

l'altro, di aiuto dell'uno per l'altro in un'ardua realizzazione» (CW vol. XII, p. 30). La mutua responsabilità richiamava alla mente l'*equal partnership*, valori condivisi e un'unità di forze complementari. Tutte queste erano caratteristiche cruciali nelle descrizioni antiche della *polis* e dell'amicizia; Mill le usava per ridesignare il matrimonio come *idem sentire de republica*. L'eguaglianza degli amici non significava ricerca di «un doppio», di un altro se stessi, ma invece emulazione amichevole e quindi caratteri simili nelle aspirazioni ma diversi nelle disposizioni. Rispecchiava il modello di cittadinanza che Pericle aveva esaltato nella sua orazione funebre, nella quale dipingeva la vita pubblica come un progetto che traduceva l'indipendenza personale in un «elemento di felicità» per tutti. Le pagine finali di *The Subjection of Women* sono un implicito riflesso delle parole periclee applicate ai rapporti tra la donna e l'uomo:

Tutto ciò che è stato detto e scritto, dal tempo di Erodoto a quello presente, dell'influenza nobilitante del governo libero – il vigore e lo scatto che dà a tutte le facoltà, i più ampi e più elevati obiettivi che presenta all'intelletto e ai sentimenti, lo spirito pubblico moderno egoista e la visione del dovere più ampia e più pacata che genera, e il livello complessivamente più elevato cui riesce a innalzare l'individuo come essere morale, spirituale e sociale – è in ogni aspetto altrettanto vero delle donne che degli uomini (CW vol. XXI, p. 337).

Nadia Urbinati

politologa, docente di Scienze politiche alla Columbia University di New York.

Hannah Arendt: la politica come libertà

di Olivia Guaraldo

1.

Hannah Arendt, figura di spicco dell'esilio ebraico-tedesco del Novecento, intraprende la sua complessa e articolata indagine attorno alla politica – alla sua “origine”, alle sue caratteristiche peculiari, al suo declino moderno nonché alla sua degenerazione totalitaria – proprio a seguito della sua traumatica esperienza biografica. Arendt aveva brillantemente compiuto gli studi di filosofia in alcune delle più celebri sedi universitarie tedesche, lavorando con maestri del calibro di Martin Heidegger e Karl Jaspers. Figlia di una famiglia ebraica completamente assimilata, Arendt si sentiva molto legata alla grande tradizione della *Bildung* tedesca, e fu per questo che reagì con grande sgomento al modo in cui molti degli intellettuali tedeschi accettarono, con solerzia persino, di allinearsi alle ingiunzioni “culturali” del nuovo regime e di aderire al nazismo. A fronte di un'omogenea *Gleichshaltung* da parte degli eredi della grande tradizione filosofico-intellettuale tedesca, Arendt si chiede, ingenuamente prima, meditatamente poi, quali siano le ragioni profonde di una tale cecità politica. Con un certo azzardo si può affermare che non solo la sua decisione di lasciare la Germania, ma forse anche la cruciale volontà di occuparsi non più di filosofia ma di teoria politica, fu causata dal famigerato discorso che nel maggio del 1933 il suo maestro Martin Heidegger tenne all'Università di Friburgo, in occasione della sua nomina a rettore. Con quel discorso, Heidegger

aderiva formalmente al nazismo, riconoscendo in esso una "grandezza" in grado di rigenerare l'Occidente¹. Molti anni dopo, in un saggio che Arendt scrive per gli ottant'anni del maestro – e amante – di un tempo, dopo aver per certi versi giustificato il comportamento di Heidegger sotto il nazismo, termina con una notazione di carattere filosofico-politico non priva di rilevanza, nella quale afferma senza pudore che ai filosofi, in fondo, i tiranni piacciono.

La cecità politica dei filosofi, di Platone così come di Heidegger, consisterebbe non tanto in un'assenza di malizia, o in una debolezza caratteriale, o ancora in un'ingenuità un po' ascetica rispetto alle cose del mondo. Essi, in verità, provano già nel loro pensare «un'attrazione per ciò che è tirannico»². La cecità politica dei filosofi avrebbe quindi a che fare con la radicata insofferenza nei confronti della costitutiva irriducibilità al concetto della sfera degli affari umani. La politica come ambito della contingenza, dell'opinione, dell'imprevedibilità, ma soprattutto della pluralità umana, risulta indigeribile al filosofo. Da qui la sua atavica fascinazione per i tiranni: da Dionigi a Hitler, la storia del rapporto del potere, nella sua forma più verticistica, dominatrice, riduttiva della pluralità, con i filosofi, è piena di ambigui protagonisti.

Proprio perché la politica è stata sottomessa, inaspettatamente e improvvisamente, alla terribile ma efficace riduzione totalitaria, causando la degenerazione del potere in dominio totale, Arendt ritiene sia necessario sottrarre la *vita activa* – la «condizione umana in quanto attivamente impegnata in qualcosa»³ – alle cornici negativizzanti proprie dell'epoca della catastrofe, di quei «tempi bui» in cui lo spazio per l'esercizio della libertà umana sembra essere andato perduto.

E non è quindi un caso che la politica, nella virtuosa accezione arendtiana, coincida tutta con l'esercizio della libertà. Il problema è, semmai, quello di rendere la libertà ancora comprensibile ed esperibile, dopo che non solo il totalitarismo, ma anche la stessa tradizione del pensiero politico, ha occultato e travisato l'originaria politicità della dimensione dell'azione e del discorso. È ad azione e discorso che Arendt, infatti, si affida, attraverso un'ardua e inindagata riconfigurazione della condizione umana, per tracciare nuovi confini e nuovi immaginari che rendano possibile un ripensamento dello spazio mondano e plurale della politica. Ai due termini – discorso e azione – l'autrice ricorre innanzitutto per gettare le basi di un ri-

¹ Enzo TRAVERSO, *Cosmopoli. Figure dell'esilio ebraico-tedesco*, ombre corte, Verona 2004, p. 102.

² Ivi, pp. 104-105. Cfr. H. ARENDT, *Heidegger a ottant'anni*, in: "Micromega", 2, 1988, p. 178.

³ H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, p. 18.

pensamento dell'umano che si distingue sia dall'ossessione totalitaria per "l'uomo nuovo" sia da quella metafisica per l'Uomo inteso in senso astratto, solipsistico, irrelato.

Dopo il '45, il contesto è mutato, ma non solo storicamente. La cesura operata dall'avvento dei regimi totalitari non è paragonabile ad altre cesure storiche: ora si tratta di fare i conti con un passato che non cessa di agire sul presente, che ha introdotto nella storia la lucida consapevolezza che «tutto è possibile». Se da una parte, infatti, il totalitarismo ha reso pressoché impraticabile l'attribuzione di qualsivoglia carattere positivo o umanizzante alla politica, dall'altra l'operazione di cosiddetto «smantellamento della metafisica» – cui lei si sente di appartenere, perché allieva di Martin Heidegger – ha reso impraticabile, in campo filosofico, una ripresa incondizionata dei presupposti, metafisici appunto, relativi al soggetto e alla sua centralità. Come a dire: non basta ingenuamente recuperare l'uomo dopo che esso è stato distrutto dalle inaudite tecniche del dominio totalitario. È necessario chiedersi come sia stato possibile ideare e realizzare il progetto totalitario della dominazione totale e dello sterminio: Arendt afferma, in una lettera al maestro Karl Jaspers, che forse la filosofia non è senza colpe⁴.

