dall’imporre se stessi, ma verteranno verso una scala gerarchica all’interno della quale ognuno avrà il proprio ruolo e il proprio stato di felicità. Affinché non si realizzi una “tanatopolitica”, vale a dire una morte delle istituzioni, della politica, del potere non deve scomparire il «buon senso cui assistiamo è il più sicuro sintomo della crisi. In ogni crisi va distrutto un pezzo del mondo, qualcosa che era patrimonio di noi tutti. La crisi dell’istruzione» (Arendt 2017, pp. 231-232). Il mancato “buon senso” o senso di responsabilità di un’assente attenzione all’istruzione ha condotto il vivere stesso in crisi. Arendt è persuasa che l’aspetto educativo sia essenziale per un sistema politico democratico, Schmitt evoca perfino la figura dell’educatore, l’unica in grado di far riconoscere al popolo la sua stessa volontà (Esposito, 2022, p. 71). Un popolo educato, istruito è una *mission* che numerosi intellettuali, politici si son posti con scarso successo di riuscita. L’istruzione pubblica è entrata in crisi nel momento in cui l’adulto ha imposto la sua superiorità con la convinzione di indottrinare i bambini. Ha svilito la “forma” educativa e l’educazione è diventata uno sterile momento coercitivo e di sola istruzione: «poiché il bambino non conosce ancora il mondo, deve esservi introdotto un poco alla volta; e poiché è una cosa nuova, occorre far sì che egli giunga a maturità rispetto al mondo qual è» (Arendt 2017, p. 246), «l’insegnante si qualifica per conoscere il mondo e per essere in grado di istruire altri in proposito, mentre è autorevole in quanto, di quel mondo, si assume la responsabilità» (ivi, p. 247). Autorevolezza e responsabilità sono i cardini che appartengono a un insegnante, non la coercizione, e sono propri di un individuo adulto capace di pensare criticamente e agire, assumendosi la responsabilità di esserci nel mondo, alla maniera heideggeriana, evitando forme nichiliste o mitizzanti. È evidente che una cattiva politica è figlia di una cattiva cultura. Contro un’assenza di pensiero e di azione si dipana

l'intero pensiero filosofico politico della Arendt. *Filosofia e politica. Politica e filosofia*. È innanzitutto una filosofa della vita, non però della vita senza limiti, incondizionata, assoluta che condurrebbe all'auto-annientamento o a distruggere tutto ciò che ne consegue, bensì supporta la vita con la politica e le istituzioni che la caratterizzano. Esposito enfatizza tale concetto: «Una vita del tutto deistituzionalizzata, assolutamente coincidente con sé stessa, è destinata, prima o poi, a implodere per eccesso di immanenza, come è stato sostenuto, su fronti opposti, da Heidegger e Levinas» (Esposito 2021, pp. 151-152).

E allora, «la politica ha il senso ed è il senso della libertà» (Arendt 2006, p. 26), una necessità inalienabile per la vita umana, per la vita della società «poiché l'uomo non è autarchico ma dipende dall'esistenza degli altri. Il compito e il fine della politica è tutelare la vita, nel senso più ampio del termine. Assicurarli un guadagno, la felicità, ed evitare la guerra di tutti contro tutti» (ivi, p. 28). La pluralità non presuppone l'essere identici, ma l'esserci immersi nelle relazioni, nelle azioni e nel discorso. Arendt configura la politica come teatro delle relazioni nel quale i soggetti sono differenti, hanno diversi ruoli, ma hanno in comune il luogo nel quale agiscono, la terra che abitano e sono considerati particolarmente attori protagonisti. Pluralismo, dialogo, confronto, pensiero e azione caratterizzano la teoria politica di Hannah. La politica è in siffatta maniera libera: libera di partecipare, di esprimere, comunicare. È caratterizzata anche dal potere. Non di certo un potere assoluto che ha fatto leva sulla "libertà da" decretandone la fine della specie umana: i totalitarismi. È inaccettabile un tal potere totalizzante, parimenti non si può concepire una libertà incondizionata se non riguardo la facoltà del pensare. "Pensare e fare". Quindi, «ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare» (Arendt, *La vita della mente*, p. 171). Forse anche per tale considerazione la libertà è quel "legame segreto" che unisce la vita contemplativa alla vita attiva (Maletta 2005), ed è parte del vincolo civile.

