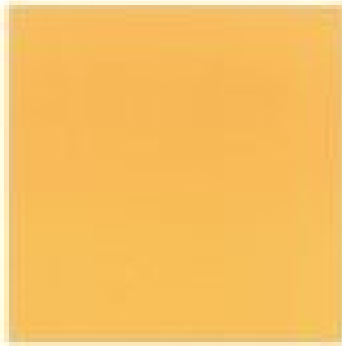


Hannah Arendt
Che cos'è la politica?



Biblioteca Univesi

Titolo dell'opera originale: Was **ist Politik?**

Traduzione di Marina Bistolfi A cura di Ursula Ludz Prefazione di Kurt Sontheimer

Il mondo nuovo

Per i testi di Hannah Arendt
Copyright The Literary Trust
of Hannah Arendt Blucher

Editing notes by Ursula Ludz

Copyright 1993

R' Piper GmbH & Co Kg

Munchen

Copyright 1995

Edizioni di Comunità, Milano

Prima edizione febbraio 1995

Edizioni di Comunità

Nel 1955 venne proposto ad Hannah Arendt di scrivere un'Introduzione alla politica. Non doveva essere un trattato di carattere accademico: "Ho in mente una esposizione estremamente semplice. Non si tratterà di una discussione dei concetti-chiave delle scienze politiche e sociali odierne bensì di un'introduzione a quello che realmente è la politica e ai presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare". Altri impegni e alcuni importanti eventi (come la Rivolta ungherese del '56 e il Processo Eichmann) impedirono alla Arendt di portare a termine l'opera. Tuttavia, tra i suoi scritti inediti sono stati ritrovati materiali concernenti il progetto. Ursula Ludz ha raccolto questi documenti e li ha ordinati alla luce dei criteri ispiratori dell'incompiuta Introduzione, corredandoli di un commento che restituisce con chiarezza il contesto intellettuale entro il quale vennero concepiti.

I brani pubblicati in *Che cos'è la politica?* forniscono indicazioni fondamentali sulla filosofia politica, sulla visione del mondo, sull'inconfondibile autonomia e originalità di Hannah Arendt. Il pensiero politico di questa autrice non può essere inquadrato entro schemi tradizionali. Essa è insieme idealista e realista: non si fa illusioni sullo stato del mondo, eppure è irriducibilmente convinta dell'importanza della riflessione teorica. Ed è stata proprio questa riflessione che l'ha portata a rievocare la politica come occasione e spazio di libertà, ad approfondire lo studio dell'"utopia della polis". In un'epoca di miseria politica la Arendt ha ricercato le origini di una politica intensa come vita appagata e libera insieme agli altri dei quali si riconosce la diversità: "La politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini".

Ad onta di tutte le esperienze negative, la Arendt non ha mai perduto la fiducia nella possibilità che l'uomo agente inizi qualcosa di nuovo e faccia in modo che le cose cambino: "Finché gli uomini possono agire, sono in grado di realizzare l'improbabile e l'imprevedibile". Ma agire liberamente significa agire in pubblico e il pubblico è l'effettivo spazio del politico. E' lì che l'uomo deve mostrarsi

nella sua spontaneità e affermarsi nella relazione politica con gli altri. L'adattamento opportunistico, la fuga nel privato, il ritrarsi della responsabilità politica, il comodo (e improduttivo) tedio verso la politica: a tutti questi comportamenti così diffusi oggi la Arendt contrappone il suo concetto alto, eppure non utopico della politica: "Il senso della politica è la libertà".

Hannah Arendt nacque ad Hannover nel 1906, studiò a Friburgo, Heidelberg e Marburgo con insegnanti quali Jaspers, Heidegger e Bultmann. Con l'avvento di Hitler al potere fuggì dapprima in Francia e, nel 1941, negli Stati Uniti dove tenne corsi all'università di Chicago, a Berkeley, Princeton e, dal 1967 al 1975 (anno della morte) alla New School for Social Research di New York. E' stata una figura centrale nell'ambito del dibattito politico-filosofico del Novecento. Tra le sue opere più importanti ricordiamo *Le origini del totalitarismo*, *Sulla violenza*, *La banalità del male*, *Sulla rivoluzione*.

[p.]VII

Prefazione di K' Sontheimer

I frammenti postumi di Hannah Arendt, qui pubblicati per la prima volta, non modificano in misura sostanziale ciò che sappiamo del pensiero politico della filosofa ebreo-tedesca; eppure, per quanto riguarda l'analisi di alcune posizioni fondamentali della sua filosofia politica, rappresentano un chiarimento e un approfondimento. Al lettore, questi testi rivelano l'incontro con una filosofia politica originale, alla cui suggestione intellettuale e linguistica non si può sottrarre neppure chi è abituato a considerare in maniera diversa la questione "Che cos'è la politica?". Sebbene i brani pubblicati non rappresentino che una parte del tentativo di Hannah Arendt di dare una risposta completa e attuale alla questione esistenziale della natura del politico, tuttavia forniscono indicazioni fondamentali sulla sua filosofia politica, sulla sua visione del mondo, sulla inconfondibile autonomia e originalità del suo pensiero e della sua scrittura. Chi è pronto ad aprirsi all'universo spirituale di una grande pensatrice indipendente e votata alla verità, potrà attingere a piene mani anche da questi contributi privi di organicità. Qui si incontra un pensiero orientato al mondo, un pensiero che, a onta delle fosche diagnosi e prospettive che quell'orientamento implica verso la metà del nostro secolo, incoraggia anche nuove iniziative e un agire libero e responsabile.

Per Hannah Arendt, la questione del senso positivo del politico parte da due esperienze fondamentali del nostro [p.]VIII secolo che quel senso hanno oscurato, e anzi rovesciato: la nascita di sistemi totalitari,

quali nazionalsocialismo e comunismo, e il fatto che oggi la politica disponga, con la bomba atomica, del mezzo tecnico per estinguere l'umanità e con essa ogni sorta di politica. Le esperienze che abbiamo fatto con la politica nella nostra epoca, sono state e sono talmente funeste da farci dubitare e anzi disperare dell'esistenza di un senso della politica. "Guerre e rivoluzioni, non il funzionamento dei governi parlamentari e degli apparati dei partiti, costituiscono le esperienze politiche fondamentali del nostro secolo".

I sistemi totalitari, la cui nascita è stata analizzata da Hannah Arendt nel suo grande libro sul totalitarismo, sono la forma estrema dello snaturamento del politico, in quanto eliminano totalmente la libertà umana e la assoggettano al flusso di una determinazione storica fondata su basi ideologiche, contro la quale, per mezzo del terrore e del dominio della ideologia, ogni resistenza libera e individuale diviene impossibile. Su questa base, Hannah Arendt rievoca insistentemente l'idea affermatasi per la prima volta nella storia nella polis greca, che identifica il politico con la libertà. Inoltre constata che "la politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini", e dunque sul fatto che deve organizzare e regolamentare l'essere-insieme di diversi, non di uguali. In contrasto con la consueta interpretazione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon*, secondo la quale il politico sarebbe connaturato all'uomo, la Arendt sottolinea che la politica non nasce nell'uomo ma tra gli uomini, e che la libertà e la spontaneità dei diversi individui sono presupposti necessari perché si formi tra gli uomini uno spazio, il solo in cui la politica, la vera politica, diviene possibile. "Il senso della politica è la libertà".

A onta delle esperienze funeste che l'uomo moderno ha fatto con il politico, la Arendt è convinta "che l'uomo stesso, in maniera alquanto meravigliosa e misteriosa, sembra avere il talento di compiere miracoli"; egli può infatti agire,

[p.]IX

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

Il concetto di politica che la Arendt intende proporci, e che è connesso con le idee della umana libertà e spontaneità che devono poter disporre di uno spazio di diffusione, ovvero di un luogo per la politica, sta dunque ben al di sopra del concetto corrente e alquanto burocratico di una sfera politica volta unicamente a organizzare e assicurare la vita degli uomini. Il concetto arendtiano del politico, pur nascendo dalla rievocazione della antica polis greca, può comunque sempre trovare nuove applicazioni. La politica in questo senso proprio si riscontra raramente: essa compare in "pochi grandi casi fortunati della storia", che però sono decisivi poiché in essi il senso della politica si esprime appieno e continua ad agire nella storia. Anche oggi la politica, se vuole conservarsi libera e umana, dipende da questo ricordare e rievocare il proprio senso vero.

La sciagura della politica nel ventesimo secolo non deriva soltanto dalla comparsa di terribili regimi totalitari, i quali hanno portato alla totale estinzione della libertà come segno distintivo del politico, ma anche dal fatto che tale fenomeno ha comportato, pure per i sistemi politici che pretendono di essere liberali, il rischio di essere contagiati dal bacillo totalitario. "Quando un principio di tale portata si affaccia sulla scena (...) è quasi impossibile limitarlo". Per questo oggi non ci si può semplicemente accontentare della scomparsa storica di fascismo e comunismo, ma occorre mantenere la consapevolezza che la limitazione della libertà e la repressione della spontaneità umana e la corruzione del potere attraverso la violenza, sono una costante minaccia anche per la politica dei sistemi cosiddetti liberali. La grande sensibilità politica di Hannah Arendt [p.]X

resta dunque attuale e degna di nota anche dopo la caduta dei sistemi totalitari un tempo potenti.

Il pensiero politico di Hannah Arendt è singolare e originale; difficilmente lo si può inquadrare negli schemi tradizionali della teoria politica. Né la Arendt può essere classificata all'interno delle categorie di destra e sinistra che determinano il pubblico dibattito politico. La Arendt è insieme realista e idealista. Non si fa illusioni sullo stato del mondo, eppure è irriducibilmente convinta che le cose non possano essere né rimanere tali se si riflette su ciò che è essenziale. Tale riflessione l'ha portata, a fronte del predominio nella politica del primato della necessità e della cura dell'esistenza, a rievocare la politica come occasione e spazio di libertà, a sottolineare, di contro al fissarsi sulla mera fabbricazione di prodotti, l'importanza dell'azione e della realizzazione personale, e a contrapporre alla caccia all'interesse e al benessere privato la superiorità del bene comune. In un'epoca di miseria politica, la Arendt ha ricercato le origini di una politica intesa come vita appagata e libera insieme agli altri, dei quali si riconosce la diversità. "L'atto del teorizzare significa per Hannah Arendt ritrovare e recuperare un senso perduto: significa ricordare" (Sheldon S' Wolin). Parlando del vero senso della politica nella rievocazione della polis greca e delle idee di Aristotele, la Arendt vorrebbe indicare a noi uomini di oggi, circondati dalle quotidiane calamità e insufficienze della politica pratica, che non dobbiamo né possiamo semplicemente rassegnarci. A onta di tutte le esperienze negative, Hannah Arendt non ha mai perduto la sua fondamentale fiducia nella possibilità che l'uomo agente inizi qualcosa di nuovo, e faccia in modo che le cose cambino. Finché gli uomini possono agire, scrive in uno di questi testi, sono in grado di realizzare l'improbabile e imprevedibile.

Quella stessa Hannah Arendt che nelle sue concrete analisi del totalitarismo e della perdita del senso della politica nel nostro mondo ha contribuito in misura così determinante [p.]XI

e insieme deprimente alla nostra conoscenza della storia, non si è mai lasciata andare al pessimismo né tanto meno al cinismo, ma ha sostenuto e anzi pungolato la fiducia nella libertà e spontaneità dell'uomo. La rievocazione riflessiva le aveva dato la certezza che gli uomini possono agire e ricominciare sempre da capo, che non sono necessariamente delle marionette nelle mani di un destino a loro estraneo. "Solo depredando i nuovi nati della loro spontaneità, del loro diritto di iniziare qualcosa di nuovo, il corso del mondo può essere deciso e previsto in senso deterministico".

Era questa la tremenda accusa che la Arendt lanciava, da destra come da sinistra, contro il totalitarismo; ma anche nei sistemi che si dichiarano liberi è in agguato il rischio che la costrizione (o anche la cosiddetta natura delle cose) e la violenza soffochino il libero agire degli uomini. Agire liberamente significa agire in pubblico, e il pubblico è l'effettivo spazio del politico. E' lì che l'uomo deve mostrarsi nella sua libertà e spontaneità, e affermarsi nella relazione politica con gli altri. L'adattamento opportunistico, la fuga nel privato, il ritrarsi dalla responsabilità politica, il comodo tedio della politica che tuttavia non produce nulla di positivo, il consapevole isolarsi dagli altri - siano essi partiti, interessi contrastanti o concittadini stranieri bollati come estranei -, tutti questi comportamenti oggi tanto diffusi arrecano pregiudizio a una politica vera e degna dell'uomo. Hannah Arendt vi contrappone il suo concetto alto, eppure non utopico, della politica. Tale concetto non ha affatto perduto la sua necessità e il suo potere illuminante, neppure per il nostro presente. "Il suo nome sta a indicare un rinnovamento radicale quanto originale della filosofia politica, e cioè del concetto, dell'idea, dell'ethos e del pathos del politico" (Dolf Sternberger).

La presente edizione di manoscritti che Hannah Arendt aveva prevalentemente pensato per una Introduzione alla politica concordata con l'editore Piper, non sarebbe stata [p.]XII

possibile senza la dedizione e la scientificità dell'opera della curatrice Ursula Ludz. Il frutto di tale attività è raccolto nell'ultima parte del volume, e fornisce utili ragguagli su tutte le questioni connesse alla presente edizione.

Per concludere, vorrei ricordare con gratitudine che l'Ente Tedesco delle Ricerche ha accolto senza obiezioni, mettendo a disposizione i mezzi necessari, la mia richiesta di affidare a Ursula Ludz l'incarico di redigere una bibliografia critica di Hannah Arendt e di raccogliere e commentare la presente edizione di scritti postumi, che ha richiesto vari viaggi a New York e Washington.

Né va dimenticato che senza l'iniziale suggerimento dell'editore Klaus Piper, questo libro, pur formato solo da frammenti, non avrebbe mai visto la luce. Sono convinto che il suo carattere frammentario non impedisca di riconoscere i tratti di una pensatrice politica grande e originale, che nulla ha perduto in attualità e vigore intellettuale.

Kurt Sontheimer Monaco, dicembre 1992

[p.]XIII

Ringraziamenti di U' Ludz

Ogni curatore è in primo luogo in debito verso l'autore da lui curato. Devo dunque ringraziare Hannah Arendt, poiché lavorare sui suoi testi ha costituito una straordinaria esperienza formativa. Non solo ha ampliato il mio orizzonte scientifico, ma mi ha aperto nuove prospettive su ciò che avviene e può avvenire tra gli uomini nello spazio pubblico-politico. Le parole spesso pregnanti della Arendt mi accompagnano lungo la mia esistenza. In proposito mi sovviene un passo dell'intervista con Gunter Gaus: "Noi iniziamo qualcosa; intessiamo il nostro filo in una rete di relazioni". In effetti anch'io, con questo libro, ho "iniziato" qualcosa: intanto, naturalmente, perché come ogni produttore di libri ho messo al mondo qualcosa di nuovo; ma anche, o almeno così spero, in un senso più ambizioso. La presente pubblicazione di scritti postumi potrebbe diventare un nuovo inizio dando nuovo impulso alla critica arendtiana, dopo che le vie finora percorse sono in larga parte battute, e la ricezione corre il rischio di diventare mera citazione di determinate formule quali la "banalità del male", o di alcune frasi estrapolate dal loro contesto. In altre parole: i manoscritti qui raccolti potrebbero costituire uno stimolo a dedicarsi con maggiore attenzione a quanto Hannah Arendt ha scritto. Personalmente mi sono sentita esortata a farlo. Voglio auspicare di avervi reagito, con il mio commento, in modo tale da rinfocolare il dibattito sulla filosofia e la teoria politica della Arendt. Certo non può essere altro che un auspicio; poiché, come per ogni inizio,

[p.]XIV

anche in questo caso si può dire che "quel che sarà non lo sappiamo mai".

Seguendo la cronologia della nascita di questo libro, devo citare in secondo luogo la consulente editoriale di Piper Renate Dorner. Dai colloqui con lei hanno avuto origine i progetti di ricerca menzionati nella prefazione, ed è stata lei a mettermi in contatto con il professor Kurt Sontheimer. Ed eccomi al successivo ringraziamento: Sontheimer ha dimostrato nei miei confronti una fiducia inconsueta, e con la sua approvazione delle relative richieste all'Ente delle Ricerche ha creato i migliori presupposti per il mio lavoro. Senza il sostegno dell'Ente delle Ricerche, la presente pubblicazione non sarebbe stata possibile. Lo ripeto volentieri, e vorrei aggiungere che le ottime condizioni di lavoro che la Library of Congress di Washington offre ai curatori del lascito sono state a mio parere altrettanto importanti. Inoltre voglio citare due interventi (e la loro eco presso il pubblico) che mi hanno molto stimolato nel lavoro ai testi e al commento: il primo tenuto dalla dottoressa Gitta Gess all'Università di Monaco nel semestre estivo 1991, e l'altro al convegno su Hannah Arendt organizzato nel gennaio 1992 dall'Accademia Cattolica di Wiesbaden. Infine mi è stato consentito importunare con una prima stesura del manoscritto una serie di amici maschilini et femminini generis, tra i quali se ne distinguono due che vorrei ricordare anche pubblicamente: la dottoressa Lotte Kohler, amministratrice del lascito Arendt, che mi ha fornito molti spunti, ed Erich Darchinger, il quale mi ha introdotto ai principali rudimenti della lingua greca e mi ha aiutato ogni volta che la filologa classica Hannah Arendt proponeva enigmi alla sociologa curatrice, nella cui formazione l'antichità classica occupava una posizione marginale.

Ursula LudzFeldafing, dicembre 1992

[p. 5]

Prima parte:

Testi di Hannah Arendt

I. che cos'è la politica?

(Frammento 1) Agosto 1950 Che cos'è la politica?

1. La politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini. Dio ha creato l'Uomo, gli uomini sono un prodotto umano, terreno, il prodotto della natura umana. Poiché la filosofia e la teologia si occupano sempre dell'Uomo, e tutti i loro enunciati sarebbero giusti anche se esistesse soltanto un Uomo, o soltanto due Uomini, o soltanto uomini identici, esse non hanno trovato una valida risposta filosofica alla domanda: che cos'è la politica? Peggio ancora: per tutto il pensiero scientifico esiste solo l'Uomo, in biologia o in psicologia come in filosofia e in teologia, così come per la zoologia esiste solo il leone. I leoni sarebbero una faccenda che riguarda soltanto i leoni.

Balza agli occhi, in tutti i grandi pensatori, il divario tra le filosofie politiche e le altre opere: persino in Platone. La politica non raggiunge mai la stessa profondità. La mancanza di profondità altro non è infatti che scarsa sensibilità per la profondità su cui poggia la politica.

2. La politica tratta della convivenza e comunanza dei diversi. Politicamente gli uomini si organizzano in base a determinati tratti comuni essenziali all'interno di un caos assoluto, oppure da un assoluto caos di differenze. Finché gli organismi politici sono edificati sulla famiglia e intesi nel quadro della famiglia, l'affinità ai suoi vari livelli è considerata

[p. 6]

da un lato l'elemento che può unificare i diversi, e dall'altro quello che consente a strutture di tipo individuale di discostarsi e distinguersi l'una dall'altra.

In questa forma di organizzazione, l'originaria diversità viene annullata con la stessa efficacia con cui, quando è in gioco l'Uomo, viene distrutta la sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini. La duplice rovina della politica deriva dallo sviluppo degli organismi politici a partire dalla famiglia. Qui appare già accennato ciò che diviene emblematico nell'immagine della Sacra Famiglia: l'idea che Dio abbia creato non tanto l'uomo quanto la famiglia.

3. Se nella famiglia si ravvisa più della partecipazione, la partecipazione attiva alla pluralità, ci si comincia a credere Dio, cioè a fingere che si possa uscire per vie naturali dal principio della diversità. Invece di procreare un uomo si cerca di creare, a propria immagine e somiglianza, l'Uomo.

Ma in senso pratico, politico, la famiglia acquista la sua connaturata importanza perché il mondo è organizzato in maniera da non lasciare spazio al singolo, al diverso. Le famiglie vengono fondate come ripari e fortezze in un mondo inospitale ed estraneo, in cui si vorrebbe portare affinità. Tale aspirazione conduce alla fondamentale perversione del politico, (*) poiché annulla la qualità di fondo della pluralità o meglio la perde introducendo il concetto di affinità.

4. L'Uomo, così come lo intendono filosofia e teologia, in politica esiste - o si realizza - soltanto all'interno degli uguali diritti che i diversi si garantiscono. Con questa spontanea garanzia e concessione di un diritto giuridico uguale, si riconosce che la pluralità degli uomini, i quali devono la loro pluralità a loro stessi, deve la propria esistenza alla creazione dell'Uomo.

[p. 7]

5. La filosofia ha due buoni motivi per non trovare mai neppure il luogo dove nasce la politica. Il primo è:

1) Lo zoon politikon: quasi che nell'Uomo vi fosse un elemento politico che è parte della sua essenza. Proprio questo è falso; l'Uomo è a-politico. La politica nasce tra gli uomini, dunque decisamente al di fuori dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'infra, e si afferma come relazione. Hobbes questo lo aveva capito.

2) L'idea monoteistica del Dio a immagine del quale deve essere creato l'uomo. In questo senso in effetti può esistere solo l'Uomo, e gli uomini sono ridotti a una replica più o meno riuscita del medesimo. L'uomo creato a immagine della solitudine di Dio è alla base dello state of nature as a war of all against all di Hobbes. E' la guerra di ribellione di ognuno contro tutti gli altri, i quali vengono odiati perché il loro esistere è privo di senso: privo di senso per l'uomo creato a immagine della solitudine di Dio.

La via di uscita occidentale da questa impossibilità della politica all'interno del mito occidentale della creazione, è la metamorfosi o la sostituzione della politica con la storia. Nell'idea di una storia universale, la pluralità degli uomini si confonde in un unico individuo umano che per di più è chiamato umanità. Da qui l'aspetto mostruoso e disumano della storia, che soltanto con la sua fine si afferma appieno e brutalmente nella politica stessa.

6. E' davvero difficile realizzare che vi è un ambito in cui dobbiamo essere veramente liberi, cioè né spinti da noi stessi né dipendenti da un materiale dato. La libertà esiste soltanto nel peculiare infra della politica. Da questa libertà ci rifugiamo nella "necessità" della storia. Una orribile assurdità.

7. Può darsi che la politica abbia il compito di realizzare un mondo che sia tanto trasparente alla verità quanto la creazione divina. Nei termini del mito ebraico-cristiano vorrebbe dire che l'Uomo, creato a immagine di Dio, ha ricevuto la facoltà di procreare per organizzare gli uomini

[p. 8]

a immagine della creazione divina. Probabilmente è una assurdità. Ma sarebbe la sola possibile dimostrazione e legittimazione dell'idea della legge naturale.

E' nella assoluta diversità di ogni uomo dall'altro, che è più grande della diversità relativa tra popoli, nazioni o razze, è nella pluralità che è contenuta la creazione dell'Uomo per mano di Dio. Con questo però la politica non ha niente a che fare. La politica infatti organizza a priori gli assolutamente diversi in vista di una uguaglianza relativa, e per distinguerli dai relativamente diversi.

1

[p. 9]

NOTE:

(*) Das Politische: come rileva anche il curatore alla nota 56, Hannah Arendt utilizza abbastanza promiscuamente i due termini Politik, intesa come prassi politica, e das Politische, inteso come criterio di giudizio, come categoria del "politico". Per agevolare la lettura si è preferito tradurre Politik con "politica" e das Politische con "il politico" [N'd'T'].

II. Introduzione alla politica I

(Frammento 2a)

Capitolo primo: I pregiudizi

Par' 1. Oggi la politica consiste in effetti nel pregiudizio verso la politica.

Se vogliamo parlare di politica ai giorni nostri, dobbiamo partire dai pregiudizi che noi tutti, se non siamo politici di professione, nutriamo nei confronti della politica. Tali pregiudizi, che sono comuni a noi tutti, rappresentano a loro volta, nel senso più ampio del termine, un fattore politico: essi non derivano dalla presunzione delle persone istruite, né sono dovuti al cinismo di chi ha troppo vissuto e troppo poco compreso. Non possiamo ignorarli, dato che si agitano dentro di noi, e non possiamo sopirli attraverso il ragionamento poiché sanno fare appello a realtà incontestabili e rispecchiano fedelmente, proprio nei suoi aspetti politici, la reale situazione odierna. Eppure questi pregiudizi non sono giudizi. Essi denunciano che siamo finiti in una situazione in cui non siamo, o non siamo ancora, in grado di muoverci politicamente. Il rischio è che il politico scompaia del tutto dalla faccia della terra. Ma i pregiudizi precorrono i tempi; gettano via il bambino con l'acqua sporca, confondono con la politica ciò che alla politica porrebbe fine, e presentano quella che sarebbe una catastrofe come se fosse insita nella natura delle cose, e dunque ineluttabile.

[p. 10]

Oggi, e cioè dopo l'invenzione della bomba atomica, dietro i pregiudizi nei confronti della politica si celano la paura che l'umanità possa autoeliminarsi mediante la politica e gli strumenti di violenza di cui dispone, e, in stretta connessione con tale paura, la speranza che l'umanità si ravveda e anziché se stessa tolga di mezzo la politica, ricorrendo a un governo universale che dissolva lo stato in una macchina amministrativa, risolva i conflitti politici per via burocratica e sostituisca gli eserciti con schiere di poliziotti. Certo tale speranza è del tutto utopica se per politica si intende, come normalmente avviene, una relazione tra governanti e governati. In questa ottica, invece di una abolizione del politico otterremmo una forma dispotica di governo di dimensioni mostruose, in cui lo iato tra governanti e governati assumerebbe proporzioni così gigantesche da impedire qualunque ribellione, e tanto più qualunque forma di controllo dei governanti da parte dei governati. Tale carattere dispotico non cambierebbe neppure qualora in quel regime mondiale non si potesse più individuare una persona, un despota; infatti il dominio burocratico, il dominio mediante l'anonimità degli uffici, non è meno dispotico perché "nessuno" lo esercita; al contrario: forse è ancora più terribile, poiché nessuno può parlare o presentare reclamo a quel Nessuno. Se però per politico si intende una sfera del mondo dove gli uomini si presentano primariamente come soggetti attivi, e dove conferiscono alle umane faccende una stabilità che altrimenti non le riguarderebbe, la speranza appare tutt'altro che utopica. L'eliminazione degli uomini in quanto soggetti attivi è riuscita spesso nella storia, sebbene non a livello mondiale: sia sotto forma di quella tirannide che oggi ci sembra antiquata, dove la volontà di un uomo pretendeva totale libertà di azione, sia sotto forma del moderno totalitarismo, dove si vorrebbe liberare la presunta superiorità dei processi e delle "energie storiche" impersonali e sottomettervi gli uomini. Il carattere intrinsecamente impolitico, nel senso più profondo del termine, [p. 11]

di questa forma di dominio, si rivela proprio nella dinamica che le è peculiare e ne è scatenata, in cui ogni cosa e persona che ieri era ancora considerata "grande" oggi può e deve essere consegnata all'oblio, affinché il movimento mantenga il suo slancio. E non può certo servire a tranquillizzarci constatare che nelle democrazie di massa, senza alcun terrore e per così dire spontaneamente, prendono piede da un lato un'analogia impotenza degli uomini e, dall'altro, un analogo processo di logoramento e oblio che sembra ribaltarsi di continuo, per quanto tali fenomeni, nel mondo libero e non terrorizzato, rimangano confinati all'ambito strettamente politico ed economico.

Ma i pregiudizi verso la politica, l'idea che la politica in sostanza sia una trama di menzogne e inganni prodotta da interessi meschini e da una ancor più meschina ideologia, e che la politica estera oscilli tra vuota propaganda e nuda violenza, sono assai più antichi dell'invenzione di strumenti che consentono di distruggere tutta la vita organica sulla terra. Per quanto riguarda la politica interna, essi hanno per lo meno la stessa età, dunque poco più di cento anni, della democrazia partitica, la quale, per la prima volta nella storia moderna, pretendeva di rappresentare il popolo; benché proprio il popolo non lo abbia mai creduto. Quanto alla sfera della politica estera, la loro origine dovrebbe risalire a quei primi decenni di espansione imperialista a cavallo tra Ottocento e Novecento, quando lo stato nazionale cominciò, non in nome della nazione ma certo per amore di interessi economici nazionali, a portare il dominio europeo nel mondo intero. Ma quello che oggi è il momento cruciale del corrente pregiudizio nei confronti della politica, e cioè la fuga nell'impotenza, il disperato desiderio di essere esentati dalla facoltà di agire, all'epoca era ancora pregiudizio e privilegio di un ceto ristretto, convinto, come Lord Acton, che il potere corrompa e il possesso del potere assoluto corrompa in modo assoluto. (1) Nessuno meglio di Nietzsche, nel suo tentativo di riabilitare il potere, si è reso chiaramente conto [p. 12]

che tale condanna del potere doveva corrispondere in pieno ai desideri ancora inarticolati delle masse; per quanto anche lui, fedele allo spirito del tempo, confondesse o meglio identificasse il potere, che un singolo individuo non può mai avere poiché nasce solo dal comune agire di molti, con la violenza, di cui il singolo può senz'altro impossessarsi.

(Frammento 2b)

Capitolo primo: I pregiudizi

Par' 2. Pregiudizio e giudizio

Se vogliamo parlare di politica ai giorni nostri, dobbiamo partire dai pregiudizi che noi tutti, se non siamo politici di professione, nutriamo nei confronti della politica. I pregiudizi che condividiamo con gli altri, che ci vengono spontanei, che possiamo scambiarsi nella conversazione senza prima doverli spiegare diffusamente, rappresentano infatti a loro volta, nel senso più ampio del termine, un fattore politico: qualcosa che è parte integrante delle umane faccende nella cui sfera ci muoviamo ogni giorno. Il fatto che i pregiudizi svolgano un ruolo così straordinariamente grande nella vita quotidiana, e dunque nella politica, non è di per sé deplorabile; e per nessun motivo dovremmo cercare di cambiare le cose. Nessuno infatti può vivere senza pregiudizi; e non solo perché nessuno è abbastanza intelligente o assennato da riuscire a dare un giudizio originale su tutto ciò che nel corso della sua vita gli viene richiesto di giudicare, ma perché una tale mancanza di pregiudizi esigerebbe una vigilanza sovrumana. Perciò la politica ha sempre e dovunque a che fare con il chiarimento e la dissipazione di pregiudizi; il che però non significa che essa aspiri a educare alla mancanza di pregiudizi, né che chi è impegnato in questa opera di formazione sia a sua volta libero da pregiudizi. L'entità della vigilanza e dell'apertura determina il livello politico e la

[p. 13]

fisionomia generale di un'epoca; ma è impensabile un'epoca in cui gli uomini, per buona parte dei giudizi e delle decisioni, non possano richiamarsi, e affidarsi, ai loro pregiudizi.

Evidentemente, all'interno della vita quotidiana questa legittimità del pregiudizio come misura del giudizio ha i suoi limiti. In primo luogo ha valore soltanto per i veri pregiudizi, quelli cioè che non pretendono di essere dei giudizi. Di norma, i veri pregiudizi si possono riconoscere dal loro disinvolto richiamarsi a un "si dice" o "si pensa", naturalmente senza che tale richiamo debba essere dichiarato in modo esplicito. I pregiudizi non sono idiosincrasie personali: queste, pur essendo sempre indimostrabili, fanno comunque riferimento a un'esperienza personale entro la quale hanno l'evidenza di percezioni sensorie. I pregiudizi non hanno mai questo tipo di evidenza, neppure per chi vi è soggetto, poiché sono privi di una base empirica. In compenso, non essendo vincolati a una persona, possono contare molto facilmente sull'altrui consenso, senza doversi sobbarcare a uno sforzo di persuasione. In ciò il pregiudizio si distingue dal giudizio, al quale d'altro canto lo accomuna il fatto che per suo tramite gli uomini si riconoscono e si sentono affini; cosicché l'uomo che è schiavo dei pregiudizi in fondo è sempre certo dell'effetto mentre l'idiosincrasia non riesce praticamente ad affermarsi nello spazio pubblico-politico e si fa valere soltanto nell'intimità del privato. Di conseguenza il pregiudizio svolge un ruolo di rilievo nell'ambito puramente sociale: di fatto non esiste società che non si costituisca più o meno in base ai pregiudizi, i quali fanno sì che certe specie di uomini siano ammesse e altre escluse. Più un uomo è libero da pregiudizi, meno sarà adatto alla vita sociale. Ma all'interno della società non pretendiamo neppure di giudicare; e questa rinuncia, questo surrogare il giudizio con i pregiudizi, diventa rischioso solo quando invade la sfera politica, dove non possiamo muoverci affatto senza giudicare [p. 14]

poiché, come vedremo più avanti, il pensiero politico si fonda essenzialmente sul giudizio. (2)

Uno dei motivi dell'efficacia e della pericolosità dei pregiudizi è che in essi si cela sempre un pezzo di passato. A ben vedere, un vero pregiudizio si riconosce anche perché in esso si cela un giudizio formulato tempo addietro, il quale in origine aveva un fondamento empirico legittimo e pertinente e si è mutato in pregiudizio soltanto perché si è trascinato attraverso gli anni senza controlli o revisioni. Sotto questo aspetto il pregiudizio si distingue dalla mera diceria, che non sopravvive al giorno o all'ora della chiacchiera e mescola come in un caleidoscopio le opinioni e i giudizi più eterogenei. Il rischio del pregiudizio sta proprio nel suo essere in realtà sempre ben radicato nel passato, cosicché esso non solo previene e ostacola il giudizio ma, oltre al giudizio, impedisce anche una effettiva esperienza del presente. Se si vogliono dissipare i pregiudizi, per prima cosa si deve sempre ritrovare il giudizio passato che vi sta dietro, dunque di fatto rilevarne il tenore di verità. Se non si tiene conto di ciò, nulla otterranno interi battaglioni di oratori illuminati né intere biblioteche di pubblicazioni; come risulta chiaramente dagli sforzi quasi infiniti, e infinitamente infruttuosi, nei riguardi dei problemi gravati da pregiudizi del genere più antico, come la questione dei neri negli Stati Uniti oppure la questione ebraica.

Poiché il pregiudizio previene il giudizio richiamandosi al passato, la sua legittimità temporale è limitata alle epoche storiche che a livello meramente quantitativo costituiscono la parte maggiore della storia, quelle cioè in cui il nuovo è relativamente raro e il vecchio predomina nella compagine politica e sociale. Il termine giudicare ha assunto nel linguaggio comune due significati senz'altro distinguibili l'uno dall'altro, ma che continuano a confondersi quando parliamo. Da un lato esso sta a indicare la sussunzione ordinatrice del singolo e del particolare sotto un'entità generale e universale, la valutazione normalizzatrice [p. 15]

secondo criteri in base ai quali il concreto deve legittimarsi e in base ai quali se ne decide. Questo tipo di giudizio contiene sempre un pregiudizio: a essere giudicato è soltanto il particolare, ma non il criterio in sé, né il suo essere commisurato a ciò che deve misurare. Anche il criterio è stato a suo tempo deciso con un giudizio, ma adesso quel giudizio è stato adottato ed è divenuto per così dire un mezzo per poter continuare a giudicare. Giudicare può però riferirsi anche a qualcosa di completamente diverso, ogniqualvolta veniamo confrontati con qualcosa che non abbiamo mai visto e per cui non abbiamo a disposizione alcun criterio. Questo giudizio, che è privo di criteri, non ha altro riferimento che l'evidenza del giudicato e non ha altri presupposti che l'umana facoltà di giudizio, la quale ha molto più a che fare con la facoltà di discernere che con la facoltà di ordinare e sussumere. Questo giudizio privo di criteri ci è ben noto sotto forma di giudizio estetico o di gusto, sul quale, come ebbe a dire Kant, non possiamo disputare ma certo litigare e trovare un accordo; e lo ritroviamo nella vita comune, ogniqualvolta in una condizione ancora incerta pensiamo che questo o quello avrebbe giudicato la situazione bene o male. In ogni crisi storica i pregiudizi sono i primi a vacillare, non vi si può più fare affidamento, e proprio perché essi, per il disimpegno del "si dice" e "si pensa", per lo spazio ristretto in cui trovano legittimazione e utilità, non possono più contare su un riconoscimento, accade facilmente che si consolidino in un qualcosa che non corrisponde affatto alla loro natura: quelle pseudoteorie che sotto forma di Weltanschauungen, o di ideologie che hanno una spiegazione per tutto, pretendono di comprendere l'intera realtà storica e politica. Se la funzione del pregiudizio consiste nel preservare l'uomo che giudica dall'obbligo di esporsi apertamente e di affrontare intellettualmente ogni realtà che incontra, allora le Weltanschauungen e le ideologie svolgono quel compito così bene da proteggere da ogni esperienza, giacché in esse tutto il reale sembrerebbe in qualche modo [p. 16]

previsto. Proprio questa universalità, che le distingue con tanta evidenza dai pregiudizi, i quali sono sempre di natura soltanto parziale, dimostra chiaramente come non solo i pregiudizi ma anche i criteri di giudizio e ciò che essi hanno pre-giudicato siano inaffidabili e, alla lettera, scriteriati. Questo fallimento dei criteri nel mondo moderno - l'impossibilità di valutare quanto è accaduto e quotidianamente accade secondo criteri fissi e riconosciuti da tutti, di sussumerlo come tanti casi di una ben nota generalità, nonché la difficoltà ivi connessa di indicare principi operativi per ciò che deve accadere - è stato spesso descritto come un nichilismo inerente all'epoca, un deprezzamento di tutti i valori, una sorta di crepuscolo degli dei e di catastrofe dell'ordine morale universale. Tutte le interpretazioni di questo tipo presuppongono implicitamente che si possa confidare nel giudizio degli uomini soltanto laddove possiedano dei criteri, e che dunque il giudizio non vada oltre la facoltà di attribuire correttamente e con criterio il particolare alla relativa generalità, accettata da tutti. E' vero che il giudizio pretende, e deve pretendere, di giudicare direttamente e senza criteri; ma gli ambiti in cui ciò avviene, in ogni sorta di decisione di natura sia personale che pubblica e nel cosiddetto giudizio di gusto, non vengono presi sul serio poiché in effetti l'esito del giudizio non è mai cogente, e mai può costringere l'altro all'adesione quanto una conclusione logica e ineluttabile, ma solo persuaderlo. Ma anche l'idea che il giudizio abbia in sé qualcosa di cogente è un pregiudizio; i criteri, finché mantengono la loro validità, non si possono mai dimostrare in modo cogente; essi hanno in sé soltanto la sempre limitata evidenza dei giudizi accettati da tutti, sui quali non occorre litigare né disputare. In modo cogente si può dimostrare soltanto l'attribuzione, il misurare e applicare criteri, la conseguente normalizzazione del particolare concreto, che presuppone la congruenza del criterio con la natura della cosa; e tale attribuzione e normalizzazione, in cui nulla viene più deciso se non la

[p. 17]

comprovata correttezza o scorrettezza del procedimento, ha molto più a che fare con il pensiero deduttivo che con quello giudicativo. Perciò la perdita dei criteri, che di fatto determina il mondo moderno nella sua effettualità e non può essere revocata ritornando al buon tempo antico né stabilendo arbitrariamente nuovi valori e criteri, è una catastrofe del mondo morale solo se si parte dal presupposto che in realtà gli uomini non siano affatto in grado di giudicare le cose in sé, e che dal loro giudizio, insufficiente a giudicare in modo originale, non si possa pretendere più di una corretta attuazione di regole note e di una appropriata applicazione di criteri preesistenti.

Se ciò fosse vero, se la facoltà di giudicare soltanto disponendo di criteri bell'e pronti fosse connaturata al pensiero umano, allora avrebbe effettivamente ragione l'ipotesi corrente che nella crisi del mondo moderno non sia tanto il mondo a essere fuori squadra quanto l'uomo stesso. All'interno dell'insegnamento accademico tale ipotesi si è oggi ampiamente affermata, come risulta con estrema evidenza dal fatto che le discipline storiche, le quali hanno a che fare con la storia del mondo e di quanto in esso è accaduto, si sono dissolte prima nelle scienze sociali e poi nella psicologia. Ciò implica che lo studio del mondo storicizzato, nelle sue stratificazioni cronologiche, venga abbandonato a favore dello studio di comportamenti prima sociali e poi umani, i quali a loro volta possono farsi oggetto di una ricerca sistematica soltanto escludendo l'uomo agente, autore di eventi mondani documentabili, e riducendolo ai suoi comportamenti, così da poterlo sottoporre a esperimenti e addirittura coltivare la speranza di poterlo definitivamente controllare. Forse più significativo di questa diatriba interaccademica, che peraltro denuncia una sete di potere assai poco accademica, è l'analogo slittamento dell'interesse dal mondo all'uomo che risulta da una recente inchiesta, in cui alla domanda su quale sia oggi la principale fonte di preoccupazione la risposta pressoché unanime fu: l'uomo. (3) La risposta non era peraltro intesa [p. 18]

nel senso concreto della minaccia costituita per il genere umano dalla bomba atomica (preoccupazione che in effetti sarebbe fin troppo legittima); evidentemente ci si riferiva alla natura dell'uomo, comunque intesa. In entrambi i casi - e di esempi come questi se ne potrebbero ovviamente portare molti altri - non viene messo in dubbio neppure per un attimo che sia l'uomo a essere fuori squadra o in pericolo, o in ogni caso che sia lui a dover essere cambiato.

Comunque ci si ponga nei confronti della questione se nella crisi attuale sia in gioco l'uomo o il mondo, una cosa è certa: la risposta che pone l'uomo al centro delle preoccupazioni presenti e ritiene di doverlo cambiare per porvi riparo, è profondamente impolitica; al centro della politica vi è infatti sempre la preoccupazione per il mondo, non per l'uomo: la preoccupazione per un mondo fatto così o in altro modo, senza il quale coloro che si preoccupano e sono politici reputano la vita indegna di essere vissuta. E un mondo non si cambia cambiandone gli uomini - a prescindere dalla impossibilità pratica di un'impresa del genere - così come non si cambia una organizzazione o associazione cominciando a influenzarne i membri in un senso o nell'altro. Se si vuole cambiare una istituzione, una organizzazione, una qualunque corporazione pubblica mondana, se ne può solo rinnovare la costituzione, le leggi, gli statuti, e sperare che tutto il resto venga da sé. Questo stato di cose è connesso al fatto che ovunque si radunino degli uomini, sia nella sfera privata che in quella sociale o pubblica, politica, viene a crearsi uno spazio che li raccoglie dentro di sé e al contempo li separa l'uno dall'altro. Ognuno di questi spazi ha la sua propria struttura, che muta con il mutare dei tempi e si manifesta nella sfera privata sotto forma di usanze, in quella sociale sotto forma di convenzioni e in quella pubblica di leggi, costituzioni, statuti e simili. Dovunque si radunino degli uomini, il mondo si frappone tra loro; ed è in questo infra che si svolgono tutte le faccende umane. Lo spazio tra gli uomini, che è il mondo, non può certo esistere senza di essi, e un mondo senza uomini, diversamente da [p. 19]

un universo senza uomini o da una natura senza uomini, sarebbe una contraddizione; ma ciò non implica che il mondo e le catastrofi che vi hanno luogo si possano dissolvere in una vicenda meramente umana, o peggio ricondurre a qualcosa che succede all'Uomo o alla natura degli uomini. Infatti il mondo e le cose del mondo, nel cui epicentro si svolgono le faccende umane, non sono l'espressione, il calco per così dire estroflesso della natura umana, ma al contrario risultano dalla umana facoltà di produrre qualcosa che umano non è, e cioè le cose, e dal fatto che anche la sfera cosiddetta spirituale o mentale può diventare per gli uomini una realtà durevole in cui sono in grado di muoversi soltanto se esiste in concreto, come mondo materiale. E' in questo mondo materiale che agiscono gli uomini, ed è da questo che sono condizionati; ed essendone condizionati, ogni catastrofe che vi avviene si ripercuote su di essi e li coinvolge. Una di quelle catastrofi potrebbe essere così immane, così distruttiva, da coinvolgere anche la facoltà dell'uomo di creare e concretare e da privare l'uomo del mondo, al pari dell'animale. Possiamo perfino immaginare che in passato catastrofi del genere abbiano avuto luogo in epoche preistoriche, e che certe tribù cosiddette primitive ne siano i residui, gli avanzi privi di mondo. Possiamo anche immaginare che una guerra nucleare, ammesso che lasci traccia di vita umana, provochi una catastrofe del genere distruggendo il mondo intero. Ma anche allora sarà sempre il mondo, o meglio il corso del mondo - del quale gli uomini non sono più padroni, dal quale si sono estraniati al punto che l'automatismo insito in ogni processo può affermarsi indisturbato - a causare la rovina degli uomini, non gli uomini stessi. Inoltre, nella moderna preoccupazione per l'uomo su menzionata non si fa parola di queste possibilità. Grave e inquietante è piuttosto la noncuranza nei confronti di questi pericoli "esterni", e dunque estremamente reali, e il rifugiarsi in una interiorità dove si può al massimo riflettere, ma non agire né cambiare.

Naturalmente è facile obiettare che il mondo di cui stiamo [p. 20]

parlando è il mondo degli uomini, dunque il risultato dell'umano fare e dell'umano agire, comunque inteso. Queste facoltà fanno senz'altro parte della natura umana: se falliscono, non occorre forse cambiare la natura dell'uomo prima di poter pensare a cambiare il mondo? In sostanza, tale obiezione è antichissima e può fare appello al migliore tra tutti i testimoni: a Platone, il quale già rinfacciava a Pericle che dopo la sua morte gli ateniesi non erano migliori di prima.

[p. 21]

III. Introduzione alla politica II

(Frammento 3a)

Introduzione: La politica ha ancora un senso? (4)

Alla questione del senso della politica si può dare una risposta così semplice e convincente, da rendere in apparenza del tutto superflue ulteriori risposte. La risposta è: il senso della politica è la libertà. La sua semplicità e la sua concludenza derivano dal fatto di essere contemporanea, se non della domanda che naturalmente nasce già da un dubbio ed è ispirata da una diffidenza, per lo meno dell'esistenza del politico. Ma oggi proprio questa risposta non è né ovvia né immediatamente evidente, come dimostra già il fatto che la nostra domanda odierna non si interroga più semplicemente sul senso della politica, come in passato ci si interrogava in sostanza muovendo da esperienze di natura non politica, o addirittura antipolitica. La nostra domanda odierna nasce da esperienze politiche molto reali: essa è suscitata dalle sciagure che la politica ha già provocato nel nostro secolo, e da quelle ancora più grandi che rischiano di scaturirne. La nostra domanda è dunque molto più radicale, molto più aggressiva, e anche molto più disperata: la politica ha ancora un senso?