Tuttavia non è alla filosofia che Arendt ricorre per ripensare la politica, ma anzi rintraccia proprio nel pensiero metafisico gli elementi che hanno portato a una pericolosa riduzione della politica a tecnica di governo, a pratica di dominio. La tradizione occidentale, fin dalle sue origini platoniche, ha concepito l'attività politica come un'azione strumentale e ordinativa, finalizzata alla sottomissione degli uomini a una volontà unica e sovrana. Criticando in maniera originale la riduzione della *praxis* (l'azione libera in ambito pubblico) alla *poiesis* (la dimensione fabbricativa dell'agire, quella legata alla costruzione di un ordine sulla base di un modello mentale), Arendt procede a un'originale – e poco filosofica – rilettura dell'esperienza politica della Grecia classica, per ricavarne una nozione di agire politico che si basa quasi esclusivamente sulla capacità umana di iniziare, di dare vita a qualcosa di nuovo e impreveduto. La politica, secondo Arendt, consiste nella libertà radicalmente umana di compiere azioni e discorsi in uno spazio condiviso da una pluralità di «esistenti unici». La facoltà umana di iniziare, di cominciare, coincide, in questa prospettiva, con l'agire in uno spa-

⁴ «Se l'uomo in quanto uomo fosse onnipotente, allora non sarebbe necessario domandarsi perché devono esistere gli uomini, esattamente come nel monoteismo, soltanto l'onnipotenza di Dio è il carattere che rende Dio UNO. In questo senso l'onnipotenza dell'uomo rende superflui gli uomini. Ebbene ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda da ogni macchia. [...] nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro del politico e non poteva averne uno, perché essa ha parlato dell'uomo costretta dalla necessità e ha trattato del dato di fatto della pluralità soltanto incidentalmente» (H. Arendt - K. Jaspers, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 104-105).

zio pubblico, di fronte e assieme ad altri. Solo in questo spazio pubblico di visibilità e udibilità gli uomini hanno l'opportunità di mostrare la propria unicità, in altre parole di rendere attivo e produttivo quell'impulso alla distinzione che la nascita ha consegnato a ciascuno. Arendt, a questo proposito, riporta più volte un passo di Agostino: «[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit», «affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo, prima del quale non c'era nulla», intendendo con questa citazione esaltare la facoltà umana dell'iniziare come radicalmente distinta dalla dimensione della ciclicità della natura⁵. La nascita, l'evento attraverso cui ciascuno essere umano entra nel mondo, è la preconditione dell'azione, la scena primaria di esposizione dell'esistente singolare cui deve far seguito – affinché l'uomo realizzi la propria umanità – la messa in atto della possibilità di iniziare qualcosa di nuovo. La scena di questa “seconda nascita” è quindi lo spazio pubblico, in cui le parole e le azioni rivelano l'unicità di ciascuno.

Per sostenere questa sua tesi, e per consolidare la sua nozione di politica, priva com'è di potenza figurale, di immaginabilità nel contesto dell'Europa post-totalitaria, Arendt ricorre costantemente ad analogie con la *polis* classica. Distingue infatti lo spazio dell'azione e della libertà dalla sfera del privato, da ciò che gli antichi chiamavano *oikos*, e lo fa secondo due argomenti. Da una parte, il privato è quella sfera della protezione della vita biologica in cui gli uomini non sono liberi ma legati alla fatica e alla necessità delle leggi della sopravvivenza: lavorano per garantire ciò che è necessario alla produzione e alla riproduzione, al sostentamento materiale dell'esistenza intesa come *zoè*, e per questo contrapposta al *bios*, che è invece la dimensione prettamente umana e dotata di senso del nostro essere al mondo. La seconda ragione per cui lo spazio privato della casa, dell'*oikos* (da cui *oikonomia*, la legge del privato), è radicalmente distinto dallo spazio pubblico è che esso è un regime dispotico, dove vige una rigida gerarchia e il padre, il *despotes*, secondo la terminologia antica, regna in maniera autoritaria su donne, figli e schiavi. Nella sfera privata, quindi, la libertà non si dà, almeno secondo gli antichi, perché in essa l'uomo è soggiogato alle leggi della sopravvivenza, le quali a loro volta, per ben funzionare, necessitano di un'organizzazione gerarchica e dispotica. Solo nella sfera pubblica, nella quale gli uomini sono innanzitutto liberi dal fardello della sopravvivenza, la libertà intesa come capacità di azione e di discorso tra simili, senza gerarchie, come dimensione radicalmente libera dell'inizio, può manifestarsi.

Ciò che caratterizza la sfera pubblica come scena di esibizione e di cominciamento è del resto una qualità assolutamente immateriale, una rete

di relazioni fra esistenti singolari che Arendt chiama *in-between* (*infra*, nella traduzione italiana) «ciò che sta in mezzo», a indicare proprio quello spazio che a un tempo separa e tiene uniti i partecipanti alla scena politica⁶. Esso è preceduto e tuttavia distinto anche dalla sfera di un'altra attività umana, quella della fabbricazione, dell'«opera» e dello scambio, in altre parole dallo spazio dell'industria e del commercio in cui ciò che mette in relazione gli uomini sono gli interessi e la necessità degli scambi materiali. Ciò che vige nella sfera della produzione e dello scambio è, secondo Arendt, un'attitudine assai diversa da quella necessaria alla politica. Si tratta, infatti, di uno spazio in cui l'uomo agisce sulla natura per modificarla, per creare un mondo umano che si separi da quello naturale. Lo spazio della produzione è caratterizzato quindi dalla violenza, nella misura in cui l'uomo trasforma il paesaggio naturale e si serve delle materie prime per produrre, costruire un mondo di cose al cui interno possa “sentirsi a casa”. In entrambi gli spazi pre-politici, la casa e l'officina, l'ambito della sopravvivenza e quello della produzione, afferma Arendt, non è dato esperire la radicale libertà di cominciare.

Lo spazio politico, lo spazio dell'azione libera che è cominciamento, inizio di una serie di eventi per sua natura incontrollabile e ingovernabile, è caratterizzato invece dall'assenza della violenza propria delle due sfere che la precedono – la sfera della vita, la sfera della fabbricazione – e proprio per questo estremamente fragile e contingente.

