

Approfondimento Filosofico

AZIONE E PAROLA

a cura di don Marco Salvi

1. *Un mutamento di paradigma antropologico. Dal cogitare all'agere.*

1.1 La nostra riflessione prende avvio da questa tesi: **l'uomo è ciò che fa**. Viene istituita in questa tesi la correlazione tra la dimensione ontologica e la dimensione etica. L'essere e il fare coincidono.

L'affermazione sostituisce una tesi più nota, riconducibile nel suo massimo sviluppo alla stagione Illuministica, ovvero che l'uomo è la sua ragione: viene istituita una correlazione tra la dimensione ontologica dell'uomo e la dimensione gnoseologica. Questa tesi ha contribuito a definire l'epoca moderna. La sua fortuna nasce con l'intellettualismo greco: i greci, la cultura filosofica greca, hanno favorito l'idea che l'uomo si identificasse con la qualità che veniva ritenuta discriminante rispetto a tutti gli altri esseri: il *logos*, la sapienza, la *sofia*, la ragione. Non è scontato cosa intendessero i greci per "ragione": sono i moderni, gli illuministi, che hanno identificato la ragione con le abilità cognitive e argomentative della mente umana. La ragione coincide con la conoscenza. Non è scontata la traduzione di *logos* con razionalità: *logos* letteralmente indica "parola", "discorso", capacità di relazionarsi con la realtà e di nominarla; è il linguaggio, l'operazione con cui **lasciamo emergere** significati dentro relazioni, cioè significhiamo la realtà. Vedete come è complessa la questione della razionalità o della conoscenza.

In particolare in epoca moderna si è cercato di capire come l'operazione di significare fosse corretta, vera: qualcuno ha detto che ci voleva un "metodo" ovvero uno strumento raffinato con cui le nostre affermazioni sulla realtà risultino incontrovertibili. Certezza assoluta. Non è stato facile. Il metodo che alla fine sembrava aver raggiunto migliore affidabilità sembrava quello della "prova": provare le nostre affermazioni o ipotesi sulla esperienza, cioè sperimentare. Il metodo sperimentale. Funziona veramente? Qualcuno ne ha dubitato. Rimanevano comunque fuori dall'utilizzo di questo strumento tutte quelle dimensioni della realtà che non sono quantificabili, misurabili: le questioni morali, teologiche, filosofiche, la religione, ecc. (da qui una conseguenza drammatica: tutto quello che non poteva essere provato era ... semplicemente falso!)

Qualcun altro ha cambiato prospettiva: come faccio a dire che quello che dico sia vero? Serve qualcosa di più di un metodo: occorre trovare delle condizioni, universali, che appartengono a ogni uomo, sono nella sua mente, perché solo quelle sono garanzia di certezza. Le abbiamo tutti, come avessimo un software comune: arriva il dato da fuori e il software lo rielabora ma in modo uguale per tutti perché abbiamo il medesimo software. Non siamo più noi che cerchiamo gli strumenti migliori (metodi) per conoscere la realtà, ma è la realtà che si adegua alle nostre strutture razionali in modo che quello che vedo e conosco io è ciò che vedono e conoscono tutti gli altri. Interessante. Salvo poi a dire: ma chi dice che le cose che io vedo e conosco stiano proprio così? Io, noi, le vediamo così, ma loro, le cose, sono proprio così? Come sono in se stesse? La questione della verità è sempre dietro l'angolo perché viene sempre prima...

Come si vede, la questione è complessa. In ogni caso si voleva far passare l'idea che se la realtà ha un senso è perché noi la conosciamo. Noi dominiamo la realtà conoscendola: non era forse questa l'ambizione della scienza? Conoscere è esibire un potere, il potere sulla natura, sull'uomo, su Dio... Conosco come Dio (*intensive*, diceva Galileo), ma allora non potrei ambire ad essere Dio? ...

Quindi l'affermazione secondo cui che noi siamo la nostra ragione non è tesi scontata né semplice da sviluppare.