Dalla questione così posta - ed è così che deve porsi per chiunque - traspaiono due fattori: in primo luogo l'esperienza dei regimi totalitari, che pretendevano di politicizzare appunto totalmente l'intera esistenza degli uomini; [p. 22]

con il risultato che lì la libertà cessa di esistere. In quest'ottica, e dunque tra l'altro partendo da circostanze che sono specificamente moderne, sorge il dubbio se politica e libertà siano compatibili, se la libertà non cominci proprio dove termina la politica, per cui per l'appunto la libertà non esiste più laddove al politico non è posto alcun termine o confine. Forse, rispetto all'antichità dove politica e libertà erano identiche, le cose sono cambiate al punto che nelle circostanze attuali bisogna scinderle completamente l'una dall'altra.

In secondo luogo la domanda è inevitabile se si considera l'enorme sviluppo dei moderni strumenti di distruzione il cui monopolio è detenuto dagli stati, che senza quel monopolio statale non avrebbero mai raggiunto una tale espansione e il cui impiego è possibile solo nell'ambito della sfera politica. Qui è in gioco non soltanto la libertà ma la vita, la sopravvivenza dell'umanità e forse di ogni forma di vita organica sulla terra. La questione che ne deriva rende discutibile tutta la politica; essa mette in dubbio che nelle circostanze attuali la politica sia compatibile con la conservazione della vita, e spera in cuor suo che gli uomini si ravvedano ed eliminino in qualche modo la politica prima che la politica elimini tutti loro. Si potrebbe obiettare che la speranza che tutti gli stati si estinguano, o che la politica possa per qualche via scomparire, è utopica, ed è presumibile che la maggioranza concorderebbe con tale obiezione. Ma ciò non modifica in alcun modo la speranza, né la questione. Se la politica è foriera di sciagure e se non è possibile abolirla, non rimane appunto che la disperazione, oppure la speranza che il diavolo non sia poi così brutto come lo si dipinge: una speranza un po' stolta nel nostro secolo, dato che fin dalla prima guerra mondiale abbiamo dovuto constatare come ogni diavolo presentatoci dalla politica superasse di gran lunga in bruttezza la fantasia di qualunque pittore.

Queste due esperienze che oggi danno vita alla questione del senso della politica, sono le esperienze politiche fondamentali [p. 23]

della nostra epoca. Se le trascuriamo, è come se non fossimo vissuti affatto nel mondo, che è il nostro mondo. Ma c'è anche un'altra differenza. Di contro all'esperienza della politicizzazione totale nei regimi totalitari, e alla discutibilità del politico che ne consegue, sta pur sempre il fatto che dopo l'antichità nessuno ha più pensato che il senso della politica sia la libertà; e poi l'altro fatto che nell'età moderna il politico era considerato, sul piano tanto teorico quanto pratico, un mezzo per proteggere il sostentamento della società e la produttività del libero sviluppo sociale. In teoria, di contro alla messa in discussione del politico implicita nell'esperienza totalitaria, si potrebbe dunque ripiegare su un'ottica storicamente anteriore; quasi che proprio i regimi totalitari avessero dimostrato nel migliore dei modi quanta ragione avesse il pensiero liberale e conservatore dell'Ottocento. Ma lo sconcerto provocato dall'avvento di uno strumento di distruzione fisica assoluta all'interno della sfera politica rende appunto del tutto impossibile un ripiegamento del genere. Infatti qui il politico minaccia proprio ciò che nell'opinione dell'età moderna costituisce la sua ragione d'essere: la possibilità di vita in quanto tale, e per di più dell'umanità intera. Se è vero che la politica non è altro che un male necessario alla sopravvivenza dell'umanità, allora essa ha davvero iniziato a togliersi di mezzo, in quanto il suo senso si è bruscamente capovolto in insensatezza.

Tale insensatezza non è una elucubrata aporia; è un dato di fatto assolutamente reale di cui possiamo renderci conto ogni giorno, se ci sforziamo di non limitarci a leggere i giornali ma, indignati dal vicolo cieco in cui si dibattono tutti i problemi politici importanti, ci domandiamo in che modo sarebbe possibile, nelle circostanze attuali, fare meglio. L'insensatezza in cui è incappata la politica in generale si manifesta nel vicolo cieco in cui si arena ogni singola questione politica. Comunque consideriamo la situazione e tentiamo di calcolare i singoli fattori provocati dalla duplice minaccia dei regimi totalitari e delle armi [p. 24]

nucleari, ma soprattutto dal coincidere di tali eventi, non riusciamo neanche a immaginare una soluzione soddisfacente, neppure presupponendo la migliore volontà di tutte le parti in causa (cosa che notoriamente in politica non è consentito fare, non foss'altro perché nessuna buona volontà presente garantisce minimamente una buona volontà futura). Se partiamo dalla logica insita in questi fattori e ipotizziamo che niente determina né determinerà il corso del mondo al di là di ciò che oggi conosciamo, possiamo soltanto dire che un cambiamento decisivo in direzione della salvezza può giungere solo per una sorta di miracolo.

Ora, per domandarci in tutta serietà in che cosa consista questo miracolo, e per eliminare il sospetto che sperare o meglio contare sui miracoli sia pura sconsideratezza o stolta leggerezza, dobbiamo innanzi tutto dimenticare il ruolo che il miracolo ha sempre svolto nella fede e nella superstizione, dunque nella sfera religiosa e pseudoreligiosa. Per liberarci dal pregiudizio che il miracolo sia un fenomeno genuinamente ed esclusivamente religioso, attraverso il quale qualcosa di ultraterreno e di sovrumano irrompe nel corso terreno delle faccende umane o dei processi naturali, forse è opportuno richiamare brevemente alla memoria che l'intero quadro della nostra esistenza reale (l'esistenza della terra e della vita organica su di essa, l'esistenza del genere umano) si fonda su una sorta di miracolo. Dal punto di vista dei processi universali e delle probabilità statistiche che vi regnano, già l'origine della terra rappresenta infatti una "infinita improbabilità". E le cose non stanno diversamente per l'origine della vita organica dai processi di natura inorganica, o per l'origine della specie umana dai processi evolutivi della vita organica. Questi esempi dimostrano come ogni volta che accade qualcosa di nuovo, questo qualcosa si insinui nel contesto dei processi calcolabili in modo imprevisto, incalcolabile, e in ultima analisi inspiegabile per via causale: proprio come un miracolo. In altre parole, ogni nuovo inizio è per sua natura un miracolo [p. 25]

se è considerato e vissuto dal punto di vista dei processi che necessariamente interrompe. In questo senso, alla trascendenza religiosa della fede nei miracoli corrisponde la trascendenza realmente documentabile di ogni inizio, in relazione al contesto processuale in cui irrompe.

Naturalmente questo è solo un esempio, per illustrare che ciò che noi chiamiamo reale è già un intreccio di realtà terrena, organica e umana, originato proprio in quanto realtà dall'impatto di "infinite improbabilità". Se prendiamo questo esempio come una metafora di quanto realmente avviene nella sfera delle faccende umane, comincia subito a zoppicare. Infatti, i processi con cui qui abbiamo a che fare sono, come si suol dire, di natura storica, e cioè non si svolgono sotto forma di evoluzioni naturali ma sono catene di eventi, nella cui compagine quel miracolo di "infinite improbabilità" si verifica peraltro così spesso che ci appare strano parlare di miracolo. Ma ciò dipende solo dal fatto che il processo storico è nato da iniziative umane, ed è continuamente attraversato da nuove iniziative. Se consideriamo tale processo nel suo carattere puramente processuale - ed è quello che naturalmente avviene in tutte le filosofie della storia, per le quali il processo storico non risulta dall'agire in comune degli uomini ma dalla evoluzione e dall'incontro di forze extraumane, sovrumane o subumane, dove l'uomo agente è escluso dalla storia -, ogni nuovo inizio, positivo o negativo che sia, è così infinitamente improbabile che tutti gli eventi di maggiore entità si presentano come miracoli. Visto dal di fuori, e con sguardo obiettivo, le probabilità che il domani si svolga esattamente come l'oggi sono sempre schiacciati; certo non quanto le probabilità che i processi cosmici non diano origine alla terra, i processi inorganici non diano origine alla vita e l'evoluzione delle specie animali non dia origine al non-animale uomo, ma, in termini umani, quasi altrettanto schiacciati.

La differenza decisiva tra le "infinite improbabilità" su cui si fonda la vita terrena, umana, e gli eventi-miracolo [p. 26]

entro la sfera delle faccende umane, naturalmente sta nel fatto che qui c'è un taumaturgo e che l'uomo stesso, in maniera alquanto meravigliosa e misteriosa, sembra avere il talento di compiere miracoli. Nel linguaggio corrente e trito, questo talento è chiamato agire. L'agire ha la particolarità di provocare processi il cui automatismo somiglia molto a quello dei processi naturali, e di sancire un nuovo inizio, di cominciare qualcosa di nuovo, di prendere l'iniziativa, oppure, in termini kantiani, di avviare una catena. Il miracolo della libertà è insito in questo saper cominciare, che a sua volta è insito nel dato di fatto che ogni uomo, in quanto per nascita è venuto al mondo che esisteva prima di lui, e che continuerà dopo di lui, è a sua volta un nuovo inizio.

L'idea che la libertà si identifichi con un inizio, oppure, sempre secondo Kant, con la spontaneità, ci è molto estranea, poiché la nostra tradizione di pensiero concettuale e le sue categorie ci portano a identificare la libertà con il libero arbitrio, e a intendere il libero arbitrio come libertà di scelta tra elementi dati (grosso modo il bene e il male), ma non come libertà di volere semplicemente che questo o quello sia così o così. Naturalmente questa tradizione ha i suoi buoni motivi, di cui non possiamo occuparci in questa sede, ed è stata eccezionalmente rinsaldata dalla convinzione, diffusasi fin dalla tarda antichità, che la libertà non solo non risieda nell'agire e nel politico, ma che anzi sia possibile solo se l'uomo rinuncia all'agire, si ritrae dal mondo ed evita la sfera politica. Di contro a questa tradizione concettuale e categoriale sta non soltanto l'esperienza di ogni uomo, sia essa di natura privata o pubblica, ma soprattutto anche la testimonianza mai del tutto dimenticata delle lingue antiche, dove il greco *archein* significa cominciare e governare, dunque essere liberi, e il latino *agere* significa avviare qualcosa, dunque scatenare un processo.

Quindi, se aspettarsi miracoli è conforme al vicolo cieco in cui è incappato il nostro mondo, tale attesa non ci pone affatto al di fuori della sfera politica originaria. Se il senso [p. 27]

della politica è la libertà, ciò significa che in quello spazio, e in nessun altro, abbiamo realmente il diritto di aspettarci dei miracoli. Non perché crediamo ai miracoli, ma perché gli uomini, finché possono agire, sono in grado di compiere l'improbabile e incalcolabile e lo compiono di continuo, che lo sappiano o no. La questione se la politica abbia ancora un senso ci rimanda inevitabilmente, proprio quando sfocia nella fede nei miracoli (e dove dovrebbe sfociare altrimenti?), alla questione del senso della politica.

(Frammento 3b)

Capitolo primo: Il senso della politica

La questione del senso della politica, come anche la diffidenza nei confronti della politica, sono molto antiche: tanto antiche quanto la tradizione della filosofia politica. Esse risalgono a Platone e forse addirittura a Parmenide, e scaturirono da esperienze estremamente reali che i filosofi avevano vissuto nella polis, ovvero in quella forma di organizzazione della convivenza umana che ha determinato in maniera talmente esemplare e decisiva l'idea che ancora oggi abbiamo della politica, che persino il termine con cui tutte le lingue europee la definiscono deriva da lì.

Antiche quanto la questione del senso della politica sono le risposte che legittimano la politica, e quasi tutte le determinazioni o definizioni del politico che ritroviamo nella nostra tradizione sono, quanto al loro effettivo valore, delle legittimazioni. In linea generale, tutte queste legittimazioni o definizioni finiscono per determinare la politica come un mezzo per ottenere un fine superiore, per quanto la determinazione del fine supremo abbia certo avuto nei secoli esiti molto diversi. Ma anche queste diversità sono riconducibili a poche risposte fondamentali, e ciò avvalorava l'elementare semplicità delle cose con cui qui abbiamo a che fare.

[p. 28]

La politica, si dice, è una necessità inalienabile per la vita umana, sia per la vita del singolo che per quella della società. Poiché l'uomo non è autarchico ma dipende nella sua esistenza dagli altri, deve esservi una cura dell'esistenza che riguarda tutti, e senza la quale non sarebbe possibile convivere. Compito e fine della politica è tutelare la vita, nel senso più ampio del termine. Essa consente al singolo di perseguire con calma e tranquillità i propri scopi, cioè di non essere molestato dalla politica; ed è del tutto indifferente in quali ambiti della vita si collochino gli scopi che la politica deve tutelare, che si tratti, nel senso antico, di

consentire ai pochi di occuparsi di politica oppure, nel senso moderno, di assicurare ai molti la vita, il guadagno e un minimo di felicità. Poiché inoltre, come ha osservato Madison, questa convivenza riguarda uomini e non angeli, (5) la cura dell'esistenza può venire soltanto da uno stato che possieda il monopolio della violenza ed eviti la guerra di tutti contro tutti.

Tutte queste risposte considerano ovvio che la politica esista, e sia esistita, sempre e dovunque si dia, in senso storico e civile, una convivenza tra esseri umani. Di norma, questa ovvietà si fa risalire alla definizione aristotelica dell'uomo come animale politico: un riferimento tutt'altro che irrilevante, in quanto la polis ha determinato in misura decisiva, sul piano linguistico e del contenuto, l'idea europea della reale natura e del senso della politica. Perciò non è irrilevante neppure constatare come il riferimento ad Aristotele si basi su un malinteso altrettanto antico, sebbene postclassico. Aristotele, per il quale il termine *politikon* era senz'altro un aggettivo dell'organizzazione della polis e non una generica definizione della convivenza umana, non voleva affatto dire che gli uomini sono tutti politici, o che la politica, ovvero la polis, esiste ovunque vivano degli esseri umani. Dalla sua definizione erano esclusi non soltanto gli schiavi ma anche i barbari dei regni asiatici, governati da despoti, della cui natura umana egli non dubitava in alcun modo. Voleva solo dire che è una particolarità dell'uomo [p. 29]

poter vivere in una polis, e che l'organizzazione della polis rappresenta la forma più alta di convivenza umana e dunque, in senso specifico, è umana: ugualmente lontana sia dal divino, il quale può esistere per sé solo in piena libertà e autonomia, che dall'animale, la cui vita comunitaria, laddove esiste, è una forma di vita necessaria. La politica nei termini di Aristotele - e Aristotele, qui come in molti altri punti dei suoi scritti politici, non riferisce tanto il suo parere personale quanto l'opinione condivisa, benché spesso non articolata, da tutti i greci suoi contemporanei - non è dunque per nulla una ovvietà, e non si trova affatto ovunque convivano degli esseri umani. Esisteva, nell'opinione dei greci, soltanto in Grecia; e anche lì solo per un periodo di tempo relativamente breve.

Ciò che distingueva la convivenza degli uomini nella polis da tutte le altre forme di vita comunitaria, che i greci ben conoscevano, era la libertà. Ma ciò non significa che qui il "politico", o la politica, sia inteso come un mezzo per consentire all'uomo la libertà, una vita libera. Essere liberi e vivere in una polis erano in un certo senso una cosa sola. Ma soltanto in un certo senso: per poter vivere in una polis, l'uomo doveva infatti per altri versi essere già libero; non poteva essere né uno schiavo soggetto all'altrui coercizione né un lavoratore manuale soggetto al bisogno di guadagnarsi il pane quotidiano. Per la libertà l'uomo doveva prima essere liberato, o liberarsi da sé, e tale affrancamento dalla costrizione delle necessità vitali era il vero senso della *scholè* greca o dell'*otium* romano. Questa liberazione, a differenza della libertà, era un fine, che poteva e doveva essere ottenuto con determinati mezzi. Il mezzo decisivo era la schiavitù, il potere di costringere altri ad assumersi l'onere del vivere quotidiano. Diversamente da tutte le forme di sfruttamento capitalistico, le quali perseguono scopi primariamente economici e servono ad arricchirsi, l'antico sfruttamento del lavoro degli schiavi mirava a sollevare completamente i padroni dal lavoro, così da renderli disponibili per la libertà del politico. [p. 30]

Questa liberazione si serviva di coercizione e violenza, e si fondava sulla potestà assoluta che ogni padrone di casa esercitava nell'ambito domestico. Ma tale potestà, pur rappresentando una condizione imprescindibile di tutto il politico, non era essa stessa politica. Se dunque vogliamo intendere il politico in termini di mezzo e fine, nel senso greco come in quello di Aristotele esso era in primo luogo un fine, non un mezzo. E il fine non era la libertà per antonomasia, che si realizzava nella polis, ma l'emancipazione prepolitica per la libertà nella polis. Qui il senso del politico, ma non il suo fine, è che gli uomini comunichino in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come eguali che soltanto in situazioni di emergenza, e cioè in tempo di guerra, comandavano e obbedivano, ma che altrimenti regolavano ogni faccenda attraverso il dialogo e la reciproca persuasione. Il politico, nel senso greco, è dunque incentrato sulla libertà; una libertà intesa in negativo come non-essere-dominati e non-dominare, e, in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà; per questo chi domina sugli altri, e dunque per principio è diverso dagli altri, è certo più felice e invidiabile di quelli sui quali domina, ma non è affatto più libero. Anche lui si muove in uno spazio in cui la libertà non esiste. Per noi questo è di difficile comprensione, poiché con la parità colleghiamo il concetto di giustizia e non quello di libertà, e in tal modo interpretiamo il termine greco per una libera costituzione, la isonomia, secondo la nostra idea di parità davanti alla legge. Ma isonomia non significa né che tutti sono uguali davanti alla legge, né che la legge è uguale per tutti; ma solo che tutti hanno pari diritto all'attività politica, che nella polis era prevalentemente un'attività dialogica. Isonomia significa dunque prevalentemente libertà di parola, e in quanto tale equivale a isegoria; più tardi, Polibio le definisce entrambe semplicemente isologia. (6) Ma il parlare nel senso di [p. 31]

comandare e l'ascoltare nel senso di obbedire non erano considerate vere e proprie forme di parola e di ascolto; non era un discorso libero, in quanto era vincolato a un processo determinato non dal parlare ma dal fare o dal lavorare. Le parole erano allora per così dire surrogati del fare, di un fare che presupponeva il costringere e l'essere costretti. I greci, definendo gli schiavi e i barbari *aneu logou*, privi della facoltà di parola, volevano dire che costoro si trovavano in una condizione in cui non era possibile parlare liberamente. Nella stessa condizione si trova il despota, che sa solo comandare; per poter parlare gli servirebbero persone nella sua stessa situazione. Quindi per la libertà non occorre una democrazia egualitaria in senso moderno, ma una sfera, pur limitata in senso oligarchico o aristocratico, nella quale almeno i pochi, o i migliori, si trattino da pari a pari. Questa parità non ha ovviamente nulla a che vedere con la giustizia.

Il fattore determinante di questa libertà politica è che essa è vincolata a uno spazio. Chi abbandona la sua polis o ne viene esiliato, non perde solo la sua patria ma anche l'unico spazio in cui poteva essere libero; perde la compagnia di coloro che sono suoi pari. Ma per la sua vita e per la cura della sua esistenza, quello spazio era così poco necessario o indispensabile alla libertà da esserle più che altro d'impiccio. I greci sapevano per esperienza personale che un tiranno ragionevole (quello che noi chiamiamo un despota illuminato) era di grande vantaggio per il puro benessere della città e per la fioritura delle arti materiali e intellettuali. Solo, la libertà in quel caso era un capitolo chiuso. I cittadini venivano ricacciati nelle loro case, e lo spazio in cui si svolgeva la libera comunicazione tra uguali, la *agora*, era deserto. La libertà non aveva più uno spazio, e ciò significava che non esisteva più libertà politica.

In questa sede non possiamo ancora domandarci che cosa vada davvero smarrito con quella perdita del politico, che in termini antichi coincide con la perdita della libertà. Qui, ricordando brevemente che cosa fosse in origine [p. 32]

connesso con il concetto di politico, si tratta soltanto di guarire dal moderno pregiudizio che la politica sia una necessità inalienabile e che sia esistita sempre e dovunque. Necessario, sia nel senso di un bisogno inalienabile della natura umana al pari della fame o dell'amore che in quello di un indispensabile ingrediente della convivenza umana, il politico non lo è affatto. Anzi, esso comincia proprio dove terminano il dominio dei bisogni materiali e quello della violenza fisica. Il politico in quanto tale è esistito così poco sempre e dovunque, che in termini storici solo poche grandi epoche l'hanno conosciuto e realizzato. Ma questi pochi grandi casi fortunati della storia sono decisivi: soltanto lì il senso della politica, la ventura e la sventura del politico, si rivelano appieno. Ciò li rende determinanti, ma non perché si potrebbero riprodurre le forme di organizzazione a essi inerenti, bensì perché talune idee e concetti che per un breve periodo sono divenute piena realtà, determinano anche le epoche cui una piena esperienza del politico rimane preclusa.

La più importante tra queste idee, che anche per noi è parte inalienabile del concetto di politica e dunque è sopravvissuta a tutti i mutamenti storici e a tutte le trasformazioni teoriche, è senza dubbio l'idea della libertà. L'idea che politica e libertà siano correlate e che la tirannide sia la peggiore tra tutte le forme di governo, la più antipolitica, percorre come un filo rosso il pensiero e l'agire dell'umanità europea fino ai nostri giorni. Solo i regimi totalitari e le relative ideologie - ma non ancora il marxismo, il quale annunciava il regno della libertà e considerava la dittatura del proletariato, nel senso romano, una istituzione transitoria della rivoluzione - hanno osato recidere quel filo; e l'aspetto nuovo e inquietante di quella iniziativa non è tanto la negazione della libertà o l'affermazione che la libertà non è né buona né necessaria per l'uomo, quanto piuttosto l'idea che la libertà degli uomini debba essere sacrificata allo sviluppo storico, il cui processo può essere impedito dagli uomini solo se agiscono e si muovono in libertà. Tale [p. 33]

concezione è comune a tutti i movimenti politici specificamente ideologici. Sul piano teorico è decisivo che la libertà non venga localizzata nell'uomo che agisce e si muove, e neppure nello spazio che si crea tra gli uomini, ma venga dislocata in un processo che si compie alle spalle dell'uomo agente e opera nell'ombra al di là dello spazio visibile della cosa pubblica. Il modello di questo concetto di libertà è il libero corso del fiume, nei confronti del quale ogni interferenza rappresenta un arbitrio che ne ostacola il fluire. Le moderne identificazioni dell'antichissima antinomia tra libertà e bisogno e l'antitesi tra libertà e arbitrio che vi subentra, trovano in questo modello la loro segreta legittimazione. In tutti questi casi, al concetto di politica, comunque inteso, subentra il moderno concetto di storia; gli eventi politici e l'agire politico si dissolvono nelle vicende storiche, e la storia viene intesa nel senso più letterale del termine come un flusso. La differenza tra questo diffuso pensiero ideologico e i regimi totalitari è che questi ultimi hanno scoperto i mezzi politici per inquadrare l'uomo nel corso della storia, a tal punto che egli si lascia afferrare in modo così esclusivo dalla sua "libertà", dal suo "libero" fluire, da non riuscire più a frenarlo, e anzi da divenirne egli stesso un elemento di accelerazione. I mezzi per farlo sono la coercizione del terrore, che agisce dall'esterno, e la coazione, scatenata dall'interno, del pensiero ideologico; di un pensiero cioè che in piena sintonia con il corso della storia segue per così dire anche interiormente la corrente. Questo sviluppo totalitario è senza dubbio il passo davvero decisivo sulla via della eliminazione della libertà. Ma ciò non toglie che sul piano teorico il concetto di libertà sia sempre scomparso quando nel pensiero dell'età moderna il concetto di storia subentrava al concetto di politica.

L'idea che la politica abbia inevitabilmente a che fare con la libertà si è conservata, dopo la sua nascita nella polis greca, attraverso i millenni; e ciò è tanto più singolare e confortante quanto più in pratica non esiste alcun concetto del pensiero e dell'esperienza occidentale che si sia tanto trasformato, [p. 34]

e anche tanto arricchito, nell'arco di tale periodo. Essere liberi in origine non significava altro che poter circolare a proprio piacimento; ma ciò implicava più di quanto noi oggi intendiamo per libertà di movimento. Non voleva dire soltanto che non si era soggetti all'altrui coercizione, ma anche che ci si poteva allontanare da tutta la sfera del costringere, della casa e della "famiglia" (il termine romano che Mommsen traduce tout court con servitù). (7) Questa libertà la possedeva soltanto il padrone di casa; ed essa non consisteva nella sua potestà sugli altri membri della casa, ma nel fatto che sulla base di quella potestà egli poteva abbandonare l'ambito domestico e familiare nel senso antico. Che questa libertà contenga a priori un elemento di rischio, di audacia, è evidente; infatti la casa, che l'uomo libero aveva facoltà di lasciare, non era solo il luogo in cui gli uomini erano dominati dal bisogno e dalla coercizione: era anche il luogo dove la vita di ognuno era tutelata, e dove tutto mirava a provvedere alle necessità vitali. Libero poteva dunque essere solo chi era pronto a rischiare la vita, e aveva un'anima servile e non libera chi era attaccato alla vita con troppo amore: un peccato che la lingua greca definiva con un termine specifico. (8)

Questa idea che solo chi è disposto a rischiare la propria vita possa essere libero, non è mai scomparsa del tutto dalla nostra coscienza; e lo stesso dicasi del nesso tra il politico e il rischio e l'audacia in genere. Il coraggio è la più antica tra tutte le virtù politiche e fa tuttora parte delle poche virtù cardinali della politica, poiché ancora adesso possiamo accedere al mondo pubblico comune a noi tutti, che è lo spazio politico vero e proprio, soltanto allontanandoci dalla nostra esistenza privata e dalla appartenenza a un ambito familiare che vincola la nostra vita. Certo, lo spazio cui accedeva chi osava superare la soglia di casa cessò già in tempi assai remoti di essere una sfera di grandi imprese e avventure, che si poteva affrontare e sperare di superare solo associandosi con altri che fossero propri pari. Inoltre, nel mondo che si apre davanti agli intrepidi, [p. 35]

agli avventurieri e agli intraprendenti, viene a crearsi uno spazio che è sì in qualche modo pubblico, ma non è ancora politico in senso proprio. Questa sfera in cui si avventurano gli ardimentosi diventa pubblica proprio perché sono tra uguali, e possono concedersi reciprocamente l'attenzione e l'ascolto, e l'ammirazione di quelle gesta la cui fama consentirà poi al poeta e rapsodo di assicurare loro la gloria dei posteri. Contrariamente a quanto accade nell'ambito privato e familiare, nel segreto delle proprie quattro mura, qui tutto appare in quella luce che solo la sfera pubblica, e cioè la presenza degli altri, può creare. Ma questa luce, che è il presupposto di ogni vero apparire, è ingannevole finché è soltanto pubblica e non politica. Lo spazio pubblico dell'avventura e dell'impresa scompare quando tutto è giunto a compimento, il campo è stato levato, e gli "eroi" - una parola che per Omero significa appunto uomini liberi - sono tornati a casa. Diventa politico, questo spazio pubblico, soltanto se è radicato in una città e perciò legato a un luogo concreto, che può sopravvivere sia agli atti memorabili che ai nomi dei memorabili attori, e tramandarli ai posteri di generazione in generazione. Questa città che offre ai mortali e alle loro effimere gesta e parole un luogo imperituro, è la polis, ed essa è politica e tanto diversa da altri insediamenti (che infatti i greci chiamavano con un'altra parola) (9) poiché di fatto è edificata solo intorno allo spazio pubblico, la piazza del mercato, dove gli uomini liberi e uguali possono incontrarsi in ogni momento.

Per comprendere il nostro concetto politico di libertà così come si presenta in origine nella polis greca, questo intimo nesso tra politico e mondo omerico è di grande importanza. E non solo perché Omero finì per diventare il maestro di quella polis, ma perché per i greci l'istituzione e la fondazione della polis erano intimamente legate alle esperienze presenti all'interno del mondo omerico. Il concetto di isonomia e isegoria, centrale nella polis libera e non dominata da alcun tiranno, si è così potuto facilmente ricondurre [p. 36]

ai tempi di Omero (Pauly-Wissowa, cit'), (10) in quanto l'immane esperienza delle potenzialità di una vita tra uguali era in effetti prefigurata in maniera esemplare nell'epica omerica; e più ancora, si è potuto intendere la nascita della polis come una risposta a tali esperienze. Ciò poteva darsi per così dire in negativo, nel senso in cui Omero è citato da Pericle nell'orazione funebre: la polis doveva essere fondata per assicurare alla grandezza delle imprese e delle parole umane una dimora più affidabile del ricordo che il poeta fissava ed eternava nel poema. (11) Ma poteva intendersi anche in positivo, nel senso in cui Platone (nella undicesima Lettera) (12) affermava che la polis era nata in seguito a importanti fatti accaduti in guerra o in altre circostanze, dunque dalle attività politiche in quanto tali e dalla loro particolare grandezza. In entrambi i casi è come se l'esercito omerico non levasse le tende ma si riunisse di nuovo, dopo il ritorno in patria, fondasse la polis e trovasse così uno spazio dove restare stabilmente unito. Comunque possano cambiare le cose in futuro a causa di quella stabilità, il contenuto dello spazio della polis rimane comunque legato al mondo omerico da cui ha tratto origine.

Certo è del tutto naturale che in questo spazio propriamente politico il concetto di libertà si vada modificando; il significato dell'impresa e dell'avventura passa sempre più in secondo piano, e ciò che in quelle avventure era per così dire solo un accessorio necessario, la costante presenza degli altri, la comunicazione tra uguali nello spazio pubblico della agora, quella che Erodoto chiama isegoria, diventa l'effettivo contenuto dell'essere-liberi. Al contempo, l'attività più importante per l'essere-liberi si sposta dall'agire al parlare, dal libero atto al libero discorso.

Questo spostamento è di grande peso, e più ancora che nella stessa storia della Grecia si afferma nella tradizione del nostro concetto di libertà, dove vige l'idea che agire e parlare siano per principio distinti l'uno dall'altro e che vi corrispondano per così dire due facoltà umane del tutto diverse. Infatti, una delle realtà più singolari e stimolanti del

[p. 37]

pensiero greco è proprio che fin dall'inizio, e cioè già in Omero, non vi compare una siffatta distinzione di principio tra parlare e agire; chi compie grandi gesta deve sempre proferire anche grandi parole, e non solo perché le grandi parole devono accompagnare a mo' di spiegazione le grandi gesta, che altrimenti, mute, cadrebbero nell'oblio, ma perché lo stesso parlare era considerato a priori un modo di agire. L'uomo non può difendersi dai colpi del fato, dai tiri degli dei, ma può affrontarli e contestarli con la parola, e per quanto contestarli non serva a niente, né a scongiurare la sfortuna né ad attirare la fortuna, pure le parole appartengono al processo in quanto tale; se le parole sono alla pari con il processo, se le "parole grandi", come ci dice il finale di Antigone "rispondono, contraccambiando, ai colpi di quelli dalle spalle potenti [gli dei]", allora ciò che avviene è grande e degno di un glorioso ricordo. Che in questo senso il parlare sia una sorta di azione, che la rovina possa trasformarsi in un atto se nella rovina le si scagliano contro parole, su questo assunto si fonda la tragedia greca e il suo dramma, il suo "agito".

Proprio questo concetto del parlare, che sta alla base anche della scoperta della forza autonoma del logos da parte della filosofia greca, passa in secondo piano già nell'esperienza della polis, per poi sparire del tutto dalla tradizione del pensiero politico. La libertà di opinione, il diritto di ascoltare le opinioni altrui e di essere ascoltati, che costituisce anche per noi una componente inalienabile della libertà politica, ha ben presto soppiantato quell'altra libertà, che pur senza contrastarla è di natura così diversa, propria dell'agire e del parlare inteso come azione. Questa libertà consiste in ciò che chiamiamo spontaneità, e che per Kant si basa sulla facoltà di ogni uomo di iniziare una nuova serie partendo da se stesso. All'interno della sfera politica greca, l'equivalenza tra la libertà di agire e il sancire-un-inizio-e-cominciare-qualcosa è illustrata al meglio dalla parola archein, che significa sia cominciare che dominare. Questo duplice significato sta evidentemente a [p. 38]

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. Lo stesso connubio tra essere-liberi e iniziare si ritrova nell'idea romana che la grandezza dei padri sia racchiusa nella fondazione di Roma, e che la libertà dei romani debba sempre essere ricondotta a quella fondazione, *ab urbe condita*, in cui è stato sancito un inizio. Agostino ha poi motivato ontologicamente questa libertà intesa nel senso romano, affermando che l'uomo è egli stesso un inizio in quanto non è esistito sempre ma è venuto al mondo per nascita. Malgrado la filosofia politica di Kant, che con l'esperienza della rivoluzione francese è diventata una filosofia di libertà essendo sostanzialmente incentrata sul concetto di spontaneità, è probabile che solo oggi sia stato realizzato lo straordinario significato politico di questa libertà costituita dalla facoltà di iniziare, dopo che i regimi totalitari non si sono accontentati di porre fine alla libertà di opinione ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini. Cosa peraltro inevitabile nel momento in cui il processo storico-politico è definito in senso deterministico, come una cosa determinata a priori e secondo le sue leggi intrinseche, e perciò riconoscibile. Di contro alla possibile definizione e riconoscibilità del futuro sta infatti la circostanza che il mondo si rinnova quotidianamente per nascita, ed è continuamente trascinato nella vastità del nuovo dalla spontaneità dei nuovi venuti. Solo depredando i nuovi nati della loro spontaneità, del loro diritto di iniziare qualcosa di nuovo, il corso del mondo può essere deciso e previsto in senso deterministico.

La libertà di opinione, che divenne decisiva per l'organizzazione della polis, si distingue dalla libertà di sancire un nuovo inizio, propria dell'agire, in quanto dipende in misura incomparabilmente maggiore dalla presenza degli altri e dal confronto con le loro opinioni. Certo neppure [p. 39]

l'agire può mai svolgersi nell'isolamento, dato che chi inizia qualcosa può venirne a capo solo se trova altri che lo aiutino. In tal senso ogni agire è un agire in concert, come usava dire Burke; (13) "senza amici e compagni fidati è impossibile agire" (Platone): (14) impossibile nel senso del greco *prattein*, del compiere e portare a termine. Ma anche questo non è che uno stadio dell'agire, sebbene il più importante sul piano politico: quello cioè che alla fine determina andamento e aspetto delle faccende umane. Lo precede il principiare, l'*archein*, e questa iniziativa che decide chi debba essere il capo o *archon*, il *primus inter pares*, pertiene comunque al singolo e al suo coraggio di lanciarsi in un'impresa. In fondo anche un uomo solo, se gli dei lo assistono, può al pari di Eracle compiere grandi imprese; e degli uomini ha bisogno soltanto per non perderne il ricordo. La libertà della spontaneità è ancora per così dire prepolitica, benché in sua assenza ogni libertà politica perderebbe il suo senso migliore e più profondo; essa dipende dalle forme di organizzazione della convivenza solo in quanto a sua volta può essere organizzata a partire dal mondo. Ma poiché in fin dei conti si forma dal singolo, ha sempre la possibilità di salvarsi, persino in circostanze molto sfavorevoli, dall'intervento di una tirannide. Nella produttività dell'artista, come di tutti coloro che fabbricano le cose del mondo nell'isolamento dagli altri, si esprime anche la spontaneità; e si può dire che non è pensabile una fabbricazione che non sia stata prima generata dalla facoltà di agire. Eppure molte attività dell'uomo possono svolgersi lontano dalla sfera politica, e tale lontananza, come vedremo in seguito, (15) costituisce addirittura un presupposto essenziale per determinate forme dell'umana produttività.

Ben diverso è il caso della libertà di dialogare. Essa è possibile soltanto nella relazione con gli altri. Il suo significato è sempre stato multiforme e complesso, e già gli antichi vi attribuivano quella equivoca ambiguità dalla quale ancora oggi è gravata. Determinante non è però, oggi come allora, che ognuno possa dire tutto ciò che gli pare, [p. 40]

o che ogni uomo abbia l'innato diritto di esprimere se stesso così come è. Qui si tratta piuttosto dell'esperienza per cui nessuno, da solo e senza compagni, può comprendere adeguatamente e nella sua piena realtà tutto ciò che è obiettivo, in quanto gli si mostra e gli si rivela sempre in un'unica prospettiva, conforme e intrinseca alla sua posizione nel mondo. Se egli vuole vedere ed esperire il mondo così come è "realmente", può farlo solo considerandolo una cosa che è comune a molti, che sta tra loro, che li separa e unisce, che si mostra a ognuno in modo diverso, e dunque diviene comprensibile solo se molti ne parlano insieme e si scambiano e confrontano le loro opinioni e prospettive. Soltanto nella libertà di dialogare il mondo appare quello di cui si parla, nella sua obiettività visibile da ogni lato. Vivere in un mondo reale e parlarne insieme agli altri sono in fondo una cosa sola, e ai greci la vita privata appariva "idiota" perché le era negata quella pluralità del discorrere di qualcosa, e con essa l'esperienza della realtà del mondo.

Questa libertà di movimento, che si tratti della libertà di andarsene e di iniziare qualcosa di nuovo e di inaudito, oppure della libertà di comunicare con i molti e di esperire quella pluralità complessiva che è il mondo, non era né è in alcun modo il fine della politica, ciò che si può ottenere con mezzi politici, ma è piuttosto l'effettivo contenuto e il senso del politico in sé. In questo senso politica e libertà sono identiche, e ovunque manchi questo tipo di libertà non esiste neppure uno spazio propriamente politico. D'altro canto, i mezzi con cui si può fondare questo spazio politico e tutelarne l'esistenza non sono affatto sempre e inevitabilmente mezzi politici. I greci ad esempio non consideravano affatto i mezzi per creare e conservare lo spazio politico delle attività politiche legittime, e dunque un modo di agire che è racchiuso nella natura della polis. Essi ritenevano che per fondare una polis occorresse in primo luogo un atto legislativo; ma il legislatore non era un cittadino della polis, e quello che faceva non era affatto [p. 41]

"politico". Inoltre ritenevano che quando la polis aveva a che fare con altri stati, non fosse necessario procedere in senso propriamente politico ma si potesse ricorrere alla forza: sia che la sua sopravvivenza fosse minacciata dal potere di altre comunità, sia che desiderasse essa stessa soggiogarne altre. In altre parole, quella che noi oggi chiamiamo politica estera non era per i greci politica in senso proprio. Ritorneremo in seguito sull'argomento. (16) Determinante per noi è soltanto il fatto che consideriamo la libertà in sé come qualcosa di politico e non come il fine forse più alto dei mezzi politici, e che ci rendiamo conto che coercizione e violenza, pur essendo sempre state dei mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche. Sono i fenomeni collaterali del fenomeno politico, e proprio per questo non sono politico (das Politische).

Al di là di questo spazio del politico, che in quanto tale realizzava e garantiva sia la realtà discussa e affermata da molti sia la libertà di tutti, ci si può interrogare su un senso che vada oltre la sfera politica soltanto se si preferisce, al pari dei filosofi nella polis, il rapporto con i pochi al rapporto con i molti, e ci si convince che il libero parlare insieme di qualcosa non produce realtà ma illusione, non verità ma menzogna.

Questo parere sembra averlo espresso per primo Parmenide, ed è determinante che egli non si limitasse a distinguere i molti cattivi dai pochi eletti, come invece faceva Eraclito e come in fondo corrispondeva allo spirito agonale della vita politica ellenica, in cui ognuno doveva continuamente sforzarsi di essere il migliore di tutti. Parmenide distingueva piuttosto una via della verità, aperta soltanto al singolo qua singolo, dalle vie dell'illusione sulle quali si muovono tutti coloro che in qualunque forma camminano insieme. In qualche misura Platone seguì la stessa strada. Ma tale seguito da parte di Platone ha acquistato rilevanza politica soltanto perché egli, anziché insistere sul singolo, ha realizzato con la fondazione dell'accademia [p. 42]

un'idea basilare dei pochi che tornavano a discorrere liberamente tra loro di filosofia.

Platone, il padre della filosofia politica occidentale, ha tentato in vario modo di contrapporsi alla polis e alla sua idea di libertà.

Lo ha fatto ricorrendo a una teoria politica in cui i criteri del politico sono desunti non dalla politica stessa ma dalla filosofia, a una dettagliata stesura di una costituzione le cui leggi corrispondono alle idee accessibili soltanto ai filosofi, e infine persino alla diretta influenza su un uomo di governo, dal quale si aspettava che mettesse in pratica quella legislazione: un tentativo che quasi gli costò la vita e la libertà. Di questi tentativi fa parte anche la fondazione dell'accademia, che da un lato si poneva in contrasto con la polis per il suo isolarsi dalla sfera propriamente politica, ma dall'altro replicava proprio quello spazio politico specificamente greco, ateniese, in quanto il discorrere insieme ne costituiva l'effettivo contenuto. In tal modo, accanto alla sfera di libertà del politico era nato uno spazio di libertà nuovo ed estremamente reale, che si perpetua tuttora nella libertà delle università e nella libertà di insegnamento accademico. Ma questa libertà, benché creata a immagine e somiglianza di quella che in origine era stata vissuta in senso politico, e benché probabilmente intesa anche da Platone come un possibile nucleo o punto di partenza per determinare in futuro anche la convivenza dei molti, di fatto introdusse nel mondo una nuova idea di libertà. Diversamente da una libertà puramente filosofica e valida soltanto per il singolo, la quale è così distante da tutto il politico da far sì che il filosofo ormai abiti la polis soltanto con il corpo, questa libertà dei pochi è di natura affatto politica. Lo spazio di libertà dell'accademia doveva essere un sostituto pienamente valido della piazza del mercato, la agora, il centrale spazio di libertà della polis. Per poter sussistere come tale, i pochi dovevano pretendere per la loro attività, il loro discorrere-insieme, di essere sollevati dalle attività della polis e della agora né più né meno di quanto i cittadini di Atene erano sollevati da ogni attività finalizzata al mero sostentamento. [p. 43]

Per rendersi disponibili per lo spazio di libertà accademico dovevano essere liberati dalla politica nel senso greco, né più né meno di quanto i cittadini dovevano essere affrancati dallo stato di necessità della vita per rendersi disponibili per la politica. E per poter accedere allo spazio "accademico" dovevano abbandonare lo spazio del vero politico (das Politische), proprio come i cittadini dovevano lasciare la sfera privata della loro casa per recarsi nella piazza del mercato. Come l'affrancamento dal lavoro e dalle cure della vita era un presupposto necessario della libertà del politico, così l'affrancamento dalla politica divenne il necessario presupposto della libertà dell'accademia (das Akademische).

E' in quel contesto che ci viene detto per la prima volta che la politica è una cosa necessaria, che il politico nel suo complesso non è che un mezzo per ottenere un fine superiore, estrinseco, e di conseguenza deve essere legittimata ai sensi di quella finalità. Sorprende che il parallelismo appena stabilito, in base al quale sembrerebbe che la libertà accademica subentri semplicemente a quella politica e che polis e accademia siano correlate come casa e polis, qui non sia più valido. Infatti l'ambito domestico (e la cura della vita che vi si svolge) non è mai stato legittimato come mezzo per ottenere un fine, quasi che, in termini aristotelici, il mero vivere fosse un mezzo per ottenere quel "vivere-bene" possibile solo nella polis. Ciò non era né possibile né necessario, giacché all'interno dell'ambito meramente vitale la categoria del mezzo e del fine non può trovare alcuna applicazione: il fine della vita, e di tutte le attività lavorative a essa correlate, evidentemente è la

conservazione della vita e null'altro, e l'impulso a mantenersi in vita lavorando non è esterno alla vita, ma è insito nel processo vitale che ci obbliga a lavorare come ci costringe a mangiare. Se vogliamo intendere questa correlazione tra casa e polis nella categoria del mezzo e del fine, allora non è la vita tutelata nell'ambito domestico il mezzo per ottenere il supremo fine della libertà politica, ma è [p. 44]

la padronanza delle necessità vitali e la potestà sul lavoro degli schiavi, esercitata in casa, il mezzo dell'affrancamento per il politico.

Questo affrancamento attraverso il dominio, la liberazione dei pochi per la libertà di filosofare attraverso la potestà sui molti, è stata in effetti proposta da Platone nella figura del filosofo-re; ma proprio tale proposta non è stata ripresa da alcun filosofo dopo di lui, ed è rimasta priva di ogni effetto sul piano politico. Invece la fondazione dell'accademia, proprio in quanto diversamente dalle scuole dei sofisti e degli oratori non mirava in prima analisi all'educazione alla politica, ha acquistato una eccezionale rilevanza per l'idea che noi stessi tuttora abbiamo della libertà. Probabilmente, Platone credeva ancora che un giorno l'accademia avrebbe potuto conquistare e dominare la polis. Per i suoi seguaci, per i filosofi del periodo successivo, l'unico elemento determinante rimase la garanzia istituzionale di uno spazio di libertà che l'accademia accordava ai pochi, e tale libertà era considerata fin dall'inizio in contrapposizione alla libertà politica della piazza del mercato; al mondo delle opinioni mendaci e del parlare ingannevole si doveva contrapporre un mondo di verità e di parole conformi alla verità, all'arte della retorica si doveva contrapporre la scienza della dialettica. Ad affermarsi, e a determinare fino a oggi la nostra idea della libertà accademica, non fu la speranza platonica di determinare la polis a partire dall'accademia e la politica a partire dalla filosofia, ma l'estraniarsi dalla polis, la apolitia, l'indifferenza nei confronti della politica.