Attraverso il reciproco scambio di parole e azioni, gli uomini danno vita a un «mondo di relazioni» che, come tale, dipende dalla presenza plurale dei diversi attori politici, e non può sussistere senza la loro presenza. È uno spazio fragile e contingente, che Arendt non a caso chiama «spazio dell'apparenza», luogo in cui ciascuno è nella misura in cui *appare* agli altri, si mostra a essi nella sua radicale unicità. Se l'attività del fabbricare corrisponde a una modalità dell'agire che i greci caratterizzavano con il verbo *poiein* – indicando con esso un'attività che ha il suo fine nel prodotto –, l'attività politica dell'agire in uno spazio condiviso ha come corrispondente il verbo *prattein* – che, secondo la celebre definizione aristotelica di *praxis*, indica quelle attività che non hanno un fine al di fuori di sé, ma trovano il loro senso nel processo stesso. Da una parte, dunque, c'è un agire orientato al prodotto (*poiein*), dall'altra un agire orientato all'agire stesso, privo di un qualsiasi risultato che ne trascenda i confini. Questa distinzione fra *praxis* e *poiesis* è cruciale nell'argomentazione arendtiana relativa all'azione, in quanto si propone di decostruire un'intera tradizione di pensiero che si è costantemente rivelata incapace di cogliere la natura concretamente plurale, po-

⁵ H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, in: *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 193-227, p. 222. La citazione di Agostino è dalle *Confessioni*. XII, cap. 20.

⁶ ARENDT, *Vita Activa* cit. p. 133.

litica e per questo immateriale dell'agire, e che anzi vi ha progressivamente sostituito il fare⁷.

Al fine di comprendere in maniera soddisfacente la complessa argomentazione arendtiana, tuttavia, è necessario fare un'ulteriore integrazione: l'esplicitazione dell'agire politico così come Arendt lo reinventa e lo propone, si rifà a un altro verbo greco che, in origine, significava «cominciare». Si tratta del verbo *archein*, il quale ha curiosamente un duplice significato: «cominciare» e «dominare». Afferma Arendt: «Questo duplice significato sta evidentemente a indicare che in origine era chiamato capo chi cominciava una cosa e si cercava dei compagni per poterla condurre a termine; e questo compimento, questo condurre a termine la cosa iniziata, era il significato originario di *prattein*, la parola che definiva l'agire»⁸.

Il connubio tra essere liberi e cominciare, espresso in maniera suprema dall'*archein* greco, è ripreso da Arendt in chiave, per così dire, democratica, nel senso che, lungi dal definire iniziatore solo il «capo», colui che ha capacità superiori e chiede l'ausilio di meri esecutori che portino a compimento la sua «iniziativa», il concetto arendtiano di azione identifica la capacità di cominciare con quella squisitamente umana della libertà. Questa nozione di libertà come cominciamento è stata progressivamente occultata sia semanticamente sia politicamente: all'*archein* come cominciare si è ben presto sostituito il secondo significato, quello del dominio, tanto che il verbo si è tramandato quasi esclusivamente nel significato di «governare»; al *prattein* come agire comune che non ha il proprio fine in alcun prodotto si è sostituito il fare, il *poiein* che, platonicamente, individua nella politica la sfera della costruzione della città ideale, o dei criteri atti a istituirla. La politica, in altri termini, ha perso quei tratti relazionali e contingenti (la politica esiste solo fra gli uomini, nel qui e ora del loro reciproco mostrarsi e parlarsi) che l'hanno caratterizzata in alcuni preziosi momenti della storia dell'umanità. Arendt li chiama «epifanie» del politico, momenti rari e preziosi in cui riemerge la facoltà umana del cominciare in tutta la sua radicale spontaneità e incontrollabilità. Si tratta solo di periodi storici fugaci, in cui, nonostante tutto, la libertà come attività iniziatrice trova modo di apparire nel mondo.

Lungi dall'esaltare e rafforzare queste «epifanie di libertà», la politica, da *praxis* collettiva si è trasformata in *poiesis* individuale: un'attività di controllo e di comando da parte dei pochi sui molti. È così che Platone immagina la sua città ideale: lo spazio ordinato della *Repubblica* è quello in cui il

guardiano platonico, attraverso una razionale e oculata tecnica di governo, è perfettamente in grado di dominare su se stesso e sugli altri.

Arendt contesta quindi alla tradizione del pensiero politico occidentale – sin da Platone – la riduzione della politica a una *techné* filosofica che ha il compito di gestire e amministrare gli esseri umani, imponendo gerarchie e distinzioni fra chi comanda (*archein*) e chi esegue (*prattein*). Ciò che viene quasi irrimediabilmente perduto è l'esperienza di libertà propria della dimensione politica condivisa e isonomica, l'esperienza dell'agire insieme con altri dando vita a qualcosa che prima non esisteva, perché solo la comunanza di più persone nel qui e ora dello spazio pubblico crea quell'*in-between* impalpabile ma indispensabile affinché ci sia «mondo».

«Non c'è campo (non nel lavoro, soggetto alle necessità della vita, né nella fabbricazione, dipendente da materiali dati) dove l'uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a nulla se non all'uomo»⁹.

Tradizionalmente, la libertà di cominciare è stata scambiata per impotenza, in quanto si è sempre ritenuto che il carattere caotico e contingente della sfera degli affari umani non potesse garantire alcun esito ragionevole all'agire umano. Ciò è dovuto, secondo Arendt, al fatto che si è erroneamente identificata la libertà con la sovranità, scambiando la capacità umana di iniziare per un fenomeno dell'interiorità, profondamente dipendente da un originario dominio di sé come preconditione per essere in grado di dominare gli altri: «Se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe esser libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra»¹⁰.

Alla pretesa della filosofia di sostituire l'azione con il comando, la libertà con l'autocontrollo, la politica con il dominio, la pensatrice tedesca contrappone la condizione umana della pluralità: non un soggetto astratto, modello ordinativo che controlla con i suoi parametri di razionalità e virilità tutte le sue repliche viventi, ma un numero infinito di esistenti unici abitano la terra e vivono nel mondo, plurali nella loro diversità, irriducibili gli uni agli altri e refrattari al modello. La posta in gioco del discorso arendtiano è quindi la seguente: la politica – ripensata e ri-immaginata a partire dalle suggestioni antiche, ma non esclusivamente aderente a esse – non è altro che lo spazio/tempo in cui la pluralità può mostrarsi. Sarà la politica, in altri termini, a fornire un briciolo di speranza per una redenzione, sia pure

⁷ Arendt dedica un intero paragrafo alla questione della sostituzione dell'agire con il fare, sempre in *Vita Activa* cit., pp. 161-168.

⁸ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, Ed. di Comunità, Milano 1995, pp. 37-38.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ ARENDT, *Vita Activa* cit., p. 173.

totalmente mondana e provvisoria, dell'umano dopo la catastrofe. Si intuisce quanto coraggiosa sia questa scommessa: proprio l'ambito cui il totalitarismo aveva affidato il compito di costruire l'uomo nuovo – la politica – dev'essere decostruito, criticato, smantellato non tanto ai fini di un generico – e atavico – disprezzo del sapere nei confronti del mondo dell'opinione, bensì per poterlo configurare e immaginare *ex novo*, come cornice di una possibile e diversa umanizzazione.

2.

