

Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità

Davide Sparti

Dipartimento di Scienze della Comunicazione
Università di Siena
sparti@unisi.it

ABSTRACT

This paper, inspired by Hannah Arendt's ontology of human action as expressed in *The Human Condition*, draws some lines of connection between Arendt's notion of plurality, on the one side, and the ways to conceive both identity and identity politics on the other. By showing that identity (the identity of a person or of a group) is not something given but rather a contingent set of features emerging in the public sphere, the paper criticizes identity politics as proposed by Charles Taylor and Axel Honneth, showing that identity is not the object but rather the unforeseeable outcome of recognition.

1. Premessa

Ricorrendo ad una costellazione di concetti introdotti da Hannah Arendt, e ponendomi in continuità con considerazione da lei fatte soprattutto in *Vita Activa*, in quanto segue intendo mettere in luce il legame fra quanto osservato da Arendt sulla pluralità e sull'agire umano, da una parte, e il modo di concepire l'identità e le politiche del riconoscimento, dall'altra. La dinamica che ci rende animali politici, ci rende individui singolarizzati e contrassegnati da un'identità, ma poiché tale dinamica implica imprevedibilità e contingenza, mette in questione tanto l'idea che l'identità sia semplicemente data, quanto il tentativo di edificare una teoria normativa del riconoscimento che fa dell'identità il suo oggetto. L'ipotesi è insomma che dalla teoria dell'agire di Hannah Arendt si possa derivare una teoria non identitaria dell'identità.

2. Azione, libertà natalità

Nella parte iniziale di *La condizione umana*, dedicata all'analisi delle diverse forme dell'agire, Hannah Arendt delinea quella che potremmo denominare la

tesi della consequenzialità:¹ poiché il senso dell'azione risulta dall'esibirsi di esseri unici su una scena plurale, per stabilire il significato di un atto debbo descrivere non l'intenzione che ha mosso l'attore, ma ricostruire le risposte che vi si sono allacciate. E queste risposte, spiega Arendt, non dipendono dall'attore. Certo, ciascuno di noi agisce con l'aspettativa della condivisione dei criteri di attribuzione di significato ai propri atti, ma non si può presupporre congruenza interpersonale (coincidenza fra i criteri con cui i diversi attori rispondono agli esiti delle azioni) e costanza intertemporale (anticipazione di chi sarò — e di quello che potrò volere — al tempo $t+1$). Ogni agire, osserva per altri versi Wittgenstein,² è *indirizzato*, come fosse una specie di ordinazione diretta agli altri e rivolta al futuro, un futuro che come attori non anticipiamo mai pienamente. Ne segue che non disponiamo di una «polizza assicurativa» contro l'incertezza nei confronti degli effetti suscitati dai nostri atti. Ciò implicherebbe un'uscita dalla distensione temporale, o l'esistenza di una società formata da attori che condividano esattamente gli stessi criteri di valutazione. Detto altrimenti, dato che il significato dei nostri atti si definisce nella pluralità (ossia nella contestualità degli avvenimenti in cui tali atti sono presi); dato che dalle mie azioni *risulta* un significato (che non sono però io ad immettere); e dato che non possiamo trascendere le situazioni in cui siamo immersi, per «padroneggiare» il significato dei nostri atti è necessaria *un'altra prospettiva*. Quella di un ultimo storico — o di un morto — che potesse osservarsi dopo il decesso. Di chi, insomma, non interferendo più con l'aver luogo degli eventi, si sottrae alla catena di interpretazioni di cui le conseguenze dell'agire si caricano, diventando «sovrano» della propria identità.

La tesi della consequenzialità è strutturalmente connessa al modo in cui Arendt concepisce la nozione di libertà. La libertà non coincide né con la liberazione (dalla tirannia, ad esempio), né con una prerogativa soggettiva: la libertà di affermare qualcosa, correlato della volontà o dell'arbitrio. Rappresenta invece un poter fare — una forma di libertà dalla necessità — che costituisce il principio stesso dell'agire. Come chiarisce Arendt, «gli uomini 'sono' liberi [...] nel momento in cui agiscono: né prima né dopo: 'essere' liberi e agire sono la stessa cosa».³ L'azione umana è libera non perché posta sotto il

¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 1997, pp. 162-180.

² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1967, p. 457; Id., *Zettel* (1929-1948), Einaudi, Torino 1986, p. 695.

controllo soggettivo, quasi fosse una forma di agire strumentale, ma precisamente perché trascende ogni determinazione. Il «contrario della necessità non è la contingenza [...] ma la libertà».⁴ Sotto questo profilo, l'agire si distingue dalla fabbricazione delle cose, ambito in cui costruisco qualcosa di duraturo e riscatto la precarietà delle vicende umane, sì, ma in cui non agisco (gli strumenti e i prodotti di lavoro, peraltro, a differenza degli esseri umani — e degli specchi — non riflettono, non permettono di «vedersi», non più di quanto ci si possa vedere con i propri occhi).

E l'attore? L'attore è l'imprescindibile (ma mai sovrano) *incipit e medium* dell'agire, in virtù del quale il significato dell'agire si condensa ma anche si ridetermina e disloca.⁵ Siamo soggetti dell'azione, agenti. Non però autori. Siamo dotati del potere di iniziare, di innescare un processo, ma nel farlo liberiamo una serie indefinita e «inarrestabile di effetti che vanno a intersecarsi con gli altri illimitati processi innescati da altri soggetti. L'atto finisce così per inserirsi in una combinazione plurale di atti».⁶ L'attore va pensato come soggetto che dischiude la capacità di prendere l'iniziativa, punto di partenza di una costellazione di circostanze a cui gli altri rispondono. Diventando così l'intersezione fra le circostanze e gli individui per i quali tali circostanze assumono un significato.

Si prenda in considerazione il concetto di natalità. «Natalità» è il termine scelto da Arendt per designare quell'aspetto della condizione umana in virtù della quale siamo capaci di introdurre il nuovo, ossia di agire, o meglio ancora di agire *in modo differente dall'atteso*.⁷ Agire, si ricordi, è propriamente innescare, mettere in moto un processo. Ebbene, potrebbe obiettare qualcuno, non tocchiamo qui un aspetto in contraddizione con quanto suggerito fin qui sulla «dipendenza» dell'agire dalla pluralità di risposte a cui va incontro?