Decisivo in tale contesto non è tanto il conflitto tra la polis e i filosofi, sul quale dovremo ritornare più diffusamente, (17) quanto il semplice fatto che non ci si poteva fermare all'indifferenza di una sfera nei confronti dell'altra, che per un attimo sembrava aver risolto il conflitto, giacché lo spazio dei pochi e della loro libertà, pur essendo anch'esso una sfera pubblica, non privata, non poteva affatto assolvere le stesse funzioni di quella politica, la quale [p. 45]

comprendeva tutti coloro che erano abili alla libertà. Evidentemente i pochi, separandosi dai molti per indifferenza accademica o per governo oligarchico, si ritrovano in uno stato di dipendenza dai molti in tutti i problemi della convivenza in cui sia davvero necessario agire. Questa dipendenza in termini di oligarchia platonica si può interpretare come se i molti esistessero per eseguire gli ordini dei pochi, dunque per farsi carico dell'agire in senso proprio; in tal caso la dipendenza dei pochi è superata dalla potestà, come la dipendenza degli uomini liberi dalle necessità della vita poteva essere superata dalla loro potestà sulla schiavitù domestica, e la libertà si fonda sulla violenza. Oppure la libertà dei pochi è di natura puramente accademica, e allora evidentemente dipende dalla benevolenza dell'organismo politico che gliela garantisce. Ma in entrambi i casi la politica non ha più a che fare con la libertà, e dunque, nel senso greco, non è più propriamente politica; essa riguarda piuttosto tutto ciò che per quella stessa libertà è garanzia di esistenza, dunque l'amministrazione e la cura della vita in tempo di pace e la difesa in tempo di guerra. Perciò la sfera di libertà dei pochi non soltanto ha difficoltà ad affermarsi nei confronti della sfera del politico, che è determinata dai molti, ma addirittura dipende dai molti per il suo puro e semplice esistere; il contemporaneo esistere della polis è per l'esistenza dell'accademia, che si tratti di quella platonica o di quella più tarda dell'università, una necessità vitale. Ma così il politico nel suo complesso viene evidentemente degradato a un livello che, all'interno della politica della polis, era di pertinenza della conservazione della vita, e diviene un fattore necessario che da un lato è in contrasto con la libertà e dall'altro ne costituisce purtuttavia il presupposto. Al contempo, quegli aspetti del politico che in origine, e cioè ai sensi della polis, rappresentavano dei fenomeni collaterali, inevitabilmente finiscono per trovarsi al centro di tutta questa sfera. Per la polis, cura della vita e difesa non erano al centro della vita politica, ed erano politiche in [p. 46]

senso stretto solo in quanto le decisioni al riguardo non erano decretate dall'alto ma prese di comune accordo, ragionando insieme e persuadendosi a vicenda. Ma nella legittimazione della politica dal punto di vista della libertà dei pochi, proprio questo era ormai indifferente. Decisivo era solo il fatto che tutti i problemi esistenziali di cui i pochi non avevano la padronanza erano rimessi alla sfera del politico. Una correlazione tra politica e libertà permane sempre, ma appunto solo una correlazione e non una identità. La libertà in quanto fine supremo della politica pone dei limiti al politico; ma il criterio dell'agire entro la sfera politica vera e propria non è più la libertà, bensì la competenza e l'efficienza nel tutelare la vita.

Tale svilimento della politica a partire dalla filosofia, che ci è noto sin da Platone e Aristotele, dipende in tutto e per tutto dalla distinzione tra i pochi e i molti. Esso ha esercitato un influsso affatto eccezionale, e che ancora permane ai giorni nostri, su tutte le risposte teoriche alla questione del senso della politica. Ma sul piano politico non ha inciso più della apolitia delle antiche scuole filosofiche o della libertà di insegnamento delle università. In altre parole, la sua efficacia politica ha sempre riguardato solo i pochi, per i quali era determinante l'autentica esperienza filosofica nella sua schiacciante persuasività: un'esperienza che di per sé ci conduce oltre la sfera politica del vivere-insieme e del parlare-insieme.

Il motivo per cui ciò malgrado non ci si è fermati a quell'effetto teorico, e anzi nel concetto del politico e dei politici continua fino a oggi ad affermarsi l'idea che il politico sia e debba essere legittimato da fini superiori ed estrinseci - per quanto ovviamente tali fini siano nel frattempo di natura ben più misera di quanto non fossero in origine -, risiede nel rifiuto e nella reinterpretazione del politico, in apparenza analoghi ma di natura del tutto diversa e incomparabilmente più radicali, da parte del cristianesimo. A prima vista potrebbe sembrare che il cristianesimo delle origini si limitasse a pretendere per tutti [p. 47]

quella libertà paritaria, per così dire accademica dalla politica, che le antiche scuole filosofiche rivendicavano per sé. E tale impressione viene avvalorata se consideriamo che anche in quel caso il rifiuto della sfera pubblica della politica andava di pari passo con la fondazione di uno spazio parallelo a quello politico, in cui i credenti si raccoglievano prima in una comunità e poi in una chiesa. Tale parallelismo si è però affermato pienamente soltanto con l'avvento dello stato secolarizzato, nel quale libertà accademica e libertà

religiosa sono strettamente correlate in quanto a entrambe la libertà dalla politica è garantita pubblicamente e giuridicamente dall'organismo politico. Se per politica si intende tutto ciò che è strettamente necessario alla convivenza degli uomini al fine di consentire loro, in quanto singoli o in un'altra forma di comunità, una libertà estranea alla sfera del politico e delle necessità, allora è davvero legittimo misurare la quantità di libertà di ogni organismo politico dalla libertà religiosa e accademica da esso tollerata, e cioè per così dire dalle dimensioni dello spazio di libertà non politica che esso contiene e mantiene.

Proprio tale effetto immediatamente politico della libertà dalla politica, da cui ha tratto eccezionale vantaggio la libertà accademica, si richiama a esperienze diverse e, quanto al politico, più radicali di quelle dei filosofi. Per i cristiani non si tratta di costruire uno spazio dei pochi accanto allo spazio dei molti, e neppure di fondare uno spazio per tutti in contrapposizione allo spazio ufficiale: la questione è che qualunque spazio pubblico, sia esso per pochi o per molti, è inaccettabile in quanto pubblico. Quando Tertulliano dice che "niente è più estraneo a noi cristiani della cosa pubblica", (18) l'accento è senz'altro posto sul pubblico. Di solito, e certo con ragione, il rifiuto protocristiano di partecipare alla cosa pubblica è interpretato o nella prospettiva romana di una divinità in competizione con gli dei di Roma, oppure, nell'ottica protocristiana, di un'attesa escatologica aliena da ogni cura del [p. 48]

mondo. Così si trascurano le reali tendenze antipolitiche del messaggio cristiano, e il suo basarsi sull'esperienza di ciò che è essenziale per la convivenza degli uomini. Non v'è dubbio che nella predicazione di Gesù l'ideale della bontà svolga lo stesso ruolo che nella dottrina di Socrate svolge l'ideale della saggezza: Gesù rifiuta di essere chiamato buono dai discepoli come Socrate rifiuta di essere presentato come un saggio dai suoi allievi. Ma la bontà ha la caratteristica di doversi nascondere, di non poter apparire quale essa è. Una comunità di uomini convinta che si debbano sul serio regolare tutte le faccende umane in termini di bontà, e che dunque non teme di provare ad amare i suoi nemici e di ripagare il male con il bene, in altre parole una comunità che considera vincolante l'ideale della santità - non soltanto per la salvezza della propria anima nel distacco dagli uomini ma per la sistemazione delle stesse faccende umane -, non può fare a meno di tenersi lontana dalla sfera pubblica e dalla sua luce. Deve operare nell'ombra, giacché l'essere visti e uditi produce ineluttabilmente quel fulgore e quella apparenza in cui ogni santità, comunque si ponga, si tramuta subito in ipocrisia (Scheinheiligkeit). Nel caso del distacco dalla politica da parte dei primi cristiani non si tratta dunque, come per il distacco dei filosofi, di un abbandono della sfera delle faccende umane. Questo allontanarsi, che nelle forme estreme di eremitaggio dei primi secoli dopo Cristo era assai diffuso, sarebbe stato in eclatante conflitto con la predicazione di Gesù; e infatti la chiesa lo ha ben presto considerato un'eresia. La questione era piuttosto che il messaggio cristiano suggeriva un tipo di vita in cui le faccende umane in genere dovevano essere trasferite dalla sfera pubblica a una sfera interpersonale, da uomo a uomo. Che tale sfera interpersonale, essendo in evidente contrasto con la sfera pubblico-politica, sia poi stata identificata e forse confusa con la sfera privata, è caratteristico della situazione storica. La sfera privata era stata ritenuta per tutta l'antichità greco-romana [p. 49]

l'unica alternativa allo spazio politico, e per individuare i due spazi era decisivo il contrasto tra ciò che si voleva mostrare a tutti e il modo in cui a tutti ci si voleva mostrare, e ciò che poteva esistere soltanto nell'ombra e dunque doveva rimanervi custodito. Sul piano politico fu determinante che il cristianesimo cercasse l'ombra, e in quell'ombra pretendesse di farsi carico anche di ciò che aveva sempre riguardato la sfera pubblica. (19)

In tale contesto non occorre che entriamo nel merito di come nel corso del processo storico il carattere consapevolmente e radicalmente antipolitico del cristianesimo abbia purtuttavia potuto trasformarsi, al punto da dare origine a una sorta di politica cristiana; a prescindere dalle necessità storiche determinate dalla caduta dell'impero romano, tutto ciò fu opera di un uomo solo, Agostino, e fu possibile perché in lui era ancora estremamente viva la tradizione di pensiero romana. Tale reinterpretazione del politico ha assunto un significato decisivo per l'intera tradizione occidentale, non soltanto per la tradizione teorica e di pensiero ma per il contesto in cui aveva luogo la storia reale, politica. Solo allora anche l'organismo politico accettò l'idea che la politica sia un mezzo per ottenere un fine superiore, e che la questione della libertà all'interno della politica interessi solo in quanto il politico si deve ritirare da determinati ambiti. Ma allora la libertà dalla politica non fu più una questione dei pochi bensì dei molti: per loro non era più doveroso o necessario occuparsi degli affari di governo, mentre ai pochi era imposto l'onere di occuparsi del necessario assetto politico delle faccende umane. Ma tale onere e gravame non deriva come in Platone o nei filosofi dalla pluralità in quanto condizione umana fondamentale, che lega i pochi ai molti e il singolo agli altri. Quella pluralità viene anzi approvata, e il motivo che induce i pochi a sobbarcarsi all'onere del governo non è il timore di essere dominati da chi è peggiore di loro. Agostino esige espressamente che anche la vita dei santi si svolga in una "società", e, istituendo una civitas Dei, uno stato di Dio, parte dal presupposto [p. 50]

che la vita degli uomini sia definita su basi politiche anche in circostanze non terrene, pur lasciando aperta la questione se il politico sia un onere anche nell'aldilà. A ogni modo il motivo per sobbarcarsi all'onere del politico terreno è l'amore, non il timore del prossimo. E' questa trasformazione del cristianesimo operata dal pensiero e dagli atti di Agostino che alla fine consentì alla chiesa di secolarizzare la fuga cristiana nell'ombra, tanto che i credenti costituirono nel mondo uno spazio pubblico del tutto nuovo, definito su basi religiose, che pur essendo pubblico non era politico. La natura pubblica di questo spazio dei credenti - l'unico dove per tutto il Medioevo era possibile soddisfare i bisogni specificamente politici degli uomini - fu sempre ambigua; in primo luogo era uno spazio ecclesiale: non un semplice edificio dove gli uomini si radunavano, ma uno spazio costruito appositamente per radunare degli uomini. Ma in quanto tale non poteva trasformarsi in uno spazio dell'apparenza, pena la perdita dell'effettivo contenuto del messaggio cristiano. Evitarlo si rivelò praticamente impossibile, giacché per la cosa pubblica, che si costituisce dal convegno dei molti, è naturale affermarsi come spazio dell'apparenza. La politica cristiana ha sempre dovuto affrontare il duplice compito di accertarsi, attraverso il suo influsso sulla politica secolare, che il luogo di convegno dei credenti, di per sé non politico, fosse protetto dall'esterno, e d'altro canto di impedire che un luogo di convegno diventasse uno spazio dell'apparenza, e la chiesa un potere secolare e mondano tra gli altri. Si è visto come il legame con il mondo, che è conforme a ogni ambito spaziale e lo fa comparire e apparire, sia ben più difficile da combattere della smania di potere dell'ambito secolare che preme dall'esterno. Infatti, quando alla fine la Riforma riuscì a esiliare dalle chiese tutto ciò che aveva a che fare con la parvenza e l'apparenza, e a ritrasformarle in luoghi di convegno per coloro che, ligi ai Vangeli, vivevano nell'ombra, scomparve anche il carattere pubblico di quegli spazi ecclesiali. Se anche [p. 51]

al movimento della Riforma non avesse fatto seguito la secolarizzazione dell'intera vita pubblica, di cui i riformatori sono spesso considerati i precursori, e se anche in conseguenza di tale secolarizzazione la religione non fosse diventata una faccenda privata, difficilmente la chiesa protestante si sarebbe potuta assumere il compito di fornire agli uomini un surrogato dell'antico essere-cittadini; un compito che dopo la caduta dell'impero romano è stato senz'altro svolto per lunghi secoli dalla chiesa cattolica.

Comunque vadano queste ipotetiche possibilità e alternative, determinante è che, con la fine dell'antichità e la nascita di uno spazio pubblico ecclesiastico, la politica secolare sia rimasta legata alle necessità vitali derivanti dalla convivenza degli uomini, e alla protezione di una sfera superiore che fino al termine del Medioevo era materialmente data dall'esistenza delle chiese. La chiesa ha bisogno della politica, sia della politica mondana dei poteri secolari che di quella religiosa all'interno dello stesso ambito ecclesiastico, per potersi conservare e affermare sulla terra e nel mondo terreno come chiesa visibile, distinta da quella invisibile la cui presunta esistenza non è mai stata messa in discussione dalla politica. E la politica aveva bisogno della chiesa - non soltanto della religione ma dell'esistenza concreta, fisica, di istituzioni religiose - per dimostrare la propria superiore giustificazione e legittimazione. Agli albori dell'età moderna non fu tanto la funzione del politico a cambiare; non è che al politico in quanto tale si attribuisse improvvisamente una nuova, particolare dignità. A cambiare furono piuttosto gli ambiti che sembravano rendere necessaria la politica. La sfera religiosa ricadde nello spazio del privato, mentre la sfera della vita e delle sue necessità, che nell'antichità come nel Medioevo era stata considerata la sfera privata par excellence, acquistò una nuova dignità e si affermò sulla scena pubblica come società. Dobbiamo comunque distinguere tra la democrazia egualitaria ottocentesca, che considera la partecipazione di tutti al governo, in qualunque forma ciò avvenga, un segno imprescindibile [p. 52]

della libertà del popolo, e il dispotismo illuminato della prima età moderna, per il quale "Liberty and Freedom consists in having the government of those Laws by which their Life and their Goods may be most their own: 'tis not so for having share in Gov-ernment, that is nothing pertaining to 'em". (20) In entrambi i casi il governo, nel cui raggio d'azione viene d'ora in avanti a trovarsi il politico, serve a tutelare la libera produttività della società e la sicurezza dell'individuo nella sua sfera privata. Quale che sia la relazione tra cittadino e stato, libertà e politica rimangono decisamente separate l'una dall'altra, e l'essere-liberi nel senso di un'attività positiva, che si dispiega liberamente, è localizzato in un ambito in cui sono in gioco cose che per loro natura non possono affatto essere comuni a tutti: la vita e la proprietà, ovvero quanto di più proprio vi sia. Il fatto che questa sfera del proprio, dell'idion, dove per l'antichità era riduttivo e "idiota" soffermarsi, sia stata enormemente ampliata dal nuovo fenomeno di uno spazio sociale e di forze produttive sociali e non individuali, non modifica minimamente la circostanza che le attività necessarie alla conservazione della vita e della proprietà, o al miglioramento della vita e all'aumento della proprietà, sono soggette alla necessità e non alla libertà. Quello che l'età moderna si aspettava dal suo stato e che questo stato in effetti ha realizzato in larga misura, era che gli uomini fossero resi disponibili per lo sviluppo delle forze produttive sociali, per la produzione in comune dei beni necessari a una vita "felice".

Questo moderno concetto della politica, per cui lo stato è una funzione della società oppure un male necessario alla libertà sociale, si è imposto, nella pratica come nella teoria, su quelle idee di una sovranità del popolo o della nazione, del tutto diverse e ispirate dall'antichità, che emergono ciclicamente in tutte le rivoluzioni dell'età moderna. Soltanto per queste rivoluzioni, da quella americana e francese del Settecento fino alla rivoluzione ungherese del più recente passato, il partecipare al governo coincideva direttamente con l'essere-liberi. Ma queste rivoluzioni, [p. 53]

con le loro esperienze dirette delle possibilità dell'agire politico, non sono riuscite, almeno fino a oggi, a tradursi in una forma di governo. A partire dalla nascita dello stato nazionale, l'opinione corrente è che il governo abbia il dovere di tutelare la libertà della società al suo interno e all'esterno, se necessario facendo ricorso agli strumenti della violenza. La partecipazione dei cittadini al governo, in qualunque forma si verifichi, è perciò ritenuta necessaria alla libertà soltanto perché lo stato, dovendo necessariamente disporre di strumenti di violenza, deve essere controllato dai governati nell'esercizio di tale violenza. A ciò si aggiunge la consapevolezza che istituendo una sfera pur limitata di agire politico si crea potere, dal quale la libertà può essere difesa soltanto se l'uso che ne viene fatto è tenuto costantemente sotto sorveglianza. Quello che per noi oggi è un governo costituzionale, sia esso di natura monarchica o repubblicana, in fondo è un governo limitato nella sua autorità e nell'uso della violenza, un governo controllato dai governati. E' indubbio che limitazione e controllo avvengano in nome della libertà, sia della società che dell'individuo; si tratta di arginare per quanto possibile e necessario lo spazio statale del governare, al fine di rendere attuabile la libertà al di fuori di esso. Dunque non si tratta, o almeno non principalmente, di dare la possibilità di essere liberi di agire e di essere politicamente attivi; le due cose rimangono prerogativa del governo e dei politici di professione, che si propongono al popolo come suoi rappresentanti attraverso il sistema dei partiti, allo scopo di difendere i suoi interessi all'interno dello stato e se necessario contro di esso. In altre parole, la relazione tra politica e libertà è intesa anche nell'età moderna nel senso che la politica è un mezzo e la libertà il suo fine supremo; la relazione in quanto tale non è dunque cambiata, pur essendo considerevolmente cambiati il contenuto e le proporzioni della libertà. Perciò alla questione del senso della politica oggi di norma si risponde in base a categorie e concetti che sono estremamente antichi, [p. 54]

e dunque forse anche estremamente degni di rispetto. E ciò benché proprio per il suo aspetto politico l'età moderna si distingua da tutte le epoche precedenti almeno quanto per gli aspetti spirituali o materiali. Già il solo fatto dell'emancipazione delle donne e delle classi lavoratrici, dunque di gruppi cui mai prima di allora era stato consentito affacciarsi alla vita pubblica, conferisce a tutte le questioni politiche un volto radicalmente nuovo.

Quanto poi alla definizione della politica quale mezzo per ottenere il fine di una libertà estranea alla sua sfera, per l'età moderna, dove pure se ne trovano molte tracce, essa vale solo in misura molto limitata. Tra le moderne risposte alla questione del senso della politica è quella che rimane più strettamente ancorata alla tradizione della filosofia politica occidentale, e che all'interno dell'idea dello stato nazionale si manifesta con la massima chiarezza nel principio del primato della politica estera, formulato da Ranke ma alla base di tutti gli stati nazionali. (21) Ben più significativa, proprio per il carattere egualitario delle moderne forme di governo e per la moderna emancipazione di lavoratori e donne, che in termini politici ne costituisce l'aspetto più rivoluzionario, è una definizione dello stato guidata dal primato della politica interna, secondo la quale "lo stato in quanto detentore del potere è un ordinamento della vita imprescindibile per la società" (Theodor Eschenburg). (22) Queste due idee, quella che lo stato e il politico siano istituti imprescindibili per la libertà e quella che li interpreta come istituti imprescindibili per la vita, sono divise da un insormontabile conflitto di cui peraltro i fautori di tali tesi raramente si rendono conto. E' cosa ben diversa se assumiamo la libertà oppure la vita come bene supremo, come criterio in base al quale tutto l'agire politico si giudica ed è giudicato. Se per politica intendiamo una cosa che pur con innumerevoli variazioni è comunque sostanzialmente nata dalla polis e a essa rimane legata, allora nella correlazione tra politica e vita viene a formarsi [p. 55]

un'intima contraddizione che elide e distrugge proprio l'elemento specificamente politico.

Tale contraddizione si esprime nel modo più concreto nel fatto che da sempre il politico ha avuto il privilegio di esigere dagli uomini che vi avevano parte, in determinate circostanze, il sacrificio della vita. Ovviamente anche questa pretesa può essere intesa nel senso che al singolo si richiede di immolare la propria vita al processo vitale della società, e in effetti esiste una correlazione che per lo meno pone un limite al rischio della vita: nessuno può né deve rischiare la propria vita se così facendo mette a repentaglio anche la vita dell'umanità. Ritorneremo in seguito su questa correlazione, (23) di cui noi per primi abbiamo acquisito piena consapevolezza giacché solo noi disponiamo della possibilità di porre fine alla vita dell'umanità e di tutta la vita organica in genere; in effetti, non esistono per così dire categorie politiche o concetti politici tramandatici che non appaiano, se rapportati a tale recentissima possibilità, teoricamente obsoleti e praticamente inutilizzabili, proprio perché oggi per la prima volta anche in politica estera è in un certo senso in gioco la vita, ovvero la sopravvivenza dell'umanità.

Ma questo riferimento della libertà stessa alla sopravvivenza dell'umanità non elimina la contraddizione tra libertà e vita che ha animato tutto il politico, e che resta determinante per tutte le virtù specificamente politiche. Si potrebbe persino affermare con una certa legittimità che proprio questo dato di fatto, per cui oggi nel politico è in gioco la nuda esistenza di tutti, rappresenta il segnale più evidente della sventura in cui è incappato il nostro mondo: una sventura che tra l'altro minaccia di togliere di mezzo la politica. Infatti, il rischio che deve affrontare chi accede alla sfera del politico, dove può fare affidamento su tutto fuorché

appunto sulla propria vita, (24) non riguarda, finché tutto procede per il meglio, la vita della società o della nazione o del popolo cui dovrebbe sacrificare la propria. Esso non riguarda altro che la libertà, la propria
[p. 56]

come quella del gruppo di appartenenza del singolo, e con essa la certezza della stabilità del mondo in cui vive quel gruppo o popolo, che lo ha edificato con l'opera di generazioni per fornire all'agire e al parlare, dunque alle attività propriamente politiche, una dimora affidabile e destinata a durare. In circostanze normali, e cioè nelle circostanze prevalenti in Europa sin dall'epoca romana, la guerra di fatto non era altro che un proseguimento della politica con altri mezzi, e dunque poteva sempre essere evitata se una delle due parti decideva di accettare le richieste dell'altra. Tale accettazione poteva certo costare la libertà, ma non la vita.

Oggi, come tutti sappiamo, tali circostanze non esistono più; se volgiamo lo sguardo indietro, esse ci appaiono come una sorta di paradiso perduto. Ma per quanto il mondo in cui tuttora viviamo non si possa in alcun modo derivare o interpretare in modo causale, o nel senso di un processo automatico, dall'età moderna, pure esso è nato da quella stessa età moderna. Per quanto riguarda il politico, ciò significa che sia la politica interna, il cui fine ultimo era la vita in sé, che quella estera, orientata alla libertà come bene supremo, ravvisavano il loro effettivo contenuto nella violenza e nell'agire violento. Alla fine risultò decisivo che di fatto lo stato si organizzasse come "detentore della violenza", sia che il fine degli strumenti di violenza fosse determinato dalla vita oppure dalla libertà. Oggi, comunque, la questione del senso della politica riguarda l'opportunità o inopportunità di quei pubblici strumenti di violenza, e si impone per il semplice fatto che la violenza che dovrebbe tutelare la vita o la libertà ha acquistato un potere così terribile da minacciare non soltanto la libertà ma la vita. Essendo ormai chiaro che è proprio l'incremento degli strumenti di violenza statali a mettere a repentaglio il processo vitale dell'intera umanità, la risposta data dall'età moderna alla questione del senso della politica, di per sé altamente discutibile, oggi è diventata doppiamente discutibile.

[p. 57]

Tale smisurato incremento degli strumenti di violenza e distruzione non va imputato solo alle invenzioni tecniche, ma al fatto che lo spazio politico-pubblico era divenuto un luogo di violenza, non soltanto nella consapevolezza teorica dell'età moderna ma nella brutale realtà. Solo così fu possibile che il progresso tecnico si traducesse in primo luogo in un progresso delle possibilità di reciproca distruzione. Dato che ovunque gli uomini agiscano in comune si crea potere, e che tale agire-in-comune si svolge essenzialmente nello spazio politico, il potenziale potere insito in tutte le faccende umane si è affermato in uno spazio che è dominato dalla violenza. Così si crea l'impressione che potere e violenza siano la stessa cosa, come in effetti per lo più avviene nelle circostanze attuali. Ma in origine, e nel vero senso del termine, potere e violenza non soltanto non sono la stessa cosa: in un certo senso sono addirittura opposti. Ma quando la violenza, che in realtà è un fenomeno del singolo o dei pochi, si coniuga con il potere, che è possibile solo tra molti, viene a crearsi un enorme incremento del potenziale di violenza, il quale a sua volta è sì provocato dal potere di uno spazio organizzato, ma poi, come ogni potenziale di violenza, cresce e si sviluppa a spese del potere.

Oggi, dopo l'invenzione delle armi nucleari, la questione di quale ruolo attribuire alla violenza nella relazione interstatale tra i popoli, o di come escluderne l'uso di strumenti di violenza, è prioritaria in politica. Ma il fenomeno dell'eccesso di potere a scapito di tutti gli altri fattori politici è più vecchio; esso si manifestò già nella prima guerra mondiale e nelle grandi battaglie di materiale nei teatri di guerra occidentali. E' da notare che questo nuovo, funesto ruolo di una violenza dallo sviluppo automatico e in continua crescita ha colto alla sprovvista e assolutamente impreparati tutti gli interessati, sia i popoli che gli uomini di stato che l'opinione pubblica. In effetti l'aumento della violenza nello spazio pubblico dello stato era avvenuto per così dire alle spalle degli uomini agenti, in un secolo [p. 58]

che probabilmente è annoverato tra i più pacifici e meno violenti della storia. L'età moderna, che con determinatezza ben maggiore che in passato considerava la politica soltanto un mezzo per tutelare e favorire la vita della società, e perciò mirava a limitare le competenze del politico allo stretto indispensabile, si è potuta illudere non senza motivo di saper risolvere il problema della violenza meglio di tutti i secoli precedenti. Di fatto è riuscita in pratica a escludere il fattore violento e il dominio diretto di un uomo su un altro dalla sempre più vasta sfera della vita sociale. L'emancipazione delle classi lavoratrici e delle donne, le due categorie che in tutta la storia premoderna erano soggette alla violenza, segna con la massima evidenza il punto culminante di tale sviluppo.

Tralasciamo per il momento di domandarci se tale riduzione del fattore violento nella vita della società equivalga davvero a una maggiore libertà. Comunque, nel senso della tradizione politica, il non-essere-liberi ha una duplice definizione. Esso si dà quando si è soggetti alla violenza altrui, ma anche, e più ancora, quando si è soggetti alla nuda necessità della vita. L'attività che corrisponde alla coartazione con cui la vita stessa ci costringe a procurare quanto le è necessario, è il lavoro. Da quel lavoro gli uomini si sono potuti affrancare, in tutte le società premoderne, costringendo altri uomini a lavorare in vece loro: dunque attraverso la violenza e il dominio. Nella società moderna, il lavoratore non è soggetto ad alcuna violenza o dominio: è costretto dalla necessità immediata insita nella vita stessa. Qui la necessità si è dunque sostituita alla violenza, ed è incerto se sia più facile resistere alla coartazione della violenza o alla coazione della necessità. Ma oltre a ciò lo sviluppo complessivo della società tende per ora, cioè fino al momento in cui l'automazione eliminerà davvero il lavoro, a trasformare uniformemente tutti i suoi membri in "lavoratori", uomini la cui attività, qualunque essa sia, serve in primo luogo a procurare ciò che è necessario alla vita. Anche in tal senso, l'allontanamento [p. 59]

della violenza dalla vita della società non ha avuto finora altra conseguenza che quella di concedere alla necessità con cui la vita costringe tutti, uno spazio infinitamente maggiore che in passato. Di fatto la vita della società è dominata non dalla libertà ma dalla necessità; e non è un caso che il concetto di necessità sia divenuto tanto dominante in tutte le moderne filosofie della storia, in cui il pensiero moderno si orientava in senso filosofico e tentava di pervenire alla coscienza di sé.

La rimozione della violenza dalla sfera privata della casa e dalla sfera semipubblica del sociale è avvenuta del tutto consapevolmente; proprio per poter vivere la vita quotidiana senza violenza è stata rafforzata la violenza del pubblico potere, dello stato, che si pensava di riuscire a dominare poiché era stata definita espressamente come un mero mezzo al servizio della vita sociale, del libero sviluppo delle forze produttive. Che gli strumenti di violenza potessero diventare essi stessi "produttivi", e cioè crescere quanto - e forse più - delle altre forze produttive sociali, all'età moderna non passò neppure per la mente non foss'altro perché faceva coincidere l'effettiva sfera della produzione con la società, non con lo stato. Lo stato era considerato specificamente improduttivo, e, al limite, un fenomeno parassitario. Proprio perché la violenza era stata limitata alla sfera statale, che per di più, nei governi costituzionali, dipendeva dal controllo della società attraverso il sistema dei partiti, si ritenne di aver ridotto la violenza a un livello minimo, che si sarebbe mantenuto costantemente tale.

Sappiamo bene che è accaduto il contrario. L'epoca che nell'ottica storica appare la più pacifica e la meno violenta, ha direttamente prodotto il più grande e tremendo sviluppo degli strumenti di violenza. Il paradosso è solo apparente. Quello di cui non si era tenuto conto era la specifica combinazione di violenza e potere, che poteva darsi soltanto nella sfera pubblico-statale perché solo in essa gli uomini agiscono insieme e producono potere. Per [p. 60]

quanto si limitino le competenze di tale sfera e se ne traccino i confini attraverso la costituzione e altre forme di controllo, già il semplice fatto che essa debba rimanere una sfera pubblico-politica produce potere; e tale potere deve certo diventare funesto quando, come avviene nell'età moderna, è concentrato quasi esclusivamente intorno alla violenza, poiché proprio quella violenza è stata trasferita dalla sfera privata dei singoli alla sfera pubblica dei molti. Per quanto assoluta fosse in età premoderna la potestà del padrone di casa sulla sua famiglia in senso lato (ed era senz'altro abbastanza grande da poter definire il regime domestico un regime dispotico nel pieno senso della parola), tale potestà era pur sempre limitata al singolo che la esercitava: era una violenza del tutto impotente, che rimaneva sterile sul piano sia politico che economico. Per quanto funesto fosse per gli oppressi l'esercizio della potestà padronale, gli strumenti di violenza in sé non potevano prosperare a quelle condizioni; non potevano diventare un pericolo per tutti, poiché non esisteva un monopolio della violenza.

Abbiamo visto come l'idea che il politico sia un dominio dei mezzi il cui fine e criterio deve essere cercato al di fuori di esso, sia estremamente antica e anche estremamente degna di rispetto. Tuttavia, di recente sono divenute discutibili proprio tali idee, le quali hanno posto quelli che in origine erano fenomeni marginali del politico - la violenza che a volte è necessaria alla sua protezione, e la cura della vita che deve essere garantita affinché possa esistere una libertà politica - al centro di ogni agire politico, indicando nella violenza il mezzo il cui fine supremo doveva essere la conservazione e l'organizzazione della vita. La crisi è dovuta al fatto che la sfera politica minaccia ciò che sembrava essere l'unica sua legittimazione. In tali circostanze, la questione del senso della politica cambia. Oggi la domanda non è più: qual è il senso della politica? Per il sentimento dei popoli, che ovunque si sentono minacciati dalla politica e i cui elementi migliori prendono [p. 61]

consapevolmente le distanze dalla politica, è molto più ovvio chiedere a se stessi e agli altri: la politica ha ancora un senso?

Tali questioni si fondano sulle opinioni riguardanti la vera natura della politica che abbiamo brevemente illustrato. Queste opinioni non sono praticamente cambiate nel corso di molti secoli. Quello che è cambiato, è solo che ciò che in origine era la sostanza di giudizi nati da esperienze legittime e determinate in modo diretto - la valutazione e la condanna del politico in base all'esperienza del filosofo o del cristiano, nonché la rettifica di tali giudizi e la parziale legittimazione del politico - si è tradotto da tempo in pregiudizi. Nello spazio politico-pubblico, i pregiudizi svolgono sempre un ruolo importante e legittimo. Essi riguardano le cose che tutti noi involontariamente condividiamo con gli altri, e che non giudichiamo più perché non abbiamo quasi più occasione di avere esperienze dirette. Tutti questi pregiudizi, purché siano legittimi e non mere chiacchiere, sono ex giudizi. Nessuno può farne a meno, poiché una vita del tutto priva di pregiudizi richiederebbe una vigilanza sovrumana, una disponibilità continua quanto improponibile a lasciarsi colpire e coinvolgere in ogni momento dalla totalità del reale, quasi che ogni giorno fosse il primo oppure il giorno del giudizio universale. Perciò pregiudizi e stupidaggini non sono la stessa cosa. Proprio perché i pregiudizi hanno sempre una loro intrinseca legittimità, di fatto si possono azzardare soltanto quando non assolvono più la loro funzione, e cioè quando non sono più adatti a sgravare l'uomo giudicante da una parte di realtà. Ma è proprio allora, quando i pregiudizi entrano in evidente conflitto con la realtà, che cominciano a farsi pericolosi, e gli uomini che non li sentono più come una protezione del loro pensiero cominciano a ricamarci su, e a porli a fondamento di quel genere perverso di teorie comunemente dette ideologie o anche Weltanschauungen. Contro queste strutture ideologiche nate da pregiudizi è del tutto inutile formulare una Weltanschauung [p. 62]

contrapposta alla ideologia del momento; si può solo tentare di sostituire i pregiudizi con dei giudizi. A tale scopo è inevitabile ricondurre i pregiudizi ai giudizi in essi contenuti, e i giudizi alle esperienze da cui un tempo trassero origine.

I pregiudizi, che nella crisi odierna ostacolano la comprensione teorica della vera natura della politica, riguardano praticamente tutte le categorie politiche in cui siamo abituati a pensare, ma soprattutto la categoria del fine e del mezzo, che considera il politico nell'ottica di un fine supremo a esso estraneo, poi l'idea che la sostanza del politico sia la violenza, e infine la convinzione che il dominio sia il concetto centrale della teoria politica. Tutti questi giudizi e pregiudizi nascono da una diffidenza, di per sé non ingiustificata, nei confronti della politica. Ma questa antichissima diffidenza ha subito un ulteriore cambiamento nell'odierno pregiudizio verso la politica. Dopo l'invenzione della bomba atomica si è aggiunta la paura, altamente legittima, che l'umanità possa autoeliminarsi attraverso la politica e gli strumenti di violenza di cui dispone. Da questa paura nasce la speranza che l'umanità si ravveda e anziché se stessa tolga di mezzo la politica. E tale speranza non è meno legittima di quella paura. Infatti, l'idea che la politica esista sempre e dovunque vi siano degli uomini è essa stessa un pregiudizio, e l'ideale socialista di una condizione umana finale astatale, o per Marx apolitica, non è affatto utopico; è soltanto orribile. (25)

Trattando l'argomento che ci interessa, che ha sempre a che fare con i molti e con il mondo che si crea tra loro, è ovvio che l'opinione pubblica non può mai essere trascurata. Ma per quella opinione pubblica, la questione del senso della politica oggi è senz'altro scatenata dalla minaccia che per l'uomo costituiscono la guerra e le armi nucleari. Perciò appare essenziale cominciare le nostre considerazioni prendendo in esame la questione della guerra.

[p. 63]

Prima parte:

Testi di Hannah Arendt

III. Introduzione alla politica II (continuazione)

(Frammento 3c)

Capitolo secondo: La questione della guerra

A) La guerra totale

Quando le prime bombe atomiche caddero su Hiroshima, ponendo bruscamente fine alla seconda guerra mondiale, il mondo fu scosso da un sentimento di orrore. Quanto quell'orrore fosse legittimo, all'epoca non era ancora dato saperlo. Infatti, quell'unica bomba atomica che rase al suolo una città ottenne in pochi minuti ciò che in precedenza richiedeva l'impiego sistematico di massicci attacchi aerei per settimane o mesi. Il fatto che la guerra potesse di nuovo, come nell'antichità, non soltanto decimare i popoli coinvolti ma trasformare in un deserto il mondo in cui abitavano, era noto agli esperti dal bombardamento di Coventry e a tutti dai massicci bombardamenti delle città tedesche. La Germania era già una distesa di rovine, la capitale del paese un cumulo di macerie, e la bomba atomica così come ci è nota dalla seconda guerra mondiale, pur rappresentando nella storia della scienza un fatto assolutamente nuovo, non costituiva nell'ambito della guerra moderna, e dunque nella sfera delle faccende umane o meglio interumane di cui tratta la politica, più del punto culminante, raggiunto per così dire con un balzo o un corto circuito, verso il quale il corso degli eventi comunque tendeva a un ritmo sempre più frenetico.

Inoltre la distruzione del mondo e lo sterminio di vite umane attraverso gli strumenti della violenza non sono una novità né sono spaventosi, e coloro che hanno sempre ritenuto che una condanna della violenza tout court finisse per comportare una condanna del politico in quanto tale, hanno cessato solo da pochi anni, e cioè dall'invenzione della bomba all'idrogeno, di avere ragione. Con la distruzione del mondo non viene distrutto altro che un prodotto della mano dell'uomo, e la violenza utilizzata a tal fine corrisponde in tutto e per tutto alla violazione fatalmente [p. 64]

implicita in ogni umano processo di fabbricazione. Gli strumenti di violenza necessari alla distruzione sono creati per così dire a immagine e somiglianza degli strumenti di fabbricazione, e la strumentazione tecnica di ogni epoca li comprende entrambi in uguale misura. Ciò che gli uomini fabbricano può essere da loro distrutto, e ciò che essi distruggono può essere da loro ricostruito. La facoltà di distruggere e quella di fabbricare si bilanciano. La forza che distrugge il mondo e gli usa violenza è ancora la stessa forza delle nostre mani che usava violenza alla natura, e che distruggeva una cosa naturale - ad esempio un albero, per ricavarne il legname e fabbricare un oggetto di legno - per formare il mondo.

Il fatto che la facoltà di distruggere e quella di fabbricare si bilancino, non ha però valore assoluto. Intanto vale solo per ciò che è fabbricato dall'uomo, non per la sfera meno tangibile, ma non per questo meno reale, delle relazioni umane nate dall'agire in senso lato. Torneremo in seguito su questo punto. Per la nostra situazione attuale è decisivo che anche nell'effettivamente concreto l'equilibrio tra distruggere e ricostruire può sussistere soltanto finché la tecnica riguarda unicamente i meri processi di fabbricazione; ma non è più così dopo la scoperta dell'energia atomica, per quanto ancora oggi in media viviamo in un mondo determinato dalla rivoluzione industriale. Anche in questo mondo non abbiamo più a che fare soltanto con cose naturali che riappaiono in varie guise nel mondo formato dall'uomo, bensì con processi naturali prodotti per imitazione dall'uomo stesso e direttamente immessi nel suo mondo. Caratteristico di tali processi è che al pari del processo all'interno di un motore a scoppio procedono essenzialmente per esplosioni, o, in termini storici, per catastrofi; ma ognuna di quelle esplosioni o catastrofi manda avanti il processo in sé. Oggi, in quasi tutti gli ambiti vitali, ci troviamo per l'appunto in un processo in cui esplosioni e catastrofi non soltanto non portano alla rovina ma anzi promuovono un inarrestabile progresso, per quanto resti da [p. 65]

vedere quanto tale progresso sia discutibile. Sul piano politico ce ne possiamo rendere perfettamente conto se consideriamo che la catastrofica sconfitta della Germania ha contribuito in larga misura a fare della Germania di oggi il paese europeo più moderno e avanzato, mentre i paesi che a differenza dell'America non sono determinati in maniera così esclusiva dalla tecnica da far sì che il ritmo del processo di produzione e consumo renda per ora superflue le catastrofi, o che a differenza della Francia non hanno subito una catastrofe concretamente devastante, sono rimasti indietro. L'equilibrio tra fabbricare e distruggere non viene turbato da questa tecnica moderna, né dal processo in cui essa ha trascinato il mondo dell'uomo. Sembra anzi che nel corso del processo quelle facoltà strettamente affini siano ancora più indissolubilmente concrescite, tanto che fabbricare e distruggere, anche se praticati su vastissima scala, alla fine si rivelano due fasi quasi indistinguibili dello stesso processo, nel quale, per fare un esempio comune, la demolizione di una casa non è che il primo stadio dell'edificio, e la costruzione della casa, essendo programmata per durare solo un certo numero di anni, può già includersi in un incessante processo di demolizione e ricostruzione.

Spesso si è dubitato, e non senza ragione, che gli uomini, circondati da questa progressione che essi stessi hanno scatenato e il cui decorso è necessariamente catastrofico, possano ancora mantenere la padronanza del mondo da essi costruito e delle faccende umane che vi si svolgono. Appare soprattutto sconcertante il diffondersi delle ideologie totalitarie, nelle quali l'uomo già si considera un esponente di quei processi catastrofici da lui stesso scatenati, la cui funzione primaria consiste nell'essere al servizio del processo continuo e nel mandarlo avanti sempre più rapidamente. Tale inquietante adeguamento non deve però farci dimenticare che si tratta soltanto di ideologie, e che anche le forze della natura che l'uomo ha costretto al proprio servizio sono ancora misurabili in cavalli vapore, dunque in unità naturali direttamente desunte dall'ambiente che [p. 66] l'uomo ha intorno. Se l'uomo, sfruttando la natura, riesce a raddoppiare o a

centuplicare la sua stessa forza, lo si può interpretare come una violenza sulla natura se si concorda con la Bibbia che l'uomo è stato creato per custodire e servire la terra e non, al contrario, per costringerla al proprio servizio. Ma a prescindere dalla questione di chi debba servire chi o addirittura sia predestinato al servizio da un decreto divino, è pur sempre innegabile che la forza dell'uomo, che si tratti di forza produttiva o di forza lavoro, sia un fenomeno naturale, che la violenza sia potenzialmente insita in tale forza e dunque anch'essa naturale, e infine che l'uomo, finché ha a che fare soltanto con le forze della natura, si mantenga entro una sfera terrena, naturale, di cui anche la sua potenza e lui stesso, in quanto essere vivente organico, fanno parte. Questo dato di fatto non cambia neppure se egli utilizza la propria forza, insieme a quella sottratta alla natura, per fabbricare qualcosa di non naturale, e cioè un mondo: qualcosa che senza di lui, per via soltanto "naturale", non si sarebbe prodotto. Oppure: finché la facoltà di fabbricare e quella di distruggere si bilanciano, tutto procede in un certo senso per il verso giusto, e le dichiarazioni delle ideologie totalitarie sull'asservimento dell'uomo ai processi da lui stesso scatenati sono in ultima analisi fandonie, contraddette dal fatto che gli uomini rimangono padroni del mondo che hanno costruito e mantengono la padronanza del potenziale distruttivo che hanno prodotto.

Tutto ciò ha potuto cambiare soltanto con la scoperta dell'energia atomica, o meglio con l'invenzione di una tecnica che trae impulso da processi energetici nucleari. Infatti qui non vengono scatenati processi naturali ma vengono convogliati sulla terra processi che non sono presenti nella natura terrena, al fine di fabbricare il mondo oppure di distruggerlo. Tali processi derivano dall'universo che circonda la terra, e l'uomo che li costringe in suo potere non agisce più come un essere vivente naturale ma come un essere il quale, pur potendo vivere soltanto alle condizioni della terra [p. 67]

e della sua natura, è purtuttavia in grado di cavarsela anche nell'universo. Queste forze universali non si possono più misurare in cavalli vapore o secondo altri parametri naturali, ed essendo di natura non terrena possono distruggere la natura della terra allo stesso modo in cui i processi naturali manipolati dall'uomo potevano distruggere il mondo da lui costruito. L'orrore che si impadronì dell'umanità alla notizia delle prime bombe atomiche era l'orrore per quella forza proveniente dall'universo, e dunque nel vero senso del termine soprannaturale, e la quantità di case e strade distrutte e di vite umane sterminate era rilevante solo in quanto il fatto che la nuova fonte di energia provocasse fin dalla sua nascita morte e distruzione in proporzioni enormi, possedeva una forza simbolica tremendamente impressionante.

L'orrore si mescolò e fu presto sopraffatto dalla non meno legittima e al momento assai più attuale indignazione perché l'allora assoluto strapotere della nuova arma, che si sarebbe potuto dimostrare altrettanto bene e con uguale efficacia politica in un deserto oppure su un'isola disabitata, era stato sperimentato su città abitate. Anche quello sdegno presagiva una cosa di cui solo oggi conosciamo la reale enormità, e cioè il dato di fatto, che ormai nessuno stato maggiore delle grandi potenze osa più negare, che una guerra, una volta avviata, sarà inevitabilmente condotta con le armi di cui potranno via via disporre le potenze belligeranti. Questo è ovvio soltanto se la guerra non ha più uno scopo limitato e non si conclude più con un trattato di pace tra i governi belligeranti, ma se la vittoria deve comportare la distruzione statale o addirittura fisica del nemico. Nella seconda guerra mondiale tale possibilità si è manifestata soltanto per accenni: era già implicita nella richiesta di capitolazione incondizionata avanzata nei confronti di Germania e Giappone, ma fu realizzata nella sua piena terribilità soltanto quando le bombe atomiche sul Giappone dimostrarono improvvisamente a tutti che le minacce di sterminio totale non erano [p. 68]

vuote parole, e che i mezzi necessari a metterle in pratica erano davvero a portata di mano. Che una terza guerra mondiale, sviluppando coerentemente tali possibilità, difficilmente possa concludersi se non con lo sterminio degli sconfitti, di questo oggi nessuno può più dubitare. Siamo già tutti così in balia della guerra totale che non riusciamo quasi più a immaginare che dopo una guerra tra Russia e America la costituzione americana o l'attuale regime sovietico possano sopravvivere a una sconfitta. Ma ciò significa che in una guerra futura non saranno più in gioco l'aumento o la perdita di potere, le frontiere, gli sbocchi oppure lo spazio vitale, tutte cose che di per sé si potrebbero ottenere anche senza violenza, sulla base di negoziati politici. In tal modo la guerra ha cessato di essere l'ultima ratio dei colloqui negoziali, i quali prevedevano fin dal momento della interruzione delle trattative la definizione degli obiettivi bellici, cosicché le azioni militari che seguivano non erano davvero altro che un proseguimento della politica con altri mezzi. Qui è in gioco qualcosa che per sua natura non potrebbe mai diventare oggetto di trattative: la nuda esistenza di un paese e di un popolo. Soltanto in questo stadio, in cui la guerra non dà più per scontata la coesistenza delle parti nemiche e vuole solo risolvere in modo violento i conflitti creatisi tra loro, la guerra ha davvero cessato di essere uno strumento della politica e comincia, come guerra di sterminio, a erompere dai confini imposti al politico e perciò a distruggerlo.