1.2 La tesi con cui abbiamo iniziato viene a sostituirsi a questa che abbiamo appena descritto. L'uomo è ciò che fa, si diceva. Come intendere questa affermazione? Qui poniamo la correlazione tra *essere* e *fare* (il mio essere, la mia identità,

coincide con ciò che faccio): cosa fa l'uomo? Tante cose. "Pensare", "ricordare", "zappare", "costruire", "dipingere" è fare qualcosa, "dire", "parlare", "nominare" "raccontare", "amare" è fare qualcosa. Si pone in atto, cioè si rende attuale, effettiva, quella possibilità. Per cui il pensato, il ragionato, il ricordato, lo zappato, il costruito, il dipinto, il detto, il nominato, il raccontato, l'amato, il fatto, sono le cose fatte, sono ciò a cui corrisponde l'azione dell'uomo e l'uomo vi si riconosce, poiché lui, come ad esempio nel caso del dipingere, relazionandosi ai colori, alla tela, al soggetto, ha fatto sì quei colori, quella tela, quel soggetto avessero un qualche significato (lui lo vuole ma anche quei elementi lo predispongono a volerlo, è una correlazione) ... e si scopre, viene a sapersi, pittore...

Quindi la realtà assume un senso perché vi abbiamo a che fare, la "usiamo", la "dipingiamo", la "zappiamo". L'azione sulla realtà ne fa emergere il senso. Non solo: emerge anche il senso di "chi fa", l'agente.

Quindi potremmo anche riformulare ed esplicitare **meglio** la nostra tesi dicendo che l'uomo "diventa" ciò che fa (non tutti fanno le stesse cose: ognuno, ciascuno è ciò che fa lui); "si inventa" in ciò che fa; l'uomo si costituisce nel suo fare. Non solo: viene a "sapere" di sé, si sa (riflessivo, la coscienza di sé), prende coscienza di sé e del mondo che lo circonda riconoscendosi nelle cose fatte, nei significati delle cose fatte che sono il "suo" mondo. Il suo fare è il suo linguaggio: parla di lui. È perché ha agito che l'uomo si scopre "capace di", cioè libero.

2. Per comprendere l'*agire in cui ne va del nostro essere*, ci lasciamo condurre dalla guida autorevole di H. Arendt, affidandoci alla fenomenologia dell'agire che questa pensatrice, morta nel 1975, espone in un'opera dal titolo *La condizione dell'uomo moderno* (1958).

«"Ciò che facciamo", la vita activa, è il tema principale di questo libro. Esso concerne solo le articolazioni più elementari della condizione umana, quelle attività che tradizionalmente, almeno nell'opinione corrente, sono alla portata di ogni essere umano (...) Il libro si limita a un esame del lavoro, dell'opera e dell'azione» (5).

Queste tre fondamentali attività umane vengono designate dalla Arendt *vita activa*.

Perché il titolo *La condizione dell'uomo moderno*? A cosa si riferisce la Arendt? A quale condizione? La tesi è che l'uomo moderno versa in una condizione estremamente critica, è sottoposto alla minaccia di una nuova barbarie, una barbarie che sovvertirà tutti i valori fondamentali della vita. Sta verificandosi una situazione dove vengono smentite le promesse di un avvenire più conforme alla dignità dell'uomo, promesse propiziate dallo sviluppo delle scienze e della tecnica. Sembra di sentire sullo sfondo Husserl quando parla de *La crisi delle scienze europee*. La modernità ha deluso. L'effetto di questa delusione ha dato origine a un'epoca dai contorni incerti, definita post-moderna, un'epoca che la Arendt preannuncia come una minaccia di barbarie.

Per capire questo capovolgimento è necessario considerare le tre categorie che corrispondono «alle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo» (7): il **lavoro**, **l'opera** e **l'azione**.

Il lavoro. *«Corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa» (p.7).*

L'opera *«è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo» (p.7).*

L'azione è *«la sola attività che mette 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» (p.7).*

Interessante è il confronto che la Arendt istituisce tra *lavoro* e *opera*: dal confronto emerge la complessità dell'azione umana, nella definizione / nel chiarimento della "qualità" / "carattere" umano dell'agire.

Per quanto il concetto di lavoro sembri inglobare tutte le attività relative ai bisogni umani, ovvero alla produzione e alla riproduzione delle condizioni di vita, **tra lavoro e opera c'è una differenza fondamentale**, così fondamentale che si è iscritta nella trama stessa delle lingue. In effetti, le lingue indoeuropee distinguono questi due generi di attività e, da Aristotele a Locke, si oppone **il lavoro del nostro corpo** e **l'opera delle nostre mani**.