Nel saggio in cui tematizza in maniera specifica la questione politica della libertà¹¹, Arendt sottolinea la difficoltà dell'impresa definitoria, in quanto ogni ambito del conoscere e del pensare funziona secondo la categoria di causalità, secondo un determinismo per il quale nessuna azione è mai veramente libera, non determinata da una causa che la precede: «*Nihil ex nihilo, nihil sine causa*, [...] un'io libero non potrà mai costituire materia di definizione teorica». La libertà è per la filosofia la «oscura selva in cui si è smarrita», e tale oscurità rappresenta per Arendt «la conseguenza dell'impossibilità assoluta di riscontrare il fenomeno della libertà nel dominio del pensiero: né la libertà né il suo contrario sono sperimentabili nell'ambito del dialogo tra me e me durante il quale sorgono i grandi problemi filosofici e metafisici»¹².

C'è tuttavia un'idea di libertà che, pur sfuggendo alla definizione teorica, si presenta all'esperienza, nel regno delle «faccende umane», ed è a questa sfera che l'autrice intende ricorrere per comprendere, sottraendola alla presa invalidante del discorso concettuale, che cosa sia la libertà. Il discorso filosofico, infatti, ha trasformato la libertà – esperita in ambito pratico – in libertà interiore: «La tradizione filosofica ha distorto, anziché chiarire, l'idea stessa di libertà quale si offre all'esperienza, trasferendola dalla sua sfera d'origine (il regno della politica e delle faccende umane in genere) a un ambito interiore, la volontà, nel quale sarebbe diventata accessibile all'introspezione»¹³. Ai filosofi manca insomma un sincero interesse per la libertà.

Tuttavia, nonostante i filosofi, la libertà è sempre stata ben conosciuta nella sfera politica: «Infatti solo l'azione è la politica, fra tutte le capacità e potenzialità della vita umana, non potrebbero neppure essere concepite senza presumere almeno l'esistenza della libertà»¹⁴.

La libertà, continua Arendt, è la ragione stessa del vivere associato; «l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragion d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale»¹⁵. La libertà politica è, in altri termini, l'esatto contrario della «libertà interiore», quello spazio nel proprio intimo dove gli uomini possono eludere la coercizione esterna sentendosi liberi»¹⁶.

Non è infatti un caso che l'idea filosofica di una libertà interiore, di un'autonomia dell'io dalle circostanze avverse del mondo, sia un fenomeno descritto con grande eloquenza dagli autori tardo-classici, che appunto esperiscono la fine della libertà politica così come si era data storicamente nell'antichità greco-romana: «Il luogo della libertà assoluta entro il proprio io (non il cuore, non la mente, bensì l'interiorità) fu la scoperta, in epoca tardo-classica, di quanti non avevano un loro posto nel mondo, e quindi mancavano di quella "mondanità" che dai tempi più antichi fino a metà circa del secolo scorso, era considerata, per consenso unanime, requisito preliminare della libertà»¹⁷.

Fu Epitteto – non a caso uno schiavo liberato – nella tarda antichità, il primo a tematizzare la libertà interiore, come facoltà di «superare lo stato di necessità», di rendersi «padroni» di se stessi e di fare in modo di non essere interiormente dipendenti da alcun elemento o coercizione esteriore. Nell'antichità classica, questa condizione di liberazione dalla sfera dei bisogni, era propria dell'uomo che, al fine di poter esercitare la libertà nello spazio pubblico, possedeva in privato un potere su altri uomini – gli schiavi, le donne, i figli – e possedeva un posto, una casa nel mondo. La trattazione tardo-antica della libertà testimonia quindi di una fondamentale analogia tra libertà interiore e libertà politica: Epitteto, in altri termini, pensa la libertà interiore sul modello della libertà politica, cioè come liberazione da uno stato di necessità e di dipendenza da altri. Ma se per l'uomo antico tale liberazione era solo il presupposto della libertà politica, per lo stoicismo del I secolo d.C. la libertà interiore, che coincide esclusivamente con il dominio su se stessi, satura ed esaurisce il significato stesso dell'esperienza della libertà: «Epitteto traspose questo rapporto con il mondo [della libertà clas-

¹¹ ARENDT, *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro* cit.

¹² *Ivi*, p. 195.

¹³ *Ivi*, p. 196.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit., p. 197.

¹⁷ *Ibid.*

sica] nel campo delle relazioni che l'uomo può avere all'interno di se stesso, scoprendo in tal modo come non esista potere così pienamente assoluto quanto quello che l'uomo detiene su se stesso, e come lo spazio interiore, nel quale l'uomo lotta per sottomettere il proprio io, gli appartenga con maggior pienezza, ossia gli offra un riparo più sicuro dalle ingerenze esterne, di qualunque focolare domestico»¹⁸.

Della libertà politica la filosofia comprende e fa propria, quindi, solo la dimensione della liberazione dalla necessità e non coglie, come Arendt invece si sforza di fare, l'esperienza pubblica, mondana, contingente dell'agire libero. Non sarebbe possibile conoscere la libertà interiore, azzarda Arendt, senza l'esperienza concreta dell'essere liberi «nel mondo»: della libertà si può conoscere qualcosa solo nel «rapporto con gli altri, non nel rapporto con noi stessi»¹⁹. Ed è proprio nel rapporto con gli altri, irriducibili all'io, che si sperimenta la fragilità della libertà: essa esiste solo nel momento in cui si agisce, e non si agisce che insieme con altri, nel contesto plurale dello spazio pubblico; nello stesso tempo, però, alla libertà si è sempre tentati di sostituire la sovranità.

La trattazione di «che cos'è la libertà» si rivela del resto complessa e contraddittoria, in quanto priva di riferimenti autorevoli, soprattutto nel contesto della storia della filosofia: la libertà politica è rimasta impensata dalla tradizione filosofica, o al più confusa con la libertà interiore, con la libertà della volontà dalle costrizioni esterne, e successivamente con il libero arbitrio. Se il riferimento però cessa di essere la filosofia e si sposta l'accento sulla «letteratura extrafilosofica (poesia, dramma, storia, politica)», diviene forse più facile comprendere i tratti salienti della libertà politica. In *Vita Activa*, il testo in cui Arendt tratteggia in maniera esaustiva l'agire politico, abbondano infatti i riferimenti alle esperienze extrafilosofiche proprie della polis pre-platonica, nonché le loro espressioni letterarie. Non è un caso che Arendt rintracci nella capacità umana di narrare uno dei migliori modi per comprendere la politica: le storie, e non i concetti, sono in grado di restituirci, in maniera più fedele alla realtà della sfera pubblica, l'esperienza e il significato della libertà. Ai poeti, agli storiografi e ai drammaturghi, quindi, e non ai filosofi, conviene andare per comprendere l'esperienza politica antica. Che in realtà è per Arendt l'espressione più nitida «della libertà vissuta unicamente nel processo dell'agire»²⁰.

¹⁸ Ivi, pp. 197-198.

¹⁹ Ivi, p. 198.