Questa guerra che oggi è detta totale trova la sua origine, come è noto, nei regimi totalitari, ai quali in effetti è innegabilmente legata; la guerra di sterminio è l'unica guerra che sia consona al sistema totalitario. Furono paesi governati da regimi totalitari a proclamare la guerra totale; ma in tal modo essi imposero per forza di cose la legge del loro agire al mondo non totalitario. Quando però un principio di tale portata si affaccia sulla scena, è ovvio che è quasi impossibile limitarlo, per esempio, a un conflitto tra paesi totalitari e non totalitari. Lo si è visto chiaramente quando la [p. 69]

bomba atomica fu impiegata proprio contro il Giappone, e non contro la Germania di Hitler per la quale in origine era stata fabbricata. L'indignazione derivava tra l'altro anche dal fatto che in quel caso si aveva a che fare con una potenza imperialista, ma non totalitaria.

Ciò che accomunava l'orrore che si propagò a ogni considerazione politica e morale e la reazione di sdegno immediatamente politica e morale, era l'aver realizzato il vero significato della guerra totale e riconosciuto che la guerra totale era un fatto compiuto, non solo per i paesi governati da regimi totalitari e per i conflitti da essi scatenati ma per il mondo intero. Quello che in linea di principio sembrava divenuto impossibile sin dal tempo dei romani e, de facto, non essendo più presente nel cuore del mondo civile, in quei tre o quattro secoli che chiamiamo età moderna, e cioè sterminare interi popoli e radere al suolo intere civiltà, era di colpo minacciosamente riapparso nella sfera del possibile. E tale possibilità, per quanto nata in risposta a una minaccia totalitaria - poiché nessuno scienziato avrebbe probabilmente pensato di fabbricare la bomba atomica se non avesse avuto il timore che a fabbricarla e usarla potesse essere la Germania di Hitler -, era subito divenuta una realtà che non aveva praticamente più nulla a che fare con il motivo da cui aveva avuto origine.

Forse per la prima volta nell'età moderna, ma certo non nella storia di cui abbiamo memoria, era stato oltrepassato un limite inerente all'agire violento, in base al quale la distruzione mediante strumenti di violenza può essere sempre solo parziale e riguardare soltanto pezzi di mondo e un certo numero di vite umane, ma mai l'intero paese o un intero popolo. Tuttavia, il fatto che il mondo di un intero popolo venisse raso al suolo, che le mura della città venissero smantellate, una parte degli uomini uccisi e gli altri venduti come schiavi, si è verificato abbastanza spesso nella storia; e soltanto i secoli dell'età moderna si sono rifiutati di credere che potesse verificarsi. Che questo rappresenti uno dei pochi peccati capitali [p. 70]

del politico, più o meno lo si è sempre saputo. Il peccato capitale, o in termini meno patetici il superamento del limite inerente all'agire violento, consiste in due fattori: da un lato il massacro non riguarda più un numero più o meno grande di persone, destinate comunque a morire, ma un popolo e il suo statuto politico, i quali potenzialmente, e nel caso dello statuto anche intenzionalmente, sono immortali. Qui non si uccide qualcosa di mortale ma di potenzialmente immortale. Inoltre, e in stretta connessione, la violenza qui non si estende solo agli artefatti, che a loro volta sono nati dalla violenza e dunque possono essere ricostruiti con un violento sforzo, ma a una realtà storico-politica che alberga in quel mondo fabbricato e che, non essendo stata fabbricata, non può neppure essere restaurata. Quando un popolo perde la sua libertà di stato perde la sua realtà politica, anche se dovesse riuscire a sopravvivere fisicamente.

In questo caso viene distrutto non un mondo nato per fabbricazione ma un mondo di relazioni umane, nato dall'agire e dal parlare, che di per sé non ha mai fine e che, pur essendo tessuto con quanto di più effimero esista, la parola fuggevole e l'azione presto dimenticata, possiede una stabilità enormemente tenace; tanto che a volte, come nel caso del popolo ebreo, può sopravvivere per millenni alla perdita del concreto mondo fabbricato. Ma si tratta di un'eccezione; di norma questo sistema di relazioni nato dall'agire, in cui il passato continua a vivere come storia che parla e di cui si parla, può esistere soltanto all'interno del mondo fabbricato, tra le cui pietre si annida finché anche queste parlano, e parlando rendono testimonianza: anche quando le si estrae dal grembo della terra. Tutta questa sfera propriamente umana, che forma il politico in senso stretto, può essere annientata dalla violenza ma non è nata dalla violenza, e la sua intrinseca destinazione non è una fine violenta.

Questo mondo di relazioni non è assolutamente nato dalla forza o dalla potenza dei singoli ma dai molti, il cui [p. 71]

concerto fa sì che si produca potere, un potere dinanzi al quale anche la più grande potenza del singolo si fa impotente. Tale potere può essere indebolito da tutta una serie di fattori, come può rinnovarsi per tutta una serie di fattori; ma solo la violenza lo può eliminare definitivamente, se diventa totale e, alla lettera, non lascia pietra su pietra né uomo accanto a uomo. Tutto ciò fa parte della natura del regime totale, che sul piano della politica interna non si accontenta di intimidire i singoli ma distrugge con sistematico terrore ogni relazione interpersonale. A questo corrisponde la guerra totale, che non si accontenta di distruggere singoli punti di importanza strategica ma si accinge - e ora ne possiede anche i mezzi tecnici - a distruggere l'intero mondo creatosi tra gli uomini.

Sarebbe abbastanza facile dimostrare come le teorie politiche e i codici morali dell'Occidente abbiano sempre cercato di escludere dall'arsenale degli strumenti politici la guerra di sterminio vera e propria; e sarebbe probabilmente ancora più facile dimostrare come l'efficacia di tali teorie e pretese lasci alquanto a desiderare. Stranamente la natura di queste cose, che in senso lato riguardano il livello di civiltà che l'uomo si autoimpone, conferma il detto di Platone che è la poesia, con le immagini e gli esempi che statuisce, a "formare le generazioni future esaltando innumerevoli gesta degli antichi eroi" (Fedro, 245). (26) Nell'antichità, almeno per quanto riguardava il politico (das Politische) puro, il principale oggetto di quelle immagini esaltanti era la guerra di Troia, i cui vincitori e vinti erano considerati rispettivamente gli avi dei greci e dei romani. Così questi popoli divennero, come usava dire Mommsen, (27) "i gemelli" dell'antichità, poiché entrambi ponevano la stessa impresa all'inizio della propria esistenza storica. E questa guerra dei greci contro Troia, conclusa con una distruzione così completa della città che fino in epoca recente si è potuto credere non fosse mai esistita, può considerarsi ancora oggi il primo esempio di guerra totale.

[p. 72]

Per una riflessione sul significato politico della guerra totale che di nuovo ci minaccia, converrà dunque rievocare quegli antichissimi accadimenti e la loro esaltazione; soprattutto perché esaltando quella guerra sia i greci che i romani, con molte similitudini e con molti contrasti, definirono per se stessi, e dunque in qualche misura anche per noi, l'effettivo significato della politica e lo spazio che essa doveva occupare nella storia. Per prima cosa è di importanza decisiva che l'epopea di Omero non taccia dell'uomo sconfitto, che faccia da testimone a Ettore non meno che ad Achille, e che per quanto la vittoria dei greci e la sconfitta dei troiani fosse stata decisa e stabilita a priori dal consenso degli dei, quella vittoria non innalzi Achille né sminuisca Ettore, non renda più giusta la causa dei greci né più ingiusta la difesa di Troia. Omero, dunque, narra la guerra di sterminio vecchia di secoli in un modo che in un certo senso, e cioè nel senso della memoria poetica e storica, annulla lo sterminio. Questa grande imparzialità di Omero, che è obiettiva non nel senso della moderna libertà di valori ma certo nel senso di una piena libertà di interessi e di una piena indipendenza dal giudizio della storia, alla quale contrappone l'insistenza sul giudizio dell'uomo agente e sul suo concetto di grandezza, sta alla base di tutta la storiografia non soltanto occidentale; infatti, quello che noi intendiamo per storia non è mai esistito prima senza un influsso per lo meno indiretto del modello omerico. E' la stessa idea che ritroviamo nella introduzione di Erodoto, quando dice di voler impedire che "gesta grandi e magnifiche compiute sia dagli Elleni che dai Barbari cadano in oblio"; (28) un'idea che come ebbe giustamente a dire Burckhardt, "non sarebbe potuta venire in mente a un egizio o a un ebreo". (29)

Come è noto, nello sforzo di tramutare la guerra di sterminio in una guerra politica, i greci non sono mai andati oltre quel postumo salvataggio poetico e storico-rammemorativo degli sconfitti e dei vinti, inaugurato da Omero; e tale incapacità ha determinato in ultima analisi [p. 73]

la rovina delle città-stato greche. Quanto alla guerra, la polis greca ha seguito un'altra via per definire il politico. Essa ha creato la polis intorno alla agora omerica, il luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente "politico" - quello cioè che apparteneva soltanto alla polis e che dunque i greci disconoscevano a tutti i barbari e agli uomini non liberi - sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa, e interpretando tutta questa sfera nel segno di una divina *peitho*, una forza di persuasione e convinzione che regna tra uguali senza violenza e senza costrizione, e tutto decide. La guerra invece, e la violenza ivi connessa, era del tutto esclusa dal politico vero e proprio, che era nato e aveva valore tra i membri di una polis; la violenza era usata dalla polis nel suo complesso nei confronti di altri stati o città-stato, ma proprio allora essa riteneva di comportarsi in maniera "impolitica". In quell'agire guerresco l'uguaglianza di principio tra cittadini, tra i quali non potevano esistere dominatori né sudditi, era annullata. Proprio perché l'agire guerresco non può fare a meno di comando e obbedienza, né può rimettere le decisioni alla persuasione, esso apparteneva per i greci a una sfera non politica. Ma di quella sfera faceva in fondo parte tutto ciò che noi consideriamo politica estera; non era la guerra il proseguimento della politica con altri mezzi, erano piuttosto i negoziati e gli accordi che erano sempre intesi solo come un proseguimento della guerra con altri mezzi, con i mezzi dell'astuzia e dell'inganno.

L'effetto della tradizione omerica sullo sviluppo della polis greca non si esauriva però in quella esclusione, di fatto soltanto negativa, della violenza dalla sfera del politico, da cui conseguiva solo che le guerre continuavano a essere combattute secondo il principio che il più forte fa quello che può e il più debole patisce quello che deve. (30) L'aspetto propriamente omerico della rappresentazione della guerra di Troia si esprime appieno nel modo in cui la polis inserì nella propria organizzazione il concetto di [p. 74]

combattimento, quale forma di convivenza umana non soltanto legittima ma in un certo senso superiore. Quello che è comunemente detto lo spirito agonale dei greci, e che senza dubbio contribuisce a spiegare (per quanto è possibile spiegare questo genere di cose) perché nei pochi secoli della loro fioritura si trovi in ogni ambito intellettuale una concentrazione di genialità ben più grande e significativa che in qualunque altro luogo, non è affatto solo l'aspirazione a dimostrarsi sempre e dovunque il migliore, di cui parla anche Omero e che in effetti possedeva per i greci tanta importanza da formularla con un verbo specifico, quell'*aristeuein* (essere il migliore) che poteva appunto intendersi non solo come una aspirazione ma come una attività in piena regola. Questo gareggiare gli uni con gli altri trovava il suo modello originario nel combattimento tra Ettore e Achille, che a prescindere da vittoria e sconfitta offre a entrambi l'opportunità di mostrarsi così come realmente sono, di rivelarsi nella loro reale apparenza e dunque di divenire pienamente reali. Del tutto affine è il caso della guerra tra greci e troiani, che offre a entrambi l'opportunità di rivelarsi appieno, e alla quale corrisponde un alterco divino che non soltanto conferisce pieno significato alla battaglia che imperversa sulla terra, ma dimostra con la massima evidenza che da entrambe le parti c'è un elemento divino, per quanto una delle due parti sia destinata a soccombere. La guerra di Troia ha due controparti, e Omero la osserva con gli occhi dei troiani non meno che con quelli dei greci. Questo modo omerico di mostrare come ogni cosa abbia due facce, che si rivelano soltanto nel combattimento, è alla base anche del detto di Eraclito sulla guerra "matrice di tutte le cose". (31) Qui la violenza della guerra, in tutta la sua terribilità, deriva ancora direttamente dalla potenza e dalla forza dell'uomo, il quale può dimostrare l'energia che ha dentro soltanto confrontandosi con qualcosa o qualcuno su cui sperimentarla.

Ciò che in Omero appare ancora pressoché indistinto, la [p. 75]

violenta potenza delle grandi gesta e la forza trascinante delle grandi parole che le accompagnano, e che proprio per questo persuadono il concerto degli uomini che vedono e ascoltano, si presenta poi in maniera nettamente distinta sia nelle gare - le uniche occasioni in cui si radunava tutta la Grecia, per ammirare la forza che si esprimeva senza violenza - che nei certami oratori e nell'incessante dialogare all'interno della polis. In quel caso l'ambivalenza degli oggetti, che in Omero era ancora direttamente esemplificata nel combattimento, è ascritta esclusivamente alla sfera del discorso, dove ogni vittoria diventa ambigua come la vittoria di Achille e una sconfitta può essere gloriosa come quella di Ettore. Ma i certami oratori non si riducono al confronto tra i due oratori che vi appaiono in quanto persone, giacché ogni discorso, per quanto "oggettivo", ha l'innegabile caratteristica di rivelare, in maniera difficilmente afferrabile ma non per questo meno convincente ed essenziale, anche l'oratore. L'ambivalenza con cui Omero poté narrare la guerra di Troia nel suo complesso, qui si traduce in una infinita pluralità di oggetti della discussione, i quali, essendo discussi da così tanti in presenza di tanti altri, vengono trascinati alla luce della sfera pubblica, dove sono per così dire costretti a rivelare ogni loro aspetto. Soltanto in quella poliedricità è possibile che un'unica cosa appaia nella sua piena realtà; e bisogna considerare che ogni cosa ha tante facce e può apparire in tante prospettive quante sono le persone coinvolte. Poiché per i greci lo spazio pubblico-politico è l'elemento comune (koinon) in cui tutti si raccolgono, esso è anche il solo ambito in cui tutti gli oggetti possono risaltare appieno nella loro poliedricità. Tale facoltà, fondata in ultima analisi sulla imparzialità omerica, di considerare una stessa identica cosa prima da lati opposti e poi da ogni lato, possiede una intensità passionale unica in tutta l'antichità e tuttora insuperata; a essa si richiamano anche gli stratagemmi dei sofisti, di cui si sottovaluta l'importanza per l'affrancamento del pensiero umano dai vincoli [p. 76]

dogmatici se, seguendo l'esempio di Platone, li si condanna moralmente. Eppure, per il costituirsi del politico avvenuto per la prima volta nella polis, tale straordinaria facoltà argomentativa è secondaria. Decisivo non è che si potessero rivoltare gli argomenti e capovolgere le affermazioni, ma che si acquisisse la facoltà di vedere realmente le cose da diversi lati, e cioè, sul piano politico, che si fosse capaci di assumere le tante possibili posizioni, presenti nel mondo reale, da cui la stessa cosa può essere osservata rivelando, a prescindere dalla sua entità, gli aspetti più disparati. Questo è ben più di una esclusione dell'interesse personale, che fa conseguire solo risultati negativi e inoltre presenta il rischio che, ostacolando l'interessamento personale, vada perduto il legame con il mondo e l'affezione per i suoi oggetti e le cose che vi hanno luogo. La facoltà di osservare la stessa cosa dai punti di vista più disparati permane nel mondo dell'uomo, ma alla propria posizione determinata naturalmente sostituisce quella degli altri, con i quali si condivide lo stesso mondo, ottenendo così una vera libertà di movimento nel mondo dello spirito che va di pari passo con la libertà di movimento in quello fisico. La reciproca persuasione, che era il vero rapporto politico dei liberi cittadini all'interno della polis, presupponeva una sorta di libertà che non era immutabilmente vincolata, né sul piano intellettuale né su quello fisico, al proprio punto di vista o alla propria posizione.

Il suo particolare ideale, e dunque la misura di ogni attitudine specificamente politica, risiede nella phronesis, quel discernimento dell'uomo politico (il politikos, non l'uomo di governo, che in quel mondo non esisteva proprio) così poco affine alla saggezza che Aristotele poté addirittura definirlo in netto contrasto con la saggezza del filosofo. Comprendere una situazione politica non significa altro che acquisire e avere ben presente un quadro quanto più vasto dei possibili punti di vista e posizioni dai quali la situazione può essere considerata e giudicata. Di quella phronesis, che per Aristotele è la vera virtù cardinale del [p. 77]

politico, si perdono le tracce per molti secoli. La ritroviamo in Kant, nell'analisi del senso comune quale facoltà del giudizio. Egli la chiama il "pensiero aperto", e la definisce espressamente la capacità di "pensare mettendosi al posto di ogni altro"; (32) purtroppo è caratteristico che tale facoltà politica per eccellenza svolga un ruolo del tutto marginale in quella che è la filosofia politica prettamente kantiana, l'esposizione dell'imperativo categorico; l'imperativo categorico trae infatti la propria validità dal "pensare in accordo con se stessi", (33) e la ragione legislativa non presuppone gli altri ma soltanto un Sé che non si contraddica. In verità, nella filosofia kantiana, la facoltà prettamente politica non è la ragione legislativa ma il giudizio, caratterizzato dalla possibilità di elevarsi al di sopra delle "condizioni soggettive e individuali del giudizio". (34) Ai sensi della polis, l'uomo politico nella sua particolare distinzione era anche il più libero, poiché grazie al suo discernimento, alla sua facoltà di tenere conto di tutte le posizioni, aveva massima libertà di movimento.

Tuttavia è importante rendersi conto che tale libertà del politico dipendeva nettamente dalla presenza e dalla parità di molti. Una cosa può mostrarsi sotto molti aspetti soltanto se vi sono molti ai quali essa appare da prospettive sempre diverse. Dove questi altri uguali e le loro opinioni particolari sono aboliti, come ad esempio nella tirannide in cui tutti e tutto sono sacrificati all'unico punto di vista del tiranno, nessuno è libero e nessuno è in grado di discernere; neppure il tiranno. Inoltre questa libertà del politico, che nella sua forma più elevata coincideva con il discernimento, non ha la benché minima attinenza con il nostro libero arbitrio o con la libertas romana, tanto che la lingua greca non ha neppure un equivalente. Il singolo, nel suo isolamento, non è mai libero; lo può diventare soltanto se mette piede sul terreno della polis e se lì agisce. La libertà, prima di diventare una sorta di distinzione di una persona o di un tipo di persone - greci contro barbari, ad esempio -, non è altro che un attributo di una determinata [p. 78]

forma di organizzazione interumana. Essa non trae mai origine dall'interiorità dell'uomo, che si tratti della sua volontà o del suo pensiero o del suo sentire, ma dall'infra che si crea soltanto dove si radunano molte persone e che può sussistere soltanto finché esse rimangono insieme. Esiste uno spazio di libertà, ed era libero chi vi era ammesso e non libero chi ne era escluso. Il diritto di ammissione, e dunque la libertà, era un bene individuale, che decideva del destino del singolo non meno della ricchezza o della salute.

Così, nel pensiero greco, la libertà aveva anch'essa le sue radici, era vincolata a una posizione e limitata spazialmente, e i confini dello spazio di libertà coincidevano con le mura della città, con la polis, o per meglio dire con la agora che vi era racchiusa. Al di fuori di quei confini c'era da un lato l'estero, dove non era possibile essere liberi perché non si era più cittadini, o per meglio dire uomini politici, e dall'altro l'ambito domestico, dove di nuovo

non era possibile essere liberi perché mancavano gli altri pari dal cui concerto soltanto si costituiva lo spazio di libertà. Quest'ultimo fattore era di importanza decisiva anche per il ben diverso concetto che i romani avevano del politico, della cosa pubblica, della res publica o repubblica. Per i romani, la famiglia rientrava a tal punto nella sfera della mancanza di libertà che Mommsen poté direttamente tradurre la parola familia con "servitù". (35) Il motivo di tale servitù era duplice: da un lato era dovuto al fatto che il pater familias, il capofamiglia, dominava da solo, come un vero monarca o despota, sulla sua variegata comunità domestica che tra moglie, figli e schiavi formava la familia, cosicché gli mancavano gli uguali ai quali avrebbe potuto mostrarsi in libertà. E in secondo luogo era dovuto al fatto che quella comunità domestica dominata da un singolo non poteva ammettere lotte o competizioni, in quanto doveva formare una unità che poteva solo essere distrutta da interessi, posizioni e punti di vista contrastanti. In tal modo veniva automaticamente meno quella pluralità di [p. 79]

aspetti tra i quali muoversi liberamente, che costituiva la vera sostanza dell'essere-liberi, dell'agire e parlare in libertà. In breve, la mancanza di libertà era il presupposto di una unità in sé indivisa, che era costitutiva della convivenza nella famiglia quanto la libertà e la competizione lo era della convivenza nella polis. Il libero spazio del politico vi appare come un'isola, nella quale il principio della violenza e della coartazione è escluso dalle relazioni umane. Ciò che rimane al di fuori di quello spazio ristretto, la famiglia da un lato e i rapporti della polis con altre unità politiche dall'altro, rimane soggetto al principio di coartazione e al diritto del più forte. Nell'idea degli antichi, la condizione del singolo dipende esclusivamente dallo spazio in cui egli di volta in volta si muove; tanto che lo stesso uomo che come figlio adulto di un padre romano "era soggetto al padre come sua proprietà,... poteva trovarsi come cittadino nella situazione di esserne il signore". (36)

Ma torniamo al nostro punto di partenza. Abbiamo cercato di ripercorrere la guerra di sterminio troiana nella sua esaltazione omerica, e di riflettere sul modo in cui i greci sono venuti a capo dell'elemento distruttivo, per il mondo e per il politico, della violenza. E' come se i greci avessero separato il combattimento, senza il quale né Achille né Ettore avrebbero mai potuto mostrarsi e dimostrare in concreto chi erano realmente, dalla sfera militare, bellica, che è la dimora originaria della violenza, trasformandolo così in una componente integrante della polis e del politico, e continuando ad affidare l'apprensione per il destino di coloro che l'imperversare della guerra aveva soggiogato e vinto ai loro poeti e storiografi; per quanto dobbiamo tenere presente che furono le opere stesse, e non le attività da cui trassero origine, a divenire parte della polis e del politico, analogamente alle statue di Fidia e di altri artisti, le cui opere facevano indissolubilmente parte della entità mondana, afferrabile del politico (das Politische) pubblico, mentre gli artisti stessi, a causa del loro mestiere, non erano considerati cittadini liberi e di pari [p. 80]

rango. Per il formarsi della tipologia dell'uomo greco nella polis restò determinante la figura di Achille, l'incessante premura di distinguersi, di essere sempre il migliore di tutti e di conseguire una gloria immortale. La necessaria presenza dei molti in genere e di molti pari in particolare, l'omerico luogo di incontro della agora, che nel caso della spedizione contro Troia aveva potuto manifestarsi soltanto perché molti "re", ovvero uomini liberi, che abitavano ciascuno nel proprio ambito domestico, si erano messi insieme per una grande impresa che richiedeva l'impegno di tutti - e ciascuno in fondo lo aveva fatto perché solo in quell'essere-insieme, lontani dalla patria sfera domestica e dalla sua angustia, era possibile conseguire la fama -, quell'omerico concerto degli eroi fu così spogliato anche del suo carattere meramente provvisorio di avventura. La polis è ancora legata alla agora omerica, ma quel luogo di incontro si è fatto perenne: non è il campo di un esercito che dopo il lavoro leva le tende, e deve aspettare per secoli che si trovi un poeta che gli conceda quanto già gli spettava al cospetto di uomini e dei in ragione della grandezza delle sue gesta e parole: la gloria immortale. Ora, questo sperava la polis nel suo periodo classico (come sappiamo dal discorso di Pericle), (37) si sarebbe assunta essa stessa l'incarico di consentire il combattimento senza alcuna violenza e di garantire senza poeti né cantori la fama, l'unico modo in cui i mortali possono farsi immortali. I romani erano il popolo gemello dei greci in quanto facevano risalire l'origine del proprio popolo allo stesso evento, la guerra di Troia; come i greci si consideravano discendenti degli Achei, i romani si consideravano discendenti "non di Romolo ma di Enea", (38) dunque dei troiani. In tal modo essi attribuivano consapevolmente la propria esistenza politica a una sconfitta, cui aveva fatto seguito una rifondazione in terra straniera; ma non la fondazione di qualcosa di totalmente nuovo bensì la rifondazione in nome di qualcosa di antico, la fondazione di una nuova patria e di una nuova casa per i penati, gli dei del [p. 81]

focolare della reggia di Troia che Enea aveva tratto in salvo nel Lazio nella sua fuga per mare insieme al padre e al figlio. Si trattava, come Virgilio ci dice nella forma definitiva della esaltazione greca, sicula e romana della saga troiana, di annullare la sconfitta di Ettore e la distruzione di Troia: "Un altro Paride riattizza le fiamme di Pergamo due volte caduta". (39) E' questo il compito di Enea, e da questo punto di vista è Ettore, per opera del quale i Danai dovettero attendere per dieci anni la vittoria, e non Achille il vero eroe della saga. Ma questo non è decisivo. Decisivo è che nella replica della guerra di Troia in terra italica i rapporti del poema omerico si capovolgono. Se Enea discende da Paride e insieme da Ettore, le fiamme che egli riattizza per una donna non sono per Elena, una adultera, ma per Lavinia, una sposa, e al pari di Ettore egli affronta l'inesorabile furore e l'ira irrefrenabile di un Achille, Turno, che come tale si identifica: "A Priamo dirai che anche qui tu trovasti un Achille"; (40) ma al momento del duello Turno, cioè Achille, si dà alla fuga, ed Enea, cioè Ettore, lo insegue. E come Ettore, persino nella raffigurazione omerica, non poneva la gloria al di sopra di tutto bensì "cadde combattendo, il protettore, per i suoi penati", anche per Enea non è il pensiero dell'alta fama di grandissime gesta a strapparlo da Didone, poiché "la grandezza sua propria non merita fatiche e travagli", (41) ma soltanto il ricordo del figlio e dei discendenti e l'apprensione per la sopravvivenza e la gloria della stirpe, che per i romani era garanzia di immortalità terrena.

Questa origine, prima leggendaria e poi sempre più consapevolmente e riccamente esaltata, dell'esistenza politica romana da Troia e dalla guerra per la conquista della città, è uno dei fenomeni più notevoli ed emozionanti della storia occidentale. E' come se all'ambiguità e imparzialità intellettuale e poetica del poema omerico si affiancasse una realtà piena e compiuta, che realizza ciò che nella storia non è mai stato realizzato e in apparenza neppure può realizzarsi, e cioè piena giustizia per la causa dei vinti: [p. 82]

non nel giudizio dei posteri, che possono sempre dire con Catone "victrix causa diis placuit sed victa Catoni", (42) ma da parte dello stesso processo storico. E' già abbastanza inaudito che Omero canti la gloria dei vinti e dunque dimostri, nell'esaltazione poetica, come lo stesso fenomeno possa avere due facce e il poeta, a differenza della realtà, non abbia il diritto di abbattere e uccidere per così dire una seconda volta una delle due facce con la vittoria dell'altra. Ma ben più inaudito appare che la stessa cosa avvenisse nella realtà; e ci si può rendere facilmente conto di quanto l'autointerpretazione dei popoli sia parte integrante di tale realtà se si considera che i romani, in quanto discendenti dei troiani, nel loro primo contatto realmente documentabile con i greci si propongono come l'apparentato popolo di Ilio. A questo punto è come se all'inizio della storia occidentale si fosse davvero svolta una guerra nel senso di Eraclito, una guerra che fu "matrice di tutte le cose" perché costrinse un unico fenomeno ad apparire nelle sue due facce in origine disgiunte. Da allora per noi non esiste più nulla, nel mondo sensibile come in quello storico-politico, che non acquisti piena realtà di cosa o fenomeno se non viene prima scoperto ed esaminato nella pluralità dei suoi aspetti, se non si mostra da ogni lato e non viene conosciuto e articolato da ogni possibile posizione nel mondo dell'uomo.

Soltanto in quest'ottica di impronta già romana, in cui le fiamme vengono riattizzate per annullare la distruzione, possiamo forse comprendere la vera natura della guerra di sterminio e il motivo per cui, a prescindere da ogni considerazione morale, essa non può trovare posto nella politica. Se è vero che una cosa, nel mondo storico-politico come in quello sensibile, è reale soltanto quando può mostrarsi ed essere percepita in ogni suo aspetto, allora occorrono sempre una pluralità di uomini o di popoli e una pluralità di posizioni perché la realtà sia resa possibile e ne sia garantita la continuità. Il mondo, in altre parole, si crea soltanto perché vi sono delle prospettive, ed [p. 83]

esso esiste unicamente in questa o quella visione dell'ordine delle cose. Se viene distrutto un popolo o uno stato, o anche solo un determinato gruppo di persone il quale, avendo in ogni caso una sua posizione nel mondo che nessuno può immediatamente duplicare, presenta sempre una visione del mondo che esso solo può realizzare, non soltanto muore un popolo o uno stato o un certo numero di persone, ma viene distrutta una parte del mondo collettivo: un aspetto sotto cui il mondo si mostrava e ora non potrà mai più tornare a mostrarsi. La distruzione non equivale dunque soltanto a una sorta di fine del mondo, ma coinvolge anche il distruttore. La politica, in senso stretto, non ha tanto a che fare con gli uomini quanto con il mondo che si crea tra loro, e che a loro sopravviverà; più diventa distruttiva e provoca la fine di qualche mondo, più distrugge e annienta se stessa. In altre parole: più vi sono nel mondo popoli che intrattengono una qualche relazione reciproca, più tra di essi verrà a crearsi del mondo e più quel mondo sarà grande e ricco. Più punti di vista esistono in un popolo, dai quali esaminare il mondo che tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura, più la nazione sarà grande e aperta. Se al contrario dovesse accadere che per una immane catastrofe non restasse sulla terra che un solo popolo, e se in quel popolo tutti finissero per vedere e comprendere tutto da un'unica prospettiva, vivendo in piena concordia, allora il mondo nel senso storico-politico finirebbe e gli uomini rimasti sulla terra, privi di

mondo, non avrebbero con noi maggiore affinità di quelle tribù prive di mondo e di relazioni che l'umanità europea trovò quando scoprì nuovi continenti, e che furono riconquistate al mondo degli uomini oppure sterminate, senza neppure la consapevolezza che erano uomini anche quelli. In altre parole, gli uomini nel vero senso del termine possono esistere soltanto dove esiste il mondo, e il mondo nel vero senso del termine può esistere soltanto dove la pluralità della razza umana è più della mera moltiplicazione di esemplari di una specie.[p. 84]

Perciò è di estrema importanza che la guerra troiana replicata in terra italica, alla quale il popolo romano attribuiva la propria esistenza politica e storica, non si concludesse a sua volta con la distruzione dei vinti bensì con un'alleanza e un contratto. Non si trattava affatto di riattizzare le fiamme con l'unico scopo di capovolgere l'esito, ma di pensare un nuovo esito per un incendio di tali proporzioni. Trattato e alleanza, quanto alla loro origine e al concetto che con tanta ricchezza ne coniarono i romani, sono strettamente correlati alla guerra tra i popoli e rappresentano, nell'idea romana, il proseguimento per così dire naturale di ogni guerra. Anche in questo vi è un elemento omerico, o forse qualcosa che lo stesso Omero incontrò quando si accinse a dare alla saga troiana la sua definitiva forma poetica. È la consapevolezza che anche l'incontro più ostile tra uomini fa nascere qualcosa di collettivo, poiché - come ebbe a dire Platone - "qual è l'azione dell'agente, tale appunto è ciò che il paziente patisce"; (43) in tal modo, quando agire e patire si esauriscono, possono in seguito diventare i due aspetti di un unico avvenimento. Così l'avvenimento in sé non è più un combattimento ma un'altra cosa, che lo rende accessibile allo sguardo rammemorante ed elogiativo del poeta o allo storico rivolto al passato. Sul piano politico però, l'incontro che avviene nel combattimento può restare un incontro solo se il combattimento si interrompe prima della distruzione del vinto, e se ne nasce una nuova forma di concerto. Ogni trattato di pace, anche se non è propriamente un contratto ma una imposizione, mira appunto a una nuova regolamentazione non solo di quanto già esisteva prima dello scoppio delle ostilità, ma anche del nuovo che andava manifestandosi nel corso delle ostilità come elemento comune a chi agiva e a chi pativa. Una tale trasformazione della mera distruzione in qualcosa di diverso e di duraturo è già implicita nella imparzialità di Omero, che per lo meno non lascia perire la gloria e l'onore dei vinti e grazie alla quale il nome di Achille resterà per sempre legato a [p. 85]

quello di Ettore. Ma per i greci questa trasformazione del concerto nemico era senz'altro limitata alla sfera della poesia e della memoria, e non poteva acquisire una efficacia direttamente politica.

Infatti, storicamente, trattato e alleanza quali concetti centrali del politico non soltanto sono di origine romana, ma sono anche entrambi profondamente estranei all'indole dei greci e alla loro idea di ciò che rientra nell'ambito del politico, ovvero della polis. Ciò che accadde quando i discendenti di Troia giunsero in terra italica, non fu né più né meno che la creazione della politica nel punto esatto in cui per i greci aveva termine e fine: nella relazione non tra cittadini di pari grado di una stessa città, ma tra popoli estranei e dissimili che solo il combattimento aveva riunito. Anche per i greci, come abbiamo visto, il combattimento e dunque la guerra segnava l'inizio della loro esistenza politica, ma solo in quanto in quel combattimento acquisivano la loro identità e si univano per garantirsi la conferma definitiva e perpetua della propria natura.

Per i romani lo stesso combattimento divenne l'elemento che consentiva loro di riconoscere se stessi e il partner; perciò alla fine del combattimento non si ritiravano in se stessi e nella loro gloria, tra le mura della loro città, ma avevano acquisito qualcosa di nuovo, una nuova sfera politica garantita per contratto, nella quale i nemici di ieri diventavano gli alleati di domani. In termini politici, il trattato che unisce due popoli crea tra loro un nuovo mondo, o più precisamente garantisce la continuità di un nuovo mondo che ora li accomuna, e che era nato quando si erano incontrati in battaglia e con l'agire e il patire avevano prodotto una cosa uguale.

Questa soluzione della questione bellica, sia che fosse propria dei romani fin dalle origini o che si sia formata solo successivamente, nella riflessione ed esaltazione della guerra di sterminio di Troia, è all'origine del concetto di legge come della eccezionale importanza che la legge e la formulazione delle leggi assunsero nel pensiero politico [p. 86]

romano. Infatti la *lex romana*, a differenza e persino in contrasto con l'idea greca del *nomos*, significa di fatto "vincolo duraturo" e poi ben presto contratto, sia nel diritto pubblico che in quello privato. La legge è dunque qualcosa che unisce gli uomini, e si realizza non per un'azione violenta o per una imposizione ma attraverso accordi e intese reciproche. Fare la legge, quel vincolo duraturo che subentra alla guerra violenta, è dunque a sua volta legato al discorso e all'obiezione, e cioè a qualcosa che nell'opinione dei greci come dei romani era al centro di ogni dimensione politica.

Tuttavia è decisivo che solo per i romani l'attività legislativa, e dunque le leggi in sé, rientrassero nella sfera propriamente politica, mentre per i greci l'attività del legislatore era così radicalmente scissa dalle attività e dalle occupazioni propriamente politiche del cittadino all'interno della polis, che non occorre neppure che il legislatore fosse un cittadino della città: egli poteva ricevere il suo incarico anche da fuori, al pari di uno scultore o di un architetto al quale si poteva commissionare quello di cui la città aveva bisogno. A Roma, al contrario, già la legge delle dodici tavole, pur essendo in alcuni punti influenzata da modelli greci, non era l'opera di un singolo ma il contratto tra due fazioni nemiche, i patrizi e i plebei, che richiedeva il consenso di tutto il popolo: quel *consensus omnium* al quale la storiografia romana attribuì sempre "un ruolo straordinario" nella formulazione delle leggi (Altheim). (44) Per questo carattere contrattuale della legge è rilevante che tale legge fondamentale, alla quale realmente risale la fondazione del *populus Romanus*, non mirasse a unire le due fazioni avverse nel senso di un mero annullamento della differenza tra patrizi e plebei. Al contrario: un esplicito divieto, poi soppresso, alle nozze tra patrizi e plebei, accentuava la separazione con intensità persino maggiore. Solo il rapporto di ostilità veniva accomodato, ma l'aspetto specificamente legale in senso romano della regolamentazione consisteva nel fatto che da quel momento [p. 87]

patrizi e plebei erano legati da un contratto, da un vincolo perenne. La res publica, la cosa pubblica nata da quel contratto e divenuta la repubblica Romana, era localizzata nell'infra tra le due fazioni un tempo ostili. Dunque la legge è una cosa che crea tra gli uomini nuove relazioni, e li unisce non nel senso del diritto naturale, in cui tutti gli uomini riconoscono il bene e il male naturalmente, come per una voce della coscienza, e neppure nel senso di comandamenti imposti dall'esterno a tutti gli uomini in uguale misura, ma nel senso dell'accordo tra contraenti. E come un accordo del genere può realizzarsi solo se viene preservato l'interesse delle due parti, così anche per quella prima legge romana si trattava di "stabilire una legge comune che tenga conto di entrambe le parti" (Altheim). (45)

Per valutare correttamente la straordinaria fecondità politica del concetto romano di legge, al di là di ogni considerazione morale che deve rimanere secondaria nella nostra analisi, dobbiamo rapidamente ricordare la ben diversa idea greca della originaria natura di una legge. La legge, nel senso greco, non è né intesa né contratto, non nasce affatto dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, dunque non rientra propriamente nella sfera politica ma è essenzialmente pensata da un legislatore, e deve sussistere prima che possa darsi una dimensione propriamente politica. In quanto tale è prepolitica, ma nel senso che è costitutiva di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica. Come le mura della città, alle quali Eraclito paragona la legge, devono prima essere costruite affinché possa esistere una città identificabile nella sua forma e nelle sue demarcazioni, così la legge determina la vera fisionomia dei suoi abitanti, che li distingue e discerne da tutte le altre città e dai loro abitanti. La legge è il terrapieno eretto e fabbricato da un uomo, all'interno del quale viene a crearsi lo spazio propriamente politico in cui i molti si muovono in libertà. Per questo anche Platone si appella a Zeus, protettore delle demarcazioni e dei confini, prima di accingersi a emanare le sue leggi per una [p. 88]

nuova, futura città. Essenziale è tracciare i confini, non legare e unire. La legge in un certo senso indirizza la vita successiva di una polis, ed essa non la può sopprimere senza rinunciare alla propria identità né infrangerla senza oltrepassare un limite posto all'esistenza, che perciò è hybris. La legge non ha valore al di fuori della polis, la sua forza vincolante si estende soltanto allo spazio che essa racchiude e delimita. Ancora per Socrate, infrangere la legge e uscire dai confini della polis sono, nel senso più letterale del termine, la stessa identica cosa.

Decisivo è che la legge, pur comprendendo lo spazio in cui gli uomini vivono insieme rinunciando alla violenza, ha in sé, quanto al suo formarsi e al suo essere, qualcosa di violento. Essa si è formata dalla fabbricazione, non dall'agire; il legislatore è simile all'urbanista e architetto, non all'uomo di stato o al cittadino. La legge, fabbricando lo spazio del politico, contiene quell'elemento di violazione e violenza proprio di ogni fabbricazione.

In quanto artefatto, essa è in contrasto con ciò che si è sviluppato naturalmente e che non ha avuto bisogno di alcuna assistenza, né umana né divina, per esistere. E per ogni cosa che non è natura e non si è sviluppata da sé vi è una legge che l'ha prodotta, una dopo l'altra, e tra queste leggi non vi è alcuna relazione, come non ve ne è tra ciò che esse statuiscono. "La legge" osserva Pindaro in un famoso frammento (n' 48 ed' Boeckh) citato anche da Platone "è monarca di tutti, mortali e immortali, e guida con mano sovrana, facendo giustizia, l'estrema violenza". (46) Nei confronti dell'uomo che vi è soggetto, tale violenza si esprime nel fatto che le leggi comandano e sono i signori e padroni della polis, dove nessun altro ha il diritto di comandare i propri pari. Le leggi sono insieme padre e despota, come Socrate illustra all'amico nel Critone; (47) non soltanto perché nell'antica organizzazione domestica la dimensione dispotica predominava, determinando anche il rapporto tra padre e figlio (per cui era ovvio parlare di "padre e despota"), ma anche perché la legge ha per così [p. 89]

dire procreato il cittadino come il padre il figlio (o comunque è il presupposto della sua esistenza politica quanto il padre è la condizione dell'esistenza fisica del figlio), e dunque, nell'opinione della polis - ma non più in quella di Socrate e Platone -, le competeva la formazione dei cittadini (apologia - nomoi). Ma poiché tale rapporto di obbedienza verso la legge, diversamente da quello verso il padre, non ha una fine naturale, può anche essere paragonato al rapporto tra padrone e schiavi; cosicché il libero cittadino della polis, nei confronti della legge e cioè del limite entro il quale egli era libero ed esisteva uno spazio di libertà, era "figlio e schiavo" per tutta la vita. Così i greci, che all'interno della polis non erano soggetti all'autorità di nessuno, potevano diffidare i persiani dal sottovalutare la loro potenza bellica, poiché tutti temevano la legge della loro polis non meno di quanto i persiani temessero il grande sovrano. Comunque si voglia intendere questa idea greca della legge, in nessun caso essa poteva servire a gettare un ponte da un popolo a un altro oppure, all'interno dello stesso popolo, da una comunità politica a un'altra. Anche nel caso della fondazione di una nuova colonia la legge della città natale era insufficiente, e coloro che partivano per fondare un'altra polis avevano di nuovo bisogno di un legislatore, un nomoteta, prima che la nuova sfera politica potesse considerarsi garantita. E' evidente che con tali presupposti essenziali era del tutto escluso che si costituisse un impero, anche quando con le guerre persiane si era risvegliata una sorta di coscienza nazionale ellenica, la coscienza di una lingua comune e di una costituzione politica comune a tutta l'Ellade. L'unione di tutta l'Ellade avrebbe potuto preservare il popolo greco dalla rovina, ma la grecità vera e propria sarebbe comunque tramontata. Forse la distanza che separa questa idea della legge quale unico e assoluto comandante nella polis da quella romana, può essere facilmente misurata ricordando che Virgilio descrive i latini raggiunti da Enea come un popolo [p. 90]

che vive "senza né legge né vincolo, seguendo l'usanza del suo vecchio dio". (48) La legge si costituisce soltanto perché ora si tratta di stipulare un contratto tra gli autoctoni e i nuovi arrivati. Su quel contratto è fondata Roma, e se la missione di Roma consiste nel rendere "tutto il mondo soggetto alla legge", (49) ciò significa per l'appunto serrare il mondo intero in un sistema di contratti di cui quel popolo soltanto era capace, poiché attribuiva la sua stessa esistenza storica a un contratto.

In termini di categorie moderne, dobbiamo dire che presso i romani la politica ebbe inizio con la politica estera, dunque proprio con ciò che per il pensiero greco era estraneo a qualunque forma di politica. Anche per i romani la sfera politica poteva formarsi e sussistere solo nell'ambito della legge, e tuttavia si formava e cresceva soltanto nell'incontro tra popoli diversi. Tale incontro è di per sé guerresco - e la parola latina *populus* in origine sta per "schieramento militare" (Altheim) -, (50) ma questa guerra non è la fine bensì l'inizio della politica, e cioè di un nuovo spazio politico che nasce dal trattato di pace e di alleanza. È questo il senso della famosa "clemenza" romana, del *parcere subiectis*, l'indulgenza verso i vinti, che portò Roma a organizzare prima le regioni e i popoli d'Italia e poi quelli dei territori extraitalici. Con questo principio, applicato anche nella reale prassi politica, di non distruggere mai ma di limitarsi sempre a espandersi e a concludere nuovi trattati, non contrasta neppure la distruzione di Cartagine. In quel caso non fu distrutta la potenza militare, alla quale Scipione, dopo la vittoria romana, offrì condizioni così incredibilmente favorevoli che lo storico moderno si deve domandare se egli non agisse nell'interesse proprio più che di Roma (Mommsen), (51) e neppure la potenza mercantile concorrente nel Mediterraneo, ma soprattutto "un governo che mai mantenne la parola né mai perdonò", e che in tal modo incarnava di fatto il principio politico antiromano contro il quale la diplomazia romana era impotente, e che avrebbe distrutto Roma [p. 91]

se non fosse stata Roma a distruggerlo. Più o meno così doveva ragionare Catone, e lo confermano gli storici moderni che giustificano la distruzione della città, ultima rivale di Roma nel mondo di allora.