2.1 *Il lavoro.*

Il lavoro è l'attività che corrisponde al processo biologico fondamentale; si "lavora per vivere". È l'attività più immediata. «*La condizione umana del lavoro, è la vita stessa*». Ma, per questa ragione, il lavoro non può in alcun modo essere

il valore umano più importante. Non è ancora specificatamente umano o, più esattamente, corrisponde alla **naturalità** dell'uomo, la **non-umanità** dell'uomo. Esso è un'attività ciclica, estenuante, sempre da ricominciare, perché il bisogno biologico ritorna in modo ciclico e perché continuamente la natura minaccia di invadere e sommergere il mondo umano. Le cose prodotte sono transitorie, sono «cose buone» (Locke), sono necessarie alla sussistenza, sono di breve durata, al punto che se non si consumano periscono da se stesse.

I prodotti del lavoro sono caratterizzati dal *consumo*, dalla *consumazione*, l'assenza di durata è ciò che caratterizza il livello dell'«*animal laborans*»¹. Quindi, di per sé il lavoro ha come caratteristica di non lasciare nulla dietro di sé. «Il lavoro, di conseguenza, sottolinea e rinforza il carattere divorante della vita stessa»².

Ciò che «avanza» viene buttato perché non serve più (la riduzione della propria azione al puro sopravvivere non crea nessun problema morale - giusto, non giusto - per una condizione che rimane puramente animale).

C'è assenza di memoria o di passato. L'opera, come vedremo più avanti, costituisce il regno del «durevole».

Lavoro e consumo (90): sono le due fasi dello stesso processo, imposte all'uomo dalla necessità della vita.

«Dal punto di vista del «*lavorare per vivere*», ogni attività non connessa al lavoro diventa un «*hobby*»» (91).

2.2 L'opera.

Al contrario, l'opera rappresenta l'umanità dell'uomo; con l'opera l'uomo vive in un mondo umano, rende umano il mondo.

E il mondo, la natura, si umanizza nella misura in cui entra in relazione, ossia ha a che «fare», con l'uomo. **Umanizzare** significa lasciar emergere un senso che si dischiude a partire dalla relazione con l'uomo, poiché sono le stesse condizioni che pre-annunciano il senso stesso. A differenza del lavoro ciclico, l'opera è un processo che ha un termine. Essa suppone un **progetto** (un'intenzione), il quale si compie in un oggetto che possiede una sua esistenza, indipendente dall'atto che l'ha prodotta. Il prodotto dell'opera si aggiunge degli artifici umani. All'*animal laborans* subentra l'*homo faber*³.

L'opera, rispetto al prodotto del lavoro, ha la capacità di durare: ciò caratterizza l'essenza dell'«artificio umano». Sono gli oggetti di cui facciamo uso ma non consumiamo. L'insieme di questi prodotti dell'opera, fatti dall'uomo, costituisce un mondo, altra cosa dalla natura intesa come semplice matrice della vita mortale.

Il mondo è l'insieme delle cose che durano, che resistono all'erosione del tempo:

«il mondo, la casa dell'uomo, costruita sulla terra e fatta dei materiali che la natura affida alle mani dell'uomo, non consiste in cose da consumare ma in cose da usare» (95).

Certo, le opere si logorano, si consumano: possono essere costantemente sostituite nel mutamento delle generazioni che si succedono nel mondo; e comunque questa fine non rappresenta il loro destino come invece accade per gli oggetti di consumo il cui destino è di essere distrutti. Per cui le cose del mondo conferiscono **stabilità** alla vita umana. Offrono ai mortali una dimora più durevole e stabile di loro stessi⁴.

¹ Nell'antichità, in Grecia, si coltiva una certa diffidenza nei confronti della mentalità dell'*homo faber*. Era diffusa la convinzione che «il lavoro del corpo, imposto dai suoi bisogni, è schiavitù» (60). La schiavitù, l'istituzione della schiavitù, si giustificava in quanto gli antichi «ritenevano necessario possedere schiavi a causa della natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita. [...] Lavorare significava essere fatti schiavi dalla necessità, e questo asservimento era inerente alle condizioni della vita umana». (60) Quindi la libertà si poteva conquistare solo attraverso il dominio su quelli che assoggettavano con la forza la necessità. «L'istituzione della schiavitù nell'antichità, almeno nei tempi più antichi, non fu un espediente per avere il lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento a scopo di profitto, ma piuttosto il **tentativo di escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana**» (61). E la Arendt continua: «ciò che gli uomini condividevano con le altre forme di vita animale non era considerato umano». (61).