³ H. Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), Vallecchi, Firenze 1970, p. 205.

⁴ H. Arendt, *La vita della mente* (1986), Il Mulino, Bologna 1986, p. 145.

⁵ Il significato del *Re Lear*, ad esempio, non termina con l'intenzione autoriale o la stesura del dramma, e nemmeno con la morte di Shakespeare, perché noi continuiamo oggi a stabilirlo e ristabilirlo quel significato, che rifletterà inevitabilmente le domande d'interpretazione di volta in volta sollevate. Che lo si accetti o meno, il senso delle azioni (o delle opere) di una persona non si manifesta conclusivamente neppure con il definirsi finale della sua identità.

⁶ L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005², pp. 120-122.

⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 164. Si veda anche J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole* (1999), Donzelli, Roma 2005.

In effetti no. Anzi, focalizzarsi sull'eccedenza dell'evento apparso al di là di ogni previsione rischia di fuorviare. La natalità coincide con il potere di introdurre una discontinuità che interrompe una serie o un'identità già consolidata. Così come la nascita di un essere umano interrompe la catena di avvenimenti introducendo un nuovo inizio nel mondo, così la facoltà di azione interferisce con l'inesorabile scorrere della vita quotidiana,⁸ interponendo «nella linea retta del tempo un nuovo segmento, improbabile e imprevedibile».⁹ Ma nessun inizio è decontestualizzato (sarebbe come stabilire se *queste* ginocchia che si piegano sono «correre»); è sempre l'inizio di qualcosa *per qualcuno*, in particolare per coloro a cui quell'inizio evoca una risposta. In quanto *risposta* a degli eventi, l'agire non è mai inizio assoluto.

Cosa è, in fondo, che rende un atto un inizio? La circostanza che qualcuno, sul suo sfondo, avvia qualcosa, assumendolo come vettore di un agire ulteriore. Facendo cioè di quell'evento l'occasione per iniziare qualcosa di nuovo.¹⁰ “Nuovo”, allora, va collegato non tanto a quello che l'attore ha in mente, quanto al tessuto di interazioni in cui un'azione va ad inserirsi e contribuisce ad alimentare, suscitando una costellazione di reazioni dinamiche. Non essendo la novità uno stato, il suo carattere di inizio dipende dal *futuro* — dal modo in cui vi si risponderà. Arendt tramuta così la questione intrattabile del generare dal nulla (che evoca ingannevoli immagini di sovranità) in quella relativa a come articolare e intensificare gli inizi a cui siamo esposti; una prospettiva che investe meno le virtù e il talento individuale quanto le intersezioni fra individui, nonché fra individui e gli accadimenti a cui vanno incontro. L'importanza degli inizi, osserva Arendt appoggiandosi a quanto affermato da Agostino nel *De Civitate Dei*, è dovuto alla circostanza che noi siamo esseri di un tipo non indifferente alle situazioni in cui si trovano ma che anzi rispondono ad esse (in modi spesso inattesi), dando inizio a corsi di azioni ulteriori.

Desidero insistere su queste considerazioni. Ogni passaggio dalla possibilità all'attualità implica un cambiamento, non solo nel senso che le cose possono andare diversamente dall'atteso, ma in virtù delle risposte che quell'azione susciterà (sorpresa, perdono, imputazione di colpa, gratitudine...). Ad essere cruciale non è la novità in quanto eruzione di uno stato nettamente diverso

⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 96, nota 20.

⁹ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 129.

¹⁰ P. Markell, *The rule of the people: Arendt, Archè, and democracy*, «American political science review», C, 1, 2006, p. 10.

rispetto a quello precedente — secondo lo schema causale di un osservatore esterno all'agire — ma proprio l'aspetto abilitativo della novità, ossia il tessuto di conseguenze interattive che il nuovo genera in quanto punto di partenza che dischiude un'eventuale, ulteriore serie di atti nei cui confronti siamo sensibili e responsivi. Arendt lo sottolinea quando osserva che un evento appartiene sempre al futuro; che le conseguenze che fa emergere non possono mai essere «dedotte dai suoi stessi elementi», ma sono indotte invariabilmente «da un fattore [connesso al]la sfera della libertà umana» (il principio di causalità ignora precisamente la contingenza delle vicende umane).

Proprio tale evento «libera» la possibilità di altri inizi. E la nascita, oltre a contenere in sé la contingenza dell'inizio («frutto della libertà di donne e di uomini prima che prodotto delle combinazioni genetiche»),¹¹ è appunto l'evento paradigmatico a cui, come attori umani, si risponde. Dall'inizio derivano insomma altri inizi (o meglio: la possibilità — non la necessità — di altri inizi). «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 dell'inizio: la libertà».¹² Gli esseri umani sono essi stessi «nuovi inizi e perciò iniziatori»; in questo senso l'agire è erede della natalità, e «la capacità stessa di iniziare è radicata nella natalità, nel fatto che gli esseri umani vengono al mondo *in virtù della nascita*».¹³ Solo che la libertà umana — ricordiamolo e ribadiamolo — non è da Arendt ricondotta al potere dell'individuo di iniziare un corso di azione mediante atti della volontà.

Riassumendo queste tesi, in *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, un saggio apparso nel 1954 sulla *Partisan Review*, Arendt osserva: «proprio come nelle nostre vite personali le nostre peggiori paure e le nostre migliori speranze non ci preparano mai adeguatamente a ciò che effettivamente accadrà — perché nel momento in cui un evento, anche se previsto, accade, tutto cambia e noi non possiamo essere preparati all'inesauribile letteralità di questo «tutto» — così ogni evento nella storia umana *rivela un panorama inatteso di azioni, sofferenze e nuove possibilità umane che nel complesso trascendono la somma totale di tutte le intenzioni deliberate e il significato di tutte le origini*. Il compito dello storico è proprio scovare in ogni determinata epo-

¹¹ S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fissetti, F. Recchia Lucani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 199.

¹² H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 222.