Comunque si valuti tale giustificazione, nel nostro contesto è determinante che fosse proprio la giustificazione a non corrispondere al pensiero romano, per cui non si è potuta affermare presso gli storici romani. Romano sarebbe stato lasciar esistere la città nemica come antagonista, come aveva tentato il vecchio Scipione, il trionfatore su Annibale; romano era rammentare il destino dei padri e come Scipione Emiliano, il distruttore di Cartagine, scoppiare in lacrime sulle rovine della città e, presagendo la sventura, citare Omero: "Verrà un giorno che il sacro iliaco muro e Priamo e tutta la sua gente cada"; (52) romano, infine, era attribuire a quella vittoria conclusa con una distruzione, che faceva di Roma una potenza mondiale, l'inizio del declino, come fecero fino a Tacito quasi tutti gli storici romani. Romano, in altre parole, era sapere che l'altra faccia della propria esistenza, essendosi rivelata tale proprio in guerra, doveva essere risparmiata e lasciata in vita: non per misericordia verso l'altro ma per l'espandersi della città, che da quel momento avrebbe incluso, in una nuova alleanza, anche quell'elemento del tutto estraneo. Tale consapevolezza ha poi indotto i romani a impegnarsi tanto fermamente, a onta del proprio interesse immediato, a favore della libertà e della indipendenza dei greci, per quanto un comportamento del genere, a fronte delle condizioni realmente esistenti nelle poleis greche, apparisse spesso stolto e insensato. Non perché si volesse compensare con la Grecia il peccato commesso contro Cartagine, ma perché proprio la grecità era considerata l'altra faccia della romanità. Per i romani era come se Ettore tornasse ad affrontare Achille e gli offrisse, a guerra conclusa, un'alleanza. Solo che purtroppo nel frattempo Achille era diventato vecchio e rissoso.

Anche in questo caso sarebbe sbagliato applicare criteri morali e pensare che un sentimento etico invada il politico. [p. 92]

Cartagine fu, tra le città con cui Roma ebbe a che fare, la prima a essere alla pari con Roma quanto a potenza, e contemporaneamente a incarnare un principio opposto alla romanità. E quella città dimostrò per la prima volta che il principio politico romano del contratto e dell'alleanza non era applicabile ovunque: che aveva dei limiti. Per comprenderlo dobbiamo tenere presente che le leggi con le quali Roma organizzò prima le regioni italiche e poi i paesi del mondo, non erano soltanto contratti nel senso odierno ma miravano a un vincolo duraturo, e dunque implicavano essenzialmente un'alleanza. Da questi alleati di Roma, i socii, i quali erano quasi tutti ex nemici sconfitti, si formò la *societas romana*, che non ha niente a che vedere con la società bensì con l'associazione, e con le relazioni tra partner che essa implica. Personalmente i romani non aspiravano tanto a quell'*Imperium Romanum*, quel dominio romano su popoli e paesi in cui, come illustrato da Mommsen, si erano ritrovati quasi per caso e senza volere, quanto a una *Societas Romana*, un sistema di alleanze promosso da Roma e ampliabile all'infinito, nel quale popoli e paesi non erano soltanto legati a Roma da contratti temporanei e rinnovabili ma diventavano eterni alleati. Il fallimento romano nel caso di Cartagine era proprio dovuto al fatto che in quel caso si sarebbe al massimo potuto realizzare un contratto tra uguali, una sorta di coesistenza in termini moderni, e che tale contratto moderno esulava dalle possibilità del pensiero romano.

Non è un caso, né è da attribuirsi a ottusità. Ciò che i romani non conoscevano né potevano conoscere entro l'esperienza fondamentale che determinava tutta la loro esistenza politica, erano proprio quelle caratteristiche inerenti all'agire che avevano indotto i greci a confinarlo nel *nomos* e a intendere la legge non come un vincolo o una relazione, ma come un confine che racchiudeva qualcosa e che non doveva essere varcato. Nell'agire, proprio perché per sua natura produce sempre, a qualunque cosa si estenda, relazioni e vincoli, è infatti insita una smodatezza, una "insaziabilità", [p. 93]

come dice Eschilo, che può essere arginata solo dall'esterno attraverso un nomos, una legge nel senso greco. La smodatezza, nell'opinione greca, non sta nella smodatezza dell'uomo agente e della sua hybris, ma nel fatto che le relazioni create dall'agire sono e devono essere di natura sconfinata. Ogni relazione promossa dall'agire, creando un legame tra uomini agenti, rientra infatti in una rete di relazioni e rapporti in cui produce nuovi rapporti, modifica in modo decisivo la costellazione delle relazioni esistenti e così dilaga sempre più e mette in contatto e in movimento più di quanto l'agente abbia mai potuto prevedere. A questa tendenza alla sconfinatezza, il nomos greco si contrappone limitando l'agire a ciò che accade tra gli uomini all'interno di una polis, e vincolando alla polis ciò che le è estraneo e con cui essa, nelle sue azioni, deve entrare in contatto. Solo in questo modo, secondo il pensiero greco, l'agire diventa politico ovvero vincolato alla polis, la suprema forma di convivenza umana. Dal nomos, che lo limita e gli impedisce di disperdersi in un sistema di relazioni sconfinato e in continua crescita, l'atto riceve la forma durevole che lo trasforma in azione, la quale può essere ricordata e conservata per la sua grandezza, ovvero per la sua superiorità. In tal modo il nomos si contrappone alla particolare futilità, alla quale i greci dell'epoca tragica erano tanto sensibili, di ogni cosa mortale: alla futilità della parola parlata e all'eclissi del fare compiuto. I greci hanno scontato questa facoltà del loro nomos di creare personaggi con la incapacità di formare un impero, e non v'è dubbio che tutta l'Ellade finì per tramontare a causa del nomos delle poleis, le città-stato che potevano moltiplicarsi colonizzando ma mai giungere a un'intesa né unirsi in un vincolo duraturo. Ma con altrettanta ragione si potrebbe dire che i romani furono vittime della loro lex, la quale consentiva loro di creare ovunque giungessero legami e alleanze duraturi ma, essendo in sé illimitata, imponeva loro, contro il loro stesso volere e senza alcuna volontà di potenza o sete di dominio, la signoria sul globo terrestre; e questa, una volta ottenuta, poteva solo ripiegarsi su se stessa. [p. 94]

Ne consegue che con la caduta di Roma è tramontato per sempre il centro di un mondo, e con esso forse la possibilità specificamente romana di raccogliere il mondo intero intorno a un centro; mentre ancora oggi, se pensiamo alla fine di Atene, può farsi strada l'idea che con essa sia sparito per sempre non un centro del mondo, ma certo un vertice delle possibilità umane e mondane.

Ma i romani non soltanto scontarono la loro inaudita capacità di creare alleanze e vincoli duraturi, costantemente ampliati, con una espansione dell'impero che finì per farsi incommensurabile e portò alla rovina la città e l'Italia da essa dominata. Su un piano politicamente meno catastrofico ma spiritualmente non meno decisivo, i romani pagarono con la perdita della imparzialità ellenico-omerica, del senso della grandezza e superiorità in tutte le sue forme e ovunque situata, e della volontà di renderla immortale nell'elogio. La storiografia e la poesia dei romani sono esclusivamente romane, mentre la poesia e la storiografia greca non furono mai greche, neppure nella decadenza; qui si tratta sempre solo di registrare la storia della città e di tutto ciò che la riguardava da vicino, dunque essenzialmente il suo moltiplicarsi ed espandersi sin dalla fondazione: *ab urbe condita*; oppure, come per Virgilio, di narrare i prodromi della fondazione della città, le gesta e i viaggi di Enea: *dum conderet urbem*. (53) In un certo senso si potrebbe dire che i greci, i quali annientavano i loro nemici, erano storicamente più giusti e ci hanno tramandato molto di più sul loro conto dei romani che ne facevano degli alleati. Ma anche questo giudizio è sbagliato, se è inteso moralmente. I vincitori romani comprendevano infatti benissimo la dimensione specificamente morale della sconfitta, e si domandavano per bocca dei nemici vinti se essi non fossero "rapinatori del mondo il cui impulso distruttivo non trova più terre da saccheggiare", se la loro smania di creare ovunque delle relazioni e di portare agli altri l'eterno vincolo della legge non potesse intendersi anche come se essi fossero "gli unici che bramano con pari veemenza e ricchezza e miseria", tanto [p. 95]

che, per lo meno dal punto di vista degli sconfitti, poteva senz'altro sembrare che ciò che essi chiamavano "impero" significasse rubare, massacrare e rapinare, e che la pax Romana, la famosa pace romana, non fosse altro che il nome del deserto che si lasciavano dietro (Tacito, Agricola, 30). (54) Ma per quanto queste e altre riflessioni appaiano degne di nota se confrontate con la moderna storiografia patriottica e nazionalista, l'altra faccia della medaglia è pur sempre soltanto il rovescio universalmente umano di qualunque vittoria: la faccia dei vinti qua vinti. L'idea che potesse esistere qualcosa di completamente diverso, e tuttavia pari a Roma per grandezza e dunque ugualmente degno del ricordo della storia, questa idea con cui Erodoto introduce le guerre persiane era del tutto estranea ai romani.

Comunque si voglia considerare la particolare limitatezza romana in questo campo, è indubbio che il concetto di politica estera, e dunque l'idea di un ordine politico al di fuori dei confini del proprio popolo o della propria città, sia di origine esclusivamente romana. Questa politicizzazione romana dello spazio tra i popoli segna l'inizio del mondo occidentale, e anzi ha creato il mondo occidentale qua mondo. Prima dei romani sono esistite molte civiltà straordinariamente ricche e grandi, ma tra di esse non c'era un mondo bensì un deserto, che i contatti solcavano, nella migliore delle ipotesi, come fili sottili o come sentieri attraverso un terreno incolto, e che, nella peggiore delle ipotesi, dilagava in guerre distruttive e mandava in rovina il mondo esistente. Siamo così abituati a intendere legge e diritto, nel senso dei dieci comandamenti, come comandamenti e divieti il cui unico senso è dato dal dovere di obbedirvi, da dimenticare facilmente l'originario carattere spaziale della legge. Ogni legge crea innanzi tutto uno spazio in cui essa ha valore, e quello spazio è il mondo in cui possiamo muoverci in libertà. Ciò che è al di fuori di quello spazio è privo di legge e, a rigor di termini, privo di mondo; ai sensi della convivenza umana è un deserto. Le minacce della politica interna ed estera con le quali ci vediamo confrontati dopo [p. 96]

l'avvento dei regimi totalitari, comportano la scomparsa del fattore propriamente politico sia dalla politica interna che da quella estera. Se le guerre tornassero a essere guerre di sterminio, scomparirebbe quello che sin dai romani è l'aspetto specificamente politico della politica estera, e le relazioni tra i popoli rientrerebbero di nuovo in quello spazio privo di legge e di politica che distrugge il mondo e crea il deserto. Poiché ciò che viene distrutto in una guerra di sterminio è ben più del mondo del nemico vinto: è soprattutto lo spazio tra i contendenti e tra i popoli, che nella sua totalità forma il mondo sulla terra. E per questo infra che non deve il suo formarsi alla fabbricazione ma all'agire degli uomini, non vale ciò che dicevamo all'inizio, e cioè che la mano dell'uomo, così come lo può distruggere, lo può anche ricostruire. Il mondo delle relazioni che si forma dall'agire, l'attività propriamente politica dell'uomo, è certo ben più difficile da distruggere del mondo fabbricato delle cose, in cui il fabbricante e produttore rimane l'unico signore e padrone. Ma se questo mondo di relazioni viene devastato, allora alle leggi dell'agire politico, i cui processi sono in effetti difficilmente annullabili all'interno del politico, si sostituisce la legge del deserto; e trattandosi di un deserto tra uomini, esso scatena processi devastanti che recano in sé la stessa smodatezza insita nel libero agire dell'uomo, dal quale si creano le relazioni. Tali processi devastanti ci sono noti dalla storia, e non conosciamo un solo caso in cui sia stato possibile arrestarli prima che trascinassero nella rovina un intero mondo con tutta la sua ricchezza di relazioni.

(Frammento 3d)

Introduzione: Il senso della politica

Par' 1. La politica ha ancora un senso?

Questa domanda si pone inevitabilmente a chiunque oggi cominci a riflettere sulla politica. L'era di guerre e rivoluzioni [p. 97]

che Lenin ha predetto a questo nostro secolo e che stiamo realmente vivendo, ha certo trasformato in misura finora mai vista gli eventi politici in un fattore elementare del destino personale di tutti gli uomini sulla terra. Ma ogniqualvolta questo destino si è espresso appieno e gli uomini sono stati realmente risucchiati nel vortice degli eventi, si è rivelato una sventura. E per questa sventura arrecata agli uomini dalla politica, e per quella ancora più grande con cui essa minaccia l'umanità tutta, non esiste alcun conforto. Infatti si è visto che nel nostro secolo le guerre non sono "tempeste d'acciaio" (55) che purificano l'aria politica, né un "proseguimento della politica con altri mezzi", (56) bensì immani catastrofi che possono trasformare il mondo in un deserto e la terra in materia inanimata. Quanto alle rivoluzioni, se vogliamo seriamente considerarle con Marx "locomotive della storia", (57) esse hanno dimostrato con la massima chiarezza che tale tendenza della storia evidentemente precipita comunque verso un abisso, e che le rivoluzioni, ben lungi dall'arrestare la sventura, non fanno che accelerare terribilmente il ritmo del suo sviluppo.

Guerre e rivoluzioni, non il funzionamento dei governi parlamentari e degli apparati dei partiti democratici, costituiscono le esperienze politiche fondamentali del nostro secolo. Se le trascuriamo, è come se non avessimo affatto vissuto nel mondo che è il nostro. Al confronto con l'irruzione di fattori del tutto reali che esse hanno prodotto nel nostro mondo e che ogni giorno continuiamo a riscontrarvi, coloro che sbrigano per quanto possibile i quotidiani affari di governo e tra le catastrofi mettono ordine nelle umane faccende, ci paiono altrettanti cavalieri sul lago di Costanza; e potrebbe venirci in mente che solo chi per qualunque motivo non è particolarmente esperto delle esperienze politiche fondamentali dell'epoca, sia ancora in grado di sopportare il peso di un rischio di cui è tanto poco consapevole quanto il cavaliere del lago ai suoi piedi. (58)

[p. 98]

Guerre e rivoluzioni hanno in comune il fatto di essere contraddistinte dalla violenza. Se le esperienze politiche fondamentali del nostro tempo sono esperienze di guerre e rivoluzioni, ciò significa che ci muoviamo essenzialmente nell'ambito della violenza e che sulla base delle nostre esperienze tenderemo a equiparare l'agire politico a un agire violento. Tale equiparazione può essere fatale, poiché nelle circostanze attuali ne può conseguire soltanto che l'agire politico è diventato privo di senso; ma di fronte al ruolo immane che la violenza di fatto svolge nella storia di tutti i popoli dell'umanità, è fin troppo comprensibile. E' come se nel nostro orizzonte empirico si tirassero soltanto le somme di tutte le esperienze che gli uomini hanno fatto con il politico.

Una delle principali caratteristiche dell'agire violento è che esso ha bisogno di mezzi materiali, e introduce nelle relazioni tra uomini strumenti che servono a costringere o a uccidere. L'arsenale di questi strumenti è costituito dagli strumenti di violenza, che come tutti i mezzi servono a produrre uno scopo. Tale scopo può essere, in caso di difesa, l'affermazione di sé, e in caso di attacco la conquista e il dominio; nel caso di una rivoluzione lo scopo può essere la distruzione o anche il ripristino di un organismo politico passato, e infine la costruzione di un nuovo organismo. Questi scopi non sono equivalenti ai fini sempre perseguiti dall'agire politico; le finalità di una politica non vanno mai oltre le norme e direttive sulle quali ci si orienta, ma che in quanto tali non sono fisse e anzi modificano costantemente la propria forma concreta nella trattativa con altri, che perseguono anch'essi i loro fini. Solo quando subentra la violenza, e il suo arsenale di strumenti si frappone nello spazio tra gli uomini percorso fino a quel momento dalla sola parola, spogliata di ogni mezzo tangibile, le finalità di una politica diventano scopi, che sono fissi quanto il modello sul quale si costruisce un qualsiasi oggetto, e al pari suo determinano la scelta degli strumenti, li giustificano e addirittura li santificano. Se un agire politico [p. 99]

che non è contraddistinto dalla violenza non raggiunge i suoi fini - e di fatto non li raggiunge mai - non per questo è senza scopo o senza senso. Non può essere senza scopo, poiché non ha mai perseguito degli scopi ma si è solo orientato con maggiore o minore successo secondo dei fini; e non è privo di senso poiché solo nel dialogo, tra gli uomini e i popoli, gli stati e le nazioni, si è formato lo spazio che poi si è mantenuto nella realtà in cui si svolge tutto il resto. Ciò che nel linguaggio politico è detto rottura delle relazioni sacrifica tale spazio, e ogni agire con i mezzi della violenza distrugge innanzi tutto quell'infra prima di poter passare a distruggere coloro che abitano al di là dell'infra.

In politica dobbiamo dunque distinguere tra scopo e fine e senso. Il senso di una cosa, a differenza del suo scopo, è sempre insito nella cosa stessa, e il senso di una attività può esistere soltanto finché tale attività perdura. Questo vale per tutte le attività, anche per l'agire, che esse perseguano uno scopo oppure no. Opposto è il caso dello scopo; esso comincia a farsi realtà quando l'attività che lo ha prodotto volge al termine: proprio come l'esistenza di un qualsiasi oggetto fabbricato ha inizio nel momento in cui il fabbricante gli ha dato l'ultimo ritocco. Quanto ai fini secondo i quali ci orientiamo, (59) essi stabiliscono i criteri in base ai quali valutare tutto ciò che viene fatto; essi superano o trascendono l'atto, nello stesso senso in cui ogni misura trascende ciò che deve misurare.

A questi tre elementi di ogni agire politico - lo scopo che persegue, il fine che ha in mente e secondo il quale si orienta, e il senso che si rivela mentre esso si compie - se ne aggiunge ora un quarto, che non dà mai direttamente luogo all'agire e tuttavia di fatto lo mette in movimento. Voglio chiamare questo quarto elemento il principio dell'agire, seguendo Montesquieu, il quale per primo scoprì tale elemento nella sua discussione delle forme di governo ne *L'Esprit des lois*. Se vogliamo intendere questo principio in senso psicologico, possiamo dire che si tratta della [p. 100]

convinzione fondamentale condivisa da un gruppo di persone, e tali convinzioni fondamentali che hanno svolto un ruolo nel corso dell'agire politico ci sono state tramandate in gran numero, benché Montesquieu ne citi solo tre: l'onore nelle monarchie, la virtù nelle repubbliche e il timore nella tirannide. Tra questi principi possiamo facilmente annoverare anche la gloria, così come ci è nota dal mondo omerico, oppure la libertà come ci è nota dal periodo classico di Atene, oppure la giustizia ma anche l'uguaglianza, se la intendiamo come convinzione della originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano.

Della straordinaria importanza di questi principi, che per primi inducono gli uomini ad agire e dai quali il loro agire trae costante nutrimento, torneremo a parlare in seguito. (60) Ma per evitare malintesi dobbiamo fin d'ora richiamare alla mente una difficoltà. Non soltanto i principi che ispirano l'agire non sono gli stessi nelle varie forme di governo e nelle varie epoche della storia: ciò che per un'epoca era un principio dell'agire può diventare per un'altra il fine secondo il quale si orienta, o anche lo scopo che persegue. La gloria immortale, per esempio, era un principio dell'agire solo nel mondo omerico, ma comunque rimase per tutta l'antichità un fine secondo il quale ci si orientava e in base al quale si giudicavano le azioni. Allo stesso modo, per citare un altro esempio, la libertà può essere, come nella polis ateniese, un principio; ma può anche diventare un criterio per giudicare, in una monarchia, se il monarca ha oltrepassato i limiti del suo potere; e in tempi di rivoluzione diventa molto facilmente uno scopo che si crede di poter perseguire direttamente.

Per noi è sufficiente tenere presente che quando di fronte al pericolo in cui gli eventi politici hanno precipitato gli uomini ci domandiamo se la politica abbia ancora un senso, indistintamente e senza renderci conto delle diverse possibili implicazioni di tale domanda ci siamo già posti tutta una serie di questioni di tutt'altra natura. Le questioni [p. 101]

che traspaiono dalla domanda da cui siamo partiti sono: 1) La politica ha ancora un senso? E tale domanda significa: gli scopi che l'agire politico può perseguire valgono i mezzi che possono eventualmente essere impiegati per raggiungerli? 2) Esistono ancora nell'ambito del politico dei fini attendibili secondo i quali orientarci? E qualora esistano, i loro criteri non sono forse del tutto impotenti e dunque utopici, cosicché ogni iniziativa politica, una volta messa in movimento, non si cura più di fini e criteri ma segue un suo corso naturale che non può essere arrestato da ciò che è al di fuori di essa? 3) L'agire politico, per lo meno nel nostro tempo, non è forse tipico proprio della mancanza di qualunque principio, tanto che esso, invece di derivare da una delle tante possibili origini della convivenza umana e di nutrirsi della sua profondità, rimane opportunisticamente attaccato alla superficie degli accadimenti quotidiani che lo proiettano nelle direzioni più disparate, cosicché ciò che oggi viene elogiato contrasta sempre con ciò che accadeva ieri? L'agire non si è forse condotto da sé ad absurdum, disperdendo così anche i principi o le origini da cui forse un tempo era stato messo in movimento?

Par' 2. [titolo mancante]

Sono queste le domande che oggi inevitabilmente si presentano a chiunque cominci a riflettere sulla politica nel nostro tempo. Così poste, le domande non possono trovare risposta; sono per così dire domande retoriche o meglio esclamative, che rimangono necessariamente irretite nel quadro empirico dal quale scaturirono, il quale è determinato e delimitato dalle categorie e dalle idee della violenza. E' nella natura dello scopo giustificare i mezzi necessari a raggiungerlo. Ma quale scopo potrebbe giustificare mezzi capaci di distruggere l'umanità e la vita organica sulla terra? E' nella natura dei fini delimitare sia gli scopi che i mezzi, isolando così l'agire dal rischio della smodatezza che sempre gli è connaturato. Ma se è così, allora [p. 102]

i fini hanno già fallito prima ancora che si dimostri che l'agire funzionale (zweckmassig) è diventato inutile (zwecklos); poiché allora non si sarebbe mai dovuti giungere al punto di porre gli strumenti di violenza, di cui oggi dispongono le grandi potenze e in un futuro non lontano potrebbero disporre tutti gli stati sovrani, al servizio dell'agire politico.

La straordinaria limitatezza dell'orizzonte empirico in cui la politica ci risulta accessibile secondo le esperienze del nostro secolo, si rivela forse con la massima evidenza nel fatto che senza volere siamo pronti a mettere in dubbio il senso della politica in genere, non appena ci riteniamo convinti della mancanza di scopi e di finalità dell'agire. La questione dei principi dell'agire non interessa più le nostre riflessioni sulla politica, da quando la questione delle forme di governo e della migliore tra tutte le forme di convivenza umana è ammutolita, e cioè dopo i decenni della rivoluzione americana alla fine del Settecento, quando si discussero animatamente i possibili vantaggi e svantaggi della monarchia, della aristocrazia e della democrazia, ovvero di una forma di governo repubblicana che potesse mescolare e unificare in sé elementi monarchici, aristocratici e democratici. E la questione del senso della politica, e cioè dei contenuti duraturi e degni di essere ricordati che possono rivelarsi solo nella convivenza e nell'agire in comune della politica, di fatto non si è più posta seriamente dopo l'antichità classica. Noi ci interroghiamo sul senso dell'agire politico, ma intendiamo i suoi scopi e i suoi fini; e se li chiamiamo senso, è solo perché comunque non crediamo più a un senso letterale. In ragione di questa inesperienza siamo propensi a far coincidere i vari elementi possibili dell'agire, e a credere che una distinzione come quella tra scopo e fine, principio e senso, non serva ad altro che a un esercizio di pedanteria.

La nostra mancanza di disponibilità a operare delle distinzioni, naturalmente non impedisce che le differenze realmente esistenti si affermino nella realtà; essa si limita [p. 103]

a impedire a noi di comprendere in maniera adeguata ciò che realmente accade. Scopi, fini e senso delle azioni sono così poco identici tra loro, che all'interno della stessa azione possono venire a trovarsi in un tale contrasto reciproco da precipitare l'agente in gravissimi conflitti, cosicché gli storici futuri ai quali spetta il compito di narrare fedelmente l'accaduto possono trovarsi invischiati in interminabili litigi interpretativi. Perciò l'unico senso che l'agire con i mezzi della violenza può rivelare e rendere visibile al mondo, è l'immane potere attribuito nella comunicazione tra gli uomini alla costrizione, e ciò indipendentemente dagli scopi per i quali la violenza viene impiegata. Anche se lo scopo è la libertà, il senso insito nell'azione in sé è la coartazione; da questo conflitto sommamente reale derivano poi quelle locuzioni paradossali che ci sono fin troppo note dalla storia delle rivoluzioni, come quella che bisogna costringere gli uomini alla libertà o che, nelle parole di Robes-pierre, (61) si tratta di contrapporre al dispotismo dei re la tirannide della libertà. L'unico elemento che può dirimere o per lo meno attenuare tale conflitto davvero letale tra senso e scopo, che è inerente alle guerre non meno che alle rivoluzioni, è il fine. Infatti, il fine di ogni violenza è la pace; il fine, ma non lo scopo: ciò in base al quale, nel senso di una famosa massima di Kant che in una guerra non deve accadere nulla che renda impossibile una pace futura, (62) ogni singola azione violenta deve essere giudicata. Il fine non è insito nell'azione, ma neppure si colloca, come lo scopo, nel futuro. Se deve essere raggiungibile, deve mantenersi costantemente presente: proprio quando non è raggiunto. Nel caso della guerra, la funzione del fine è senza dubbio quella di arginare la violenza; ma così il fine della pace entra in conflitto con gli scopi per i quali i mezzi della violenza erano stati mobilitati; tali scopi potrebbero infatti essere raggiunti meglio e più rapidamente se ai mezzi fosse dato libero corso, oppure se i mezzi venissero organizzati in modo conforme allo scopo. Il conflitto tra fine e scopo nasce dal fatto che è nella natura [p. 104]

dello scopo degradare a mezzo tutto ciò che gli serve, e rigettare come inutile tutto ciò che non gli serve. Ma poiché ogni agire violento si svolge ai sensi della categoria del fine e del mezzo, non v'è dubbio che un agire che non riconosca il fine della pace - e le guerre scatenate dai regimi totalitari hanno sostituito il fine pacifico con i fini della conquista o del dominio del mondo - si dimostrerà sempre superiore proprio nel campo della violenza.

Dato che le nostre esperienze con la politica sono fatte essenzialmente nel campo della violenza, ci risulta naturale concepire l'agire politico nelle categorie del costringere e dell'essere costretti, del dominare e dell'essere dominati, poiché in esse si rivela il vero senso di ogni agire violento. Tendiamo a considerare la pace, che in quanto fine della violenza deve mantenerla nei giusti limiti e arginarne il corso distruttivo, una cosa che proviene da una sfera transpolitica e che deve mantenere nei limiti la politica stessa; così come tendiamo a salutare i periodi di pace che nel nostro secolo si frappongono tra le catastrofi, come quei lustri o decenni in cui la politica ci concede di tirare il fiato. Ranke ha coniato il termine del primato della politica estera, (63) e probabilmente non intendeva dire altro che la sicurezza dei confini e le relazioni tra le nazioni dovrebbero precedere per l'uomo di governo ogni altra preoccupazione, poiché da esse dipende la nuda esistenza di stato e nazione. Solo la guerra fredda, si sarebbe tentati di pensare, ci ha insegnato cosa realmente significhi il primato della politica estera. Se infatti l'unico oggetto di rilievo della politica è diventato la politica estera, o meglio il pericolo sempre incombente nelle relazioni tra gli stati, allora ciò significa né più né meno che la massima di Clausewitz che la guerra non è altro che un proseguimento della politica con altri mezzi si è rovesciata, cosicché la politica diventa un proseguimento della guerra, durante il quale i mezzi dell'astuzia si sono provvisoriamente sostituiti agli strumenti di violenza. Ed è innegabile che le circostanze di una corsa agli armamenti, in cui viviamo e [p. 105]

siamo costretti a vivere, inducono quanto meno a pensare che anche la massima kantiana che durante la guerra non deve accadere nulla che renda impossibile una pace futura si sia rovesciata, e che noi viviamo in una pace in cui non si deve trascurare nulla affinché una guerra sia comunque possibile.

[p. 109]

Seconda parte: Commento del curatore

I progetti di Hannah Arendt per una
Introduzione alla politica

Nell'autunno 1955, in occasione della sua visita a Karl Jaspers a Basilea, Hannah Arendt incontrò l'editore Klaus Piper, il quale le propose di scrivere una Introduzione alla politica. Probabilmente Piper aveva in mente la Introduzione alla filosofia di Karl Jaspers, da lui pubblicata con grande successo, (1) e la stessa Hannah Arendt considerava quella pubblicazione, nata da una serie di lezioni radiofoniche, una sorta di modello. "Il volumetto" scrisse la Arendt dopo il colloquio con l'editore "non dovrebbe essere più lungo della introduzione alla filosofia di Jaspers, e come quella dovrebbe essere di facile comprensione". Al contempo ne stabiliva le linee guida: non aveva intenzione di "scrivere una introduzione alle scienze politiche o alla politica "come scienza"; piuttosto la interessava "esporre quello che realmente è la politica e i presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare". (2)

Nel settembre 1956 la Arendt sottoscrisse con Piper un contratto in tal senso, concordando una edizione americana con Harcourt, Brace & C'. Ma nessuna delle due pubblicazioni fu mai realizzata; l'ultimo stadio del progetto fu l'annullamento del contratto americano nell'ottobre 1960. (3)

Tuttavia Hannah Arendt si è occupata per diversi anni di questo progetto. Dopo la sua morte (1975), alcuni manoscritti redatti in previsione della pubblicazione e da lei conservati furono trasferiti con tutto il suo lascito letterario alla Library of Congress di Washington. (4) Tali documenti, [p. 110]

con l'aggiunta di un altro frammento pertinente, sono qui pubblicati per la prima volta (per l'esatta collocazione cfr' l'Appendice).

I sette manoscritti ci sono pervenuti, con una sola eccezione, in forma dattiloscritta. La maggior parte ha carattere di capitolo o di paragrafo, e in alcuni casi si tratta evidentemente di prime stesure poi rigettate nel corso del lavoro. Tutti i testi sono privi di data. Per prima cosa vorremmo motivare l'ordine qui proposto.

I. cronologia e ordine dei manoscritti

E' da presumere che gli appunti scritti a mano che possono considerarsi una sorta di scaletta dell'opera complessiva (cfr' Documento 1 nell'Appendice), siano il primo documento in ordine cronologico del lavoro di Hannah Arendt alla Introduzione. Potrebbero risalire all'epoca tra il colloquio con Piper e la lettera con la quale la Arendt avviava le trattative con l'editore; (5) e sono direttamente connessi ai manoscritti qui pubblicati come Frammenti 2a e 2b (versione del pregiudizio). I Frammenti 3a-3d (versione del senso) non sono compresi in questa scaletta. In altre parole: vi sono fasi concettuali chiaramente distinguibili, che possono essere definite meglio facendo ricorso alle comunicazioni epistolari.

Hannah Arendt aveva in progetto di iniziare il suo lavoro alla Introduzione alla politica tra l'estate e l'autunno del 1957. (6) All'epoca stava preparando la pubblicazione delle sue "Walgreen Lectures" (7) e un volume di saggi in lingua tedesca, (8) e stava scrivendo il saggio sulla rivoluzione ungherese. (9-10) Il manoscritto doveva essere completato per la primavera del 1958. (11)

Ma le cose andarono diversamente. The Human Condition richiese più tempo del previsto. (12) Solo all'inizio del 1958 la Arendt sembrò essere nuovamente in grado di occuparsi della Introduzione. A gennaio comunicò a Jaspers di avere "appena tolto di mezzo quasi tutto l'inglese" per [p. 111]

poter scrivere in tedesco ed "entrare nel vivo del libro per Piper". (13) A febbraio, verso la fine della lettera di auguri per i 75 anni di Jaspers, accennava: "Sono nel pieno del libro per Piper, che però sta venendo più lungo di quanto pensassi e richiederà più tempo di quanto pensasse Piper". (14) Una comunicazione in tal senso raggiunse Piper a marzo, (15) e subito dopo Jaspers ricevette il seguente rendiconto: "Sono sommersa dalle correzioni e da altra roba. Devo anche preparare le conferenze per l'Europa. Il libro per Piper, che mi dà piacere, lo scrivo quasi di nascosto". (16)

Nel maggio, giugno e luglio 1958 Hannah Arendt si trattenne in Europa. Per finanziare il viaggio aveva accettato di tenere un ciclo di conferenze. (17) Inoltre, "in una atmosfera linguistica tedesca" sperava di poter scrivere "con tranquillità". (18) Probabilmente quel desiderio non si è avverato. Anche dopo il suo ritorno in America, la Arendt fu impegnata nella correzione delle bozze per la seconda edizione del libro sul totalitarismo. (19) Per di più, inaspettatamente, fu prescelta per tenere il discorso commemorativo in occasione della consegna a Karl Jaspers del premio per la pace dell'Associazione Librai Tedeschi. Questo la costrinse non solo a preparare un discorso, ma a tornare in Europa per la seconda volta nel 1958. (20) Il lavoro alla Introduzione si interruppe di nuovo, e subì un ulteriore ritardo a causa dei preparativi per alcune lezioni: per la University of Notre Dame su "Il ruolo della violenza nella politica" (dicembre 1958) e, particolarmente impegnativa, (21) per la Princeton University su "La rivoluzione" (primavera 1959).

Nella primavera 1959, Piper fu aggiornato sui più recenti sviluppi (cfr' la lettera del 7 aprile 1959 pubblicata in Appendice come Documento 2). Evidentemente influenzata dal tema della rivoluzione, (22) Hannah Arendt aveva modificato il progetto originario. "Guerra e rivoluzione: il ruolo della violenza nella politica" doveva essere l'argomento di un primo volume destinato a precedere quella che la Arendt chiamava "l'introduzione vera e propria", caratterizzata "dal potere". Una premessa all'edizione in due volumi, dal [p. 112]

titolo "La politica ha ancora un senso?", era già scritta. A questo programma comunicato a Piper vanno ascritti i Frammenti 3a-3d. Ma la storia dell'opera introduttiva in progetto non poteva ancora dirsi conclusa.

Quando la Arendt informò Piper del cambiamento di programma, già sapeva che a settembre le sarebbe stato consegnato il premio Lessing della città di Amburgo, (23) e che il testo del discorso di ringraziamento le avrebbe richiesto altro tempo. Per di più stava predisponendo una raccolta di saggi americani, (24) e doveva affrontare il trasloco nell'appartamento al 370 di Riverside Drive. La Introduzione fu dunque nuovamente rimandata. Ma adesso la Arendt era evidentemente giunta alla conclusione che quell'opera non era realizzabile nei ritagli di tempo, e che aveva bisogno di un lungo periodo per potersi dedicare, in inglese e in tedesco, all'oneroso progetto editoriale.

Per tale motivo, nel dicembre 1959, Hannah Arendt fece domanda alla Rockefeller Foundation per una sovvenzione che le consentisse di sospendere le lezioni per due anni (all'epoca non aveva ancora una cattedra). Alla domanda era allegata una "Description of Proposal" per una Introduction into Politics (cfr' Documento 3 in Appendice) che prevedeva un'opera in due parti, dove però la suddivisione del progetto Piper tra "Violenza" (volume 1) e "Potere" (volume 2) passava evidentemente in secondo piano. La bipartizione riguardava piuttosto il metodo: la prima parte doveva presentare un riesame critico (critical re-examination) dei concetti tradizionali del pensiero politico e delle relative strutture concettuali, l'altra un esame più sistematico (a more systematic examination) di quelle sfere del mondo e della vita umana che "chiamiamo propriamente politiche". La "introduzione vera e propria" che nel progetto Piper era destinata al secondo volume si celava nella seconda parte, mentre la prima parte del progetto Rockefeller aveva ormai ben poco a che fare con il primo volume progettato per Piper. Nel frattempo a Hannah Arendt era [p. 113]

infatti stato proposto di pubblicare le lezioni sulla rivoluzione da lei tenute alla Princeton University. (25)

Si era così venuta a creare una situazione nuova, che probabilmente si sarebbe sviluppata a favore di una Introduzione in forma ampliata, che cioè includesse quegli esercizi di pensiero politico che sarebbero poi stati pubblicati nella raccolta di scritti *Between Past and Future*, (26) se la richiesta della Arendt fosse stata approvata dalla Rockefeller Foundation. Ma così non fu, e Hannah Arendt finì per rinunciare all'intero progetto di un'opera introduttiva (27) senza peraltro distruggere i manoscritti già redatti a tale scopo.

Le circostanze bio-bibliografiche su descritte giustificano il seguente ordine dei manoscritti: gli appunti scritti a mano in forma di scaletta e i frammenti di cui al punto I (versione del pregiudizio) appartengono a una prima fase (1956-57) del lavoro alla Introduzione, la lettera a Piper del 7 aprile 1959 e i frammenti di cui al punto II (versione del senso) a una seconda fase (1958-59). Di

una terza fase concettuale corrispondente alla proposta Rockefeller non esistono documenti scritti. All'interno di queste fasi, i manoscritti sono ordinati in base alla presunta data di origine; solo il frammento *Introduzione: La politica ha ancora un senso?* è stato anteposto agli altri, in quanto, pur essendo stato probabilmente scritto dopo, è composto in modo tale da collegarsi direttamente al frammento *Capitolo primo: Il senso della politica*.

Alla seconda fase risale, come dicevamo, l'accento a una "introduzione vera e propria", e nella descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation si parla di una parte del progetto complessivo dedicata alla politica in senso proprio. E' probabile che queste due indicazioni si riferiscano entrambe al proposito inizialmente delineato nella scaletta. E' quest'opera fondamentale (a sé stante o facente parte di una pubblicazione in uno o due volumi) a interessarci maggiormente nel nostro contesto; sulla base dei manoscritti postumi cercheremo di tratteggiarne l'orizzonte. Ma prima di farlo, nei capitoli 3 e 4 del presente [p. 114]

commento, è utile illustrare la posizione che il progetto per una Introduzione alla politica occupa nel contesto dell'opera di Hannah Arendt.

II. La Introduzione alla politica nel contesto dell'opera della Arendt

Tracce documentabili dell'interesse di Hannah Arendt per le tematiche che sarebbero state discusse nella sua Introduzione alla politica, si riscontrano nelle sue opere fin dall'agosto 1950. (28) A quella data, il suo Denktagebuch ("diario mentale") riporta una lunga annotazione dal titolo Che cos'è la politica? (cfr' il Frammento 1), seguita da una breve nota sul "male radicale" che rimanda chiaramente all'ultimo capitolo e alle Concluding Remarks di *The Origins of Totalitarianism*, (29) il cui manoscritto fu completato più o meno nello stesso periodo. La riflessione sulla politica e sul "politico" è dunque strettamente legata alle idee espresse nel libro sul totalitarismo, e tuttavia non si esaurì affatto con la conclusione del libro. Una lunga comunicazione a Karl Jaspers, scritta dopo l'uscita della prima edizione americana, ne dà testimonianza. Hannah Arendt scrive il 4 marzo 1951:

"Il male si è dimostrato più radicale del previsto... Oppure: la tradizione occidentale soffre del pregiudizio che il male peggiore che l'uomo possa commettere derivi dai vizi dell'egoismo, mentre noi sappiamo che il male peggiore ovvero il male radicale non ha più nulla a che fare con simili motivi peccaminosi concepibili in termini umani. Che cosa sia realmente il male radicale, non lo so, ma mi sembra che esso abbia in qualche modo a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini a una condizione di superfluità, il che consiste non già nell'utilizzarli come mezzi, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto la loro dignità di uomini, ma nel renderli superflui in quanto uomini. Ciò avviene non appena si elimina ogni unpredictability, quella [p. 115]

imprevedibilità alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità. Tutto ciò a sua volta scaturisce, o meglio è connesso con l'illusione di una onnipotenza (non semplicemente di una smania di potere) dell'Uomo. Se l'Uomo in quanto uomo fosse onnipotente, allora davvero non si capirebbe perché debbano esistere gli uomini; esattamente come, nel monoteismo, soltanto l'onnipotenza di Dio rende Dio Uno. In questo senso, l'onnipotenza dell'Uomo rende gli uomini

superflui...

Ebbene, ho il sospetto che la filosofia non sia del tutto incolpevole di questo pasticcio. Naturalmente non nel senso che Hitler abbia qualcosa a che fare con Platone. (Se mi sono data tanta pena di individuare le componenti delle forme totalitarie di governo, è proprio anche per purificare la tradizione occidentale, da Platone fino a Nietzsche incluso, da simili sospetti.) Ma piuttosto nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro del politico, né poteva averne uno, poiché per forza di cose parlava dell'Uomo, e solo incidentalmente trattava della pluralità". (30)

In questo brano è già accennato quello che alcuni mesi dopo Hannah Arendt formula in maniera più precisa e mirata nella richiesta di fondi presso la John Simon Guggenheim Foundation per un progetto dal titolo *Totalitarian Elements in Marx-ism*, destinato a sviluppare l'argomento del libro sul totalitarismo. (31) Nella domanda, la Arendt spiega tra l'altro che nel suo libro erano sì analizzate le tendenze nella storia dell'"occidente" - il razzismo, l'imperialismo, il nazionalismo dei movimenti panetnici e l'antisemitismo - dalle quali derivano gli elementi che si cristallizzano in forme totalitarie di movimento e di potere, ma che ne risultavano escluse le tradizioni politiche e filosofiche. Perciò si imponeva una "adeguata analisi storica e concettuale dello sfondo ideologico del bolscevismo".

Dobbiamo partire dall'idea che alcune formulazioni contenute in quel progetto fossero una concessione allo spirito del tempo, se addirittura non erano state consapevolmente [p. 116]

utilizzate allo scopo di indurre la commissione selezionatrice a esprimere parere favorevole. A ogni modo le intenzioni della Arendt rimangono comunque evidenti, e trovano conferma nelle pubblicazioni successive: Hannah Arendt era interessata a scoprire se e in che modo la "tradizione filosofica" (una formula che sta per la tradizione europeo-occidentale a partire dall'antichità classica) avesse contribuito a dare alla realtà (politica) in Europa (Urss compresa) e in America l'aspetto che essa presenta nel Ventesimo secolo. Come leggiamo nella citata lettera a Jaspers, voleva indagare il sospetto "che la filosofia non sia del tutto incolpevole di questo pasticcio". La figura chiave di tale analisi della tradizione diventa Karl Marx, e così la richiesta si traduce nel progetto di un libro in cui Marx doveva essere il fulcro della prima delle tre parti.

La borsa di studio, concessa per un anno, naturalmente non bastò a realizzare un'opera di tali dimensioni. Perciò nel gennaio 1953 Hannah Arendt chiese un prolungamento, che però non fu approvato. (32) Per fortuna la risposta negativa non la distolse dall'idea di proseguire i suoi studi incentrati su Marx. Ne danno prova le sei lezioni tenute nell'ottobre-novembre 1953 alla Princeton University nell'ambito dei "Christian Gauss Seminars in Criticism", annunciate con il titolo Karl Marx and the Tradition of Political Thought. (33) Fin dal primo momento Hannah Arendt dichiara perché Marx le appaia tanto importante: "La tradizione del pensiero politico occidentale ha un inizio chiaramente databile: essa comincia con le dottrine di Platone e Aristotele. Credo che con le teorie di Karl Marx abbia trovato una fine altrettanto definitiva". (34)

All'interno di tale ambito storico Hannah Arendt enuclea, seguendo vie talvolta intrecciate, due diverse tradizioni: da un lato il pensiero politico cristallizzatosi nella dottrina delle forme di potere di cui Marx rappresenta il coronamento, in quanto in effetti tutte le diverse formazioni sociali storiche da lui enumerate - schiavitù, feudalesimo, società borghese e dittatura del proletariato - non [p. 117]

prevedono che governanti e governati. L'esperienza, per Hannah Arendt "pre-politica", del governare ed essere governati, che aveva la sua collocazione nella vita domestica dell'antichità, era diventata il modello di tutte le dottrine del potere. Marx aveva messo a nudo tale radice, e l'aveva sviluppata coerentemente entro il relativo orizzonte empirico e ideale. (35) La seconda tradizione è quella del pensiero che si cristallizza nel concetto di lavoro (nel dominio della necessità e non della libertà). Come nel caso dell'idea di potere, anche qui Marx mette in luce le lacune della tradizione filosofica. L'esperienza dell'uomo che agisce in libertà è scomparsa dal suo orizzonte ideale, e tutta la concentrazione è rivolta al lavoro, l'attività corrispondente al processo biologico del corpo umano, e alla produzione.

Queste due tradizioni vengono scisse unicamente per scopi analitici. In realtà sono profondamente legate; infatti nell'orizzonte mentale del governare ed essere governati non esiste più un agire in senso proprio, bensì - come da Marx coerentemente deducono Engels e Lenin - "mere execution", mera esecuzione o amministrazione delle cose. Dalla convivenza degli uomini vissuta e concepita in termini di governare ed essere governati, libertà e spontaneità sono escluse né più né meno che da un mondo che conosca solo il lavoro (condizionato da fattori biologici) e la produzione. Più o meno nello stesso periodo, Hannah Arendt riassume tale nesso in una affermazione molto chiara: "Sono dell'opinione che ricondurre tutte le attività umane al lavoro o alla produzione e ridurre tutte le relazioni politiche a un rapporto di potere non sia soltanto ingiustificabile storicamente, ma anzi abbia fatalmente storpiato e perverso lo spazio pubblico e le potenzialità dell'uomo in quanto essere portato per la politica". (36)

Possiamo dunque affermare che Hannah Arendt, dopo il libro sul totalitarismo, ha proseguito la sua opera seguendo due filoni principali delimitati da un unico orizzonte. Il primo filone è contrassegnato dal "potere", l'altro [p. 118]

dal "lavoro". Quest'ultimo avrebbe registrato maggiori progressi del primo: il concetto di lavoro è infatti al centro della sua opera *Vita activa*, (37) mentre non è stata realizzata una pubblicazione equivalente sul concetto di potere.