Per di più, specifica Arendt che sia la libertà e sia la giustizia sono l'essenza della convivenza umana e spariranno naturalmente solo con l'estinzione della specie umana. Ogni singolo individuo è portato, in qualità di uomo libero, a meravigliarsi (*θαυμάζειν*), a essere presente, e ogni forma di governo che si disvela è chiamata a valorizzare le differenze e a far emergere le eccellenze, dove ciascuno abbia il proprio ruolo e la propria responsabilità. Si tratta di un progetto politico audace, ma possibile: pensare le differenze senza decretarne egemonie. Il pensiero diventa, in tal modo, cura e attenzione,

amore del mondo: *amor mundi. Stupor vitae*. Pensare, ci insegna, è come costruire una casa, come occuparsi di un terreno da coltivare: diventa il tentativo di ‘umanizzare’ il carattere selvaggio dell’esperienza e potrebbe rappresentare il nuovo paradigma per far sì che si creino le fondamenta per una sovranità del pensiero umano libero e responsabile, oltre a permettere che si congiunga la frattura tra politica e società. Fra politica e cultura. Nulla di più essenziale per tutelare il futuro dello ‘spazio pubblico’ in virtù di un concreto e reale pluralismo.

Le parole, il linguaggio, le conferenze, le lezioni, gli scritti di Hannah Arendt sono la testimonianza di una donna che pensa liberamente, senza bisogno di balaustre. Eleva il complesso pensiero filosofico-politico dal flusso della violenza e del generarsi costante della menzogna e perché è chiaro l’intento di tutelare gli “altri”, gli “stranieri” come lei, gli uomini. È fautrice di un pensiero che possa giovare al benessere della “pluralità”, del “mondo”. Comprendere l’essenza del suo pensiero è fondamentale similmente l’atto in sé della *comprensione*: affinché ogni singolo individuo generi giudizi obiettivi, critici e non pregiudizi. Similmente si augura un futuro costruito su fondamenta solide e non oggettivate nel falso mito dell’utilità, né dell’inganno, né di un’obbedienza orba. Esposito di pari passo affronta sapientemente il tema biopolitico tra istituzioni e potere dove nel suo argomentare considera opportuno stimare un “pensiero istituyente” che dia credito alle istituzioni, alla politica, al diritto: si tratta – scrive Esposito – «di riannodare la funzione della vita alla sua forma istituita, intesa come il modo, sempre singolare, di condurre ogni singola vita» (Esposito 2021, p. 154). Un “pensiero istituyente” potrebbe diventare il nuovo paradigma della burocrazia?

Per inciso, la macchina burocratica è descritta da Arendt come un dispositivo che assume «la forma di governo in cui ciascuno è privato della libertà politica, del potere di agire; perché il governo di Nessuno è un non-governo, e dove tutti sono in egual misura senza potere abbiamo una tirannide senza tiranno» (Arendt, *Sulla violenza*, 2017, p. 88). E per concludere: il “pensiero istituyente” di Esposito potrebbe conciliarsi con il pensiero politico arendtiano in virtù della tutela del particolare “individuo” e dell’universale “Vita”. Secondo costoro devono sussistere politica e istituzioni, nonché il potere atto a regolare la vita dell’individuo e correggere l’agire irresponsabile. Una politica conciliante, un sistema dialettico posto fra il “pensiero istituyente” e il “pensiero politico”, un processo di formazione ed evoluzione che comprenda filosofia e politica: pensiero e azione. Arendt, Esposito. Filosofia politica.