¹³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 243.

ca questo *nuovo* inteso con tutte le sue implicazioni e di portare alla luce tutta la forza del suo significato». ¹⁴ La storia, prosegue Arendt, «è per l'appunto una storia [*story*] che ha molti inizi ma nessuna fine. La fine, nel senso stretto e ultimo del termine, potrebbe essere solo la scomparsa dell'uomo dalla faccia della terra, perché tutto ciò che lo storico chiama fine, la fine di un'epoca, di una tradizione o di una civiltà, rappresenta un nuovo inizio per coloro che sono vivi. La fallacia di tutte le profezie apocalittiche si nasconde nella sottovalutazione di questa semplice ma fondamentale fatto». ¹⁵ In definitiva, la natalità non è una proprietà e nemmeno uno stato ma una possibilità che si attualizza — seppure mai in modo definitivo — attraverso le risposte che riceve, ossia mentre si produce.

3. *Identità senza sovranità*

Per Arendt è mentre interagiamo che scopriamo — di volta in volta — il significato del nostro agire (e dunque prendiamo atto di chi siamo diventati), in un contesto di altri esseri umani che partecipano, rispondono, reagiscono — ma anche si oppongono — a noi. L'identità, ¹⁶ allora, non è una proprietà incapsulata in me (qualcosa da confessare), né un'affermazione del soggetto davanti agli altri, quanto un attributo che emerge *fra* noi. In uno spazio che non è un territorio ma un ambito di reciproca esposizione generato dall'interazione. Espresso altrimenti, piuttosto che concepirla come un fatto compiuto (un insieme di fatti precedenti e costituenti l'agire di un individuo), l'identità è per Arendt l'esito (provvisorio) dell'agire pubblico. Da una parte non ci è dato padroneggiare chi stiamo esponendo agli occhi altrui. Dall'altra, mentre agiamo siamo ancora troppo vicini a noi stessi, schiacciati nel presente, saturi, per saperci riconoscere ed astrarre un'identità dal flusso dell'agire. È sempre da una fuoriuscita riflessiva dal presente che possiamo attenderci la rivelazione di chi siamo diventati. Ma come usciremo dall'interazione — che significato riceverà il nostro atto, che identità ci verrà imputata — non di-

¹⁴ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 93-94 (corsivi miei).

¹⁵ Ivi, p. 94.

¹⁶ La questione dell'identità investe, tecnicamente, tre domande diverse: che cosa rende una certa entità una persona? (problema di ascrizione); che cosa distingue due individui affini per classe? (problema di singolarizzazione); che cosa rende una certa persona la stessa persona in due spazio-tempi distinti? (problema di persistenza).

pende (solo) da noi. Perciò una persona che si è rivelata in passato non è in grado di prevedere come si rivelerà (chi si rivelerà essere) alla prossima azione. In questo senso l'identità non è solo costitutivamente incompleta, è relazionale. Se ci domandiamo: «da dove viene la nostra identità?», «come è stata acquisita?», scopriamo che essa non è «scelta», ma è il prodotto dell'insieme delle scelte (degli atti) di un attore in quanto riconosciute da un osservatore (o raccontate da questi a terze).

Consideriamo gli africani deportati in America, spogliati di proprietà, lingua, ruoli, passato..., i riferimenti durevoli che normalmente funzionano da segnale attraverso il quale il riconoscimento si può effettuare quotidianamente, permettendo di collocare gli individui in molteplici relazioni sociali, relazioni entro le quali un'identità emerge. L'afroamericano si trova come denudato da ciò che pensava costituisse la sua più accertabile identità sociale. È però sbagliato sostenere che gli africani deportati in America fossero *privi di identità*. Il punto è che l'identità conta solo se *convertibile* in socialità, e l'identità africana, nel contesto dello schiavismo americano, è paragonabile ad una moneta fuori corso.

Per cogliere in termini meno astratti la forza di queste osservazioni, proviamo a immaginare di essere Olatunji, un membro della tribù dinastica degli Yoruba, deportato in Alabama. Per una serie di circostanze fortunate sopravviviamo al trasporto forzato e ci ritroviamo restituiti all'esistenza con tutte le nostre capacità cognitive e fisiche integralmente conservate, ma circondati da un insieme di persone diverse da noi (i piantatori). Costretti ad un soggiorno prolungato presso la piantagione, isolati dal contatto con le nostre cerchie di riferimento africane, vengono meno quei dispositivi identitari valevoli nel contesto di partenza: lingua, nome, ruoli, ornamenti, vestiti, pratiche e riti. Fino al momento della deportazione, nel mondo africano in cui operavamo, la nostra identità era definita da azioni e gesti dal significato condiviso. Tutto ciò però non vale più presso la piantagione americana. Inseriti in un altro contesto, riconosciuti in modo diverso (e denigrante) da parte di individui che conferiscono importanza a valori differenti, che sostengono altri fini come valevoli di durare, e ricercano altri segni per classificare l'individuo, domandiamoci: siamo noi identici all'individuo che ha dovuto rendere latente la sua identità consolidata per sopravvivere nel nuovo contesto? Se ci si limita all'identità numerica, allora i due individui sono identici (si tratta di due occorrenze di uno stesso corpo materiale). Ma se prendiamo in considerazione l'identità qualitativa, allora gli individui a cui il nome Olatunji si riferiscono

non sono identici, poiché l'Olatunji Yoruba ha cessato di esistere e si è dovuto convertire, diventando - non solo metaforicamente - un altro individuo (adesso partecipa ad un'altra vita, ha un altro nome, un altro ruolo, parla un'altra lingua). Nulla è cambiato *in noi*, ma la nostra identità si è come interrotta da quando è mutata la scena e la cerchia che attribuisce valore ai nostri gesti, scelte, intenzioni, affermazioni. La caduta improvvisa del nostro stato di riconoscimento apparentemente ben consolidato, ci fa sperimentare (come spesso accade ai reduci o agli emigrati) il carattere contestuale e contingente dell'identità.

È opportuno chiarire a questo punto la difficile questione del contesto (ho usato il termine simmeliano “cerchia”, Arendt impiega quello di pluralità.¹⁷ Pur richiamando l'ambito di un «in-comune», la “pluralità” non coincide con la semplice intersoggettività, o con la circostanza di interagire insieme agli altri (come fosse sinonimo di con-essere), e nemmeno con una comunità. L'esperienza della pluralità (che è anche pluralità delle esperienze) non rimanda ad un insieme o somma di individui; non rinvia cioè né all'essere-con-l'altro (enfaticamente heideggerianamente la congiunzione o mediazione del *con*), né all'essere l'uno-contro-l'altro, ma al puro tra, qualcosa che ci unisce e separa al tempo stesso, e che non ha una consistenza ambientale.¹⁸ Ora, se si

¹⁷ Cfr. A. Besussi, *L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico*, «Rassegna italiana di Sociologia», 2, 1997.