Tuttavia, in un primo momento sembrò che la priorità andasse agli studi sul potere. Basti pensare al saggio *Ideologie und Terror* (1953), che a partire dalla seconda edizione di *The Origins of Totalitarianism* e in tutte le edizioni tedesche dell'opera corrisponde al capitolo 13, e di cui Hannah Arendt ebbe a dire che in esso aveva individuato una nuova forma di potere. (38) Inoltre, in una lettera a Jaspers del 1955 la Arendt accennava al suo lavoro a un "libro sulle teorie politiche" che voleva intitolare *Amor Mundi*. (39) Young-Bruehl riferisce tale indicazione a *The Human Condition* (*Vita activa*). (40) Ciò può anche essere legittimo a posteriori, ma a quell'epoca *Vita activa* non era meno indefinita della *Introduzione alla politica*. Il "libro sulle teorie politiche" deve riferirsi piuttosto a un complesso di studi dai quali prenderanno corpo, nell'ordine, le pubblicazioni *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961) e infine *On Revolution* (1963), e ai quali va aggiunta anche l'incompleta *Introduzione alla politica*. (41)

Per questo nel 1959 Hannah Arendt, nella sua descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation, poté definire con qualche ragione il suo libro *The Human Condition*, fresco di stampa, una sorta di prolegomenon al lavoro che aveva in progetto: *Introduction into Politics* sarebbe cominciata dove finiva il libro (cfr' Documento 3). *Vita activa* si conclude con una descrizione della condizione moderna, e l'ultimo paragrafo si intitola *La vittoria dell'"animal laborans"*. Qui, in conclusione, la speranza è riposta nell'attività del pensare. Ora, è possibile leggere quel paragrafo, come poi è stato fatto, come un annuncio dell'opera tarda *Pensare*, che forma la prima parte dell'opera postuma *The Life of the Mind* pubblicata a cura di Mary Mccarthy. (42) Se tuttavia si prende sul serio quanto affermato dalla Arendt negli anni Cinquanta, che cioè la *Introduzione* era da considerarsi [p. 119]

un seguito di Vita activa, occorre anche tenere presente che il cammino dalla vita activa alla vita contemplativa prevedeva una tappa intermedia. Pensare è "possibile, e senza dubbio efficace," leggiamo alla fine di Vita activa "ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica. Ma soltanto lì". (43) Per il momento si sarebbe occupata più intensamente dello spazio del politico al quale si riferivano le "condizioni di libertà politica", e che tra l'altro avrebbe costituito l'argomento della sua Introduzione.

In tale contesto sono stati pubblicati "Esercizi di pensiero politico" (44) di vario genere, (45) dove però l'argomento "Che cos'è la politica?" non è trattato direttamente; al quesito "Che cos'è?" vengono sottoposti alcuni concetti in uso in politologia quali "autorità", "libertà", "rivoluzione", e la "politica" è posta in relazione con altre sfere delle faccende umane ("educazione", "cultura", "religione"). Tutto ciò avviene nel contesto del grande tema che accompagna la Arendt per tutta la vita, "filosofia e politica", di cui i saggi Understanding and Politics (46) e Wahrheit und Politik (47) nonché la lezione del 1954 Philosophy and Politics (48) sono i primi documenti.

Se Hannah Arendt avesse scritto e pubblicato la sua Introduzione alla politica, si sarebbe visto chiaramente che Vita activa, quanto alla politica e al "politico", in effetti non contiene che "preamboli"; che nel pensiero della Arendt, all'epoca della stesura di quell'opera, il politico occupava uno spazio più ampio; che se "stato" e "democrazia", per fare un esempio, sono analizzati in modo tanto insoddisfacente, non è perché fossero insignificanti per la posizione filosofica della Arendt, ma piuttosto perché mancava il tempo (e forse la voglia) di occuparsi di quegli argomenti certo difficili da inquadrare nella struttura complessiva. Naturalmente si tratta di mere speculazioni, sulle quali non possiamo né dobbiamo soffermarci. Per restare per così dire con i piedi sul terreno dei fatti, è possibile formulare la seguente ipotesi: esaminando i progetti di Hannah Arendt per l'opera introduttiva, risulta chiaro che le tappe [p. 120]

principali della sua produzione - il libro sul totalitarismo, *Vita activa* e *The Life of the Mind* - sono collegate. In tale contesto, *Between Past and Future* e *On Revolution*, alcuni saggi sparsi e in fondo anche il rapporto *Eichmann in Jerusalem*, (49) possono considerarsi altrettante tappe intermedie.

L'importanza di questa tesi appare chiara se su tale base si tiene presente, per quanto riguarda un punto molto controverso tra gli studiosi della Arendt, che nel pensiero della filosofa politica non esiste "rottura". In *The Life of the Mind* si esprime la stessa Hannah Arendt che aveva scritto le opere precedenti. (50) Anche l'ipotesi di un ritorno al "primo amore", la filosofia, per quanto avallata dalla stessa autrice, (51) trae in inganno. Un intento di fondo che possiamo definire filosofico - comprendere che cosa sia accaduto nel proprio orizzonte empirico - permea tutta l'opera, da quella giovanile a quella tarda; ritorneremo in seguito su questo punto. Inoltre Hannah Arendt ha sempre espresso ciò che voleva comprendere in termini di concetti e di quesiti filosofici. Gli oggetti che catturavano la sua attenzione sono per natura diversi, ma sono affini in quanto appartengono tutti alla sfera del politico nel senso più ampio del termine. Certo, sono soprattutto i fenomeni e i personaggi politici più estremi e meno quotidiani (o dovremmo dire filosoficamente più interessanti?) (52) quelli per i quali si accende la curiosità della Arendt.

Un interesse filosofico per il politico attraversa dunque tutta l'opera di Hannah Arendt. Tuttavia, esso si articola in modo differente nei diversi periodi e nelle diverse opere. Anche la *Introduzione alla politica* va dunque vista come un progetto legato a un determinato periodo, che corrisponde grosso modo alla decade 1950-1960. Dopo il 1960, e cioè dopo l'annullamento del contratto con l'editore americano, (53) sopravvive soltanto nel programma di lezioni della Arendt. Nell'autunno 1963 la Arendt tenne una lezione intitolata *Introduction into Politics* alla University of Chicago, e nel 1969, presso la New School for Social Research di New York, riferì su *Philosophy and Politics: What* [p. 121]

Is Political Philosophy?. In quest'ultima occasione l'attenzione era peraltro tutta rivolta al tema Thinking and Acting, come del resto già annunciato nel progetto presentato alla Rockefeller Foundation. La questione "Che cos'è la politica?", così come si poneva negli anni Cinquanta, era dunque passata in secondo piano. Invece, come risulterà chiaro dai paragrafi 4 e 5, la lezione del 1963 ci interessa per i capitoli 3 e 4 della prima scaletta priva di data.

III. I testi postumi

Gli appunti manoscritti con carattere di scaletta (cfr' Documento 1) annunciano un programma affascinante. Il principio ispiratore può riassumersi nella frase: "La politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini". E' questa la prima tesi con la quale già nel 1950 Hannah Arendt rispondeva, nel suo Denktagebuch, alla questione "Che cos'è la politica?". Era dunque ovvio introdurre il presente volume con quella prima nota (cfr' Frammento 1). Secondo la scaletta, all'idea della "pluralità degli uomini" dovevano fare riferimento tutti i capitoli dell'opera in progetto: il primo, in cui l'autrice si prefiggeva il compito di far luce sui pregiudizi correnti verso la politica, il secondo sui pregiudizi "filosofici" verso "pluralità, essere-insieme e opinioni", il terzo, intitolato "la posizione socratica", e il quarto, dal titolo "pluralità nelle forme di governo".

Altrettanto significativa per il progetto generale è un'altra frase, probabilmente scritta per reazione a un articolo di giornale: "Al centro della politica vi è sempre la preoccupazione per il mondo, non per l'uomo" (cfr' p' 18 e Documento 1). Al di là di questa dichiarazione esplicita, tale affermazione è implicita nei testi postumi in quanto la penna dell'autrice appare guidata dalla sua personale preoccupazione per il mondo. (54)

Queste due affermazioni sono entrambe rivolte contro la "filosofia tradizionale" che ha posto al centro del proprio interesse l'Uomo anziché gli uomini, e ha trascurato il mondo. [p. 122]

Inoltre sono rivolte contro le moderne scienze sociali di impostazione naturalistica (a suo tempo definite "behaviorismo" o "comportamentismo"), alle quali la Arendt rimprovera di perseguire essenzialmente l'idea che l'uomo possa essere modificato al fine di creare un mondo migliore, e di attendere a una "preoccupazione per la vita" lontana dalla politica. Contrasto e polemica non sono peraltro fini a se stessi, ma si pongono al servizio dello sforzo arendtiano di formulare una propria teoria politica che sia per così dire autodeterminata e non eterodeterminata, e concepita in modo tale che "i criteri del politico [siano] desunti dalla politica stessa" (p' 42; cfr' anche p' 62). Una esigenza dalla quale la questione dell'Uomo, del "Chi sono?" e "Che cosa sono?", risulta esclusa, e confinata, come ci conferma una frase contenuta in *Vita activa*, (55) all'ambito della filosofia o meglio della teologia. Solo gli uomini devono interessarci quando sono in gioco la politica e il "politico", (56) gli uomini nella loro diversità e nella loro uguaglianza relativa. Tra gli uomini, nel loro vivere, agire e parlare insieme, si crea il mondo come luogo di potere e non di violenza. Il mondo come lo intende Hannah Arendt è "mondo dell'uomo"; dal punto di vista del singolo è "mondo esterno", non "mondo interiore", e nel contesto delle riflessioni sulla politica è definito più precisamente "mondo in comune" (e meno "mondo concreto").

La preoccupazione per questo "mondo in comune", questo "mondo di relazioni umane, nato dall'agire e dal parlare" (p' 70), informa di sé i manoscritti, sia quelli dedicati alla problematica del giudizio e del pregiudizio (Frammenti 2a e 2b), sia quelli che prendono in esame la questione del senso (Frammenti 3a-3d). La nostra odierna domanda sul senso della politica, scrive la Arendt, "nasce da esperienze politiche molto reali: essa è suscitata dalle sciagure che la politica ha già provocato nel nostro secolo, e da quelle ancora più grandi che rischiano di scaturirne" (p' 21; cfr' anche p' 97). In concreto, si tratta delle "esperienze politiche fondamentali della nostra epoca": il totalitarismo e la [p. 123]

bomba atomica, o più precisamente i "regimi totalitari" e "l'enorme sviluppo dei moderni strumenti di distruzione il cui monopolio è detenuto dagli stati" (p' 22). Si tratta dunque di fenomeni di politica sia interna che estera dell'era moderna: una situazione, per la Arendt, "in cui non siamo, o non siamo ancora, in grado di muoverci politicamente" (p' 9). Caratteristico di tale situazione è che i nostri pregiudizi (il pre-giudicato che abbiamo adottato senza sottoporlo a verifica) sono entrati in conflitto con la realtà, che i criteri hanno fallito. Ciò che conta è ricondurre i pregiudizi ai giudizi, e questi ultimi alle esperienze sulle quali si fondano. Tale compito, consistente nell'indagare i retroscena con intento chiarificatore, conduce a una profondità analoga a quella della questione del senso della politica. Da qui l'affinità tra le due versioni pervenuteci dei manoscritti sulla Introduzione alla politica. Si potrebbe anche dire che esse rientrano in un unico ambito, (57) senza peraltro fornire un quadro completo. I manoscritti postumi sono bozze di paragrafi introduttivi; due di essi, gli ampi Frammenti 3b e 3c, sono redatti in modo da poter essere letti come capitoli a sé stanti. (58) Per accenni se ne può desumere quale fosse per Hannah Arendt l'idea di una teoria politica che desume i propri criteri dal politico stesso. Il pensiero di fondo è di una sorprendente semplicità: nell'era moderna, e al più tardi nel Ventesimo secolo, la politica è diventata particolarmente discutibile; pregiudizi e concetti ormai logori dominano il pensiero, e la questione del senso è fin troppo legittima. In questa ricerca di una spiegazione dello stato di cose attuale attraverso l'indagine dei retroscena e delle tracce, è inevitabile incontrare la parola polis, che in tutte le lingue europee è alla radice del termine "politica". In esso e nel reale mondo empirico della polis, così come nelle teorie sviluppatesi nell'ambito delle due parole, va individuato l'elemento politico. La questione del senso della politica porta a commentare le risposte che vi sono state date nel corso della storia. Il concetto greco, romano, medievale e [p. 124]

moderno della politica, e le rispettive forme di organizzazione della sfera politico-pubblica, sono trattati in particolare nel Frammento 3b.

Ora, la peculiarità dei frammenti è che il lettore diventa per così dire testimone delle indagini dell'autrice. Molte cose che Hannah Arendt formula in altri scritti coevi o posteriori, qui si è conservato per così dire allo stato grezzo, e in una concatenazione poi dissimulata. Ne risulta una lettura più ostica ma per altri versi proficua, poiché i ragionamenti originari sono individuabili a uno a uno e non sono ancora ridotti a formule o condensati in strutture complesse e difficili a districarsi (che nel pubblico di lettori possono anche aver dato luogo a vari malintesi). Sul piano del metodo, tali ragionamenti sono il risultato di un approccio originale: un misto di studi dell'antichità (con riferimento soprattutto a Theodor Mommsen, Jacob Burckhardt e Franz Altheim), periodizzazione storica (secondo le tappe principali: Grecia, Roma, cristianesimo, età moderna), e punti di vista sistematici basati su distinzioni concettuali (tra pregiudizio e giudizio, giudicare nel senso di sussumere e di discriminare, libertà e necessità, potere e costrizione/violenza) e sull'utilizzo di determinati schemi mentali (quali la categoria del fine e del mezzo).

La polis ad esempio è descritta in concreto, inquadrata storicamente e caratterizzata in modo sistematico. Ne risulta un quadro talmente differenziato (si vedano tra l'altro gli accenni al concetto di parità nel senso della isonomia, la distinzione tra parlare come azione e parlare come manifestazione delle proprie opinioni, oppure il confronto tra concetto greco e romano della politica), da porsi in netto contrasto con una idea stereotipa della polis che non di rado si incontra nel dibattito su Hannah Arendt, e che per lo più è attribuita all'autrice. Qui la polis non è intesa come "modello", né la si vuole riabilitare o addirittura riportare a nuova vita. Essa è piuttosto un "caso fortunato" (p' 32) nella storia del politico, un "vertice delle potenzialità [p. 125]

umane e mondane" la cui "definitiva scomparsa" non è peraltro ignorata. (59)

Da un punto di vista storico, sono esistite epoche che conoscevano il politico e altre cui fu negato di viverlo appieno. Ciò riguarda in particolare il ventesimo secolo, in cui "lo spazio politico-pubblico era divenuto un luogo di violenza" (p' 57). Le nostre esperienze con la politica "sono fatte essenzialmente nel campo della violenza" (p' 104). Quando scrive queste frasi, Hannah Arendt presagisce la concreta minaccia di una terza guerra mondiale. (60) Più in generale, essa vede il pericolo di una completa scomparsa del "politico" e della politica. Tale pericolo comporta da un lato "che l'umanità possa autoeliminarsi attraverso la politica e gli strumenti di violenza di cui dispone [in concreto: la bomba atomica. N'd'C]", e dall'altro che "l'umanità si ravveda e anziché se stessa tolga di mezzo la politica" (pp' 62 seg'; cfr' anche p' 22). Questo secondo pericolo - ironica l'allusione "[al]'ideale socialista di una condizione umana finale astatale, o per Marx apolitica" - prefigura una prospettiva "orribile". Per la Arendt, che in questo probabilmente si riallaccia soprattutto a Kant, tale pericolo può essere equiparato a quello della guerra totale.

Ragionamenti così apocalittici sono compensati da concetti che ricordano la hegeliana "astuzia della ragione", e riservano al caso una funzione nella storia delle faccende umane. "L'aumento della violenza nello spazio pubblico dello stato era avvenuto per così dire alle spalle degli uomini agenti, in un secolo che probabilmente è annoverato tra i più pacifici e meno violenti della storia" (pp' 57 seg'; cfr' anche p' 59). Inoltre, la compensazione avviene con l'ausilio dell'idea che le situazioni estreme aguzzino la vista: non soltanto nei confronti del pericolo, ma anche di ciò che in un mondo politico ben strutturato e non messo in discussione è stato (per un motivo o per un altro) trascurato. In concreto: "Malgrado la filosofia politica di Kant, che con l'esperienza della rivoluzione francese è diventata una filosofia di libertà essendo sostanzialmente [p. 126]

incentrata sul concetto di spontaneità, è probabile che solo oggi sia stato realizzato lo straordinario significato politico di questa libertà costituita dalla facoltà di iniziare, dopo che i regimi totalitari non si sono accontentati di porre fine alla libertà di opinione ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini" (p' 38). Una funzione analoga è svolta dall'idea che la fine possa sempre comprendere anche il nuovo inizio: "Come la filosofia che riguarda l'uomo al singolare comincia sul serio soltanto dopo che l'uomo ha compreso che può dire sì o no alla vita, così la politica che riguarda gli uomini al plurale forse comincia sul serio soltanto ora che sappiamo di poter dire sì o no all'umanità". (61)

In altre parole, non esiste un progetto razionale della storia: né in positivo né in negativo. La critica che Hannah Arendt rivolge, nelle sue opere pubblicate, sia alle idee apocalittiche che a quelle di progresso, traspare anche dai frammenti postumi. In quest'ottica, il "progresso" appare "necessariamente catastrofico", e induce a dubitare che gli uomini "possano ancora mantenere la padronanza del mondo da essi costruito e delle faccende umane che vi si svolgono" (p' 65). Dall'attuale situazione estrema e in apparenza senza vie d'uscita, sembra d'altro canto derivare una certa costrizione, che può indurre gli uomini a riflettere sul pericolo in cui si sono cacciati con le loro stesse mani. La speranza deriverebbe allora dalla possibilità che tale riflessione prepari il terreno a un agire, nel senso di una affermazione dell'umanità. Non è scritto testualmente, ma corrisponde al pensiero della Arendt in quel periodo. (62) Nei manoscritti si afferma che "un cambiamento decisivo in direzione della salvezza può giungere solo per una sorta di miracolo" (p' 24), e che in tale contesto l'autore del miracolo è l'uomo, il quale, essendo a sua volta un inizio, può cominciare qualcosa di nuovo: può agire (p' 26).

In tal modo viene eretta una sorta di impalcatura giustificativa della propria attività filosofico-politica o teoretica. E tuttavia è d'obbligo valutare con cautela. La Arendt non [p. 127]

è presuntuosa, e nella sua specifica preoccupazione per il mondo è credibile. Non vuole educare ma persuadere, nella consapevolezza che la strada da lei percorsa potrebbe a sua volta essere una strada sbagliata, e che i giudizi e suggerimenti da lei resi pubblici potrebbero anche essere confutati. Un appello nel senso del "ravvedimento interiore" che Karl Jaspers formula con tanta efficacia nel suo libro *La bomba atomica e il futuro dell'uomo*, non c'è nella Arendt, che è ben lontana dal voler promuovere un programma per cambiare e migliorare il mondo. La Arendt vuole "capire", come ha dichiarato più di una volta, (63) chiarendo che si tratta di una comprensione nell'ottica della pluralità. (64) Tutto il resto rimane in sospeso, sia in questi manoscritti che nelle opere pubblicate. Strumentalizzarlo sarebbe allettante; ma così non si rende giustizia all'autrice. (65) D'altronde la comprensione è un processo senza fine, che può essere arrestato ma non deve mai interrompersi completamente. Gli studi di Hannah Arendt sulla teoria politica sono in tutto e per tutto "esercizi": "exercises in political thought".

Accanto all'indagine dei retroscena e delle tracce, una componente essenziale della comprensione in senso arendtiano è la valutazione delle esperienze attuali sulla base del confronto con il passato o la storia. La Arendt non si stanca mai di domandare se e in quale misura ciò che viviamo oggi sia già esistito nella storia, che cosa sia nuovo e unico e come possa essere individuato. Nei manoscritti postumi tale interesse è rivolto, di fronte alle devastazioni delle bombe convenzionali e atomiche nella seconda guerra mondiale, alla guerra totale o di sterminio: quella guerra che "non si accontenta di distruggere singoli punti di importanza strategica ma si accinge - e ora ne possiede anche i mezzi tecnici - a distruggere l'intero mondo creatosi tra gli uomini" (p' 71).

Quale "primo esempio" di guerra totale viene presa in esame la guerra di Troia, la guerra dei greci contro Troia, "conclusa con una distruzione così completa della città [p. 128]

che fino in epoca recente si è potuto credere non fosse mai esistita" (p' 71). Dopo un'audace panoramica che inizia con un accenno a Omero, a come l'Iliade "non taccia dell'uomo sconfitto,... faccia da testimone a Ettore non meno che ad Achille, e... quella vittoria non innalzi Achille né sminuisca Ettore, non renda più giusta la causa dei greci né più ingiusta la difesa di Troia" (pp' 72 seg'), per proseguire con la phronesis aristotelica e concludersi con il "pensiero aperto" di Kant e l'osservazione che nella filosofia kantiana la facoltà politica per eccellenza è il giudizio, (66) Hannah Arendt riassume il risultato delle sue riflessioni in una intensa arringa a favore della pluralità di uomini e popoli, di punti di vista e visioni del mondo. Poi affronta i "concetti centrali del politico", il trattato e l'alleanza, e in un dettagliato confronto tra l'orizzonte empirico e mentale dei greci e dei romani (politica estera contro politica interna, legge come vincolo e legame tra uomini e popoli contro legge come tracciamento di confini, ecc') illustra come il politico possa presentarsi e svanire nelle forme più diverse. Ciò che fino a oggi, malgrado il totalitarismo e la bomba atomica, non è invece svanito, è l'idea, connessa al concetto di "politica", di uno spazio politico creato attraverso le leggi: "Ogni legge crea innanzi tutto uno spazio in cui essa ha valore, e quello spazio è il mondo in cui possiamo muoverci in libertà. Ciò che è al di fuori di quello spazio è privo di legge e, a rigor di termini, privo di mondo; ai sensi della convivenza umana è un deserto" (p' 95). (67) Distruggere il mondo significa creare un deserto. Per esprimere la sua preoccupazione per il mondo, Hannah Arendt si è servita spesso della metafora deserto-oasi. (68)

Qui terminano i frammenti postumi pubblicati nel presente volume. Per quanto la loro lettura possa risultare chiarificatrice, nel complesso il lettore rimarrà insoddisfatto; poiché la Arendt non ha affrontato quelle parti che avrebbero dato alla sua Introduzione alla politica un contorno più definito, e cioè i previsti capitoli intitolati "La posizione [p. 129]

socratica" e "Pluralità nelle forme di governo". Si può tuttavia tentare di tratteggiarne l'orizzonte, facendo ricorso ai testi delle lezioni degli anni Cinquanta e Sessanta e alle opere pubblicate; ed è quello che faremo nel paragrafo seguente. [p. 129]

Seconda parte: Commento del curatore

I progetti di Hannah Arendt per una
Introduzione alla politica (continuazione)

IV. "La posizione socratica", "Pluralità
nelle forme di governo": due capitoli non scritti

Sulla importanza di Socrate per le idee di Hannah Arendt riguardanti la teoria politica, non si potrà mai insistere abbastanza. (69) Le esperienze socratiche con la politica nella polis ateniese si collocano per la Arendt all'inizio di ciò che nel corso della storia occidentale sarebbe diventato la "filosofia politica", o "teoria politica". La filosofia politica, scrive la Arendt, "è provocata da un evento, un evento politico: il processo contro Socrate, nato da un conflitto tra la polis e la filosofia". (70) Oppure: "La nostra tradizione di pensiero politico ebbe inizio quando la morte di Socrate diede motivo a Platone di perdere la fiducia nella polis, e al contempo di dubitare di alcuni fondamenti della dottrina di Socrate. Il fatto che Socrate non fosse stato capace di convincere i suoi giudici della sua innocenza e dei suoi meriti, che per la parte più giovane e migliore dei cittadini di Atene erano stati così evidenti, alimentò i dubbi di Platone sulla validità della persuasiva. Dover assistere allo spettacolo di Socrate costretto a esporre la sua doxa alle irresponsabili opinioni degli ateniesi, e vederlo sconfitto da una maggioranza di voti, indusse Platone a disprezzare le opinioni e a esigere criteri assoluti con i quali giudicare gli atti umani e conferire alle azioni umane un certo grado di affidabilità". (71) La condanna e la morte di Socrate segnò per la Arendt l'inizio dello sviluppo nel corso del quale filosofia e politica si sarebbero allontanate sempre più l'una dall'altra, fino all'ostilità. Ebbe inizio quella tradizione che si concentrava sull'Uomo anziché sugli uomini, in cui [p. 130]

"potere" e "violenza" furono posti al centro della riflessione sulle faccende politiche e "libertà" e "potenza" passarono in secondo piano, o meglio andarono completamente perdute. Platone, non Socrate, fu "il padre della filosofia politica occidentale" (p' 42). Soltanto in Kant, che Hannah Arendt ama chiamare, con riferimento a Moses Mendelssohn, "lo stritolatore universale", essa ritrova i primi accenni di un nuovo pensiero politico, (72) i quali non hanno però esercitato alcun influsso sulla tendenza principale del pensiero politico fino al Novecento, e anzi sono stati per lo più negletti. Sono questi accenni che la Arendt, guidata dall'esigenza di una teoria politica che tragga i propri criteri dal politico stesso (e non dalla filosofia o da scopi estrinseci), cerca di introdurre nella discussione e di portare avanti.

Tuttavia Socrate non è importante solo perché all'evento politico connesso con la sua persona è attribuito un ruolo tanto rilevante per l'origine e lo sviluppo della filosofia politica, ma anche perché Hannah Arendt salda per così dire la controtradizione alla dottrina socratica. Richiamandosi a Socrate, la Arendt elabora quello che a suo parere è stato rimosso lungo il cammino della riflessione occidentale sulle faccende politiche, determinato dalla filosofia, e che potrebbe essere fondamentale per una filosofia politica nuova, incentrata sulla pluralità dell'uomo. La pluralità, leggiamo in un manoscritto inedito del 1953, era da Platone considerata "fastidiosa" (annoying), in quanto nuoceva alla solitudine prediletta dal filosofo, implicava opinioni anziché verità e faceva dipendere il singolo dagli altri. (73) Questo pregiudizio di Platone nei confronti della pluralità ha gravato sulla filosofia politica occidentale. Ai filosofi preplatonici deve dunque riallacciarsi chi voglia cercare le radici di una filosofia politica orientata alla pluralità.

Al più tardi nel 1971, con la pubblicazione del suo saggio *Thinking and Moral Considerations*, (74) è stato reso di pubblico dominio quanto Socrate, o meglio ciò che la tradizione ci [p. 131]

ha tramandato degli insegnamenti di quel "filosofo" che non ha lasciato scritti, fosse importante per la Arendt. A lui, al "pensatore che rimase sempre un uomo tra gli uomini, che non schivava il mercato, che era un cittadino tra cittadini", (75) la Arendt si rivolse allora soprattutto per chiarire quale pressante questione le avesse suggerito la figura di Adolf Eichmann: se cioè vi sia un nesso tra incapacità di pensare e atti criminali. Più o meno nello stesso periodo si era richiamata a Socrate anche nel contesto delle sue riflessioni sulla disobbedienza civile. (76) Senza essere nominato esplicitamente, Socrate è tuttavia già presente nel libro sul totalitarismo, sul quale ritorneremo in seguito.

Il previsto capitolo della Introduzione alla politica intitolato "La posizione socratica" doveva essere dedicato alla dottrina di Socrate, come si evince dai brevi accenni contenuti negli appunti manoscritti che si sono conservati (cfr' Documento 1). Gli accenni sono comunque abbastanza espliciti da giustificare l'ipotesi che il capitolo in progetto dovesse essenzialmente contenere riflessioni su Socrate analoghe a quelle del saggio *Thinking and Moral Considerations*. Un'altra fonte per l'interpretazione arendtiana di Socrate è la terza parte, appena pubblicata a cura di Jerome Kohn, della lezione *Philosophy and Politics* tenuta dalla Arendt nel 1954 alla University of Notre Dame. (77) Confrontando questo primo testo, che in parte corrisponde alla lettera alla lezione di Princeton *Karl Marx and the Tradition of Political Thought*, (78) con quello più tardo che trova la sua forma definitiva nei due capitoli dedicati a Socrate in *Pensare*, (79) balza agli occhi come le riflessioni della Arendt su Socrate si siano sì affinate, ma non modificate nella sostanza. Questo vale anche se consideriamo gli appunti per la lezione del 1963 *Introduction into Politics*, (80) che cronologicamente si situa tra gli altri due testi.

Sono soprattutto due i punti che la Arendt sottolinea in modo particolare: da un lato il metodo socratico, definito più precisamente dai concetti "levatrice", "tafano" e "torpedine" (un pesce che, se toccato, produce scariche elettriche [p. 132]

paralizzanti); dall'altro le idee socratiche di "apparenza" e "essere" e del "due-in-uno".

Cominciamo dal metodo socratico. Nella lezione Introduction into Politics, (81) Hannah Arendt si chiede: come può la nostra sensibilità per il politico essere acuita dalla domanda "Che cos'è la politica?", se il risultato della domanda non è una risposta esplicita e univoca? O più in concreto: se dibattiamo su un argomento, ad esempio la giustizia, non significa forse che siamo anche maggiormente propensi ad agire in modo giusto? Alla seconda domanda la Arendt dà una risposta affermativa, motivandola con un accenno al dialogo di Socrate con Eutifrone in cui è dibattuto che cosa sia "pio". Come deve comportarsi Eutifrone, dopo aver scoperto che suo padre ha ucciso uno schiavo accusato a sua volta di omicidio? E' "pio" perseguitare colui che commette un torto, è "pio" ciò che è gradito agli dei? Chi commette un torto, e che cosa è gradito agli dei? Nel dialogo vengono indagate e rese coscienti ("partorite", con l'ausilio della "levatrice" Socrate) le opinioni dell'interlocutore; con domande e risposte si tenta di trovare la verità. Ma alla fine dell'alternativo parlare, ci si rende conto che per andare avanti bisogna ricominciare da capo. Niente induce peraltro a pensare, commenta Hannah Arendt, che la volta dopo l'indagine maieutica fondata su domande e risposte non abbia lo stesso identico esito. Questo come anche gli altri dialoghi socratici, scrive la Arendt citando Ernest Barker, (82) è "più aporetico che didattico, e rivolto più a stimolare il pensiero che a fornire una soluzione del problema". Stando a Socrate, quando discutiamo di che cosa sia "pio" veniamo a trovarci nella condizione di fare "cose pie", benché in termini di definizione non si possa scoprire cosa sia realmente la pietà. E inoltre: sebbene questo tipo di dialogo consenta di fare cose "pie", "giuste", eccetera, ciò non implica automaticamente che gli uomini diventino pii e giusti. Per la Arendt, in altri termini, l'accento è posto sulla sfera (pubblica) dell'agire, e dell'influenza esercitata su di esso da [p. 133]

un pensiero improntato al metodo socratico; quel metodo che ha anche la funzione di forzare le opinioni incrostate di ideologia e le istituzioni (Socrate come "tafano" o "torpedine").

E' implicita l'ipotesi che degli uomini tra i quali, attraverso il pensare e l'agire, si crea potenza, possano di comune accordo eliminare condizioni disumane e indegne dell'uomo e fondare qualcosa di nuovo e migliore. (83) Tutto ciò sa tanto di "mondo integro". Ma non è poi così integro, quel mondo; non poggia su basi solide, poiché è esposto a pericoli. Il pensare stesso è pericoloso, giacché, "stimolato dal tafano", può portare anche al cinismo, alla licenza e al nichilismo, in quanto può "rivolgersi contro se stesso in ogni momento". Ma il pericolo deriva anche dal non-pensare, o meglio dal fatto che per gli uomini non pensare risulta tanto più facile che pensare. (84)

Il secondo aspetto per cui la dottrina di Socrate ha così tanta importanza per la teoria politica della Arendt, è riassunto negli appunti manoscritti nella frase: "La pluralità penetra nell'essere-soli" (cfr Documento 1). Questo assunto doveva evidentemente essere illustrato attraverso l'interpretazione di due affermazioni "positive" che la tradizione storico-filosofica attribuisce a Socrate: "Meglio sarebbe per me se la mia lira fosse scordata o se un coro da me diretto fosse stonato e dissonante, piuttosto che essere io, io che sono uno, in disaccordo e in contraddizione con me stesso", e "Sii come vorresti apparire". (85) Queste due massime, insieme all'altra che dice: "E' meglio patire un torto che commetterlo", (86) sono citate e commentate in tutti i passi dell'opera arendtiana relativi a tale argomento. Essenziale nel nostro contesto è che Hannah Arendt, nella sua riflessione e interpretazione di quelle frasi, mette in luce degli aspetti del suo concetto di "pluralità" e del suo modo di motivarla in senso antropologico.

Per la Arendt esiste una sorta di esperienza fondamentale di "pluralità" che è il pensare, ciò che si svolge nell'uomo sotto forma di coscienza; è il socratico "due-in-uno". Illustrarlo [p. 134]

e discuterlo in dettaglio esula dal nostro contesto. (87) Vorremmo tuttavia focalizzare alcune nozioni fondamentali dell'idea arendtiana di pluralità: l'uomo può essere in armonia con se stesso soltanto se esiste un accordo di due o più suoni; per essere uno, egli ha dunque bisogno degli altri. Solo nel rapporto con gli altri egli può vivere - in termini politicamente esasperati - l'esperienza della "libertà". (88) Egli deve ammettere dentro di sé e tra sé e gli altri la contraddizione, in altre parole non deve vivere, come avviene nei sistemi totalitari, nel timore di perdersi in contraddizioni (89) (il che implica che non deve contraddirsi, né sul piano della logica né su quello dell'etica), ma preoccuparsi di cosa e come sentono gli altri e tenerne conto nella propria percezione; di più: egli non si può conoscere come lo conoscono gli altri. (90) Se davvero l'unica alternativa è tra malfattore e vittima, il mondo, gli altri, sono più importanti del Sé: la pluralità ha bisogno del rapporto di tensione tra l'uno e gli altri, tra il singolo inteso al plurale e il mondo. (91)

Oltre alla pluralità, Hannah Arendt basa anche la parità nello spazio politico-pubblico sulla sua interpretazione di Socrate. Riportare in dettaglio le deduzioni corrispondenti e stabilire le implicazioni per il concetto di parità e per la critica del concetto di parità rousseauiano che ne consegue, esorbita dall'ambito del presente commento. (92) Ci limitiamo a comunicare il "risultato" generale. Entrambe, pluralità e parità, sono per la Arendt strettamente collegate: nessuna pluralità nel vero senso del termine senza parità, nessuna parità nel vero senso del termine senza pluralità.

Nell'ambito di questo personale mondo di idee, la Arendt discute tra l'altro anche la teoria delle forme di potere politico.

Con questo siamo giunti al quarto capitolo in progetto, "Pluralità nelle forme di governo". Il titolo contiene già un programma: la "pluralità", in quanto dato di fatto dell'umanità fondamentale per la politica, deve essere il criterio in base al quale esaminare le "forme di governo". Ma è anche probabile che vi si celi un imbarazzo. Forme [p. 135]

di governo (Staatsformen) sta per forme di potere (Herrschaftsformen), il concetto molto più comune nel nostro contesto, che forse la Arendt non ha utilizzato in quanto pluralità e potere, così come lei li definisce, si escludono a vicenda. Ma il termine "forme di governo" è davvero una scelta più felice? Questo concetto, a prescindere dalle implicazioni connesse al concetto di "governo", non è forse gravato quanto quello di "forme di potere" da contenuti tradizionali che lo rendono inservibile per una teoria politica di nuovo tipo? (93)

Se e in che modo Hannah Arendt avrebbe risolto tale dilemma, non lo sappiamo. A parte il titolo "Pluralità nelle forme di governo", gli appunti manoscritti contengono solo un accenno all'intenzione di esaminare alla luce della critica il concetto di potere. "La politica è potere" è annoverato tra i pregiudizi verso la politica o meglio tra i "luoghi comuni an-ti-politici", ed evidentemente la Arendt intendeva dimostrare (come nelle opere pubblicate sulla "autorità") (94) che l'idea di potere così come si è sviluppata nella filosofia politica occidentale è di ispirazione romana e non greca (vedi Documento 1; cfr. anche Frammento 3c, pp' 80 segg'). Gli altri punti che sarebbero stati oggetto del previsto capitolo si possono entro certi limiti ricavare dalle opere edite e inedite. Gli accenni appaiono concentrati in particolare nel testo della lezione del 1953 Karl Marx and the Tradition of Political Thought. (95) Su di esso si baseranno dunque le considerazioni che seguono, le quali, come per il capitolo "La posizione socratica", devono necessariamente limitarsi a una sorta di riepilogo delle linee principali (trascurando quelle secondarie) delle riflessioni arendtiane sul tema delle forme di governo/potere. Nell'ottica della "pluralità", la domanda più importante da porsi è: come convivono gli uomini? Fondamentali per la convivenza degli uomini sono per la Arendt - e questo già nel testo della lezione - l'agire e il parlare. Fondamentale è inoltre il fatto che la convivenza politica si svolge in [p. 136]

uno spazio delimitato; un'ipotesi sulla quale naturalmente si basa anche la teoria delle forme di governo e di potere.

Su questa base generale Hannah Arendt elabora, con un esplicito riferimento a Montesquieu - in parte nel quadro della tradizionale dottrina del "potere" e in parte al di là di essa -, vari "principi" che possono caratterizzare la convivenza umana e che storicamente hanno fatto la loro comparsa nella sfera politica per la quale appaiono dunque rilevanti. (96) Il principio che determina in maniera quasi esclusiva la nostra tradizione di pensiero politico, è quello del governare ed essere governati (*ruling and being ruled*). (97) Altri principi, e le relative esperienze, sono stati emarginati oppure sono andati completamente perduti a causa della preponderanza di quella tradizione. Si tratta dell'agire nel senso di iniziare, la cui base empirica è da collocarsi nel regno dell'era greca anteriore alla polis e dunque essenzialmente nell'ambito di conflitti guerreschi; inoltre la convivenza nel senso dell'*aristeuein*, la volontà di distinguersi tipica della forma di governo dell'aristocrazia e dunque, nell'ambito storico che interessa la Arendt, della vita nella polis; poi il piacere del cameratismo tra uguali, presente nella polis ma anche nel regno precedente; e ancora la facoltà di fondare delle *societates*, di gestire l'infra tra i popoli, inaugurata dai romani e sviluppata dai "padri fondatori (!)" della rivoluzione americana nel senso del *law giving*; (98) infine il coincidere di agire e perdonare che la Arendt attribuisce al cristianesimo, intendendo con ciò la consapevolezza che chiunque faccia deve essere pronto a perdonare, e chiunque perdoni in effetti fa. (99)

Della visione tradizionale fa parte l'elemento del diritto, o della legittimità. In base alla distinzione tra governanti e governati, sono definite forme di governo legittime il governo di un uomo solo (o monarchia), il governo di pochi (o oligarchia), il governo di molti (o democrazia), e, in un tipico prolungamento arendtiano della serie, il governo di nessuno (o burocrazia). Sullo sfondo, negativa [p. 137]

per tutti, sta la tirannide, che la filosofia non ha mai riconosciuto come forma di governo. Per questa tradizione la Arendt chiama in causa soprattutto Platone e Aristotele, constatando come essa finisca con Kant, il quale ormai distingue solo tra un governo legittimo, che egli chiama "repubblicano", e un governo illegittimo: la "tirannide".

La componente legittimo/illegittimo nella dottrina tradizionale delle forme di governo - il diritto nella sua funzione di delimitare e garantire lo spazio politico - è ripresa anche dalla Arendt. Esiste un solo mondo, "la terra", dove gli uomini possono vivere, e all'interno di questo "spazio" solo determinate regole create di comune accordo possono garantire una convivenza degna dell'uomo.

L'accento è posto sulla comune creazione o "fabbricazione" di tale spazio. Naturalmente questo comporta il rifiuto di un concetto contrattuale del diritto, secondo il quale i diritti sono "naturali" e gli uomini non devono fare altro che garantirsi a vicenda, per contratto, tali diritti naturali. In quanto spazio "fabbricato" dagli uomini ai sensi di un "criterio negativo di legittimità" (cfr' infra), dunque "artificiale", (100) la componente del diritto ha una sua funzione nelle riflessioni arendtiane sulla teoria politica basate sulla pluralità.

Invece, la componente del potere predominante in tutte le dottrine tradizionali delle forme di governo non è conciliabile con il postulato della pluralità. Al contrario: con la vittoria dell'aspetto del potere nel pensiero politico e nella realtà politica, con la bipartizione della collettività politica in governanti e governati, chi comanda e chi obbedisce, la sfera propriamente politica - quella sfera in cui gli uomini possono sentirsi plurale - va perduta. Riportarla alla luce e alla coscienza, introducendola così nel dibattito politico attuale, è di grande importanza per Hannah Arendt. Perciò le sue ricerche muovono in due direzioni: da un lato - in negativo, se vogliamo - si tratta di sottoporre a critica il pensiero determinato dal potere, dall'altro - in positivo - di stabilire quali altri tipi di pensiero e di esperienze siano esistiti. Probabilmente la Arendt voleva [p. 138]

solo dare impulso ai processi mentali e allo scambio di opinioni. Ma bisogna anche tenere presente che tale messa a nudo dell'orizzonte empirico ha un fondamento esistenziale, in quanto si colloca nel contesto dello sforzo di tutta una vita di elaborare le esperienze politiche del Ventesimo secolo (il totalitarismo con tutti i suoi fenomeni collaterali), e di acquisire un atteggiamento verso il "mondo" a partire dal quale la vita possa essere ritenuta degna di essere vissuta.

Per illustrare la sua posizione, la Arendt argomenta come segue: già in Platone la dottrina delle forme di governo era connessa con la questione della forma di governo migliore, e su quella base si formarono le tesi delle commistioni tra monarchia e repubblica o tra aristocrazia e repubblica. Se però in risposta alla questione della forma di governo migliore vengono proposte delle forme miste, allora il potere non può avere l'ultima parola. Per questo Montesquieu era giunto alla conclusione che per determinare uno stato non era decisivo che a "governare" fossero uno, pochi, molti o tutti: ciò che contava erano i "principi" dell'agire politico, validi per i governanti come per i governati. Hannah Arendt li definisce "criteri guida che consentono di giudicare tutte le azioni nello spazio pubblico, al di là del metro meramente negativo della legittimità, e ispirano l'agire sia dei governanti che dei governati". (101) In tal modo viene definita una sfera dell'esistenza che è specificamente umana, "ugualmente lontana sia dal divino... che dall'animale" (p' 29): la "sfera propriamente umana" (p' 70) che si distingue da quella animale determinata dalla necessità, e da una libertà e autonomia possibili soltanto in quella divina. Il "mondo" è da attribuirsi all'uomo inteso come plurale, mentre l'animale è "privo di mondo".

In questo senso si può tracciare una linea che da Montesquieu porta fino a Karl Marx, la cui dottrina è l'ultima tappa importante per Hannah Arendt nel presente contesto. In Marx, come abbiamo già osservato, lo spazio politico è totalmente determinato dalla discriminazione tra governanti [p. 139]

e governati, oppressori e oppressi, sfruttatori e sfruttati, e poiché per Marx il diritto è ridotto a "ideologia", l'unico principio che ha valore per lo spazio politico è quello del potere o della violenza. A ben vedere, non esistono forme di governo marxiane ma solo una condizione ubiquitaria in cui si fronteggiano governanti e governati. Marx ha rotto con la tradizione, ma lo ha fatto in modo tale da mantenersi entro l'orizzonte tradizionale. Radicalizzando la tradizione, Marx ha fornito il contributo finale e decisivo. "La grandezza del concetto di governo marxiano sta nel mettere in luce una delle origini, quell'inizio a partire dal quale l'idea di governo si è fatta strada nella definizione degli organismi politico-statali". (102)

La "purezza" dell'argomentazione marxiana apre la strada alla elaborazione critica della tradizione. (103) Per la Arendt, come possiamo leggere anche nel suo *Vita activa*, ne risulta che l'effettiva esperienza del governare ed essere governati era da collocarsi nella sfera domestica greco-romana, dove il padrone di casa comandava e gli schiavi, le donne e gli altri membri della famiglia obbedivano. Quel governo della casa era il presupposto che consentiva al padrone di casa di muoversi nello spazio pubblico-politico insieme ai suoi pari.

Considerato in modo sistematico, lo spazio pubblico-politico non si distingue solo dal governo della casa; come già accennato, esiste un altro limite chiaramente individuabile: la tirannide. In quanto forma di governo negativa, la tirannide fa sì che l'aspetto del diritto non venga ignorato. Lo spazio in cui è di casa la politica, lo spazio del non-governo e cioè della libertà, è dunque anche lo spazio del diritto ovvero uno spazio protetto. L'importanza di tale spazio per il politico è così grande che la Arendt, analizzando il concetto di libertà, può scrivere che "la libertà della spontaneità è ancora per così dire prepolitica" (p' 39). (104)

Questa prospettiva si fa particolarmente chiara se consideriamo le affermazioni di Hannah Arendt sul totalitarismo [p. 140]

come forma di governo. Nel saggio *Ideologie und Terror*, dove dichiara di essere sulle tracce di una forma di governo nuova, mai riscontrata prima nella storia, (105) la Arendt, richiamandosi soprattutto a Montesquieu, espone la dottrina delle forme di governo con uno schema suddiviso secondo tre aspetti. Da un lato le strutture: organismi politici strutturati in modo gerarchico (monarchia) o egualitario (repubblica, tirannide, totalitarismo). Poi si distingue tra legittimità e illegittimità: legittimità nel senso di un governo di diritto (monarchia) o costituzionale (repubblica), illegittimità nel senso dei regimi dispotici o del terrore (tirannide e totalitarismo). Nel sistema legittimo esiste "il recinto della legge,... la cui relativa stabilità crea e protegge lo spazio di libertà in cui si svolgono i movimenti e le azioni umane". (106) Come terza cosa, particolarmente importante, viene introdotto il punto di vista dello "spirito unitario di ogni formazione politica": il "principio" (cfr' supra), o "principio dell'agire". Nella monarchia di diritto si tratta dell'onore; nella repubblica costituzionale, per la quale è fondamentale l'esperienza che tutti gli uomini sono uguali (e cioè ugualmente forti e uguali per nascita), tale funzione è assolta dalla virtù fondata sull'amore dell'uguaglianza; nella tirannide, infine, il "principio" è il timore. (107)

L'argomentazione porta a chiedersi quale sia il principio del totalitarismo. A quanto pare Hannah Arendt era incerta sulla possibilità di ricorrere al "timore". (108) Alla fine sembra avere deciso che il totalitarismo è caratterizzato dalla mancanza di un principio dell'agire vero e proprio. (109) Tutte le persone che vivono in un punto qualsiasi del sistema totalitario (Nb: il totalitarismo fa parte dei governi "popolari") sono soggette all'ideologia dominante. Le ideologie non consentono un agire libero e autodeterminato, poiché in esse è insita la "logica del dedurre". "La tirannide della deduzione coatta che il nostro intelletto può scatenarci contro in qualunque momento, è la costrizione interiore attraverso la quale ci inseriamo nella costrizione esterna del terrore e ci uniformiamo a essa". (110) Il [p. 141]

principio che nelle forme totalitarie determina lo spazio che nei sistemi legittimi è l'infra politico, è quella "deduzione coatta", quella logicity del pensiero ideologico. (111)

Ecco accennati alcuni aspetti del pensiero arendtiano sul tema forme di governo; dal punto di vista della "pluralità" si possono registrare le seguenti considerazioni: 1) La "pluralità" non esiste né nella tirannide né nel totalitarismo. 2) La pluralità trova spazio solamente nelle forme di governo o di potere legittime, dalle quali rischia peraltro di scomparire sempre più per il diktat novecentesco del concetto di lavoro, di fabbricazione e di potere. 3) Tra i principi dell'agire pubblico riscontrabili nella storia, sono questi a escludere la pluralità: il governo nel senso del governo della casa, il timore, nonché la deduzione coatta del pensiero ideologico.