²⁰ Ivi, p. 220. Sull'affascinante rapporto fra politica e fonti «extrafilosofiche», mi permetto di rimandare al mio *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

Alla libertà dell'uomo dell'antichità era di necessità premessa, come è già stato detto, una liberazione dai bisogni, dalle necessità materiali della vita. «Tuttavia la condizione di libertà non era il seguito automatico dell'atto di liberazione; a questo dovevano aggiungersi la compagnia di altri uomini che fossero nella stessa condizione, e l'esistenza di uno spazio pubblico comune dove incontrarsi; in altre parole, un mondo libero organizzato politicamente, nel quale ogni uomo libero potesse inserirsi con l'atto e la parola»²¹. La natura «politica» dello spazio pubblico antico (della polis greca soprattutto) consisteva quindi nel fatto che in esso gli uomini non avessero in comune la «natura» o la «necessità», bensì il mondo. Nello spazio pubblico essi esibivano il loro «chi», la loro unicità e non il loro «che cosa», le loro appartenenze private (stirpe, classe, razza), ma ciò era possibile proprio perché si erano liberati da quelle stesse appartenenze.

Questa visione originale e sorgiva della libertà politica non trova alcun corrispondente nella storia delle dottrine politiche, perché il modo in cui il pensiero politico ha successivamente tematizzato la libertà è coinciso, come ci ricordano i principali pensatori moderni, con una libertà *dalla* politica. Per i pensatori politici dei secoli xvii e xviii, infatti, si è liberi nella misura in cui si è sottratti agli abusi del potere, e si è liberi di perseguire autonomamente le attività private²². Lo scopo dello stato, da Hobbes in poi, è stato infatti quello di garantire la sicurezza e la protezione della vita. Tale tendenza, sostanzialmente inarrestabile in epoca moderna, è accentuata dalla nascita delle scienze sociali nel secolo xix e xx, attraverso le quali si approfondisce ancora di più lo iato tra libertà e politica: quest'ultima coincide essenzialmente con il «governo», il cui scopo è essenzialmente la protezione «non tanto della libertà quanto del processo vitale, degli interessi della società e dei membri di questa»²³. Al politico si sostituisce il sociale, e la società stessa prende il posto che in epoca antica era occupato dalla sfera privata della casa e della famiglia. Ciò che la società prende in carico, in altri termini, non è altro che la protezione e la sicurezza del corpo sociale in quanto tale. Se è vero che l'iniziatore di questa tradizione – che opera una netta sostituzione della politica con la protezione della vita – è stato Thomas Hobbes, è vero anche che, rispetto all'orizzonte securitario a cui faceva riferimento il pensatore inglese nell'ideare la macchina statale, in epoca tardo-moderna e contemporanea non si tratta più di una sicurezza legata alla protezione dalla morte violenta, ma di un meccanismo di governo che «permetta al

²¹ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit., p. 199.

²² La magistrale trattazione della differenza fra la libertà degli antichi e quella dei moderni è, naturalmente, quella di Benjamin CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.

²³ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit., p. 201.

processo vitale della società nel suo insieme di svolgersi senza intoppi». Il trionfo del sociale nelle nostre moderne democrazie coincide con la totale assenza di uno spazio per la libertà nell'ambito della politica, che va invece a coincidere sostanzialmente con il «governo della vita». Va quindi ribadito che per Arendt non c'è libertà dove vige la logica determinata e necessitata del processo vitale stesso: «Questo processo vitale non si connette alla libertà, ma segue la norma della propria intrinseca necessità: si può definire "libero" solo nel senso in cui si parla del "libero corso" di un fiume»²⁴.

La spolicizzazione dello spazio pubblico avvenuta in epoca moderna trae la sua origine dalla sostituzione del mondo delle relazioni umane (quel mondo dell'*infra*, dello spazio contingente in cui gli uomini sono in grado di iniziare qualcosa di nuovo, dando vita all'imprevisto) con il mondo della vita intesa in senso biologico. Alla libertà è stata sostituita la necessità, che risulta tra l'altro molto più congeniale alla logica del «nihil ex nihilo, nihil sine causa» propria del conoscere scientifico e filosofico. La preoccupazione principale del potere è diventata la protezione e la salvaguardia del biologico, ed è degno di nota che l'acume della pensatrice tedesca individui, molto prima di Michel Foucault, come tale tendenza alla biologizzazione del politico caratterizzerà in maniera negativa – e totalitaria – ogni politica a venire²⁵. La sostituzione, in altre parole, del politico con il sociale, è stata determinata da una progressiva "messa in comune" di ciò che in epoca antica invece era appannaggio esclusivo della sfera privata, in altre parole la vita.

La modernità è caratterizzata, da una parte, dalla «vittoria dell'*animal laborans*»²⁶, che segna il predominio pubblico della vita e dei suoi processi biologici, e, dall'altra, da quella che Arendt chiama «worldlessness», la perdita del mondo, la progressiva alienazione dell'uomo dallo spazio terrestre e dalla realtà sensoriale a esso legata. Vari sono i motivi di questa alienazione dal mondo, che secondo Arendt inizia con alcuni eventi decisivi propri dell'età moderna – le scoperte geografiche, la Riforma protestante, l'invenzione galileiana del cannocchiale –, ma tutti congiurano a far perdere agli uomini la fiducia nei sensi e nella realtà che attraverso di essi veniva percepita e condivisa. Alla perdita del mondo, inteso appunto come complesso insieme di percezioni, opinioni, relazioni e azioni umane, supplisce l'esaltazione, la valorizzazione ossessiva della vita, la messa in comune del biolo-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Sulle analogie fra Arendt e Foucault, si veda S. FORTI, *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in: F. FISTETTI, F.R. RECCHIA LUCIANI, *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007, pp. 195-212, in part. pp. 201-208. Sull'attualità del pensiero di Hannah Arendt, si veda, sempre di S. FORTI, il saggio *Male*, in: O. GUARALDO (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, ombre corte, Verona 2008, pp. 54-65.

²⁶ ARENDT, *Vita Activa* cit., pp. 183-190.

gico, versione secolarizzata e generica della concezione cristiana della sua sacralità. La libertà, in questo dominio incontrastato della vita della specie umana, non ha più ambiti in cui manifestarsi. E se è vero che essa in qualche modo sopravvive nelle scale valoriali della contemporaneità, afferma Arendt, se pure è sempre prevista come qualità intrinsecamente umana, senza poter essere esercitata in ambito pubblico (ad esempio, nei governi dispotici, o in quelli tirannici, che impediscono il formarsi di uno spazio pubblico), la libertà resta pura potenzialità. «Senza un ambito pubblico protetto da garanzie politiche la libertà non ha più uno spazio nel quale apparire nel mondo»²⁷. Libertà e politica coincidono quindi per Arendt come due facce della stessa medaglia, ed è per questo che per dire diversamente la politica è necessario dire diversamente la libertà.

Se dunque non si vuole cedere all'esito spolicizzante a cui il nostro destino storico-epocale pare consegnarci – e le derive totalitarie non rappresentano in questo senso una deviazione da quel destino, ma una loro accelerazione e accentuazione –, è necessario contrapporre alla scala valoriale biologica di una generica «protezione della vita», quella politica dell'«amore per il mondo».