¹⁸ Vale la pena di notare come, pur prendendo le mosse da Wittgenstein, Stanley Cavell giunga a conclusioni simili. La comunità, per Cavell, non è un dato unitario (una comunità) ma un processo nell'attualità della sua articolazione. Partendo dall'analisi di ciò che si potrebbe denominare “il comune” del linguaggio (*das Gemeinsame*, come dice Wittgenstein), Cavell chiarisce quanto segue: non si può assumere come data la stabilità della condivisione — l'accordo di comunità —, quando il problema è esattamente quello della generazione delle condizioni della condivisione. La condivisione non è riconducibile alla nostra appartenenza ad una struttura sociale o ad un insieme di convenzioni (l'interpretazione sociologica di Wittgenstein, che riconduce le forme di vita alla confidenza con cui ci si appella al “noi facciamo così”, semplifica troppo, dato che il problema è precisamente quello di sapere come allineare o meglio intersecare l'io al noi, la singolarità alla pluralità, e viceversa). Certo, siamo sintonizzati gli uni agli altri nel linguaggio, vivendo nell'esperienza condivisa del linguaggio registriamo persino una consonanza fra organismi viventi — condividiamo giudizi, impressioni, bisogni, inclinazioni, desideri, umori, percezioni, giochi. Ma fin dove si estendono i limiti della mutualità non è dato a priori (fino a che punto è condiviso il linguaggio?, fino a che punto posso parlare a nome degli altri?, in che senso la mia lingua è *mia*?). È inter-agendo che scopro se ho *fatto* quello che intendevo fare; se, in *quelle* circostanze, ciò che ho fatto stava per quello che reputavo dovesse stare (la mia strizzata d'occhio è stata presa per un saluto? Ed il saluto ha sortito come effetto una risposta?). Le

accetta questa idea del “tra” (di noi) come ambito di reciproca esposizione generato dall'interazione, diventa abusivo qualsiasi tentativo di fissare una identità ad un determinato momento, quasi fosse un progetto compiuto in modo definitivo ed irreversibile. Quante volte andiamo incontro ad un intoppo nel riconoscimento atteso, cercando di ripristinare l'immagine interrotta che abbiamo di noi stessi? Quante volte un nostro gesto viene non ripreso e compreso ma resta in sospeso? In tali casi si percepisce bene fino a che punto, invece di rivendicare o progettare la nostra identità, riconsideriamo chi siamo diventati. Più che immessi nel mondo (con una identità definita), siamo messi in questione. La circostanza che sia io a rivelarmi, non fa insomma di me l'autore della mia identità, come se quest'ultima coincidesse con il dominio di sé o l'auto-governo – con la sovranità. Nell'agire interveniamo per definizione in una rete di relazioni umane talvolta contrastanti, e questa stessa circostanza produce conseguenze non calcolabili in anticipo, un po' come gli esiti di un

nostra azioni, così come l'esercizio della nostra voce e la frequenza con cui ricorriamo alla prima persona plurale (presupponendo di parlare l'uno per l'altro), sono modi per *esplorare* piuttosto che maniere di *affidarsi* alla comunità: rappresentano esperimenti sui confini della mutualità. L'ampiezza dei legami di comunità, in altre parole, non sono predeterminati, ma piuttosto rilevati e richiamati proprio nei momenti in cui siamo incerti sul mondo che condividiamo con gli altri. Nella lettura convenzionale di Wittgenstein, da Bertrand Russell a Ernest Gellner, l'appello alla dimensione pubblica e condivisa del linguaggio si riduce all'appello alle credenze di senso comune; ciò vale forse per un filosofo come Moore, che pretende di sapere a priori in cosa consistono i nostri significati condivisi, ma non per Wittgenstein, che non ha mai difeso l'ordinario reputando dovesse coincidere con il senso comune (dunque con un determinato assetto istituzionale). Che le forme di vita debbano essere *accettate* non significa che siano *buone*, né che tale circostanza debba essere giustificata eticamente. E poi la mia appartenenza a *questa* forma di vita non è più qualcosa di dato, non più di quanto la circostanza che il linguaggio mi sia «dato» implichi che sappia come muovermi in esso in sintonia con gli altri parlanti. Fatte salve le innegabili differenze, vi sono anche alcune affinità stilistiche fra Arendt e Cavell. Benché Cavell non si possa definire un filosofo della politica, anch'egli sembra incoraggiare la svolta dalla riflessione sui principi della politica all'analisi della politica delle pratiche quotidiane, in cui l'ordinario, il privato, il personale, l'agire su piccola scala diventa rilevante. In secondo luogo, sembra condividere la convinzione che non solo la filosofia, e tanto meno le dottrine, ma altri saperi — romanzi, racconti, drammi (nel caso di Cavell anche i film) — diventano i veicoli attraverso i quali le diverse declinazioni della condizione umana, pur non venendo *definite* (o forse proprio per questo), si *mostrano*. Cfr. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York 1979, trad. it. parziale, *La riscoperta dell'ordinario*, a cura di D. Sparti, Roma, Carocci, 2001.

gioco di squadra: pur essendo quest'ultimo regolato, l'effettivo svolgimento del gioco risulta imprevedibile.