Se si sviluppa coerentemente questo punto - cosa che anche la Arendt ha fatto varie volte -, si giunge alla conclusione che un agire "rivoluzionario" dall'interno di strutture politiche ascrivibili al totalitarismo (combinazioni di terrore e ideologia) non è possibile, e che esso è possibile solo limitatamente nelle forme tiranniche (combinazioni di terrore e timore). La rivolta ungherese del 1956 non era prevista all'interno di tale impalcatura teorica. Per questo ha acquistato tanta importanza per la Arendt. A seguito di quella esperienza storica, il suo interesse teorico-filosofico si è spostato. Le riflessioni su "guerra e rivoluzione" e, nell'ambito della dottrina delle forme di governo, sulle repubbliche dei consigli o elementari, sono divenute prioritarie, e i progetti per una Introduzione alla politica si sono modificati in misura corrispondente (cfr' Documento 2 e pp' 111 seg'). Se e in che modo il previsto capitolo "Pluralità nelle forme di governo" ne sarebbe stato interessato, non lo sappiamo. Appare però improbabile che Hannah Arendt potesse rinunciarvi del tutto: difficilmente poteva omettere quella che considerava la tendenza dominante nel pensiero politico occidentale, e che anzi implicitamente rivalutava di continuo facendo rilevare come dopo l'antichità [p. 142]

non si fossero più date in linea di principio forme di governo nuove. I progetti per i capitoli su Socrate e sulle forme di governo testimoniano dello sforzo della Arendt di individuare le origini e gli elementi del politico, o meglio di richiamare alla mente le componenti della tradizione andate perdute, inserendosi così nel dibattito scientifico intorno a una nuova teoria politica. (112) La sua voce professionale era e rimane singolare. Mai, né prima né dopo, la pluralità dell'uomo quale presupposto di ogni teoria o filosofia della politica è stata introdotta nel dibattito con altrettanta intensità. E raramente la linea dalla pluralità alla libertà è stata ed è tracciata con altrettanta forza di persuasione, tanto che alla questione del senso della politica si può rispondere "semplicemente", sul piano dei principi: "Il senso della politica è la libertà" (p' 21; cfr. anche la nota 4, pp' 163 seg'). (113)

V. una conclusione possibile: "Del deserto e delle oasi"

All'epoca in cui progettava la sua Introduzione alla politica e scriveva i capitoli qui pubblicati per la prima volta, Hannah Arendt ammantava spesso di metafore il suo pathos per la politica, o in altre parole la sua preoccupazione per il mondo e la sopravvivenza in esso dell'uomo. (114) Parlava e scriveva del "deserto" e delle "oasi". La coppia metaforica compare sporadicamente nelle opere edite e inedite, e anche negli appunti per la Introduzione alla politica. "Del deserto e delle oasi", scrive la Arendt a mo' di spunto (cfr' Documento 1) senza peraltro aggiungere ulteriori dettagli, e di quando in quando i termini "deserto" e "oasi" compaiono nei manoscritti (pp' 63, 95 seg', 97). In altra parte del lascito si trova tuttavia un manoscritto di tre pagine relativo all'argomento - la Conclusion della lezione tenuta nella primavera 1955 alla University of California at Berkeley (115) -, che potrebbe anche [p. 143]

essere stato pensato come conclusione della Introduzione alla politica nella forma in cui ci è pervenuta, e che dunque riproduciamo qui di seguito. La traduzione segue quanto più fedelmente possibile l'originale. Le imprecisioni dovute al fatto che quelle pagine furono scritte unicamente per la lezione e non perché fossero pubblicate, non sono state smussate.

Frammento 4

Conclusione: quello che abbiamo osservato può anche essere descritto come la crescita dell'assenza dal mondo, lo slittamento dell'infra. Il deserto avanza, e il deserto è il mondo nella cui congiuntura noi ci muoviamo.

Il deserto è stato riconosciuto per primo da Nietzsche, e sempre lui commise, nella diagnosi e nella descrizione, l'errore decisivo: per Nietzsche, come per quasi tutti coloro che vennero dopo di lui, il deserto è dentro di noi. Proprio attraverso quella diagnosi egli si rivelò uno degli abitanti coscienti del deserto.

Questa idea è alla base della psicologia moderna. Essa è la psicologia del deserto e in uguale misura la vittima della illusione più terribile nel deserto, quella che ci porta a pensare che qualcosa in noi non vada per il giusto verso; perché non possiamo vivere nelle condizioni della vita nel deserto, e per questo motivo perdiamo la facoltà di giudicare, di soffrire e di condannare. Nel suo tentativo di "aiutare" gli uomini, la psicologia li aiuta ad "adattarsi" alle condizioni della vita nel deserto. Questo ci priva della nostra sola speranza, la speranza che noi, noi che non veniamo dal deserto ma ci viviamo, siamo in grado di trasformare il deserto in un mondo umano. La psicologia capovolge le cose; infatti è proprio perché soffriamo per le condizioni del deserto che siamo ancora umani, ancora intatti. Il rischio è che diventiamo veri abitanti del deserto, e che lì ci sentiamo a casa.

L'altro grande rischio del deserto è dovuto alla possibilità [p. 144]

di tempeste di sabbia; ciò significa che il deserto non è sempre pace cimiteriale, che in ultima analisi tutto è ancora possibile ma scatena un movimento autonomo. I movimenti totalitari sono quelle possibilità: la loro pericolosità deriva proprio dall'essersi adattati in misura estrema alle condizioni del deserto. Non si aspettano altro, per cui sembrano essere le forme politiche più adeguate alla vita nel deserto.

Sia la psicologia in quanto disciplina della vita umana adattata al deserto che i movimenti totalitari - le tempeste di sabbia nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudo-azioni -, minacciano le due facoltà dell'uomo che potrebbero metterci in grado di cambiare il deserto (non noi stessi) a poco a poco: la facoltà della passione e dell'agire. E' vero che sotto i regimi totalitari o nell'adattamento provocato dalla psicologia moderna soffriamo meno, e anzi perdiamo la capacità di soffrire e con essa la virtù della sopportazione [virtue of endurance]. Solo da coloro che riescono a sopportare [endure] la passione per la vita nelle condizioni del deserto, ci si può aspettare che raccolgano dentro di sé quel coraggio che è alla radice di ogni agire, di tutto ciò che fa sì che l'uomo diventi un essere agente.

Per di più le tempeste di sabbia minacciano anche quelle oasi nel deserto senza le quali nessuno di noi potrebbe resistere, mentre la psicologia cerca solo di abituarci alla vita nel deserto al punto da non provare più alcun bisogno di oasi. Le oasi sono tutti quegli ambiti della vita che esistono indipendentemente, del tutto o in parte, dalle condizioni politiche. Quello che è andato storto è la politica, e cioè noi, per quanto esistiamo al plurale; e non ciò che possiamo fare o fabbricare per quanto esistiamo al singolare: nell'isolamento dell'artista, nella solitudine del filosofo, nella relazione priva di mondo tra uomo e uomo che si ha nell'amore, e talvolta nell'amicizia (quando, nell'amicizia, un cuore si rivolge direttamente all'altro, o quando nell'amore il mondo si incendia nella passione [p. 145]

dell'infra). Se quelle oasi non fossero intatte, non sapremmo come respirare. E chi potrebbe saperlo meglio dei politologi?! Se proprio loro, loro che devono trascorrere la vita nel deserto cercando di fare questo o quello e lamentandosi di continuo sulle condizioni del deserto, non sanno sfruttare le oasi, diventeranno abitatori del deserto perfino senza l'aiuto della psicologia. In altre parole, si prosciugheranno. Ma le oasi non sono uguali a "distensione"; sono fontane corroboranti, che ci rendono capaci di vivere nel deserto senza conciliarci con esso.

Il pericolo opposto è assai più frequente. Il termine comunemente usato è escapismo. Si fugge dal mondo del deserto, dalla politica, verso... non importa dove. E' un modo di distruggere le oasi meno rischioso e più raffinato delle tempeste di sabbia, che ne minacciano l'esistenza per così dire dall'esterno. Fuggendo, portiamo la sabbia dentro le oasi; come Kierkegaard, il quale, nel tentativo di evitare il dubbio, diventando credente portò proprio quel suo dubbio dentro la religione. L'incapacità di sopportare, di riconoscere l'errore, il dubbio, per quello che era, e di sopportarlo come una delle condizioni principali della vita moderna, trasformò il dubbio in una componente dell'unica sfera nella quale non dovrebbe mai penetrare: la sfera religiosa in senso stretto, la sfera della fede. Questo è solo un esempio per mostrare che cosa facciamo quando fuggiamo. Poiché è così, poiché le oasi che possono donare la vita vengono distrutte quando vi cerchiamo rifugio, può sembrare a volte che tutto congiuri per far dilagare il deserto ovunque.

Ma è soltanto immaginazione. In fin dei conti il mondo è sempre un prodotto degli uomini, un prodotto dell'amor mundi dell'uomo. L'opera d'arte umana. Sono sempre vere le parole di Amleto: "The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right" ["Il tempo è fuori squadra; beffa dannata, che proprio io dovessi nascere per raddrizzarlo!" Amleto, I, 5]. Il mondo costruito dai mortali per la loro potenziale immortalità è sempre minacciato: dalla [p. 146]

mortalità di coloro che lo hanno costruito, e dalla natalità di coloro che verranno per viverci. In un certo senso il mondo è sempre un deserto, e ha bisogno di coloro che sono all'inizio per poter essere ricominciato.

Dalle condizioni di quel deserto che ha avuto inizio con l'assenza dal mondo dell'età moderna (che non va confusa con quella cristiana, rivolta all'aldilà), derivò la questione di Leibniz-Schelling-Heidegger: perché dovrebbe esistere qualcosa, e non piuttosto nulla? Nelle condizioni del mondo moderno, dove non siamo minacciati soltanto dal non-essere-cosa ma anche dal non-essere-qualcuno, può porsi la questione: perché dovrebbe esistere qualcuno, e non piuttosto nessuno? Tali questioni possono sembrare nichiliste, ma non lo sono. Nella situazione oggettivamente nichilista in cui il non-essere-cosa e il non-essere-qualcuno minacciano di distruggere il mondo, si tratta di questioni anti-nichiliste.

Purtroppo Hannah Arendt non ha elaborato questo testo tanto da eliminarne ogni contraddizione. Occorre dunque interpretarlo, e a tal fine vorremmo contribuire, nell'ambito dei frammenti postumi per la Introduzione alla politica, con alcune riflessioni.

Ma prima, poiché nel Commento sono stati utilizzati anche elementi bio-bibliografici, vorremmo far notare come proprio nel periodo che ci interessa, intorno alla metà degli anni Cinquanta, la metafora del deserto e delle oasi fosse per Hannah Arendt un mezzo percettivo ed espressivo che comprendeva anche le sue esperienze personali. Se ne serve ad esempio per riferire a Karl Jaspers cosa avesse provato quando nel 1955 era andata per la prima volta dall'altra parte del continente americano, sulla costa occidentale ("tre giorni e tre notti di treno..."). Una delle lettere parla della California: "E poi in qualche modo è proprio vero che è il più bello, il più magnifico di tutti i deserti". Le "oasi" invece prendono corpo nelle figure di un lavoratore portuale (il quale lavora solo tre o quattro giorni alla settimana [p. 147]

e per il resto legge, pensa, scrive e passeggia) e di una laureanda (che abita accanto alla Arendt, in un appartamento "pieno zeppo di Platone, Aristotele, Kant e Hegel"). (116)

Molto concretamente, l'oasi è dunque la cultura, la terra coltivata, (117) e il deserto tutto ciò che in base a determinati criteri della cultura occidentale deve essere considerato incolto. Anche nella conclusione e nei testi introduttivi, la coppia di metafore compare con questo significato di critica culturale generale, però inasprito in senso politico. Il deserto è lo spazio politicamente incolto; mentre le oasi ("il mondo nel quale possiamo muoverci in libertà") sono uno spazio creato dalle leggi e che le leggi proteggono, e questo vale per lo spazio della politica interna come per quello della politica estera. In tal senso, "deserto" equivale da un lato a totalitarismo e dall'altro a guerra totale, ma si riferisce anche ai fenomeni totalitari nelle democrazie di massa.

Ora, gli uomini possono non soltanto creare le oasi ma anche distruggerle, possono "trasformare il mondo in un deserto" (p' 97). Di fronte al totalitarismo e alla bomba atomica, per gli uomini del Ventesimo secolo si tratta di un fatto elementare e plausibile. Ma per la Arendt le cose sono più complesse. Deserto e oasi sono concetti davvero contrapposti, concetti che rimandano a realtà conflittuali; esiste un rapporto di tensione tra deserto e oasi, e sopportarlo fa parte della condizione della vita umana su questa terra. Se gli uomini si sentono a loro agio nel deserto, tanto che neppure si accorgono di viverci, negano le oasi. Ma se d'altro canto fuggono dal deserto nelle oasi negano il deserto, e questo implica che si limitano a sfruttare o depredare le oasi (Nb: la minaccia di cui parla la Arendt, che proviene dal "non-essere-cosa" e "non-essere-qualcuno", sussiste per il deserto come per le oasi). Questi due atteggiamenti, lo spensierato sentirsi a proprio agio e l'escapismo, sono entrambi pericolosi: in primo luogo perché promuovono l'adattamento alle condizioni del deserto, e poi [p. 148]

perché cancellano le differenze: dove non esiste il deserto, non possono esistere neppure oasi "intatte".

La contrapposizione deserto-oasi è peraltro squilibrata: "Il deserto è il mondo nella cui congiuntura noi ci muoviamo". Ciò che importa a Hannah Arendt di fronte al condizionamento dell'uomo, è "vivere nel deserto senza conciliarci con esso". Occorre pertanto che il mondo quale ci fu lasciato, con i suoi deserti e le sue oasi, non sia abbandonato a se stesso o più precisamente a una dinamica fatta dall'uomo. La preoccupazione per il mondo implica una sorta di dovere, di coazione (118) a preoccuparsi. Questo può avvenire in vari modi, per esempio anche introducendo e discutendo delle "questioni anti-nichiliste" nello spazio pubblico-politico. A seconda della situazione, può essere richiesta la capacità di soffrire, la virtù della sopportazione oppure il coraggio di agire. In termini generali, la speranza è riposta in coloro che nelle condizioni del deserto sono in grado di vivere con passione e di agire con coraggio; poiché ciò che fanno è politico.

[p. 151]

Terza parte: Appendice

Documenti sul progetto per una Introduzione alla politica

Documento 1. Idee guida e struttura: Gli appunti manoscritti di Hannah Arendt

[022380] Introduzione alla politica:

è difficile dire che cosa sia la politica. Per questo genere di domande siamo abituati a rivolgerci ai filosofi, i quali per esempio fanno meglio dei naturalisti che cosa sia la natura. Così facendo, partiamo dal presupposto che il filosofo parli per tutti gli uomini, e dunque non abbia con la natura un rapporto diverso dagli altri uomini, ma vi abbia solo riflettuto meglio e in modo più approfondito. In questo senso la filosofia è detta la madre delle scienze, eccetera.

Si può dire lo stesso della politica? La malattia professionale dei filosofi. Essi sono prevenuti, e noi non possiamo credere o confidare ciecamente che faranno davvero del loro meglio. D'altra parte: se non i filosofi, chi può darci dei ragguagli?

Ma i filosofi parlano per tutti gli uomini, e dunque il loro pregiudizio è un pregiudizio umano. Essendo realmente uomini, abbiamo tutti un pregiudizio verso la politica. Cfr' la scarsa qualità della antropologia kantiana - che cos'è

l'uomo?! - con lo scarso realismo dei Nomoi di Platone.

[022381]

Introduzione alla politica

Prefazione, o primo paragrafo: da un'inchiesta è risultata [p. 152]

la centralità della "preoccupazione per l'uomo". L'uomo si preoccupa per se stesso. (Scoperta del Sé.) Questo a partire dall'inizio dell'era moderna. Invece: al centro della politica vi è sempre la preoccupazione per il mondo. Il deserto e le oasi. Il rischio di portare il deserto nell'oasi. Il dislocamento del mondo. Scopo della politica è cambiare o conservare o fondare un mondo.

I soli che ancora credono al mondo sono gli artisti; la persistenza dell'opera d'arte riflette il carattere persistente del mondo. Essi non possono permettersi di alienarsi dal mondo. C'è il rischio di trascinarli nel dislocamento, e dunque di devastare le oasi. D'altro canto, il semplice dato di fatto dell'arte dimostra che l'uomo è la sola cosa che si è mantenuta integra. Se così non fosse, non avremmo arte ma soltanto kitsch.

L'alienazione dal mondo dell'era moderna è penetrata nella politica con Marx, il quale parla della alienazione dell'uomo da se stesso. Decisivo è che Marx voleva modificare il mondo soltanto per riscattare l'uomo, per riscattarlo dal mondo. L'uomo doveva avere quanto più tempo possibile per se stesso, per sviluppare il suo Sé; era questo il concetto di libertà. Era questo l'umanesimo marxiano.

Le ideologie non surrogano né la religione né la politica, sempre che il surrogato abbia ancora qualcosa a che fare con il surrogando.

Deserto: quando incombe la minaccia di uno sterminio della vita organica, la preoccupazione non è più l'uomo.

La scoperta kantiana della dimensione pubblica e della pluralità sulla scorta del bello. Nel bello però appare il mondo: non l'umanità, ma il mondo abitato dagli uomini.

[022382] Introduzione alla politica:

le esperienze fondamentali dell'antichità: polis - fondazione - esilio e ritorno dall'esilio.

Filosofia - politica: già in Parmenide e in Eraclito la pretesa [p. 153]

di sapere ciò che la pluralità degli uomini non può mai sapere, l'inaudito, estraneo alla massa. In Parmenide, le opinioni apparenti della massa sono formulate in un modo che richiama Eraclito - roba per filosofi. "Despoti dello spirito" 653. (*)

Giudicare: l'impossibilità di sussumere l'individuale: Kant. Il sussumere: non in senso filosofico ma scientifico. Cogliere l'individuale: è questo l'oggetto della politica. In termini kantiani: il problema - che secondo Jaspers lo ha indotto a essere dottrinale, e che in ogni caso Kant ha lasciato irrisolto - era il "passo dall'a priori all'a posteriori", e l'anello intermedio è per Kant lo "schema dell'immaginazione" (cfr.: l'andare oltre l'intelletto, ovvero il sussumere, si compie nel "giudizio riflettente"). Giudizio riflettente: Jaspers 477: (*) «Siamo in possesso dell'esperienza del particolare, e lo pensiamo presupponendo un ignoto universale» (di contro: sussumere partendo dall'universale=giudizio determinante).

[022383]

Sul concetto di potestà (Herrschaft): a differenza del basileus, il rex romano era davvero costruito in analogia alla famiglia, e dunque era tanto più detestato nella Roma repubblicana. Di nuovo, il passaggio all'impero si verificò nel senso di una regressione.

[p. 154]

Su questa onnipotenza non incide neppure l'essere-soggetti-alle-leggi, che distingue solo il re dal tiranno. Emanare le leggi senza agire ed eseguire non è un'azione politica, e dunque non conferisce potere. (?) Anche il re è considerato uno che obbedisce: obbedisce alle leggi (Mommsen, 64-74). (**)

Sul giudicare: giudicare in base ai precedenti, e solo in mancanza di questi in base ai motivi. Il particolare trattato come universale.

Del deserto e delle oasi: se partiamo dall'arte, dalle oasi, per avventurarci nel deserto o meglio per ricacciarlo indietro, possiamo comunque richiamarci a Kant, la cui filosofia propriamente politica si trova nella KdU [Kritik der Urteilskraft, Critica del giudizio] ed è stata suscitata dal fenomeno del bello.

[022384]

Introduzione alla politica:

Struttura:

Capitolo primo. Alle persone istruite e ai loro detrattori. Il pregiudizio delle persone istruite: la politica è dominio (Herrschaft) oppure cura dell'esistenza. Contro questo pregiudizio, riflessione storica: la politica non fu affatto sempre dominio: romani, rex, sovrani greci, Erodoto; né fu sempre cura dell'esistenza: la politica cominciava dove finiva la preoccupazione per la vita. Da qui la virtù cardinale del coraggio. Achille e Machiavelli.

Inoltre, storicamente, i due pregiudizi vanno visti insieme. Nel campo della cura della vita: potestà. Il rex e la regressione romana.

Il pregiudizio di fondo: che la politica sia sempre esistita. Di contro Aristotele, e in generale l'origine della parola.

[p. 155]

Si dice che esiste sempre la necessità della vita, che a sua volta obbliga a dividere gli uomini in chi obbedisce e chi comanda. Per amore della vita: guerra di tutti contro tutti. Per amore della sicurezza: dominio. Also point of reference: la vita. Il pregiudizio che la politica sia una necessità vitale.

Storicamente, dunque, non tutte le epoche hanno la stessa rilevanza per la politica. Dove c'è preoccupazione per la vita non c'è politica. Prepolitica.

Le esperienze fondamentali in occidente: polis - res publica - esilio (Mosè); nessuna ripetibile - gli ebrei ci provano - ma solo nel loro caso è possibile ipotizzarlo.

Noi abbiamo risolto il problema vitale. E ora? Solo adesso possiamo costruire insieme un mondo contro la morte - oppure "trastullarci" (Mommsen). (*)

[022385]

Capitolo secondo. I pregiudizi filosofici: verso la pluralità, l'essere-insieme, e verso le opinioni. Qui molto più grave, perché non è un pregiudizio verso la politica ma una condanna di ciò che in effetti è la politica.

Origine storica in Platone-Socrate. L'essere-soli-con-se-stessi contrapposto all'insieme delle opinioni. L'agire non compare neppure. Posizione del filosofo e del politico. (Il pregiudizio è più debole dove il filosofo non è un dio, come nei paesi anglosassoni.)

Capitolo terzo. La posizione socratica: l'unica pratica filosofica che si sia mai svolta in pubblico. Di contro l'accademia.

Presupposto: che io, quando sono solo con me stesso (=pensare), sia due e non uno. La pluralità penetra nell'essere soli. Perciò: non contraddirsi - sul piano logico ed etico (la virtù si può insegnare; ma quello che non si può insegnare, come confermano tutti i luoghi comuni politici, è la [p. 156]

bontà). Socrate: Sii come vorresti apparire; parte dalla dimensione pubblica, dal suo fulgore e dalla sua apparenza. Machiavelli: Appari come vorresti essere; parte dall'essere (dinanzi a Dio, ma senza Dio: vanità. Poiché nessuno può "essere" senza qualcuno che lo guardi. E' questa la mondanità dell'uomo).

Eccezione: non il daimonion ma lo "sprofondare", dove non si pensa più. Qui, nel thaumazein, in effetti si è uno.

All'opposto: come diventare uno attraverso gli altri.

Ad 1) Qui sta la base empirica per l'estremo universale, che non è più articolabile. Dove finisce la parola finisce la politica.

[022386]

Capitolo quarto: pluralità nelle forme di governo.

[022387]

I luoghi comuni anti-politici:

1. La politica è cura dell'esistenza. (Implicitamente: le cose spirituali cominciano dopo la politica).
2. La politica è necessaria, perché gli uomini non sono angeli. (*)
3. La politica è potere (Herrschaft).

II luogo comune pro-politico: L'uomo è un essere politico.

[022388]

Quanto segue è diretto a tutti: una introduzione alla politica, non la scienza politica. Quello che ogni cittadino può e deve sapere della politica: qual è l'ambito e quali sono i limiti, cosa accade e quali regole governano il gioco, che qualità bisogna mobilitare e quali sono le virtù che occorre sviluppare. Che cos'è il "politico" in cui viviamo e quali sono le forme che assume di volta in volta, e che sono dette forme di governo. Inoltre mi rivolgerò alle persone [p. 157]

istruite tra i loro detrattori. Non per amore dell'istruzione, ma perché quelle persone - giustamente - non si lasciano convincere dall'esperienza se prima non si indica da dove provengono le cose più semplici.

[022389]

Par' 1: I pregiudizi contro la politica e le loro giustificazioni: Il sistema di interessi della politica interna L'abolizione della politica attraverso la politica. La morte dello stato

Politica estera: la bomba atomica (La politica oggi)

Par' 2: I pregiudizi sulla politica e le loro giustificazioni:

La politica nell'era moderna

La politica come cura dell'esistenza - Vita. Mondo

- come difesa dal male

- come potere (Herrschaft)

Par' 3: La condanna della politica da parte dei filosofi Di contro:

Par' 4: L'uomo è un essere politico

Capitolo 2: Determinati concetti quali onore - gloria - coraggio - etc'.

NOTE:

(*) Il numero si riferisce a Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen: Erster Band*, Piper, Munchen 1957, p' 653 (trad' it' di Filippo Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973): "Entrambi [Eraclito e Parmenide] adducono a sostegno della loro verità non la voce di dio, ma la forza di persuasione del pensiero. L'elemento decisivo non è l'obbedienza a una parola divina, ma il rivelarsi nel pensiero stesso. Tanto più imponente è la loro consapevolezza di sé, che li solleva al di sopra di tutti gli uomini. In ragione della conoscenza ottenuta, la quale, inaudita nel loro mondo, si imponeva con incrollabile e indubitabile certezza, essi assunsero l'atteggiamento di despoti dello spirito. Si consideravano i portavoce dell'essere. Per bocca loro parlava la verità in quanto tale, ispirata dalla dea (nell'immagine di Parmenide) o insufflata dalla ragione che tutto compenetra (nell'idea di Eraclito)".

(*) *Ibidem*, p' 477.

(**) Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 3 voll', 5a ediz', Weidmann, Berlin 1868-1870, vol' I (trad' it' di D' Baccini, G' Burgisser, G' Cacciapaglia, *Storia di Roma antica*, Sansoni, Firenze 1984).

(*) Mommsen, *op' cit'*, vol. I, p' 695: "Mentre nella Grecia vera e propria... la vita non sembrava quasi meritare sforzi, e persino i migliori si trastullavano uno col bicchiere, l'altro con la spada, il terzo chino sui libri...".

(*) Il riferimento è a James Madison, vedi nota 5 al testo.

Documento 2.

Hannah Arendt a Klaus Piper, 7 aprile 1959

Caro Klaus Piper, Lei certo attendeva da tempo questa lettera, e cioè la risposta alla Sua del 4 marzo con la richiesta riguardo alla Introduzione alla politica. Mi consenta di andare subito in medias res.

Prima di concordare i termini, devo metterLa al corrente della situazione. Non ricordo se già a Francoforte (*) Le [p. 158]

dissi che il libro comincia con un ampio capitolo sulla questione della guerra. Non una discussione sullo stato attuale, ma su ciò che la guerra significa per la politica in genere. Il motivo di questo inizio è molto semplice: viviamo in un secolo di guerre e rivoluzioni, e una introduzione alla politica difficilmente può cominciare con qualcosa di diverso da quello che consente a noi contemporanei di entrare in diretto contatto con la politica. In origine l'avevo pensato come una premessa, poiché a mio parere guerre e rivoluzioni sono estranee alla sfera politica in senso proprio. Esse sono caratterizzate dalla violenza, e non, come la politica, dal potere. Al capitolo sulla guerra, che già conteneva vari sottocapitoli, facevo perciò seguire quello che in un primo tempo credevo sarebbe potuto diventare un capitolo sulla rivoluzione. Ma mi sbagliavo. E' evidente che "guerra e rivoluzione: il ruolo della violenza nella politica" sarà lungo quanto in origine doveva essere l'intero libro. E allora la domanda è: sarà il caso di dividere la storia e pubblicare l'introduzione in due volumi? Volume I: Guerra e rivoluzione. Il ruolo della violenza nella politica. Volume II: l'introduzione vera e propria, per la quale occorrerà trovare un altro titolo, dato che vorrei lasciare "Introduzione" come titolo generale.

Come può vedere, Lei riceverà, se vuole, più di quanto voleva, seppure con notevole ritardo. Comunque è chiaro che Lei non è vincolato da un contratto. Non occorre affatto che decida prima di aver visto di che si tratta. Dimenticavo di dire che ho riscritto un capitolo introduttivo per questo libro sulla violenza, intitolato: La politica ha ancora un senso? (*) A questa domanda darà una risposta l'ultimo capitolo della parte sulla rivoluzione. Dunque il libro ha una sua autonomia, "on its own feet" [sta in piedi da sé].

E ora gli aspetti tecnici, che sono piuttosto complessi. La parte sulla guerra non è ancora pronta in tedesco (cioè [p. 159]

non nella versione definitiva), (**) ma si può completare in fretta. Invece la parte sulla rivoluzione è scritta in inglese, perché mi serviva per Princeton; (***) spero sarà pronta per la fine di maggio. Gliene farò subito avere una copia, non appena ci sarà. Spero che l'intera faccenda possa essere tradotta tra giugno e luglio (questo non riguarda Lei: "my funeral", si dice da queste parti), dopo di che, tra agosto e settembre cercherò di metterla a punto per l'edizione tedesca. Cercherò. Non ne sono sicura: devo ancora preparare Amburgo, (*) e ho ancora in sospeso una raccolta di saggi. (**) Per giugno-luglio voglio aver finito la Guerra. Questo vorrebbe dire che Le manderei in visione la seconda parte del libro all'inizio di giugno, e la prima parte all'inizio di agosto.

L'ideale per me sarebbe se lasciassimo perdere tutte le scadenze, e Lei stampasse quando Le torna comodo. Su di me le scadenze hanno un effetto decisamente deprimente, e non mi aiuta neppure sentirmi costantemente in colpa. Per di più è probabile che dovremo traslocare da qui. Troppo noioso da raccontare. Ma se quest'estate, in aggiunta a tutto il resto, mi capita tra capo e collo anche un trasloco, (*) perdo un mese intero; e allora addio scadenze.

...Naturalmente la questione è sempre se il mio nuovo progetto può rientrare nella Sua nuova collana. A me sembra che potrebbe andare. Ma è difficile valutarlo. E naturalmente per Lei si pone anche il problema di quanto tempo ci vorrà perché al primo volume faccia seguito da parte mia il secondo. E questo adesso non sono in grado di dirlo. Quando avrò finito questo volume dovrò innanzi tutto preparare [p. 160]

la Human Condition (**) per l'edizione tedesca, prima di scrivere il secondo volume. Se dunque la faccenda dei due volumi Le pare dubbia, si potrebbe eventualmente anche pubblicare questo volume da solo, senza dire che in realtà si tratta di una introduzione a una introduzione.

Documento 3. Descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation, dicembre 1959

Il titolo provvisorio del libro che ho intenzione di scrivere, è Introduzione alla politica. I miei progetti a tale riguardo risalgono ad almeno quattro anni fa; perciò il libro è sotto contratto presso un editore americano e presso il mio editore in Germania. Di ampie parti esiste una prima stesura. La ragione del mio ritardo è la seguente: la principale attività politica umana è l'azione; ma per giungere a una adeguata comprensione della natura dell'azione, si è rivelato necessario separare concettualmente l'azione da altre attività umane con le quali viene abitualmente confusa, quali il lavoro e l'opera (labor and work). Perciò ho prima scritto il libro uscito nel 1958 con il titolo The Human Condition, (*) il quale tratta delle tre principali attività umane: lavoro (labor), opera (work) e azione, in una prospettiva storica. Si sarebbe dovuto intitolare Vita activa. Di fatto è una sorta di prolegomena al libro che ho intenzione di scrivere ora, e che riprenderà dove l'altro libro si conclude. In termini di attività umane, prenderà in esame esclusivamente l'azione e il pensiero.

Lo scopo del libro è duplice. Primo: un riesame critico dei principali concetti tradizionali del pensiero politico e delle relative strutture concettuali, quali mezzi e fine, autorità, governo, potere, legge, guerra, etc'. Per critica non intendo [p. 161]

NOTE:

(*) Nel settembre 1958, la Arendt e Piper si erano incontrati a Francoforte in occasione della consegna del premio per la pace dell'Associazione Librai Tedeschi a Karl Jaspers.

(*) Vedi in questa edizione i Frammenti 3a e 3d.

(**) Potrebbe riferirsi ai Frammenti 3b e 3c.

(***) Si intende il ciclo di lezioni On Revolution. Vedi Commento, p' 111.

(*) Ovvero il discorso di ringraziamento per il premio Lessing, consegnato dalla città di Amburgo a Hannah Arendt il 28 settembre 1959. Vedi Commento, p' 111.

(**) Si tratta della pubblicazione Between Past and Future. Vedi Commento, p' 112.

(*) Nel dicembre 1959, Hannah Arendt si trasferì con il marito Heinrich Blucher nel nuovo appartamento al 370 di Riverside Drive, nel quartiere newyorkese di Manhattan, dove abitò fino alla morte (1975).

(**) Sulla genesi di The Human Condition (ted' e it' Vita activa) vedi Commento, p' 110.

"discredito". Cercherò di scoprire da dove quei concetti provenissero, prima di diventare simili a monete consumate e ad astratte generalizzazioni. Perciò esaminerò le concrete esperienze storiche e quelle politiche in genere, che hanno dato origine ai concetti politici. Poiché le esperienze che si celano dietro i concetti, fossero pure i più consunti, rimangono valide, e devono essere ricatturate e ri-attualizzate se vogliamo sfuggire a certe generalizzazioni che si sono dimostrate perniciose. Un buon esempio di questo metodo è dato dall'articolo *What is Authority?*, pubblicato nel 1958 su "Nomos", (*) l'annuario della Association for Political and Legal Philosophy.

Secondo: un esame più sistematico di quelle sfere del mondo e della vita umana che chiamiamo propriamente politiche, e cioè la sfera pubblica da un lato e l'azione dall'altro. Quello che mi interessa maggiormente sono le varie modalità della pluralità umana, e le istituzioni che vi corrispondono. In altre parole, riprenderò in esame la vecchia questione delle forme di governo, dei loro principi e delle loro modalità di azione. In termini di pluralità umana, vi sono due modi fondamentali dell'essere-insieme: l'essere-insieme con altri uomini e con i propri pari, dal quale scaturisce l'azione, e l'essere-insieme con il proprio Sé, cui corrisponde l'attività del pensare. Di conseguenza, il libro dovrebbe concludersi con un dibattito sulla relazione tra agire e pensare, o tra politica e filosofia.

Ho enumerato questi due scopi per brevità. Con ciò non intendo dire che il libro sarà diviso in due parti. Idealmente, queste due tendenze dovrebbero essere così intrecciate che il lettore non si renda quasi conto del duplice scopo.[p. 163]

NOTE:

(*) Vedi Commento, p' 110 e note 7 e 12.

(*) Vedi Commento, p' 119 e nota 94.

Note ai testi di Hannah Arendt (*)

(1) John Emerich Edward Dalberg Acton, in una lettera a Mandell Creighton del 5 aprile 1887: "Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely", in *Essays on Freedom and Power*, scelti e introdotti da Gertrude Himmelfarb, Free Press, Glencoe, III. 1948, p' 364.

(2) Negli scritti postumi, la Arendt non si pronuncia espressamente sul giudizio. Va tuttavia segnalato come la tesi che "il pensiero politico si fonda essenzialmente sul giudizio", di cui tanto intensamente si sarebbe occupata in seguito, trovi qui una precoce formulazione. In proposito cfr' anche il Frammento 3c, pp' 77 seg', e inoltre Documento 1 e nota 66 del Commento.

(3) Non è stato possibile determinare di quale "inchiesta" (citata anche in altra parte dei manoscritti qui pubblicati, cfr' Documento 1) si tratti. Ciò è particolarmente spiacevole, poiché da quella fonte si potrebbero forse trarre elementi utili alla datazione dei frammenti. Cfr' anche pp' 121 seg' del Commento.

(4) Evidentemente, Hannah Arendt iniziò a rielaborare questa introduzione prima di scrivere il Frammento 3d (Introduzione: il senso della politica); si è conservata la prima pagina di un manoscritto (p' n' 022377, da H'A' numerata come "-1-") che per quanto riguarda i dettagli tecnici - carattere, impostazione della pagina, carta - corrisponde al Frammento 3d, del quale probabilmente è coeva. Quanto al contenuto, è da collegarsi al manoscritto precedente poiché fin dall'inizio viene affrontato l'argomento "libertà".

Questo il testo della pagina:

"Introduzione: la politica ha ancora un senso?"

Alla questione del senso della politica si può dare una risposta così semplice e convincente, da rendere in apparenza superfluo tutto il resto. La risposta è: il senso della politica è la libertà. L'aspetto singolare di questa risposta è che essa appare evidente e persuasiva pur essendo in contrasto con le definizioni che del politico danno le scienze politiche dell'età moderna, e pur senza collimare con le varie teorie con le quali sin dai tempi di [p. 164]

Platone i filosofi politici sono soliti rispondere alla nostra domanda. Tali definizioni e teorie partono infatti tutte dal presupposto che la politica sia per la vita degli uomini una necessità inalienabile, volta a provvedere all'esistenza della società e ad assicurare la vita del singolo. La libertà c'entra solo nel senso che ne è lo scopo, e dunque qualcosa che si trova al di fuori della politica e per cui la politica non è che un mezzo. Ma il senso di una cosa, diversamente dal suo scopo, è insito nella cosa stessa. Se la libertà è lo scopo della politica, allora non può esserne il senso. Allora la libertà comincia là dove si è concluso il fare politica, proprio come l'esistenza di un qualsiasi oggetto fabbricato ha inizio nel momento in cui il fabbricante gli ha dato l'ultimo ritocco. Ma la frase "il senso della politica è la libertà" significa qualcosa di completamente diverso, e cioè che la libertà, o meglio l'essere-liberi, è insita nel politico e nelle sue attività.

Ora, è indubbio che ci venga spontaneo considerare la libertà uno scopo della politica; e l'evidenza insita nella frase "il senso della politica è la libertà" può avere molto a che fare con quel malinteso".

(5) "The Federalist", n° 51 (Madison): "But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself". Cit' da Alexander Hamilton

et al', The Federalist Papers, introd' di Clinton Rossiter, A Mentor Book (ME 2541), New York 1961, p' 322.

(6) Cfr' Victor Ehrenberg, voce "Isonomia", in Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaften, vol' 7 del supplemento (1950), col' 293 segg'.

(7) Theodor Mommsen, Romische Geschichte, 3 voll', 5a ediz', Weidmann, Berlin 1868-1870, vol' I, p' 62 (trad' it' di D' Baccini, G' Burgisser, G' Cacciapaglia, Storia di Roma antica, Sansoni, Firenze 1984).

(8) Il termine è philopsychia. Cfr' Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, ediz' integrale in 4 voll', dtv (6075-6078), Munchen 1977, vol' 2, p' 391 (trad' it' di Maria Attardo Magrini, Storia della civiltà greca, intr' di Arnaldo Momigliano, Sansoni, Firenze 1988): "L'amore per la vita (philopsychia) è un rimprovero contro il quale il greco cerca di premunire se stesso e il tragedia i suoi personaggi eroici... Nel complesso l'amore per la vita è attribuito ai servi e agli schiavi, come una caratteristica meschina che li distingue dagli uomini liberi". Questa citazione è riportata su un foglietto di appunti conservato nel lascito Arendt a Wash-ington.

(9) Probabilmente la Arendt si riferisce alla parola *asty*, per la quale H'G' Liddle e R' Scott, A Greek English Lexicon, Clarendon, Oxford 1968, p' 263, riporta il significato: "in the material sense, opposite polis".

(10) Ehrenberg, op' cit'.

Da Tucidide, II, 41; cfr' Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tatigen Leben, Piper (Sp 217), Munchen-Zurich 1981, pp' 190 seg' (si tratta della versione tedesca, tradotta dalla stessa Arendt, di The Human Condition, The University of Chicago Press, 1958; trad' it' di Sergio Finzi, Vita activa. La [p. 165]

(11) condizione umana, introduzione di Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 1994 [1964], p' 144). Cfr' anche infra, p' 80 e nota 37.

(12) Platone, Lettere, XI, 359b.

(13) Edmund Burke nei suoi Thoughts on the Cause of the Pres-ent Discontents, 1770: ":'They [the Whigs in the reign of Queen Anne, N'd'C'] believed that no man could act with effect, who did not act

in concert; that no man could act in concert, who did not act with confi-dence; that no men could act with confidence, who were not bound together by common opinions, common affections and common interests". Cit' da E' Burke, On Government, Politics and Society, a c' di B'W' Hill, International Library, New York 1976, p' 113.

(14) Platone, Lettere, VII, 325d.

(15) Si tratta della lontananza dalla sfera politica che è propria soprattutto delle attività produttive artigianali e artistiche, ma anche della riflessione filosofica. Due punti che Hannah Arendt tocca solo marginalmente nei manoscritti postumi (cfr' infra, pp' 79 seg'). E' probabile che avesse in progetto di trattare l'argomento nel terzo capitolo, La posizione socratica, previsto negli appunti sulla Introduzione (cfr' Appendice, Documento 1) ma mai redatto per esteso.

(16) Cfr' infra, p' 54, e inoltre il Frammento 3c, pp' 95 seg', dove la politica estera è indicata come un concetto specificamente romano.

(17) L'indicazione potrebbe riferirsi al progettato capitolo La posizione socratica.

(18) Tertulliano, Apologeticus, 38: "nec ulla magis res aliena quam publica". Cfr' H' Arendt, Vita activa, cit', p' 71 (p' 53 della trad' it').

(19) Nell'originale segue tra parentesi: "Infatti i cristiani non si accontentano di esercitare una carità che va oltre il politico; essi avanzano esplicitamente la pretesa di "esercitare la giustizia" - e il fare l'elemosina di cui parla Mt' 6,#1 segg' è sia per gli ebrei che per i primi cristiani un atto di giustizia, non di carità

-, solo che tale attività non deve apparire agli occhi degli uomini, non deve essere vista e anzi deve rimanere così segreta che la mano sinistra non sappia cosa fa la destra, cosicché il benefattore risulta escluso dall'essere spettatore della propria azione".

(20) Carlo I nel suo discorso prima della decapitazione, il 30 gennaio 1649: "For the people, truly I desire their liberty and freedom as much as anybody whomsoever. But I must tell you their liberty and freedom consists in having government - those laws by which their life and their goods may be most their own. It is not having a share in government. That is nothing pertaining to them" ("Per il popolo, io desidero sinceramente la sua libertà quanto chiunque altro. Ma devo dirvi che la sua libertà consiste nell'avere

il governo di quelle leggi attraverso le quali possa disporre al massimo della sua vita e dei suoi beni. Non significa partecipare al governo. Questo non è cosa di sua pertinenza"). Cit' da Hugh Ross Williamson, The Day They Killed the King, Macmillan, New York 1957, p' 143. Williamson fa notare che esistono varie versioni del discorso.

Cfr' ad esempio Leopold von Ranke, Die grossen Mächte (1833), in Geschichte und Politik: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften, a c' di Hans Hofmann, Kroner, Stuttgart 1942, pp' 1-53 (p' 2). Non è stato possibile scoprire se la Arendt si riferisca direttamente a questo o ad altri passaggi, oppure [p. 166]

(21) se la sua affermazione si basi solo su un giudizio complessivo dell'opera di Ranke. Cfr' peraltro, nella stessa antologia rankiana, *Politisches Gespräch* (1836), pp' 78-114, dove a p' 97 il titolo di colonna, probabilmente deciso dal curatore, è "Il primato della politica estera"; qui Ranke

fa dire a Karl: "In politica, così pare, le relazioni estere svolgeranno un ruolo notevole".

(22) Cfr' Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Schwab, Stuttgart 1956, p' 19. Questo il testo di Eschenburg: "Lo stato in quanto detentore del potere è un ordinamento della società imprescindibile per la società".

(23) All'interno dei frammenti postumi, tale riflessione è approfondita soprattutto nel Frammento 3d.

(24) La formula inconsueta usata da Arendt, "zu Rat halten", potrebbe esserle stata ispirata dal verso iniziale della poesia di Goethe *Amyntas*: "Wer sich der Liebe vertraut, halt er sein Leben zu Rat?". L'indicazione mi è stata gentilmente fornita dall'amministratrice del lascito Arendt a New York, Dott' Lotte Kohler.

(25) Nell'originale segue tra parentesi: "Purtroppo Marx è stato molto più valido come storico che come teorico; egli si è infatti per lo più limitato a tradurre in teoria e a rafforzare concettualmente ciò che era obiettivamente riscontrabile come tendenza storica. La morte del politico fa appunto parte di quelle tendenze dell'età moderna obiettivamente riscontrabili".

(26) Questa la frase completa: "Una terza forma di rapimento e di follia è ispirata dalle Muse. Quando si impadronisce di un'anima sensibile e casta, la desta e la incita a comporre odi e altri poemi, ed esaltando innumerevoli gesta degli antichi eroi forma le generazioni future" (Platone, *Fedro*, 245).

(27) Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, cit', vol' 1, p' 3.

(28) Erodoto, I, 1.

(29) Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, cit', vol' 3, p' 406.

(30) Cfr', Tucidide, V, 89 (dialogo con i Meli).

(31) Eraclito, B53, in Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6a ed' corretta a c' di Walther Kranz, vol' 1 (ristampa Weidmann, Berlin 1951), p' 162.

(32) Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, B158; cfr' Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, a c' e con un saggio di Ronald Beiner, Piper, München-Zürich 1985, pp' 60 e segg' e 95 segg' (trad' it' di Pier Paolo Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990).

(33) *Ibidem*.