Con l'**età moderna** il lavoro viene elevato alla dimensione della «produttività». Marx arriverà a dire che il lavoro (e non Dio) creò l'uomo o che il lavoro (e non la ragione) distinse gli uomini dagli animali (62). E Marx farà notare come «la stessa l'attività lavorativa, indipendentemente dalle circostanze storiche e dalla sua posizione nella sfera privata o in quella pubblica, possiede una «produttività» sua propria, per quanto possono essere futili e non durevoli i suoi prodotti. Questa produttività non consiste in alcuno dei prodotti del lavoro ma nel «potere» umano, la cui forza non si esaurisce nella produzione dei mezzi per la sussistenza e la sopravvivenza ma è capace di fornire un «surplus», cioè più del necessario per la propria riproduzione» (63). Non è il lavoro in sé ma il sovrappiù di «forza lavoro» umana che spiega la produttività del lavoro. Rimane il fatto che il lavoro produttivo è considerato dal punto di vista del processo vitale dell'umanità, in questo quadro di riferimento tutte le cose diventano **oggetti di consumo**. Tutto è in funzione del processo vitale.

² Prefazione, P. Ricoeur, 20

³ «la natura vista con gli occhi dell'*animal laborans* è la grande fornitrice di tutte le «buone cose», che appartengono e ugualmente a tutti i suoi figli, che «[le] prendono dalle [sue] mani» e «si mescolano con» essa nel lavoro e nel consumo. La stessa natura, vista con gli occhi dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, «fornisce solo i materiali quasi senza valore in se stessi», in quanto l'intero valore sta nell'opera che li trasforma» (95).

⁴ L'analisi di Heidegger sull'abitare costituisce un richiamo inevitabile (Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura. Esso permea l'abitare in ogni suo aspetto. L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra).

L'oggettività delle cose, ossia le "cose che la natura offre" rese "oggetto" dagli uomini,

«sta nel fatto che gli uomini [...], malgrado la loro natura sempre mutevole, possono **ritrovare il loro sé**, cioè la loro identità, riferendosi alla stessa sedia e allo stesso tavolo» (98).

Il valore dei materiali che la natura fornisce sta nell'opera che li trasforma.

La vita quando diventa umana? L'uomo non può sopravvivere senza lavoro. Ma la vita diventa umana, cioè l'uomo vive e non solo sopravvive, quando dimora presso le cose come suoi oggetti, quando abita presso di essi e con essi origina un mondo.

«Senza strappare le cose dalle mani della natura e senza consumarle, senza difendersi dai processi naturali della crescita e del deperimento, l'*animal laborans* non potrebbe mai sopravvivere. Ma senza trovare la propria dimora tra cose rese dalla loro durata adatte all'uso e alla costruzione di un mondo, la cui permanenza si pone in netto contrasto con la vita, questa vita non potrebbe mai essere umana» (96).

Ma tutto ciò che è costruito dall'uomo può anche essere distrutto dall'uomo e nessun oggetto d'uso è così necessario al processo vitale che il suo autore non possa sopravvivergli o sopportarne la distruzione.

L'*homo faber* è così signore e maestro, non solo perché è o diventa dominatore della natura, ma soprattutto perché è dominatore di sé e dei suoi atti.

Cosa accade con l'epoca moderna? Ecco il dramma: siamo di fronte alla fine della distinzione tra *animal laborans* e *homo faber*. L'industria moderna produce oggetti e può quindi ancora essere ricondotta alla categoria di fabbricazione o opera. Tuttavia, in questo processo l'individuo lavora: la sua azione non ha né inizio né fine imputabili a lui, perché il lavoratore non può mai rapportarsi al prodotto del suo lavoro come alla "sua" opera (l'operaio produce oggetti di cui ignora la forma ultima; si entra in un processo meccanico, un meccanismo in cui gli utensili non sono che strumenti di meccanizzazione del lavoro); è impossibile distinguere mezzi e fini; l'automatizzazione spinge all'estremo queste tendenze. I prodotti perdono il carattere di uso per acquistare sempre più quello di oggetti di consumo. Data l'accelerazione, in epoca moderna, della produzione, la differenza tra uso e consumo diminuisce fino ad essere insignificante.

L'automazione della produzione rende verosimile la possibilità di una società in cui l'intera produzione di prodotti manifatturieri sarà fornita da macchine. Siamo di fronte alla fine del lavoro per produrre vestiti, cibi, bevande, case, o addirittura altri beni di consumo. La robotica e il calcolo possono anche farci sognare un mondo in cui alcune macchine possono prendere alcune semplici decisioni. L'artigiano, il lavoratore, sono figure destinate a scomparire a favore delle catene di produzione sempre più efficienti, funzionando con un minimo di vigilanza umana. È il dominio della tecnica nella produzione.