Se «il vivente diventa la vita di un soggetto [...] solo nel momento in cui agisce»,¹⁹ inserendosi ma anche contribuendo ad alimentare un intreccio di relazioni, si dovrà ammettere quanto segue: piuttosto che dentro di noi, l'identità nasce e si articola *nella relazione*: «gli uomini non soltanto esistono al plurale, come ogni essere terreno, ma posseggono in se stessi il segno di questa pluralità».²⁰ Qualcuno potrebbe osservare, polemicamente: dobbiamo forse «accontentarci» di essere il frutto provvisorio e contingente di una serie di pratiche? Si tratta di una domanda mal posta (o forse meglio, di un'ansia): non c'è un altrimenti a tale conclusione. L'identità sovrana è un mitologema. Occorre invertire i condizionali: la relazionalità è la base, non l'identità. A dover essere sottolineata è dunque l'originarietà di una differenza che differisce l'identità supposta primaria (non la differenza fra due identità chiuse ma la pluralità - il gioco della differenza - che costituisce e differisce ogni identità).²¹ Se ciò è plausibile, se si prende sul serio la natura contingente e indefinita dell'interazione, nonché l'interminabilità della costruzione dell'identità (che accade e continua ad accadere), ha senso chiedersi quando è che un soggetto possa ritenersi definitivamente compiuto? Certo, qualcuno ha iniziato tali azioni, ne è il soggetto, ma non è solo soggetto *di* (tali azioni, ossia atto-re); è pure soggetto *a* (gli altri). Siamo soggetti dell'agire ma anche oggetti delle reazioni che quell'agire ha suscitato. La doppia tesi della pluralità e della consequenzialità vale anche in questo caso: l'identità sfugge al nostro dominio; è, per così dire, fuori di noi (sta nel contesto situazionale). Uscendo dall'interazione non si è mai esattamente gli stessi rispetto a come ci si rappresenta nella conoscenza che si ha a disposizione. Noi ci dischiudiamo e riveliamo, certo, siamo però anche esposti all'imprevedibile tessuto di risposte

¹⁹ S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, cit., p. 206.

²⁰ H. Arendt, *Filosofia e politica* (1954), «Humanitas», LIII, 6, 1998, p. 961.

²¹ Due precisazioni: anzitutto «la differenza», in Arendt, corrisponde non ad una proprietà metastorica del linguaggio (o immanente al linguaggio), ma ad un aspetto legato a specifiche situazioni storiche. In secondo luogo, Arendt prende in considerazione un cruciale fattore di ancoraggio dell'identità, ossia il corpo. Sul ruolo costitutivo e tuttavia non auto-sufficiente dell'incorporazione quale elemento che configura la nostra singolarità, mi permetto di rimandare al mio *Fra singolarità e de-singolarizzazione. Generazione, aborto e il limite dell'umano in Hannah Arendt*, «aut-aut», 344, 2008.

che il nostro stesso agire provoca.²² Espresso altrimenti: la storia della nostra vita (che non è un romanzo) non è *fatta*; non ha un artefice.²³ Progettare la propria vita come fosse una storia o viverla come un romanzo autobiografico sarebbe insomma un abbaglio. Nell'orizzonte di Hannah Arendt, osserva Cavarero, «l'autobiografia figurerebbe [...] come un esercizio assurdo, visto che l'identità rivelata dalle sue azioni è proprio ciò che l'agente non padroneggia e non conosce».²⁴

4. Politiche identitarie?

Vorrei ora riferire quanto detto alle cosiddette politiche identitarie. Come ho cercato di mostrare altrove,²⁵ il limite principale delle tesi di Charles Taylor e

²² Con ciò non si intende ricondurre l'identità al solo essere-per-gli-altri. Io sono anche per me. Altrove ho introdotto a questo proposito il concetto di *autoriconoscimento*, che può essere pensato come l'operazione riflessiva compiuta nei confronti della memoria delle risposte suscitate dalle mie azioni entro le cerchie presso le quali ho agito, risposte che vengono rielaborate e ricombinate fra loro. E' in virtù di tale operazione che riesco a distanziarmi dai riconoscimenti attribuitimi - perché quando tu mi vedi oggi, io sono in grado di pensare a come mi vedeva un'altra persona tre o anche trent'anni fa, e quindi posso far valere i vari riconoscimenti che di volta in volta ho ricevuto. Il soggetto, d'altra parte, non può consistere esclusivamente in un gesto mediante il quale ci si raccoglie presso di sé, nell'intimità di un «dentro». Dato che mi riconosco solo in quanto riconosciuto dall'altro (e spesso proprio nella misura in cui altera l'immagine che ho di me stesso), vi è sì ritorno a sé, e riflessività, solo che questo rinvio non coincide con una presa su di sé, non si irrigidisce in una identità, perché riporta sempre un elemento non integrabile, un'esteriorità che non riempie l'«interno» del soggetto ma gli impedisce anzi di chiudersi. Anche se posso sempre sentire lo scarto che mi separa da te, il *proprio* non coincide con una *proprietà*. Bisognerà dunque ammettere che nell'io «si è insinuata una differenza». Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278.

²³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 136.

²⁴ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 38.

²⁵ Cfr. D. Sparti, *Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità/riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell*, «Teoria politica», 2, 2005. Per una chiarificazione concettuale del riconoscimento, basata sulla distinzione fra riconoscimento identificativo (individuo e distinguo un "qualcosa" - tappeto, aereo, gatto, persona, gruppo, stato - rispetto a ciò che lo circonda, reidentificandolo nel tempo come x, o come un'occorrenza del tipo x), e riconoscimento estimativo, in virtù del quale trasmetto dei beni di identità, conferendo uno status non negativo, cfr. D. Sparti, *L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto*, «Quaderni di teoria sociale 2008».

di Axel Honneth, i teorici e difensori delle politiche identitarie, è che finiscono per subordinare l'analisi del riconoscimento come *processo performativo* alle esigenze di una teoria della giustizia, trasformando il riconoscimento — concepito quale attestazione intersoggettiva — in valore e quindi in diritto. Cosa significa, per i fautori di tale impostazione, un riconoscimento «riuscito»? Significa trattare un individuo o un gruppo con il rispetto che gli compete. Che gli compete, si badi, *in quanto dotato di una identità alla cui particolarità si tratta di corrispondere*. Ma se Arendt ha ragione, l'identità non può diventare il criterio per valutare il riconoscimento coronato da successo, per il semplice fatto che essa ne è un *esito*, non l'*oggetto*, e nemmeno la precondizione.