Come ricorda Elisabeth Young-Bruhel, biografa di Hannah Arendt, l'autrice di *The Human Condition* avrebbe voluto intitolare l'opera *Amor Mundi*²⁸. È infatti l'amore per il mondo a costituire, in contrapposizione con un'intera tradizione filosofica «caratterizzata dal sospetto, dalla paura o dal disprezzo per il mondo», la cifra della riflessione arendtiana²⁹. Il mondo, come abbiamo visto, è per Arendt la cornice all'interno della quale gli uomini agiscono politicamente, è ciò senza cui l'azione politica non avrebbe alcun senso, ma è anche ciò che le pratiche umane (siano esse *praxis* o *poiesis*) costruiscono. Il mondo precede l'azione umana e la rende possibile, tuttavia senza l'azione umana il mondo in quanto rete di relazioni e di discorsi non può sussistere: vi è una reciproca dipendenza tra azione e mondo. Dirà Arendt in un celebre testo su Lessing: «[...] il mondo non è umano perché è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perché la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso»³⁰. Si tratta, come afferma Laura Boella, di «una formulazione folgorante, ma

²⁷ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit. p. 200.

²⁸ Cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906, 1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 370.

²⁹ Cfr. V. SORRENTINO, *Amor mundi e politica in Hannah Arendt*, saggio pubblicato il 5 dicembre 2006 consultabile online sul sito <http://www.sifp.it/seminari-e-convegni-seminars-and-conferences/centario-della-nascita-di-hannah-arendt-05-12-2006/amor-mundi-e-politica-in-hannah-arendt> (ultima consultazione: 3 agosto 2012).

³⁰ H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Discorso su Lessing*, Cortina, Milano 2006, p. 85.

anche molto laconica e soprattutto molto più radicale di quanto sembri»³¹: essa dice infatti che il «mondo comune rimane “inumano” in un senso del tutto letterale finché delle persone non ne fanno costantemente argomenti di discorso tra loro»³².

È l'interconnessione di azione, discorso e mondo a far sì che la libertà sia elemento decisivo di qualificazione della sfera politica: in essa si attualizza, si rende reale e concreta la stretta relazione fra la capacità umana di iniziare e l'orizzonte che accoglie e dà senso a essa, il mondo. Arendt afferma che «gli uomini “sono” liberi – ciò che occorre distinguere dall'aver la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: “essere” liberi e agire sono la stessa cosa». Essere liberi e agire non rappresentano quindi un'eccedenza che trascende il dato del mondo, la sua concretezza, ma acquisiscono significato solo all'interno di esso. Il mondo è sfera delle apparenze, ambito umanissimo del «mostrarsi ad altri» senza il quale non ci è data la possibilità di percepire e veder confermata la realtà.

3.

Arendt, nel saggio *Sulla rivoluzione*, riporta in nota una frase che Machiavelli scrisse in una lettera all'amico Vettori: «Amo la patria mia più dell'anima». In quella frase, perentoria e commovente a un tempo, Machiavelli esprime in maniera chiara l'atteggiamento che dev'essere proprio di chi decide di dedicarsi alla politica, di chi, in altri termini, antepone il mondo al sé. «La questione, come Machiavelli la vedeva, non stava nel decidere se si amava Dio più del mondo, ma se si era capaci di amare il mondo più di se stessi. E questa decisione in realtà è stata sempre la decisione cruciale per tutti coloro che dedicano la vita alla politica»³³.

Tale notazione esistenziale, per nulla marginale all'interno dell'opera arendtiana, non è slegata da un ulteriore ricorso fatto da Arendt al pensatore italiano. La coincidenza tra azione e libertà trova infatti secondo Arendt un'ottima esemplificazione nel concetto machiavelliano di *virtù*, «l'eccellenza con cui l'uomo corrisponde alle opportunità spiegate dinnanzi a lui dal mondo della cosiddetta *fortuna*». Libertà e azione sono i modi tipica-

mente umani di rispondere, con abilità appresa in ambito mondano, alle vicende della vita, alle improvvise virate della fortuna, alla contingenza. La capacità tipicamente umana di adeguarsi alla fortuna, alla contingenza propria della dimensione mondana è forse il tratto che ci distingue dagli animali: il modo in cui ci adeguiamo alla contingenza, alle avverse (o favorevoli) vicende della vita. Per Machiavelli, com'è noto, la capacità di aggiustare virtù e fortuna è «principesca», propria di uomini coraggiosi, i quali, come noterebbe ancora Machiavelli, sono in grado di anteporre il mondo alla loro salvezza personale. È implicita in questa notazione machiavelliana sul rapporto fra fortuna e virtù una concezione del potere che rimane estranea all'idea di “sovranità” proprio perché non antepone il controllo del sé sul mondo al mondo stesso: il principe non può mai essere sovrano sulla fortuna, ma può continuamente aggiustare le sue azioni rispetto a essa, secondo la dose di virtù che possiede. Non è un caso che Arendt apprezzi Machiavelli in quanto teorico del potere fondamentalmente eccentrico rispetto alla tradizione moderna dei pensatori della sovranità (Hobbes e Rousseau soprattutto).

Per meglio comprendere l'idea machiavelliana di virtù, Arendt utilizza una curiosa ma efficace analogia: la virtù è, secondo lei, un'abilità che corrisponde al significato che noi oggi attribuiamo al termine «virtuosismo», l'eccellenza propria dei «performers» («esecutori» nel teso italiano), di coloro «la cui arte si esprime nell'esecuzione stessa, senza concretarsi in un prodotto finale, destinato a sopravvivere all'attività che lo ha portato all'esistenza e a rendersene indipendente». In questo senso Arendt assimila l'agire politico, la *praxis* che non realizza alcuna opera e che non dev'essere giudicata secondo i criteri “poietici” propri dell'*homo faber*, alle arti performative («performing arts»), così come già i greci, per distinguere la politica dalle altre attività, usavano metafore dell'ambito “virtuosistico”: «L'arte di suonare il flauto, la danza, l'arte medica, la nautica»³⁴. La metafora dell'arte per la politica ha senso però solo in questa accezione “performativa”, relativa alla dimensione virtuosistica dell'esecuzione. Sarebbe profondamente fuorviante, sostiene Arendt, ritenere che la politica sia un'arte nel senso della *poiesis*, del processo creativo finalizzato alla creazione/fabbricazione di un oggetto. Le istituzioni politiche non sono opere d'arte nel senso fabbricativo del termine, bensì sono legate anch'esse alla “buona esecuzione”, al buon funzionamento, il quale, a sua volta, dipende dal fatto che gli uomini agiscano, che continuino a vivificarle esercitando la libertà. Mentre l'arte fabbricativa produce un oggetto che, successivamente al processo creativo stesso, ha un'esistenza indipendente dal suo creatore, l'arte delle «per-

³¹ L. BOELLA, *Umanità*, in: GUARALDO (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt* cit., pp. 127-137, qui p. 132.

³² ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 85.

³³ EAD., *Sulla rivoluzione*, edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 34, n. 20.