Non si è immuni dal potere come non si può essere immunizzati dalla vita. La politica è vita regolata dalle istituzioni, dal diritto, dall'etica. In tal modo, non può emergere il pericolo di frattura tra pensiero e azione, tra politica e vita, che abbracciano finanche il potere e la libertà. La deriva autoimmune della *politica* è salvata dal potere, *sic* dalla *libertà*, nonché dalla *giustizia*: tali "forme" possono essere salvaguardate dal *dialogo*, dalla *responsabilità*, dal *rispetto* che portano in concomitanza ad assumere una forma *conciliativa*, a trovare un accordo, un punto di equilibrio per intessere quella che potremmo definire un'*etica comunicativa cosmopolita o planetaria*, partendo dai valori dell'umano, e non vertere all'utilità o agli interessi latenti. Potremmo spingerci "oltre", "al di là" o "*inside*", "al di qua", nella propria interiorità: un'"auto-responsabilità" (Simmel) che nella "ragion pratica" (Kant) l'azione di ciascun individuo assumerebbe perfino un valore politico, sociale e un senso economico efficace ed efficiente della persona nella società, fino a convergere nell'umanità.

## Bibliografia

Arendt H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, di A. Guadagnin, intr. e cura di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino, 2004.

Arendt H. (1955), *History of Political Theory*, University of California, Berkeley; tr. it. *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, tr. it. di P. Toni e D. Gentili, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

Arendt H. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, U.S.A.; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2017.

Arendt H. (1961), *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York; tr. it. *Tra passato e futuro*, di T. Gargiulo, intr. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano, 2017.

Arendt H. (1963), *On Revolution*, tr. it. *Sulla rivoluzione*, di M. Magrini, intr. di R. Zorzi, Einaudi, Torino, 2009.

Arendt H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality*, The Viking Press, New York; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 2018.

Arendt H. (1968), *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York; tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2019.

Arendt H. (1968), *Truth and Politics. The Conquest of Space and the Stature of Man*, in Id., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thoughts*, The Viking Press, New York; tr. it. *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino, rist. 2021.

Arendt H. (1969), *Il futuro alle spalle*, tr. it. V. Bazzicalupo e S. Muscas, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, 2011.

Arendt H. (1970), *On Violence*, tr. it. *Sulla violenza*, di S. D'Amico, Guanda, Milano, 2017.

Arendt H. (1971), *Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, tr. it. *La menzogna in politica*, di V. Santini, a cura di O. Guaraldo, Marietti 1820, Bologna, 2018.

Arendt H. (1972), *Crisis of the Republic – Lying in Politics and Revolution*, Harvest/HBJ Book, San Diego, London; tr. it. *Politica e menzogna*, di S. D’Amico, con il saggio di P. Flores d’Arcais, *L’esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, Sugar Edizioni, Milano, 1985.

Arendt H. (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London; tr. it. *La vita della mente*, di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna, 2017.

Arendt H. (2006), *Was ist Politik?*, tr. it. *Che cos’è la politica*, di M. Bistolfi, a cura di U. Ludz, pref. di K. Sontheimer, Einaudi, Torino.

Arendt H. (2007), *Denktagebuch, 1950-1973*, tr. it. *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza.

Arendt H. (2010), *Responsability and Judgment*, tr. it. *Responsabilità e giudizio*, di D. Tarizzo, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino.

Arendt H. (2015), *Alcune questioni di filosofia morale*, tr. it. di D. Tarizzo, pref. di S. Forti, Einaudi, Torino.

Arendt H. (2017), *Per un’etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano-Udine.

Arendt H. (2018), *Walter Benjamin: 1892-1940 (tratto da Men in Dark Times)*; tr. it. *Walter Benjamin. Testi e documenti*, di M. De Franceschi, a cura di F. Ferrari, SE, Milano.

Arendt H. (2018), *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, tr. it. di V. Santini, a cura di P. Guaraldo, Marietti 1820, Bologna.

Arendt H. (2019), *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano-Udine.