Rispetto all'exasperazione normativa di Taylor e Honneth,²⁶ seguendo Arendt si potrebbe delineare una concezione meno «idilliaca» del riconoscimento, che non sorvola suo lato «oscuro»:²⁷ prima di concedere riconoscimento mobilitando risorse proprie (come fosse una virtù etica invece di rinviare a

²⁶ Non intendo mettere in questione gli approcci normativi *in quanto tali*. I diritti dell'uomo, ad esempio, non dovrebbero dipendere dai diritti di cittadinanza di uno Stato particolare. E i diritti di cittadinanza (si ricordi che lo Stato, detentore del potere di garantire cittadinanza, può essere considerato un attore di riconoscimento) non dovrebbero dipendere dal riconoscimento situazionale. La cittadinanza, riconoscimento concesso ufficialmente dallo Stato a tutti gli esseri nati su un certo territorio nazionale e/o da genitori in possesso di una certa nazionalità (indipendentemente dal genere, dal colore della pelle, dall'età e dal credo), si definisce proprio in contrasto con l'idea di un riconoscimento legato alle circostanze e all'opinione degli altri. In ciò consiste la carica di emancipazione di tale idea di riconoscimento rispetto ai rapporti interpersonali: nel fatto di accordare un diritto che non dipende dall'opinione di soggetti empirici liberi di modificare (radicalmente) il proprio giudizio a seconda della situazione. È ad esempio assolutamente necessario che donne o bambini o persone di colore siano riconosciuti come umani — è una esigenza di giustizia. E tuttavia i riconoscimenti (al pari delle rivendicazioni) non hanno luogo in forma astratta. Esattamente come non proviamo «sentimenti» (in generale), ma sempre determinate forme di simpatia, amore, attrazione, invidia, risentimento, vergogna..., allo stesso modo prestiamo e riceviamo riconoscimenti specifici, situati. Ogni «soluzione» universalista implica allora un lavoro di mediazione, traduzione, convergenza e compromesso condotto sull'ineliminabile sfondo di differenze e contestazioni che caratterizza le relazioni sociali. Di più: l'appello ai diritti, in quanto tale, non è in grado di spiegare come mai un'istituzione universalista quale la Croce Rossa, nel gestire la donazione del sangue in Germania, si rivela reticente nei confronti del «sangue turco». Per questo Arendt può ribadire che i diritti umani esistono solo se c'è lo spazio politico che li fa esistere: «il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa. Non è affatto certo che sia così». Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino 2004, p. 413. Il problema, peraltro, non riguarda la mancata applicazione dei diritti umani nel quadro interstatuale, o meglio, il fatto che sono unanimemente approvati ma ovunque ineffettivi (data la divaricazione fra enunciazioni di principio e pratica, quest'ultima smentisce quanto sancito da quello). E nemmeno coincide con quanto messo in discussione dagli *subaltern* o *minorities studies* postcoloniali, i quali hanno mostrato fino a che punto l'universalità dei diritti umani sia legata allo Stato-nazione di matrice europea ed all'uomo «bianco». Il problema è che i diritti umani non si riferiscono alla singolarità di un «chi» ma al soggetto di diritto, al soggetto in quanto *ognuno*; e con la categoria astratta e neutra di essere umano la differenza è superata e tolta.

²⁷ In questo senso per Foucault adottando (anche tacitamente) una cornice di riferimento, entro a far parte di un regime di verità, e se contribuisco a costruirmi e a costruire altri (riconoscendoli) come soggetti, pago un prezzo.

una cornice più ampia), debbono esservi un archivio, una comunità teorizzante e dei criteri che stabiliscono chi verrà qualificato come soggetto al riconoscimento. Le istituzioni incarnano schemi normativi che si vogliono descrittivi ma che finiscono per costituire ciò che pretendono di descrivere, discriminando fra classi di attori conformi (o meno) alla norma (dunque normali); distinguendo cioè gli individui a seconda della loro corrispondenza o meno a tali tipizzazioni.²⁸ I conflitti identitari non si riducono ad un'ottimistica lotta per un appagante inclusione nella comunità ma hanno a che fare con rivalità, invidia, violenza, fraintendimenti, stigmatizzazioni.²⁹

Introducendo l'importante distinzione fra il "chi" e il "che cosa" del soggetto,³⁰ Arendt mette in guardia dalla "grande tentazione" del riconoscimento, che può solo identificarci come un *tipo* di individuo, ossia come qualcosa che fondamentalemente *non siamo*.³¹ Ad essere riconosciuto non è il *chi* vivente

²⁸ A proposito di questo lato oscuro, come si desume da quanto raccontato Alice Sebold in un'intervista, vi è il caso del «genitore che mette al mondo una creatura che si rivela forte almeno tanto quanto il mezzo con cui ha cercato di ucciderla» (la madre di Patricia Highsmith bevve acquaragia per abortire, e benché i romanzi della Highsmith siano di una misantropia estrema, la scrittrice ha continuato a prendersi cura della madre fino alla morte). A dimostrazione, contro la tendenza di Honneth a pensare ad un mondo strutturato dal riconoscimento come unilateralmente contrassegnato da amore, gioia e pace, che si può amare e odiare nello stesso momento, e ciò non a causa di una patologia da superare ma a testimonianza dell'intensità del legame.

²⁹ La lotta contro il riconoscimento denigrante non assume necessariamente la forma di una lotta *per* il riconoscimento (*kampf um anerkennung* - laddove Hegel parla di *kampf des anerkennens*). Può anche assumere la forma di un conflitto con i *fattori* (culturali o istituzionali) che lo provocano. Senza negare che la lotta per l'autodefinizione sia parte integrante di un progetto politico, la politica del riconoscimento resta qui agonistica, e antagonistica (a suo modo pure Bourdieu ha posto l'accento sulla distribuzione asimmetrica del capitale culturale in riconoscimento, e quindi sulle dispute simboliche per la sua accumulazione). Oltretutto, la prospettiva di Taylor e Honneth tende ad assumere che i movimenti sociali, così come i conflitti politici, possano essere integralmente ricondotti a rivendicazioni identitarie, interpretando queste ultime in termini puramente culturali. Che il riconoscimento – inteso quale discriminazione di status – sia legalmente istituzionalizzato, dunque al tempo stesso culturale e materiale, lo si desume dal seguente esempio (fra i molti): in situazioni di emergenza il partner omosessuale (maschio o femmina) non ha diritto di prendere decisioni mediche relative alla persona amata, né è intitolato a ereditare i suoi beni in caso di decesso di quest'ultima.

³⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 130 sgg. Su ciò A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., parte II, cap. 3.

della persona quale si mostra nel flusso dell'azione e del discorso, un *tu* unico, contrassegnato da un volto e una voce insostituibili, ma la sua tipizzazione.³² Riconoscere può significare riconoscere un *idem*, un'unità di azione, senza aver compreso l'aspetto espressivo dell'identità non esauribile tramite categorie di identificazione. Attraverso queste ultime è un'immagine puntuale quella che si coglie (ancorando il chi a *quello che è già stato*), laddove serve il flusso, poiché il chi "fotografato" è congelato o ucciso. Per rispondere alla domanda: «chi sono?», bisognerebbe — spiega a questo proposito Arendt — raccontare la storia della propria vita. È il modo storico e retrospettivo, che osserva e racconta una vicenda compiuta — o comunque, dal punto di vista del suo compimento —, a permettere di astrarre un'identità dal flusso di attività che noi siamo. «L'essenza di *chi* si è può cominciare a esistere solo quando la vita se ne va».³³

Ovviamente la dimensione del "cosa", in quanto forma referenziale per collocare le persone in categorie destinate a perpetuarsi malgrado la morte dei singoli che ne sono occorrenza, rende il mondo sociale non solo possibile (permettendoci di "seguire" gli individui in una molteplicità indefinita di situazioni) ma interpretabile. L'agire produce eventi dotati di singolarità e contingenza assoluta che poi noi facciamo lo sforzo di comprendere e narrare grazie allo sguardo retrospettivo, lo sguardo "storico" di chi non agisce. In virtù di quest'ultimo, l'atto singolo viene sottratto all'intangibilità ed inserito in una narrazione, circostanza che gli permette di durare e di venire ricordato. Il "cosa" ha insomma la funzione di strappare gli atti e gli esseri umani dalla labilità delle circostanze, conferendo loro un contorno verso il quale i riferimenti possono convergere: ascrivendo un'unità ad una serie di atti, attribuiamo continuità di esistenza e connettiamo ad un corpo atti che si sono realizzati in tempi diversi. Non c'è nemmeno un "chi" il quale non sia già da sempre avvolto in un "che cosa": «nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cos'è*; ci troviamo impigliati nelle descrizioni delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo o 'un carattere' nel vecchio senso della parola, col risultato che la sua specifica unicità ci sfugge».³⁴

³¹ Cfr. H. Arendt, *Sonning Prize Speech*, Copenhagen, Denmark, April 18, 1975, digitalizzato presso l'Archivio della New School for Social Research.

³² Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 132-133.

³³ Ivi, p. 141.

D'altra parte, se le storie fermano lo scorrere del tempo e interrompono la concatenazione degli effetti delle azioni, la contingenza, la libertà, e la natalità, scompaiono, così che alla fine, quello che viene cristallizzato, non è il chi (la bufera di dettagli che formano il guazzabuglio di una vita umana), ma un intreccio che richiama il cosa questa persona sia. In questo senso riconoscere l'altro — renderlo noto, identificabile, rendendo duraturi i fragili atti della libertà umana — rischia di derubarlo della propria singolarità, assimilandone la differenza.

Ispirandosi ancora a Arendt ed alla sua de-psicologizzazione dell'identità, rispetto alle politiche identitarie si tratta di mettere in questione l'idea che l'oggetto del riconoscimento debba essere l'identità (personale o collettiva). Taylor e Honneth enfatizzano unilateralmente il potere del riconoscimento di scoprire e registrare fedelmente un'identità preventivamente esistente. Ma se davvero il riconoscimento coincidesse con la ricognizione dell'identità, non finirebbe per raddoppiare qualcosa di già dato? Sussiste persino il rischio di imporre un'identità unica ed omogenea ad un gruppo (come se fosse ovvio dove finisce un'identità e dove ne comincia un'altra),³⁵ reificando la complessità trasversale e mobile dei legami, delle influenze e delle affiliazioni. Lo stesso misconoscimento investe non l'identità, concetto astratto e intangibile attribuito per delimitare e rendere conto di una condotta nel tempo, bensì ciò che di concreto e tangibile per suo tramite si genera e diventa accessibile: le relazioni interpersonali, e lo status. Misconoscere non significa essere incapaci di cogliere la vera identità dell'altro per potergli prestare il riconoscimento che questi merita. Ben diversamente, il misconoscimento *subordina social-*

³⁴ Ivi, p. 132.

³⁵ Con il prevalere del cosa sul chi il rischio è quello che riconoscere un'identità generica e stereotipizzata (di ruolo o di genere o di razza): l'azione di ciascuno viene ricondotta ad un'appartenenza collettiva, ogni individuo trattato come *specimen* di un'intera classe, secondo un processo contrario a quello che ci differenzia e ci singularizza. Domandiamoci ad esempio in cosa consista l'identità degli afroamericani. Quanti la condividono? Scopriamo che gli "afroamericani" non rappresentano affatto una collettività uniforme ed omogenea, e che le categorie di identità di gruppo nascondono più di quanto non rivelino (se raggruppassimo egiziani e svedesi sotto l'etichetta "bianchi" non renderemmo giustizia alle loro specificità). Max Weber si riferiva a questo proposito ai «concetti collettivi indifferenziati», il cui uso «è sempre il rivestimento di oscurità del pensiero e della volontà», nonché «strumento di ingannevoli raggiri». Cfr. M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 133-134.

mente e dunque inibisce la possibilità di partecipare a pari titolo alla vita sociale. Espone ad una forma di isolamento: ci si ritrova senza cerchia e dunque si riduce sia l'interazione nei miei confronti, sia l'esposizione alla fonte da cui provengono "beni di identità" quali stima, amore, amicizia, fiducia, rispetto. Nei casi estremi, l'identità diventa come l'evocata moneta fuori corso: non ha più valore, non è né cumulabile, né scambiabile con altre monete. Il riconoscimento non ri-produce un'identità ma, più semplicemente, permette di uscire da uno stato di relativo isolamento accedendo ad una pluralità di rapporti sociali; permette di formare socialità, di «entrare in società», se si vuole dire così.