³⁴ EAD., *Che cos'è la libertà* cit. p. 205.

forming arts», tra cui Arendt include la politica, non produce alcun oggetto dall'esistenza indipendente: la politica e le sue istituzioni, pur essendo il "prodotto" dell'azione umana e quindi della libertà, non possono sussistere indipendentemente da entrambe, necessitano di essere continuamente «eseguite» («performed»).

Inoltre le «performing arts», proprio come la politica, dipendono costitutivamente da un pubblico al quale il virtuosismo va mostrato: «Gli artisti che le praticano [performing arts] – danzatori, attori, musicisti e simili – hanno bisogno di un pubblico a cui mostrare il loro virtuosismo, come gli uomini che agiscono hanno bisogno di altri alla cui presenza comparire: gli uni e gli altri, per "lavorare", hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica, e in entrambi i casi la loro "esecuzione" dipende dalla presenza altrui» (p. 206).

La polis greca fu appunto quella «"forma di governo" che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa»³⁵. Ma tale spazio, afferma Arendt, dev'essere circoscritto e garantito da garanzie, perché è impensabile che la libertà come azione politica – una libertà mondana, plurale, relazionale e non la libertà interiore o il libero arbitrio – possa darsi in assoluto, sradicata e decontestualizzata rispetto al mondo delle relazioni. Essa ha bisogno di uno spazio e di un tempo circoscritti, di un pubblico, di parole e azioni mosse dai principi: «Se, quindi, vogliamo darle il senso più vicino alla polis, l'attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel *delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto "virtuosismo"*. Questo è il dominio nel quale la libertà è una realtà terrena, espressa tangibilmente in parole, in azioni alle quali si può assistere, in eventi che sono discussi, ricordati e trasformati in storia prima di essere infine incorporati nel grande libro della storia umana»³⁶.

In questa sua apologia dell'azione politica come esercizio della libertà, Arendt non trascura di criticare il liberalismo che, a dispetto del proprio nome, ha bandito la libertà dall'ambito politico. Arendt individua, forse un po' grossolanamente, nella tradizione liberale il consolidamento di quella tendenza moderna a considerare la politica come coincidente esclusivamente con la protezione della vita, dei suoi processi e dei suoi interessi. Il primato dell'economia sulla politica, sancito dal liberalismo – in verità, non in maniera omogenea³⁷ – ha proprio a che fare con la supremazia della vita sulla libertà, dei processi organici e biologici sulla dimensione discorsiva, in-

tenzionale, attiva della politica, la quale è stata dimenticata, occultata, travisata proprio perché l'alleanza fra Stato, sovranità e liberalismo ha completamente spolicizzato la vita associata. Alla repubblica si è preferita l'anima.

Ciò nonostante, ovvero nonostante il primato della *zoè* sul *bios*, dell'idea di sovranità, del primato del liberalismo, come mai continuiamo a considerare politica e libertà come sinonimi? Come mai ancora oggi consideriamo il *coraggio* la virtù politica per eccellenza? Come mai, a discapito di una pervasiva invasione nel politico da parte dell'economico, c'è qualcosa che nella politica come libertà ancora resta, seppure in maniera residuale, nel nostro linguaggio e nella nostra sensibilità? Forse perché, come Arendt sostiene, la dimensione politica dell'esistere – una dimensione mondana, contingente, plurale – conferisce a esso un senso che né la mera dimensione economica né quella fabbricativa sono in grado di fare. È come se nella dimensione radicalmente fragile eppure potente dell'agire, l'uomo si percepisse "più vivo che mai", solidamente ancorato al mondo e ai suoi simili, in un'impresa comune che testimonia della sua alterità rispetto sia all'animale sia al divino (Aristotele). Forse perché, dirà Arendt sempre nel saggio *Sulla rivoluzione*, l'esperienza dell'agire politico è in grado di restituire a chi la compie quella inattesa, eppure reale e concreta, «felicità pubblica» che rende sopportabile il fardello dell'umana esistenza³⁸.

La politica non è quindi un'esperienza di governo, di dominio, di comando, ma innanzitutto di relazione: una relazione con altri che ha però in comune il mondo, e che per questo richiede coraggio. Il coraggio è, si potrebbe azzardare, la virtù umana che asseconda ed esalta una vitalità che coincide con la spontaneità della libertà. Agire politicamente, abbandonare la sfera privata per lo spazio pubblico consiste anche nell'esperienza innegabile del sentirsi vivi e umani: ma di una vitalità che non ha nulla a che fare con la forza, l'impeto, la necessità del processo biologico. Proprio perché in gioco non c'è la sopravvivenza, la vita intesa come *zoè*, ma la vita intesa come impegno per il mondo, il coraggio è indispensabile, è ciò che permette di attraversare la soglia della sfera privata e solcare lo spazio pubblico, lasciandosi alle spalle la mera preoccupazione per la propria "salvezza", che, in epoca contemporanea, non coincide più con la salvezza dell'anima ma con la sua versione secolarizzata e biologizzata, la "salute". In questo senso, però, il coraggio non coincide con la temerarietà, con lo sprezzo del pericolo o il fanciullesco arrischiarsi verso la morte, corteggiandola. Coraggio come virtù politica significa capacità di anteporre il mondo (quella complessa rete di relazioni e di rapporti, materiali e immateriali, fra gli uomini e fra gli uomini e le cose) alla propria vita. La politica riguarda il mondo, l'interesse,

³⁵ Ivi, pp. 206-207.

³⁶ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit. p. 207 (corsivi miei).

³⁷ Sulle molteplici anime del liberalismo, e sulla difficoltà di una sua definizione univoca, si veda P.P. PORTINARO, *Profilo del liberalismo*, postfazione a CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* cit., pp. 37-158.

³⁸ ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., pp. 128 ss.

persino l'amore che proviamo per esso: il mondo è la cornice che preesiste alle nostre vite individuali, alle nostre private necessità, e per questo estraneo alla salvezza individuale. Ciò che riguarda il mondo, per sua natura trascende la dimensione privata e individuale, e in questo senso «l'ambito pubblico non può trovarsi nel più netto contrasto con la nostra vita privata, protetta dalla famiglia e dalla casa, dove tutto serve e deve servire alla sicurezza della sopravvivenza»³⁹. Il coraggio è quindi la prova che nell'uomo esiste – eroicamente – una potenziale dimensione extra-biologica, una capacità di iniziativa che abbandona subito le preoccupazioni per la vita e la sicurezza in favore della libertà: «Il coraggio libera gli uomini dalla preoccupazione per la propria vita in ordine alla libertà del mondo. Il coraggio è indispensabile perché in politica la posta in gioco è il mondo, non la sopravvivenza»⁴⁰.

Questa accorata difesa da parte di Arendt della politica come spazio eroico e mondano del coraggio ci riporta alle battute iniziali di questo saggio, e allo sgomento della pensatrice tedesca nei confronti di chi, fra gli intellettuali e i filosofi, aveva aderito «sinceramente» al nazismo. Era forse proprio l'amore per il mondo che mancava a coloro che riuscirono in maniera del tutto creativa e originale ad aderire volentieri alla dottrina nazista, e con esso quel coraggio necessario a lasciare la torre d'avorio della *vita contemplativa* per salvare lo spazio pubblico della *vita attiva*. Del resto, il rapporto problematico tra filosofia e politica è al centro di tutte le opere di Arendt e rappresenta, come da più parti è stato evidenziato, il tratto critico e originale del suo pensiero.