- Arendt H. (2020), *Civil Disobedience*, tr. it. *Disobbedienza civile*, di V. Abaterusso, intr. di L. Boella, Chiarelettere, Milano.
- Arendt H. (2022), *Noi rifugiati*, tr. it. a cura di D. Di Cesare, Einaudi, Torino.
- Assy B. (2015), *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, tr. it. a cura di Valtellina E., Mimesis, Milano-Udine.
- Bazzicalupo L. (2018), *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma.
- Bellini P. (2001), *Autorità e potere. Tecnologia e politica: dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, Franco Angeli, Milano.
- Bellino F. (2004), *Le origini globali della democrazia nella filosofia politica di Amartya Sen*, in *Scritti in onore di Antonio Tarantino*, Tomo I, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 73-90.
- Bernstein Richard J. (2022), *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione*, Prefazione di D. Bassi, Postfazione di I. Possenti, Ombre Corte.
- Berni S., Camerano A. (2022), *L'alchimia del potere. La filosofia politica di Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine.
- Besussi A. (a cura, 2013), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Carocci, Roma.
- Boella L. (2005), *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano.
- Boella L. (2020), *Hannah Arendt. Un umanesimo difficile*, Feltrinelli, Milano.
- Canfora L. (2009), *La natura del potere*, Laterza, Roma-Bari.
- Cavarero A. (2019), *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Cedronio M. (1994), *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, il Mulino, Bologna.

- Enegrén A. (1987), *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, tr. it. di R. Granafei, Edizioni Lavoro, Roma.
- Esposito R. (2004), *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Esposito R. (2014), *L'Origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.
- Esposito R. (2021), *Istituzione*, il Mulino, Bologna.
- Esposito R. (2022), *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino.
- Flores D'Arcais P. (2006), *Hannah Arendt. Esistenza e libertà, autenticità e politica*, Fazi, Roma.
- Forti S. (2006), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano.
- Forti S. (2023), *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Galli C. (2019), *Sovranità*, il Mulino, Bologna.
- Gatti R., Alici L. (2018), *Filosofia politica*, Morcelliana, Brescia.
- Guaraldo O., Salvatore A., Zuolo F. (a cura, 2022), *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, Quodlibet, Macerata.
- Guardini R. (2022), *Da Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Die Macht. Versuch einer Wegweisung*; tr. it. *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia.
- Habermas J. (2020), *L'etica del discorso*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (2023), *L'Occidente diviso*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari.
- Hobbes T. (1642), *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2014.

Jonas H. (2001), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici* (1972), tr. it. di G. Bettini, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna.

Jonas H. (2009), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Isel, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino.

Knott M.L. (2011), *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Matthes & Seitz, Berlin; tr. it. *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

Lamedica E. (2018), *Hannah Arendt e il '68. Tra politica e violenza*, Jaca Book, Milano.

Leibovici M. (2002), *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, con una nota di M. Filippa, tr. it. di A. Olivieri, Città Aperta Edizioni, Troina (En).

Maletta S. (a cura, 2005), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Matteucci N. (1997), *Lo Stato moderno*, il Mulino, Bologna.

Mori L. (2023), *Hannah Arendt. Filosofia e politica dopo Auschwitz*, Carocci, Roma.

Musso L.G. (2014), *Tra archein e pratein. Agire libero e fondazione politica nel pensiero di Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano.

Nordmann I. (1998), *Hannah Arendt*, tr. it. di L. Petroni, Besa, Nardò (Lecce).

Papa A., (2005), *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano.

Papa A. (a cura, 2022), *Il pensiero plurale. Rileggere Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine.

Passerin D'Entrèves A. (1962), *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino.

- Peluso A. (2021), *Hannah Arendt. La vita della libertà. Filosofia e politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Petruciani S. (2020), *Politica. Un'introduzione filosofica*, Einaudi, Torino.
- Possenti I. (2018), *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma.
- Runciman D. (2015), *Politica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sgreccia E. (2012), *Vita, Ragione, Dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Cantagalli, Siena.
- Simmel G., *Sociologia della concorrenza* (2022), tr. it. a cura e con saggio introduttivo di A. Peluso, Mimesis, Milano-Udine.
- Taraborrelli A. (2022), *Hannah Arendt e il cosmopolitico. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano-Udine.
- Young-Bruehl E. (1982), *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New-Haven London; tr. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- Young-Bruehl E. (2009), *Hannah Arendt: perché ci riguarda?*, tr. it. di M. Marchetti, Einaudi, Torino.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni  
di Ass. NonsoloSophia  
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.