Nel saggio *Ideologia e terrore*, pubblicato nel 1953 ma poi ristampato come ultimo capitolo nella seconda edizione americana di *Le origini del totalitarismo*, Arendt distingue fra isolamento, estraniamento e solitudine.³⁶ Nel primo caso non posso agire perché non dispongo di una cerchia o sfera pubblica che risponda a quello che faccio. Nel secondo mi sento espulso dalla convivenza sociale, anzi: estromesso dal consorzio umano, pur non essendo necessariamente isolato. Anzi, nota Arendt, l'estraniamento si avverte più acutamente in compagnia di altri, di altri che ci ignorano o disconoscono (una eventualità a cui Arendt stessa, esiliata, ebrea non sionista, donna in un dominio intellettuale maschile, non era estranea). La solitudine, infine, è anche un'esigenza — almeno temporanea. La riflessione, a rigore, è un dialogo fra sé e sé. Perciò distruggendo lo spazio fra gli individui, comprimendoli gli uni contro gli altri, si annientano anche le potenzialità creative della solitudine.

Per questo insieme di considerazioni, all'inizio del discorso tenuto all'American Academy of Arts and Science nel 1969, Arendt osserva: «se è bene essere riconosciuti, è meglio essere accolti, proprio perché l'accoglienza è qualcosa che non possiamo guadagnare, e che non ci è dovuta».³⁷ Accogliere, ospitare, rinviano qui al rischio ed all'apertura implicita in ogni inclusione, senza presupporre necessariamente identità o merito. Nelle parole di Derrida: «Bisogna accogliere l'altro nella sua alterità, senza attendere, e quindi è necessario non fermarsi a riconoscere i suoi predicati reali. Bisogna dunque, al di là della percezione, ricevere l'altro correndo il rischio sempre inquietante,

³⁶ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 638 sgg.

³⁷ H. Arendt, *Emerson-Thoureaux Medal Lecture*, American Academy of Arts and Sciences, April 9, 1969, digitalizzato e consultabile presso l'Archivio Hannah Arendt della New School for Social Research, p. 1.

stranamente inquietante, inquietante come lo straniero (*unheimlich*), dell'ospitalità offerta all'ospite come *ghost* o *Geist* o *Gast*». ³⁸ Certo, essere spiazzati nel corso di un incontro con l'altro è motivo di angoscia, ma è anche una opportunità: vuol dire essere interpellati, reclamati, legati a qualcosa che non siamo noi, nonché mossi, spinti ad agire, a rivolgersi altrove, fuori da sé, e quindi ad abbandonare ogni dimensione autosufficiente dell'«io» concepito come qualcosa che si possiede — ciò che Arendt denomina desiderio di sovranità, il desiderio di essere un agente auto-determinato, autosufficiente e padrone di sé.

L'obiettivo non è l'accesso ad un nuovo livello di autocoscienza o ad una padronanza di sé, né la concessione di un riconoscimento apprezzante, ma l'assunzione consapevole di certe caratteristiche della situazione umana (che nel ricevere un riconoscimento *non si sia immuni* dalle conseguenze che l'esporsi alla pratica del riconoscere fa scaturire, è un esempio di tali caratteristiche). «L'exasperazione per la triplice frustrazione inevitabilmente connessa all'agire — imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori», ³⁹ insiste Arendt, spinge a negare il carattere processuale dell'azione. Così, invece di prendere atto della pluralità e dell'opacità nei confronti del futuro, l'intolleranza nei confronti della circostanza che la dinamica degli effetti dell'agire si sottrae al controllo, spinge l'attore a pretendere di governare l'azione togliendole la sua rete etero- o controfinalistica. Ma «l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che si 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 libertà, spiega Arendt. ⁴⁰

La risposta alla presa d'atto dell'imprevedibilità immanente alla pluralità non dovrebbe essere quella di ri-centrare se stessi, o di aspirare al ri-centramento come modello di vita, poiché questo compito «tolemaico» di mantenimento di un controllo sulla propria identità è fondato su un fraintendimento: «Se fosse vero che sovranità e libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità». ⁴¹ Non è insomma l'elemento sorprendente, inatteso

³⁸ J. Derrida, *La parola accoglienza*, in A.a.V.v., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 81.

³⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 162.

⁴⁰ Ivi, p. 180.

dell'agire a risultare minaccioso quanto — al contrario — la sua elisione: l'imprevedibilità «corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data in condizione dell'assenza di sovranità». ⁴² E allora lo stesso invito a prendere atto delle condizioni dell'agire umano, restituendo all'azione il suo primato, va inteso non tanto quale necessità di sopportare un fardello, quanto come riconoscimento degli elementi di apertura e di rischio da cui l'agire umano trae la sua forza e le sue potenzialità. ⁴³

⁴¹ Ivi, p. 173. Seguendo Arendt, il controllo sulle nostre e sulle altrui azioni sembrerebbe irraggiungibile, quasi un'illusione. L'esito totalitario dimostra tuttavia che l'agire sovrano, in qualche misura ed entro certi limiti, è *possibile*. La sovranità non è un'illusione, ma una forma di agire che viola le condizioni della situazione umana (non rispetta la pluralità, impedisce la natalità, ecc.).

⁴² Ivi, p. 180.

⁴³ Ciò non equivale ad affermare che viviamo in un mondo completamente contingente: si ricorre infatti a vari fattori di stabilizzazione. Mentre l'incertezza su un futuro stato del mondo è rappresentato da uno Tsunami, di fronte alla cui occorrenza non si hanno criteri di previsione, l'incertezza di valore è in realtà «controllabile» dall'agente, che può ridurne la probabilità mantenendo stabili relazioni con la cerchia di riconoscimento che lo confronta (cfr. A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano 2007). Arendt fa riferimento al perdono ed alla promessa. Come ricordava già Nietzsche analizzando i rapporti contrattuali fra compratore e venditore, e fra creditore e debitore, la promessa è l'istituzione che esemplifica in modo paradigmatico l'identità *idem*, poiché chi promette si impegna a mantenere la parola in circostanze future, riconoscendo almeno implicitamente la permanenza della propria identità al di là dei cambiamenti che possono occorrere. Allevare un "animale" obbligato a promettere significa indurlo a diventare un essere calcolante, su cui gli altri possono fare assegnamento. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), in *Opere complete*, vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano 1968.