Dal punto di vista specifico del tema della libertà, l'influenza della filosofia sulla politica coincide come già accennato con l'idea che se di libertà si deve parlare in ambito filosofico, lo si può fare solo in termini di libertà interiore, trasformata poi dalla tradizione cristiana in libero arbitrio, che non è affatto simile all'idea di azione libera, bensì consiste nella capacità di scegliere tra due opzioni già esistenti. «Poiché la filosofia aveva spostato l'accento dall'azione libera alla forza di volontà, dalla libertà, come stato che si manifesta nell'azione, al *liberum arbitrium*, l'ideale della libertà cessò di essere il virtuosismo (nel senso definito sopra) per diventare la sovranità, l'ideale di un *libero arbitrio*, che non dipende dagli altri e in definitiva prevale»⁴¹. Il riferimento politico classico in questo caso è la teoria politica di J.J. Rousseau, «l'esponente più logico della teoria della sovranità, che egli faceva scaturire dalla volontà, tanto da visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale»⁴².

³⁹ ARENDT, *Che cos'è la libertà* cit., p. 209.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, p. 217 (corsivo mio).

⁴² *Ivi*, p. 218.

In senso politico, continua Arendt, «l'identificazione di libertà e sovranità è forse la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio. Infatti, il suo risultato è: o la negazione della libertà umana (nel caso si concluda che, comunque si vogliano definire, gli uomini non sono mai sovrani), o la convinzione che la libertà di un uomo, di un gruppo, di una struttura politica possa essere ottenuta solo a spese della libertà (cioè della sovranità) di tutti gli altri»⁴³.

Soffermandosi brevemente sull'erronea equazione tra libertà e sovranità, Arendt ulteriormente ribadisce, qui sostanzialmente per negazione, la sua nozione di libertà come dimensione plurale, pubblica, legata allo spazio politico dell'azione: se libertà e sovranità invece coincidono, la libertà politica non si realizzerà mai, e l'esito, ai suoi occhi politicamente disastroso, di tale coincidenza non significa altro che la sottomissione, il dominio, il controllo di altri da parte della volontà sovrana. Questa equazione è oltremodo deleteria per la politica, anche perché prevede sempre l'uso della violenza: «La famosa sovranità delle società politiche non è mai stata altro che un'illusione, che per di più può reggersi solo grazie agli strumenti della violenza, cioè con mezzi di per sé extrapolitici». Per il fatto che non l'uomo, al singolare, ma gli uomini, al plurale, esistono e abitano il mondo, l'equazione di libertà e sovranità indica soltanto «l'oppressione della volontà», ovvero la subordinazione dei molti alla volontà di chi comanda. È per questo che Arendt conclude: «Se gli uomini desiderano essere liberi, dovranno rinunciare proprio alla sovranità»⁴⁴.

Rinunciare alla sovranità non è semplice, per una tradizione che si è pensata, e ha pensato il potere quasi sempre in termini di sovranità, e quindi di dominio, se non di oppressione. Le implicazioni di questa proposta arendtiana – liberarsi dalla sovranità – affascinanti quanto problematiche, restano tuttavia ancora tutte da pensare. Esse rimandano, come del resto la sua articolata trattazione della libertà, a un orizzonte e a un immaginario che politicamente si ancorano all'antichità classica, ma che offrono cruciali spunti per pensare – e agire – la politica a venire. Il pensiero arendtiano, infatti, non smette di interrogarci e di renderci consapevoli delle numerose contraddizioni della nostra tradizione, ma anche delle sue inesplorate potenzialità.

A conclusione del suo libro *Sulla rivoluzione*, Arendt riporta le celebri parole del coro dell'*Edipo a Colono* di Sofocle, in cui si afferma:

Non esser nati è la sorte migliore
O almeno appena nati ritornare
a quel mondo da cui siamo venuti.

⁴³ *Ivi*, pp. 218-219.

⁴⁴ *Ivi*, p. 219.

E tuttavia, a questa sofferenza radicale dell'uomo nei confronti della sua finitezza, della sua mortalità carica di sventure, Sofocle affianca lo spirito politico di Teseo, il saggio re di Atene che accoglie l'esule Edipo e gli dà sepoltura. A Teseo Sofocle fa dire che solo la compagnia di altri uomini, all'interno della città, nell'esercizio della propria libertà, è ciò che dà un senso a una vita altrimenti insopportabile. In ultima analisi, o, se volete, da un punto di vista filosofico-esistenziale, la politica è l'ambito nel quale l'uomo – impegnandosi attivamente nella realtà e nel mondo – scaccia l'angoscia della futilità dell'esistenza; non verrebbe da dire, allora, come fa il vecchio Edipo, meglio non essere nati per niente, ma piuttosto, parafrasando Teseo, che ciò che dà agli uomini comuni, giovani e vecchi, la possibilità di sopportare il fardello della vita è la *polis*, lo spazio delle libere azioni e delle vive parole degli uomini, che solo può dare splendore alla vita: *ton bion lampron poieisthai*⁴⁵.

⁴⁵ SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 1143-1144.

Olivia Guaraldo

insegna Filosofia politica all'Università di Verona.

Bobbio e il modello liberalsocialista

di Michelangelo Bovero

1.

Per gli studiosi dei movimenti e delle culture politiche, le espressioni «liberalsocialismo» e «socialismo liberale» denotano due fenomeni storici differenti. «Socialismo liberale» indica la dottrina elaborata da Carlo Rosselli nel libro omonimo, scritto al confino di Lipari tra il 1927 e il 1929, e poi divenuta la base ideale del movimento «Giustizia e libertà», cresciuto in Francia subito dopo la fuga dal confino. «Liberalsocialismo» è il nome di un altro movimento, distinto e indipendente, nato una decina d'anni più tardi per impulso di Aldo Capitini e Guido Calogero. Entrambi i movimenti confluirono nel Partito d'Azione, fondato nel 1942, contribuendo, ciascuno con il proprio bagaglio dottrinale, ad arricchirne l'identità ideale. Tra le elaborazioni di Rosselli e quelle di Calogero, autore nel 1940 e nel 1941 di due «manifesti» del liberalsocialismo (non parlo qui del pensiero di Capitini, la cui originalità è irriducibile), non vi è alcun legame diretto. Le difformità sono evidenti, soprattutto nell'approccio e nello stile. Ma ciò non significa che non vi fossero affinità sostanziali altrettanto evidenti, e anzi prevalenti. Secondo Bobbio, che aveva aderito tra i primi al movimento liberalsocialista e sarebbe tornato spesso a riflettere sul suo nucleo ideale, come anche, peraltro, su quello del pensiero di Rosselli, non ha senso irrigidire le differenze fino a trasformarle in una contrapposizione tra i significati delle due formule emblematiche. In un saggio del 1989, dopo aver ricordato che Rossel-