La logica dell'automazione è quella tecnica: essa assume sempre meno i tratti dello "strumento" a disposizione del produrre, del fare, ma diviene l'"ambiente" che costituisce, una forma di razionalità che subordina alle esigenze dell'apparato tecnico. L'adattamento all'apparato sembra essere l'unica via d'uscita o di entrata per sopravvivere⁵.

In un futuro non troppo lontano, per la prima volta nella storia dell'umanità, si può immaginare la «fine del lavoro» (espressione di Jeremy Rifkin) in senso molto realistico. Ma questo è il dramma, la fine dell'uomo stesso.

2.3 *L'azione e la parola.*

Le opere in quanto tali sono documenti e monumenti del passato. Testimoniano la differenza tra tempo come durata e tempo come passaggio: la referenza al tempo come *passaggio* contrassegna il riferimento al lavoro; la referenza al tempo come *durata* quello all'opera.

L'*azione*, e siamo alla terza categoria, rappresenta il punto di arrivo della riflessione della Arendt: potremmo dire che con questa categoria va a definire la qualità dell'umano, la natura dell'agire dell'uomo.

Il criterio principale dell'azione, secondo la Arendt, è «la rivelazione del chi»: «la rivelazione dell'agente nella parola e nell'azione» (127). È la rivelazione dell'uomo. Agendo l'uomo si rivela. Esibisce chi è. L'azione rivela, manifesta, mostra. L'azione, connessa alla parola, rivela l'uomo come colui che dà inizio e re-agisce, colui che comincia qualcosa nel mondo.

Potremmo formulare questa tesi: **l'agire è dare inizio all'opera di sé con gli altri.**

«Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano» (130). «Senza essere accompagnata dal discorso, non solo l'azione perde-

5 U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, 2000.

rebbe il suo carattere di rivelazione, ma anche il suo soggetto; non uomini che agiscono ma robot che realizzerebbero ciò che, umanamente parlando, rimarrebbe incomprendibile» (129-130).

Ci soffermiamo un momento su questo passaggio, poiché mette in gioco la questione dell'identità e il suo carattere «politico». La relazione «azione - parola» può essere letta, a nostro parere, su due livelli: un primo livello riguarda la costituzione della singolarità; un secondo livello la costituzione della relazione come spazio politico.

Questo passaggio si rivela di una ricchezza incredibile (al di là della stessa intenzione della Arendt). Dare inizio costituisce l'atto creativo, generativo che, iniziato nel lavoro e nell'opera, conduce al sé: dare inizio a sé è dare forma a una promessa / anticipazione, che viene anticipata / promessa dal dato (donato), dalla condizione, come la sua possibilità. L'uomo muove sempre da ciò che rende possibile la sua iniziativa: il suo atto è anticipato dal dato.

L'«essere messo al mondo», è l'espressione con cui il linguaggio ordinario esprime il debito nei confronti di un'origine che ci origina, di una dipendenza, di una condizione.

L'essere «messo» al mondo, posto dentro, è il cominciamento di una storia che invoca di essere assunta: non è sufficiente venire al mondo (nascere), è necessario assumere questa condizione, questa origine, ovvero volerla, per essere uomini. Il volerlo è la nascita ad essere uomini. La prima azione che rende umana la vita è una parola, un «**sì, lo voglio**», voglio che ciò che è scritto sia la mia opera. Val la pena leggere Arendt:

*Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, «naturale» rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è **ontologicamente radicata la facoltà di agire**. È, in altre parole 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. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il Vangelo annunciò la «lieta novella» dell'avvento: «un bambino è nato fra noi»» (182)*

Il dato (nel senso di donato, posto), l'origine che precede, rende possibile l'atto, costituisce la condizione del suo atto. Ora, la re-azione, la risposta, al dato assume la forma di una «parola» che diventa l'inizio o il non inizio dell'agire umano. La **parola** dell'azione è «lo voglio». La parola è la forma della libertà. È l'assenso che è un'assunzione.

La parola è la risposta al dato, è dire «sì», è dare il proprio consenso al dato, alla necessità posta di fronte a noi, il dato, l'involontario, affinché venga assunta, resa umana dall'assunzione, perché relativa all'uomo e condizione della sua possibilità. Il dato rivela tutto il suo senso nell'atto del consenso.

Questo processo dell'azione lo chiamiamo processo della *libertà*. La libertà ha inizio perché iniziata e/o condizionata da altro di cui essa non è l'origine ma le è dato come possibilità. Può anche rifiutarsi. L'atto dell'uomo è sempre preceduto da un'alterità, altro da sé. Solo perché agisce liberamente, cioè risponde all'invito del dato (donato), è responsabile, che l'uomo si scopre «capace di». È perché ha agito, ovvero perché ha raccontato, letto, scritto, dipinto, creato, che si scopre capace di raccontare, leggere, scrivere, difendere, creare ... deve avere agito per sapersi capace di azione. L'azione dell'uomo non è altra cosa dal processo della libertà, contro ogni forma di autoreferenzialità che la modernità ha professato in modo delirante.

Un primo accento, *quindi*, cade sul «chi», ossia sul soggetto responsabile.

Ma la Arendt suggerisce che questo non è ancora sufficiente: è necessario dare inizio all'opera di sé con e per gli altri. La Arendt è di ispirazione aristotelica e non inclina certo all'individualismo o al soggettivismo. L'uomo che agisce e parla è l'**uomo politico**. L'accento è messo sul termine rivelazione: la rivelazione dell'agente esige che l'uomo appaia, sia visto, e capito **dagli altri**.

«Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri» (131).

Nessuno sa esattamente cosa riveli: va corso il «**rischio**» della rivelazione, dell'apparizione «nella luce impietosa della *Öffentlichkeit*⁶» poiché l'agito eccede l'intenzione con cui è posto. Il *chi* non è il *che cosa*: l'essenza della persona non può essere «cristallizzata», perché il chi si mostra «nel flusso dell'azione e della parola» (132).

Dal momento che l'azione e la parola rivelano l'agente mentre agisce, azione e parola danno origine a uno **spazio di apparenza / apparizione** che sono le **relazioni umane**. Uno spazio relazionale

«che consiste in atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni agli altri» (133). Non è uno spazio «tangibile», non si cristallizza in oggetti tangibili, ma per questo non è meno reale: esso è «l'intreccio delle relazioni umane» (133).

L'intreccio costituisce lo spazio pubblico del proprio dirsi e del proprio agire; l'azione, in virtù di questo intreccio, diviene reale producendo «storie», racconti:

«queste storie possono poi essere registrate in documenti e monumenti, essere visibili in oggetti d'uso e opere d'arte, essere narrate e narrate sempre di nuovo, rielaborate con ogni genere di materiale» (134)

Storie da **raccontare**: perché la propria identità, che si esprime in una storia di vita, è «una sorta di compromesso derivato dall'incontro degli eventi iniziati dall'uomo in quanto agente dell'azione e il gioco di circostanze indotto dall'intreccio delle relazioni umane» (Prefazione, Ricoeur, p. 25)

La nozione di spazio d'apparenza, invocato da quello di rivelazione, implica la costituzione dell'ambito pubblico, distinto dall'ambito privato. Il concetto di rivelazione conduce a portare alla luce «la rete di relazioni umane».

Tutti questi termini si compenetrano tra loro: ambito pubblico, spazio d'apparenza, rete di relazioni umane, rivelazione del «chi», costituiscono la *vita politica*. Allora il «chi» dell'azione che si rivela è il *cittadino* in quanto distinto dal lavoratore e dall'artigiano.

«Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. La fabbricazione è circondata dal mondo con cui è in costante contatto; l'azione del discorso sono circondati dall'intreccio e dalle parole di altre persone con cui sono in costante contatto».(137)

La pluralità consente di dare, da unici che siamo, inizio a un mondo: la costruzione di una «casa» da abitare.

4. Conclusioni

Concluderei con una metafora, la metafora del **gioco**.

Mettersi in gioco. La metafora del gioco è particolarmente istruttiva: giocare è *iniziare, dare inizio*, a partire da una dataità (le condizioni, le circostanze, che diventano luoghi di nascita, luoghi generativi, che sono le condizioni del gioco) a uno *spazio relazionale* sempre nuovo, e quindi sempre imprevedibile, inatteso e sorprendente, da parte di una *pluralità* di attori (partecipanti e spettatori, senza i quali il gioco sarebbe impensabile), che *rischiano* la loro identità, rivelando una loro *identità*, nel confronto-dialogo con gli altri giocatori, nel senso di distinguersi dagli altri giocatori⁷.

7 A. DAL LAGO, *Introduzione*, in H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, 2016, p. XVII.