(34) *Ibidem*, B159.

(35) Cfr', Mommsen, *Römische Geschichte*, cit', vol' 1, p' 62.

(36) *Ibidem*, p' 71.

(37) In Tucidide, II, 41.

(38) St' Weinstock, voce "Penates", in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol' 19 (1938), col' 417 segg' (col' 428).

(39) Virgilio, *Eneide*, VII, 321 segg'.

(40) *Ibidem*, IX, 742.

(41) *Ibidem*, IV, 232 segg'.

Da Lucano, *Pharsalia* (=Bellum civile), I, 128. Cfr' il commento all'uso [p. 167]

(42) che la Arendt fa di questa citazione, in Hannah Arendt e Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, a c' di Lotte Kohler e Hans Saner, Piper, Munchen-Zurich 1985, pp' 769 seg' (trad' it' di Quirino Principe, Carteggio 1926-1969, ediz' italiana ridotta a c' di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989).

(43) Platone, Gorgia, 476.

(44) Franz Altheim, Romische Geschichte II, 4a ediz' ampliata, Klostermann, Frankfurt/Main 1953, p' 232.

(45) Ibidem, p' 214.

(46) Pindaro (ediz' Tusculum), Frammento n' 143 (nella trad' it' di Leone Traverso, Odi e Frammenti, Sansoni [Le Betulle], Firenze 1991, il frammento è riportato tra i Frammenti d'incerta collocazione, n' 98). Cfr' anche Platone, Gorgia, 484.

(47) Platone, Critone, 50-51.

(48) Virgilio, Eneide, VII, 203 seg'.

(49) Ibidem, IV, 231.

(50) Altheim, Romische Geschichte II, cit', p' 71.

(51) Mommsen, Romische Geschichte, cit', vol' 1, p' 663.

(52) Omero, Iliade, IV, 164 seg'; VI, 448 seg'.

(53) Virgilio, Eneide, I, 5. Per il concetto romano di fondazione in Hannah Arendt e l'importanza di Virgilio per la sua tesi della natalità cfr' H' Arendt, On Revolution, The Viking Press, New York 1965 (trad' it' di Maria Attardo Magrini, Sulla rivoluzione, con un saggio intr. di Renzo Zorzi, Comunità, Milano 1983); cfr' anche il paragrafo finale L'abisso della libertà e il "novus ordo saeculorum", in Hannah Arendt, The Life of the Mind, a c' di Mary Mccarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978 (trad' it' di Giorgio Zanetti, La vita della mente, a c' di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp' 522-546).

(54) Nel capitolo 30 del suo De vita Iulii Agricola Liber, la cui parte centrale racconta la campagna militare in Britannia di Agricola, Tacito riporta il discorso di un comandante nemico prima della battaglia di monte Graupio (84 d'C'), al quale la Arendt fa riferimento.

(55) Riferimento al libro del 1920 In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppführers (Nelle tempeste d'acciaio), in cui Ernst Junger narra le sue esperienze di guerra sul fronte occidentale (dal 1915 al 1918) nella maniera del "realismo eroico" da lui reso famoso.

(56) Carl von Clausewitz, Vom Kriege (1832-1834), ristampa Deutsche Bibliothek, Munchen 1984, p' 35 (trad' it' di Ambrogio Bollati ed Emilio Canevari, Della guerra, con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi, un'antologia critica e una bibliografia a c' di Edmondo Aroldi, Mondadori, Milano 1982): "Vediamo dunque come la guerra non sia solo un atto politico bensì uno strumento politico vero e proprio, un proseguimento delle relazioni politiche, una loro conduzione con altri mezzi". Cfr' anche ibidem, p' 465.

(57) Karl Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich, in Karl-Marx-Ausgabe: Werke, Schriften, Briefe, a c' di Hans-Joachim Lieber, 7 voll', Cotta, Stuttgart, vol. III/1 (1960), pp' 121-245 (p' 216); trad' it' di Palmiro Togliatti, Le lotte di classe in Francia, guida alla lettura di Angelo Bolaffi, Editori Riuniti, Roma 1987.

Riferimento a una leggenda popolare in cui si narra di un cavaliere che, preso dall'impeto, non si accorge di cavalcare sul lago gelato e coperto [p. 168]

(58) di neve. Quando, giunto sull'altra riva, lo viene a sapere e si rende conto del pericolo corso, cade a terra morto. Cfr' la ballata *Der Reiter und der Bodensee* di Gustav Schwab, in *Gedichte*, ediz' riveduta e corretta con una introduzione biografica di Gotthold Klee, Bertelsmann, Gutersloh 1882, pp' 270-273. Devo questa indicazione a Lotte Kohler.

(59) In origine il testo in questo punto proseguiva così (il passo si trova sul retro della pagina contrassegnata con "ad 4" [=022398]):

"...e dai quali il nostro agire è ispirato, essi hanno in comune con gli scopi il fatto di essere estrinseci all'azione e di vivere una esistenza indipendente dall'attività corrispondente; con il senso hanno in comune il fatto che la loro esistenza è molto meno tangibile di uno scopo, ma in compenso possono sopravvivere al compimento di ogni singola attività.

Se fosse vero che l'agire politico persegue degli scopi e deve essere giudicato in base alla sua funzionalità (*Zweckmassigkeit*), ne conseguirebbe che in politica sono in gioco cose che non sono di per sé politiche ma sono superiori alla politica, allo stesso modo in cui tutti gli scopi devono essere superiori ai mezzi che li producono. Ne conseguirebbe altresì che l'agire politico si conclude quando il suo scopo è raggiunto, e che la politica in genere, se non è che il mezzo adatto, funzionale, per raggiungere gli scopi non politici che ne legittimano l'esistenza, prima o poi è destinata a scomparire dalla storia dell'umanità. Infine, per un agire funzionale nel quale veramente non sia in gioco altro che la realizzazione di scopi preordinati e definiti, la violenza deve svolgere un ruolo eminente".

(60) Potrebbe trattarsi di un rimando al previsto capitolo *Pluralità* nelle forme di governo. Cfr', nel *Commento*, pp' 134 segg'.

(61) Probabilmente la Arendt si riferisce alla frase di Robespierre "Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie". A questa frase, pronunciata da Robespierre nel suo discorso alla *Conventions Nationale* del 5 febbraio 1794, la Arendt ha fatto riferimento in altre parti della sua opera (cfr' *On Revolution*, cit'). Cfr' Robespierre, *Oeuvres*, a c' di Laponneraye, vol' 3 (reprint Franklin, New York 1970), pp' 539-567 (p' 550).

(62) I' Kant, *Zum ewigen Frieden*, B12: "Nessuno stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura".

Cfr' supra, nota 21.[p. 169]

(63)

NOTE:

(*) Le indicazioni relative alle note erano in parte contenute nei manoscritti della Arendt e in parte sono state desunte da altro materiale del lascito. La redazione è del curatore.

Note al commento del curatore

(1) Zurich 1950, poi Munchen 1953; 29a ediz' giugno 1991 (trad' it' di Pietro Chiodi, Introduzione alla filosofia, Longanesi, Milano 1959).

(2) Hannah Arendt a Klaus Piper, 27 aprile 1956. La corrispondenza tra Hannah Arendt e il Piper Verlag è conservata nel suo lascito (vedi nota 4) presso la Library of Congress (Lc) di Washington, nei raccoglitori (Cont') 30 e 31. Per quanto riguarda le lettere della Arendt si tratta di copie; le lettere effettivamente spedite potrebbero dunque aver subito delle modifiche. L'ipotesi di un calco sulla Introduzione alla metafisica di Martin Heidegger (cfr' Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt: For Love of the World, Yale University Press, New Haven-London 1982, p' 519, nota 118 [trad' it' di David Mezzacapa, Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo, Bollati Boringhieri, Torino 1990]) non è dimostrabile.

(3) La copia del contratto con il Piper Verlag in possesso della Arendt, da lei sottoscritta il 7 settembre 1956, è conservata nel lascito, Lc-Cont' 30; dai documenti del Piper Verlag risulta che il contratto - con una aggiunta del 27 marzo 1963 - divenne effettivo per il libro *über die Revolution* (vedi nota 25). L'annullamento del contratto americano avvenne mediante restituzione dello stesso, con la nota "cancelled by mutual agreement"; la copia della Arendt della lettera di accompagnamento datata 7 ottobre 1960 si è conservata (Lc-Cont' 26).

(4) La maggior parte del lascito Arendt è conservata alla voce "The Papers of Hannah Arendt", presso la Manuscript Division della Library of Congress (Lc) in 84, oggi 92 raccoglitori (Cont'); i rimandi nella presente edizione seguono la numerazione aggiornata. Una piccola parte del lascito Arendt, soprattutto il carteggio con Kurt Blumenfeld, Martin e Elfride Heidegger e Karl e Gertrud Jaspers, è conservata presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach a'N'.

(5) Hannah Arendt a Klaus Piper, 17 febbraio 1956.

Cfr' Hannah Arendt a Karl Jaspers, Palenville, 29 agosto 1957, in Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, a c' di Lotte Kohler e Hans Saner, Piper, Munchen-Zurich 1985 (in seguito citato come *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*), p' 353 (trad' it' di Quirino Principe, *Carteggio 1926-1969*, ediz' italiana ridotta a c' di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p' 159). [p. 170]

(6) Cfr' anche la lettera a Klaus Piper del 23 agosto 1957: "Ho appena cominciato il libro [sulla politica]".

(7) Nell'aprile 1956, Hannah Arendt aveva tenuto presso la University of Chicago, nell'ambito del programma "Walgreen Lectures", sei lezioni dal titolo *The Labour of Man's Body and the Work of His Hands*, che avrebbero costituito la base del libro *The Human Condition* (University of Chicago Press, 1958; ediz' tedesca *Vita activa oder Vom tatigen Leben*, vedi nota 37). Cfr' anche nota 12.

(8) Si tratta di Hannah Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, trad' di Charlotte Beradt, Europäische Verlagsanstalt [Frankfurt 1957]. Il volume contiene i saggi *Tradition und die Neuzeit*, *Natur und Geschichte*, *Geschichte und Politik in der Neuzeit*, *Was ist Autorität?*. I saggi furono poi rimaneggiati dalla Arendt e ristampati nella raccolta americana *Between Past and Future* (vedi note 24 e 26).

(9) *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, in "Journal of Politics", XX, 1, 1958, pp' 5-43; ristampato come *Epilogue* nella seconda ediz' ampliata di *The Origins of Totalitarianism*, 1958 (trad' it' [senza indicazione del traduttore] *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, in "MicroMega", 3, 1987, pp' 89-120).

(10) Cfr' Hannah Arendt a Kurt Blumenfeld, 19 maggio 1957: "Quest'anno in Europa: impossibile. Devo sistemare un paio di cose. La *Vita Activa* è quasi pronta, ma appunto solo quasi. L'editore è piuttosto entusiasta, dunque tutto va per il meglio. Dopo devo preparare per il mio editore tedesco un volumetto cartonato di saggi nati nel corso degli ultimi anni. Poi tocca all'introduzione alla politica per il Piper Verlag. E in mezzo c'è anche un articolo introduttivo sull'Unione Sovietica dopo la morte di Stalin per un convegno qui, che voglio fare per motivi politici". Cit' dalla copia conservata nel lascito Arendt presso il *Deutsches Literaturarchiv di Marbach a'N'*.

(11) Il termine di consegna previsto dal contratto editoriale americano era il 1o febbraio 1958; cfr' Arendt a Piper, 23 agosto 1957.

(12) Il manoscritto di *The Human Condition* (vedi nota 7) fu sottoposto a una approfondita revisione editoriale, cosa che la Arendt accettò con ammirazione: "I must say that I never have known how helpful an editor can be", scrive al Managing Editor Alexander J' Morin della University of Chicago Press (24-11-1957). In una lettera precedente (18-11-1957), la reazione era ancora improntata a una ironica autocritica: "I think I never wrote a perfect book and I am sure I never shall write one. Don't try to make this book perfect, you will not succeed. Perfection is a very honorable aim and perfectionism one of the most useful of all neuroses. But quite apart from personal failings, it would be folly on my part to try for this lofty aim, because of the kind of things I am trying to do". Le lettere sono conservate nella cartella "The University of Chicago Press, 1955-1959". in *Lc-Cont'* 32.

(13) Hannah Arendt a Gertrud e Karl Jaspers, 17 gennaio 1958, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 377 (non nella trad' it').

(14) Hannah Arendt a Karl Jaspers, 18 febbraio 1958, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 379 (non nella trad' it').

"Le avrei scritto comunque in questi giorni a proposito della introduzione alla politica. Caro signor Piper, sono nel pieno del lavoro, ma il libro [p. 171]

(15) non sarà breve come ce lo immaginavamo. Ho provato in tutti i modi: tutto ciò che è troppo breve diventa dogmatico. Questo naturalmente comporta che non sarà pronto in tempo. Se Lei vuole recedere dal contratto, può farlo in qualunque momento.

Il libro glielo mostrerò in ogni caso; perché adesso devo scriverlo". Hannah Arendt a Klaus Piper, 15 marzo 1958.

(16) Hannah Arendt a Karl Jaspers, 16 marzo 1958, in Arendt-Jaspers-Briefwechsel, p' 383 (non nella trad' it').

(17) Le tappe del viaggio furono Parigi, Brema, Colonia, Zurigo, Ginevra, Heidelberg, Francoforte, Monaco, Basilea. Questi gli interventi principali: Die Krise in der Erziehung, nell'ambito delle "Geistige Begegnungen in der Boettcherstrasse" a Brema (13 maggio); un ciclo di conferenze presso l'Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales di Ginevra su argomenti tratti da The Human Condition (27-30 maggio); Kultur und Politik, in occasione del Primo Congresso Internazionale dei Critici della Cultura organizzato dalla città di Monaco nell'ambito dei festeggiamenti per l'ottocentesimo anniversario della fondazione della città (30 giugno-5 luglio). Die Krise in der Erziehung è stato pubblicato in volume (Angelsachsen, Bremen 1958), Kultur und Politik negli atti del convegno e nella rivista "Merkur" (XII, 12, 1958, pp' 1122-1145).

(18) Hannah Arendt a Klaus Piper, 15 marzo 1958.

(19) Cfr' Hannah Arendt a Karl Jaspers, 8 agosto 1958, in Arendt-Jaspers-Briefwechsel, p' 388 (non nella trad' it').

(20) Il 28 settembre 1958, la Arendt tenne il suo elogio di Karl Jaspers nella Paulskirche di Francoforte. Il discorso ebbe varie edizioni, da ultimo nel volume di saggi Hannah Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, a c' di Ursula Ludz, Piper, Munchen-Zurich 1989, pp' 89-98.

(21) I preparativi per la sua (seconda) serie di lezioni alla Princeton University erano stati avviati da Hannah Arendt con molto anticipo; cfr' la lettera del 16 novembre 1958 a Karl e Gertrud Jaspers (in Arendt-Jaspers-Briefwechsel, p' 393 [non nella trad' it']): "Sono nel pieno della storia americana, e preparo le mie Princeton lectures sul concetto di rivoluzione. (Poi le inserirò nel libro per Piper.) E' elettrizzante e grandioso: la rivoluzione americana, la fondazione della repubblica, la costituzione". La frase tra parentesi si riferisce alla Introduzione.

(22) Vedi la lettera citata nella nota precedente.

(23) Il 28 settembre 1959 l'assessore Biermann-Ratjen consegnò a Hannah Arendt il premio Lessing della libera città anseatica di Amburgo; il discorso di ringraziamento Von der Menschlichkeit in

finsternen Zeiten è stato pubblicato da ultimo con il titolo Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in H' Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, cit', pp' 17-48.

La raccolta doveva contenere la versione inglese dei saggi pubblicati nel volume Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart (vedi nota 8) e altri saggi (tra gli altri il discorso su Lessing), ed essere edita dalla University of Chicago Press. Uscì invece con il titolo Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought presso The Viking Press, New York 1961 (ediz' riveduta e ampliata a Eight Exercises nel 1968; trad' it' di Marcella Bianchi di Lavagna Malagodi e Tania Gargiulo, Tra passato e futuro, Vallecchi, Firenze 1987). Il discorso su Lessing non vi compare; [p. 172]

(24) esso fu invece pubblicato nella raccolta americana Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968. Vedi anche nota 26.

(25) Hannah Arendt a Karl Jaspers, 20 luglio 1959 (in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 406 [non nella trad' it']): "Princeton: le lezioni sono andate bene, la University Press le vuole pubblicare, e io le sto raccogliendo in volume, cosa che mi costa molta più fatica di quanto pensassi". N'b': La Princeton University Press ha poi rifiutato di pubblicare il manoscritto. On *Rev-olution* uscì nel 1963 presso The Viking Press; nel 1965 Piper pubblicò l'edizione tedesca *uber die Revolution*, nella traduzione della stessa Arendt (trad' it' di Maria Attardo Magrini, *Sulla rivoluzione*, con un saggio introduttivo di Renzo Zorzi, Comunità, Milano 1983).

(26) Vedi nota 24. Gli *Eight Exercises* di questa edizione sono: *Tradition and the Modern Age*, *The Concept of History: Ancient and Modern*, *What Is Authority?*, *What Is Freedom?*, *The Crisis in Education*, *The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance*, *Truth and Politics*, *The Conquest of Space and the Stature of Man*. Una edizione tedesca ampliata è attualmente in preparazione presso il Piper Verlag a cura della sottoscritta.

(27) Il contratto americano fu annullato (vedi nota 3), e il Piper Verlag ricevette nell'estate 1959 la prima parte del manoscritto di *On Revolution*; cfr' Klaus Piper a Hannah Arendt, 3 agosto 1959.

(28) Il primo manoscritto conservato in cui Hannah Arendt (insieme a Joseph Maier) parla di "questioni teoriche della politica" può non essere preso in considerazione in questa sede, poiché è ancora strettamente legato all'impegno della Arendt nell'ambito di questioni politiche ebraiche. E' conservato come verbale n' 1 della riunione dei giovani ebrei dell'11 marzo 1942 (Lc-Cont' 76, cartella "Die Protokolle"), e tratta due argomenti: "Libertà e necessità" e "Realpolitik o politica delle idee". Non esiste un collegamento diretto con le linee di pensiero successive, benché già affiorino alcuni motivi: pubblico contro privato, la fragilità delle faccende politiche, l'atteggiamento "politico" contro quello "dispotico", la "bancarotta degli ismi", la citazione di Catone "*victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*" (cfr' supra, p' 82 e nota 42 al testo).

(29) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & C', New York 1951. Solo questa prima edizione chiude con un *Chapter Thirteen: Concluding Remarks* (pp' 429-439), che non compare invece nella edizione tedesca del 1955 (trad' it' di Amerigo Guadagnin condotta sulla ediz. americana del 1966, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967; ristampa Bompiani Milano 1978).

(30) *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, pp' 202 seg' (pp' 104 seg' della trad' it', che però non è stata utilizzata nella presente traduzione).

(31) La descrizione *Project: Totalitarian Elements in Marxism*, allegata alla domanda, risale alla fine del 1951 o all'inizio del 1952 (l'approvazione fu comunicata il 9 aprile 1952) ed è conservata in copia nel lascito (Lc-Cont' 19, cartella "Guggenheim Foundation"). Per un anno, dall'aprile 1952 al marzo 1953, furono accordati -I 3.000.

Hannah Arendt a Henry Allen Moe, 29 gennaio 1953; il diniego reca la data 20 aprile 1953. Il piano dell'opera che la Arendt comunicò nella domanda di prolungamento non è del tutto chiaro. E' tuttavia possibile desumerne [p. 173]

(32) che il libro avrebbe dovuto comprendere quattro manoscritti, tre dei quali furono pubblicati separatamente tra il 1953 e il 1954: *Understanding and Politics* ("Partisan Review", XX, 4, 1953, pp' 377-392 [trad' it' di Teresa Serra in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, pp' 89-111]), *Tradition and the Modern Age* ("Partisan Review", XXI, 1, 1954, pp' 53-75, poi in *Between Past and Future*, cit' [nota 24]), *Ideology and Terror: A Novel Form of Government* ("The Review of Politics", XV, 3, 1953, pp' 303-327, poi, a partire dalla seconda ediz' ampliata del 1958, in *The Origins of Totalitarianism*). E' difficile valutare come questi capitoli si sarebbero raccordati con un altro su *Law and Power* e infine con "the Marx analysis itself". Per l'interpretazione di questa lettera cfr' anche Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, cit', pp' 277-279, e Dagmar Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Johns Hopkins, Baltimore 1990, pp' 183 seg'.

(33) A quanto risulta, l'intero ciclo di lezioni si è conservato in varie parti del lascito. Vedi Hannah Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Political Thought* (Christian Gauss Lecture, Princeton 1953), trascrizione dattiloscritta del Preface e delle parti I-V, in *Lc-Cont'* 71; parte VI in *Lc-Cont'* 76. Dei manoscritti, che corrispondono in parte alla lezione presso la University of Notre Dame di cui alla nota 48, si sono in parte conservate varie versioni. Qui di seguito saranno citati in base alla versione che si presume definitiva, indicando le parti in numeri romani e seguendo la numerazione delle pagine del manoscritto (non tutte le parti iniziano a pagina 1).

(34) E' la traduzione quasi letterale delle frasi introduttive alla parte I di *Karl Marx and the Tradition of Political Thought*. Con queste parole Hannah Arendt introduce la raccolta di saggi *Fragwürdige Traditionsbestände...*, cit' (nota 8), p' 9.

(35) Cfr' anche *infra*, pp' 138 seg'.

(36) Hannah Arendt *Fragwürdige Traditionsbestände...*, cit', p' 7.

(37) Si tratta della edizione tedesca, tradotta e revisionata dalla Arendt, dell'opera *The Human Condition* (vedi nota 7): Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; qui cit' dalla nuova ediz', Piper (Sp 217), München 1981 (trad' it' di Sergio Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 1994 [1964]).

(38) Cfr' più in dettaglio *infra* pp' 134 segg'.

(39) Hannah Arendt a Karl Jaspers, 6 agosto 1955, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 301 (non nella trad' it').

(40) Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, cit', p' 324.

(41) La pubblicazione in lingua tedesca *Fragwürdige Traditionsbestände...*, che fu integrata, sebbene dopo notevoli rimaneggiamenti, nella raccolta *Between Past and Future*, va anch'essa compresa nel complesso di studi, benché la Arendt, in una lettera a Jaspers (4 novembre 1957, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 364 [non nella trad' it']), la dichiari non necessariamente improntata all'amor mundi: "Sono tutti lavori di transizione, e temo che non Le piaceranno poiché sono del tutto negativi, distruttivi, e il lato positivo è praticamente invisibile".

L'autrice stessa collega le due opere con una citazione attribuita da Cicerone (*De re publica*, I, 17) a Catone: "Numquam se plus agere quam nihil [p. 174]"

(42) cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset" ("Mai qualcuno è più attivo di quando non fa nulla; mai è meno solo di quando è solo con se stesso"). Cfr' Hannah Arendt, *Vita activa*, p' 317 (p' 242 della trad' it'), e Hannah

Arendt, *The Life of the Mind*, a c' di Mary Mccarthy, 2 voll', Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, vol' I, *Thinking* (trad' it' di Giorgio Zanetti, *La vita della mente*, a c' di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, Parte prima: Pensare).

(43) Ibidem.

(44) *Exercises in Political Thought* è il sottotitolo della raccolta di saggi *Between Past and Future* (vedi nota 24). Per l'edizione tedesca, che all'epoca non fu realizzata, il contratto con Piper prevedeva il titolo *Exerzitionen im politischen Denken*.

(45) In lingua tedesca furono pubblicati: Hannah Arendt, *Was ist Autoritat?*, in "Der Monat", VIII, 89, febbraio 1956, pp' 29-44; *Freiheit und Politik: Ein Vortrag*, in "Die neue Rundschau", LXIX, 4, 1958, pp' 670-694; *Die Krise in der Erziehung*, cit' (nota 17); *Kultur und Politik*, cit' (nota 17).

(46) Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, cit' (nota 32).

(47) Hannah Arendt, *Wahrheit und Politik*, in Johann Schlemmer (a c' di), *Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker*, Piper (Paperback 32), Munchen 1964, pp' 160-176. Questa conferenza radiofonica revisionata per la pubblicazione, è stata poi dalla Arendt rimaneggiata e pubblicata in varie versioni inglesi e tedesche. La pubblicazione tedesca più recente sta in Hannah Arendt, *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, Piper (Sp 36), Munchen 1972, pp' 44-92.

(48) Nel marzo 1954, Hannah Arendt tenne presso la University of Notre Dame una lezione in tre parti dal titolo *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution*, la cui terza parte uscì postuma in "Social Research", LVII, 1, primavera 1990, pp' 73-103. I manoscritti delle altre due parti sono conservati nel lascito (Lc-Cont' 76). Per questa lezione cfr' anche supra, la nota 33 e infra pp' 129 segg'.

(49) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963 (trad' it' di Piero Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992(3) [1964]).

(50) Osservando meglio i manoscritti, si può inoltre notare quanto l'orizzonte delle "idee" fosse fin da allora ben definito nella vita letteraria di Hannah Arendt. In proposito vedi supra, nota 28, e infra, nota 66.

(51) Una affermazione tipica è del 1974: "I came back to my first "amour" and am engaged in something awfully ambitious and probably entirely useless called "The Life of the Mind"". Hannah Arendt a Padre Pierre Riches, 21 agosto 1974 (Lc-Cont' 36, cartella "Loyola University"). Cfr' Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, cit', p' 327; inoltre J' Glenn Gray, *The Winds of Thought*, in "Social Research", XLIV, 1, primavera 1977, pp' 44-62 (pp' 44 seg').

(52) Cfr' in proposito Dolf Sternberger: "Per usare le parole del nostro maestro Karl Jaspers, sono i "momenti alti" che essa [Hannah Arendt] cerca di cogliere e di comprendere; ma non quelli etici, come intendeva Jaspers, bensì appunto quelli politici, quelli in cui il politico (das Politische) si presenta come fenomeno primitivo, come categoria, come "esistenziale", [p. 175]

per effimero che sia". Dolf Sternberger, *Die versunkene Stadt: über Hannah Arendts Idee der Politik*, in "Merkur", XXX, 10, ottobre 1976, pp' 935-945 (p' 941).

(53) Vedi nota 3.

(54) Vedi anche infra, il paragrafo 5 del Commento (pp' 142 segg').

(55) Hannah Arendt, *Vita activa*, cit', p' 318, nota 2 (p' 243, nota 2 della trad' it'): "La questione della natura dell'uomo è una questione tanto teologica quanto quella della natura di Dio; entrambe si possono porre soltanto nell'ambito di una risposta rivelata divinamente".

(56) La Arendt non distingue nettamente tra "la politica" e "il politico" (das Politische). "La politica" è il termine più frequente, che da un lato viene utilizzato come nel linguaggio corrente, ma dall'altro può anche riferirsi a un criterio, un "metro di giudizio" (Ernst Vollrath), per il quale sarebbe più appropriato il termine "das Politische".

(57) In effetti la tematica del pregiudizio è ripresa anche in uno dei frammenti dedicati al senso; cfr' nella presente edizione pp' 61 segg'.

(58) Cfr' in proposito la cronologia, pp' 110 segg', e la lettera a Piper (Documento 2).

(59) Se sulla base di questo concetto della polis si passano in rassegna, con gli occhi di un interprete che è propenso a trascurare certe imprecisioni e si sforza di non fraintendere l'autore, le affermazioni della Arendt al riguardo, si potrà inoltre notare che il "caso fortunato" della polis è esistito soltanto per un breve periodo, e anzi che "quell'apice della polis era già l'inizio della fine" (*Vita activa*, p' 199); motivo di ciò, si legge nel Frammento 3b, è il fatto che nella esperienza della polis il concetto del parlare come azione è già soppiantato dal concetto del parlare come espressione e scambio di opinioni (vedi nella presente ediz' pp' 37 segg'). Per la valutazione arendtiana della polis cfr' inoltre nella presente ediz' pp' 73 seg', 85 seg', 88 segg'. Secondo la Arendt, la polis assume tra l'altro carattere di "modello" in Karl Marx. Per la sua "forma sociale migliore", Marx voleva soltanto "per tutti quello che Atene aveva accordato alla élite degli uomini liberi" (*Fragwürdige Traditionsbestände...*, cit', p' 12). Invece per la Arendt l'importanza della "polis" - o meglio dello spazio pubblico-politico quale era esistito per un certo periodo nella antica Grecia - era così estrema, perché "in quel contesto determinati fenomeni e problemi di tipo elementare si manifestano più chiaramente e si pongono più facilmente che in qualunque altra epoca più tarda" (*Kultur und Politik*, cit' [nota 17], p' 42). Cfr' anche Dolf Sternberger, il quale osserva quasi incidentalmente (purtroppo senza approfondire quella intuizione nella sua analisi della teoria politica arendtiana) che nessuno prima della Arendt aveva mai preso "tanto sul serio, in termini filosofici," il concetto greco della vita agonale ("quasi... un luogo comune"); Dolf Sternberger, *Die versunkene Stadt...*, cit' (nota 52), p' 937.

(60) Vedi nella presente ediz' pp' 68 segg'; cfr' anche le lettere scritte dalla Arendt e da Jaspers nel 1956, dopo la repressione della rivolta ungherese e all'epoca della crisi di Suez, *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, pp' 339 segg' (pp' 147 segg' della trad' it').

Vedi gli appunti di Hannah Arendt per una lezione intitolata *Totalitarianism*, Oberlin College, 28 ottobre 1954, dattiloscritto conservato in Lc-Cont' [p. 176]

(61) 75 (cartella "Notes for Nine Lectures"), p' 4: "Just as philosophy which concerns man in the singular begins in earnest only after man has understood that he can say yes or no to life, so politics which concerns men in the plural begins perhaps in earnest only now when we know that we can say yes or no to mankind".

(62) Cfr' in proposito infra, il paragrafo su "La posizione socratica", pp' 129 segg'.

(63) L'affermazione più famosa si trova nell'intervista con Gunter Gaus: "Adesso Lei mi chiede dell'effetto. Se mi consente l'ironia, si tratta di una domanda maschile. Gli uomini adorano sempre tremendamente fare effetto; ma io lo vedo per così dire dal di fuori. Fare effetto io? No, io voglio capire. E se altri capiscono, nello stesso senso in cui ho capito io, allora questo mi dà un senso di soddisfazione, quasi di familiarità". Hannah Arendt, Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, in Gunter Gaus, Zur Person: Portrats in Frage und Antwort, 2 voll', Feder, Munchen 1964, vol' I, pp' 13-32 (pp' 16 seg'). Con il titolo Ich will verstehen, mi riprometto di raccogliere una serie di significative affermazioni autobiografiche

di Hannah Arendt; la raccolta sarà pubblicata nell'ambito della "Serie Piper".

(64) Per questo Hannah Arendt considera tanto importanti Socrate e i concetti kantiani di "pensiero aperto" e di "facoltà di giudicare".

Cfr' in proposito infra, pp' 129 segg'.

(65) In modo analogo si esprime Richard Bernstein, il quale definisce l'intento della Arendt "descriptive": Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice, in Terence Ball (a c' di), Political Theory and Practice, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977, pp' 141-158 (p' 154). Questo punto di vista deve difendersi nei confronti della interpretazione corrente di Hannah Arendt, che crede di riscontrare in lei, in forma più o meno chiara, una sorta di "programma" (che poi per forza di cose viene discusso in termini di coordinate politiche); cfr' in proposito il cappello redazionale Aus den Arsenalen: Der öffentliche Raum bei Hannah Arendt, in "Babylon", n' 9, novembre 1991, p' 95.

(66) Cfr' nella presente edizione pp' 76 seg'. Gli aspetti principali della interpretazione arendtiana della Critica del giudizio di Kant, quali risultano dalla lezione del 1970 pubblicata postuma, sono presenti già negli anni Cinquanta, come risulta chiaramente da alcuni spunti contenuti nella lettera che la arendt scrisse a Jaspers il 29 agosto 1957 (Arendt-Jaspers-Briefwechsel, p' 355 [p' 161 della trad' it', che però non è stata utilizzata nella presente traduzione]): "Attualmente sto leggendo con crescente entusiasmo la Critica del giudizio. E' qui che è sepolta la vera filosofia politica di Kant, non nella Critica della ragion pratica: l'elogio del tanto denigrato "senso comune", la seria analisi filosofica del fenomeno del gusto come fondamento del giudizio - tale è davvero, presumibilmente, in tutte le aristocrazie -, il "pensiero aperto" che è implicito nel giudicare, perché si possa pensare mettendosi al posto di ogni altro. L'esigenza della comunicabilità. Qui ci sono le esperienze del giovane Kant nella società, poi ravvivate nella vecchiaia. Fra le sue Critiche, è questo libro quello che ho sempre prediletto; mai però esso mi ha parlato come ora che lo rileggo sulla scorta del Suo capitolo su Kant". La lezione del 1970 è pubblicata in Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, a c' e con un saggio introduttivo di Ronald Beiner, [p. 177]

University of Chicago Press, Chicago 1982, pp' 7-77 (Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, Piper, 1985, pp' 17-103 [trad' it' dall'inglese di Pier Paolo Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990]). In questo contesto è importante anche il Frammento 2b qui pubblicato, vedi pp' 12-20; cfr' inoltre infra, pp' 129 segg'.

(67) Nel valutare questa affermazione, dobbiamo considerare che essa proviene da un contesto argomentativo che si concentra sull'antichità greco-romana. Se la Arendt avesse avuto in mente anche le "leggi" degli stati totalitari, avrebbe dovuto formularla in altro modo.

(68) Cfr' infra, *Del deserto e delle oasi*, pp' 142 segg'.

(69) Vedi in proposito Margaret Canovan, *Socrates or Heidegger - Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in "Social Research", LVII, 1, primavera 1990, pp' 135-165. Su molti punti si può concordare con la dettagliata argomentazione della Canovan, ma non con la tesi che il pensiero della Arendt muova da una sorta di "peccato originale filosofico" (pp' 142 segg').

(70) Appunti per il seminario *Political Philosophy or Philosophy and Politics* presso la Columbia University di New York, datati 29 settembre 1960; in *Lc-Cont'* 44, p' 1.

(71) Cfr' *Philosophy and Politics...* (lezione del 1954 alla University of Notre Dame), parte III, cit' (nota 48), p' 73, e *Karl Marx...* (lezione del 1953 alla Princeton University), cit' (nota 33), parte VI, p' 4.

(72) Per questo la filosofia/teoria/critica del giudizio politico occupa nell'opera di Hannah Arendt, come soprattutto Ernst Vollrath ha messo in luce in una serie di pubblicazioni, una posizione tanto eminente. Cfr' il recente articolo di Vollrath *Hannah Arendt*, in *Karl Balles-trem e Henning Ottmann (a c' di), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Oldenbourg, Munchen 1990, pp' 13-32 (pp' 19 segg'). Cfr' anche supra, p' 128 e nota 66.

(73) Vedi Hannah Arendt, *The Great Traditions and the Nature of Totalitarianism: Six Lectures*, New School, March 18 - April 23, 1953, trascrizione inedita delle lezioni, in *Lc-Cont'* 75, cartella "Notes for Nine Lectures", p' 11.

(74) Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, in "Social Research", XXXVIII, 3, autunno 1971, pp' 417-446 (trad' it' di Teresa Serra in *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit' [nota 32]). La Arendt ha ripreso quasi alla lettera il testo di questa conferenza nella introduzione e nei capitoli su Socrate (vedi nota 79) della prima parte (*Thinking*) di *The Life of the Mind*.

(75) *Ibidem*, p' 427.

(76) L'articolo del 1970 intitolato *Civil Disobedience* (trad' it' di Teresa Serra, *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit'), scritto in reazione a fenomeni politici che stavano avvenendo negli Stati Uniti, tratta soprattutto dell'importanza di Socrate per il problema della obbedienza/disobbedienza verso "la legge"; vedi la prima parte dell'articolo Hannah Arendt, *Ziviler Ungehorsam*, in *Zur Zeit: Politische Essays*, a c' di Marie Luise Knott, Rotbuch, Berlin 1986, pp' 119-159 (pp' 123 segg').

(77) Vedi nota 71; per maggiori dettagli vedi nota 48.

(78) Vedi nota 33.

Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit', parte I: *Pensare*, capitolo III [p. 178]

(79) (Che cosa ci fa pensare?), paragrafi 4 (La risposta di Socrate, pp' 259-274) e 5 (Il due-in-uno, pp' 274-289).

(80) Hannah Arendt, *Introduction into Politics*: Chicago, Fall 1963, manoscritto inedito, in *Lc-Cont'* 46.

(81) *Ibidem*, parte II: *What is this course all about?*, pp' 1 seg' (= 023796 e 023801).

(82) Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, 4a ediz', Barnes & Noble (University Paperbacks), New York 1951, p' 143.

(83) Il fatto che pensare, pur essendo privo di "risultati", sia una attività (e dunque possa ottenere degli effetti), è per Hannah Arendt un dato incontrovertibile: "Questo almanaccare non produce alcuna definizione, e in tal senso è del tutto privo di risultati; può darsi però che coloro che per qualsiasi motivo si sono lambiccati il cervello sul significato della parola "casa", abbiano cura di dare alla loro casa un aspetto un po' migliore". Vedi Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, cit' (nota 74), p' 431. "Migliore" è da intendersi come maggiormente "consono alla casa", al concetto (astratto) di casa. E' peraltro vero che in tal modo, come la Arendt dice esplicitamente, non si ha alcuna garanzia di aver trovato "una soluzione accettabile" al proprio problema abitativo, o in generale al problema che è oggetto della riflessione; cfr' *Thinking and Moral Considerations*, cit', p' 434. Per trovare una "soluzione", possiamo aggiungere, bisogna agire: agire nel senso di pensare in termini di mezzo e fine, e dunque, nel quadro concettuale arendtiano, essere "produttivi".

(84) Cfr' *Thinking and Moral Considerations*, cit', p' 434.

(85) Platone, *Gorgia*, 482b-c; Senofonte, *Memorabilia*, II, 6, 39. Per il confronto, annunciato negli appunti manoscritti (vedi in Appendice Documento 1), tra la seconda citazione e il motto di Machiavelli "Appari come vorresti essere", cfr' Hannah Arendt, *uber die Revolution*, cit' (nota 25), pp' 128 segg'.

(86) Platone, *Gorgia*, 474b.

(87) Il lettore interessato può consultare il citato paragrafo *Il due-in-uno*, vedi nota 79.

(88) Cfr' Hannah Arendt, *Freiheit und Politik*, cit' (nota 45), p' 670. Questo articolo è in parte identico al Frammento 3b. D'altro canto, il Frammento 3b presenta delle differenziazioni del concetto di libertà che confermano la nostra tesi che il livello di concentrazione dei testi postumi qui riprodotti è inferiore a quello dei testi pubblicati.

(89) Cfr' Hannah Arendt, *Ideologie und Terror: Eine neue Staatsform*, in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, qui cit' dalla ediz' integrale, Piper (Sp 645), Munchen-Zurich 1986, pp' 703-730 (pp' 722 seg'). Vedi anche infra, nota 105.

(90) In questo senso, Hannah Arendt distingue tra "soggettivo" e "personale"; vedi in proposito il suo elogio di Karl Jaspers, cit' (nota 20), pp' 90 segg'.

Cfr' Hannah Arendt, *Ideologie und Terror...*, cit', p' 728: "Dalla ambivalenza e ambiguità della solitudine vengo riscattato attraverso l'incontro con altri uomini, i quali, riconoscendomi e rivolgendomisi e contando su di me, unico e inconfondibile e univoco, mi confermano nella mia identità. [p. 179]

(91) Solo così, vincolato e collegato a quel contesto, sono davvero unico al mondo e ricevo la mia parte di mondo da tutti gli altri".

(92) Per alcuni dettagli sul concetto di parità vedi nella presente edizione pp' 5 segg', 30 seg', 73 seg', 100 seg'. In rapporto a Socrate, vedi il paragrafo Dialogue Between Friends, nella lezione Philosophy and Politics..., (Notre Dame, 1954), cit' (nota 48), pp' 82 segg'.

(93) A proposito di questo problema, nella lezione del 1963 a Chicago la Arendt osserva che "forms of government" è una definizione che può trarre in inganno, poiché è in gioco molto più, o molto meno, di una forma di potere o di governo. Vedi Introduction into Politics, cit' (nota 80), senza indicazione della p' (=023845). Con "molto più" è inteso, "a whole way of life" (vedi anche infra); "molto meno" potrebbe indicare in tale contesto che qualcosa che è definito meno precisamente di un "governo", e cioè un mero spazio (del diritto) delimitato, è fondamentale per la politica.

(94) Il primo manoscritto sul tema "autorità" è una conferenza dal titolo The Rise and Development of Totalitarian and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century, che la Arendt aveva preparato per un convegno internazionale organizzato dal Congress for Cultural Freedom a Milano (12-17 settembre 1955), e che fu distribuita al convegno ma non pubblicata in quella forma. Dal manoscritto, suddiviso in tre parti, sono stati tratti: Was ist Autorität?, cit' (nota 45), un articolo pubblicato in forma rimaneggiata con il titolo What Was Authority? (in "Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy", n' 1, 1959, pp' 81-112), e poi, dopo una ulteriore revisione, inserito come What Is Authority? nella raccolta Between Past and Future; inoltre il contributo Authority in the Twentieth Century, in "The Review of Politics", XVIII, 4, 1956, pp' 403-417. Il fatto che la stessa Arendt comprendesse le sue riflessioni e i suoi lavori sul problema dell'autorità nel quadro della Introduzione alla politica, si desume dalla sua descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation (vedi Documento 3).

(95) Vedi nota 33.

(96) In questo contesto vedi anche pp' 100 seg'.

(97) Sul fatto che la Arendt attribuisse ai filosofi la responsabilità del predominio di questo principio nella tradizione del pensiero politico occidentale, vedi i precedenti accenni alle pp' 115 e 129 seg'.

(98) L'accenno al significato del "law giving" (inteso come attività del legiferare: l'uomo quale proprio legislatore) come principio dell'agire si trova già negli appunti per le conferenze del 1953. Vedi Hannah Arendt, The Great Traditions and the Nature of Totalitarianism, cit' (nota 73), p' 12.

(99) Hannah Arendt, Karl Marx... (Princeton, 1953), parte III, p' 23: "...the experience of doing and forgiving in one, that is the knowledge that whoever does must be ready to forgive and that whoever forgives actually does...". Cfr' anche il paragrafo L'irreversibilità e il potere di perdonare, in Vita activa..., pp' 174 segg' della trad' it'.

(100) Michael T' Greven parla di un diritto "artificiale" nella Arendt; cfr' la sua relazione Hannah Arendt: Pluralität und die Grundung der Freiheit al convegno internazionale di Marburgo, 15-16 novembre 1991, di prossima pubblicazione presso l'editore S' Fischer, Frankfurt/M'.

[p. 180]

(101) Hannah Arendt, Karl Marx... (Princeton, 1953), parte III, p' 32: "...guiding criteria by which all actions in the public realm are judged beyond the merely negative yardstick of lawfulness and which inspire the action of both rulers and ruled". Per la lezione di Chicago (vedi nota 93), la Arendt annota: "A whole way of life. As Montesquieu understood it: The form of government is only a structure within which certain principles of action are enacted".

(102) Ibidem, parte IV, p' 13: "It is the greatness of this concept of rule that it enlightens one of the origins from which the notion of rulership in the beginning had found its way into the definition of bodies politic".

(103) E' noto che il concetto marxiano del lavoro ha avuto per la filosofia di Hannah Arendt un ruolo determinante. Nella lezione del 1953 si legge in proposito (parte V, p' 22): "It indicates the rank of Marx's thought that, in a time when this fundamental connection [ovvero la connessione tra lavorare e procreare] was all but forgotten, he re-established it by understanding labor and begetting as the two forms of "production of life, one's own life through labor (i'e, through the production of the means of subsistence) and foreign life through begetting"". Anche la concettualizzazione arendtiana del tema della rivoluzione è stata tenuta a battesimo da Marx, con il quale la Arendt concorda nell'affermare che la rivoluzione francese ha fallito come fondamento della libertà "perché non aveva saputo risolvere la questione sociale"; vedi Hannah Arendt, *Über die Revolution*, cit', p' 76. Affermazioni analoghe sono contenute in quasi tutti i coevi "esercizi di pensiero politico"

raccolti nella versione tedesca di *Between Past and Future* (vedi note 8, 24, 26). Cfr' anche supra, il paragrafo sulla posizione della Introduzione alla politica nel contesto dell'opera della Arendt, pp' 114 segg'.

(104) Cfr' in proposito l'interpretazione delle leggi (dello stato) nell'ottica della pluralità, di cui Hannah Arendt parla in un excursus nel suo scritto *Macht und Gewalt*, trad' dall'inglese di Gisela Uellenberg, Piper (Sp 1), Munchen-Zurich 1985(5), p' 96. Nella presente edizione (p' 87) si parla tra l'altro della legge come di

"una cosa che crea tra gli uomini nuove relazioni".

(105) Pubblicato per la prima volta nel 1953 in *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*, Piper, Munchen 1953, pp' 229-254; poi, in forma ampliata e con il sottotitolo *Eine neue Staatsform*, è diventato il capitolo conclusivo di *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, cit' (nota 89); le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione.

(106) Ibidem, p' 708.

(107) Oligarchia e aristocrazia non sono considerate in questo saggio; cfr' tuttavia supra, pp' 135 segg'.

(108) Le affermazioni al riguardo contenute nella versione rimaneggiata di *Ideologie und Terror* non sono prive di contraddizioni, in parte eliminate nella versione inglese che a partire dalla seconda edizione del 1958 andò a formare il capitolo finale di *The Origins of Totalitarianism*; vedi le differenze tra pp' 467 segg' (new edition with added prefaces, A Harvest/Hbj Book, New York 1979, pp' 460-479) e pp' 715 segg' della versione tedesca.

(109) Hannah Arendt, *Ideologie und Terror...*, cit', p' 716.

(110) Ibidem, p' 723.

(111) Sul ruolo della ideologia nei regimi totalitari vedi anche pp' 32 segg'.

In effetti Hannah Arendt, stimolata dal libro di Ernst Voegelin *The New* [p. 181]

(112) *Science of Politics* (1952), all'epoca aveva in mente una sorta di "nuova teoria", o filosofia, politica. Nella conferenza tenuta nel 1954 in occasione della riunione annuale della American Political Science Association (Apsa), la Arendt postula il ruolo fondamentale dell'uomo inteso come plurale: "Crucial for a new political philosophy will be an inquiry into the political significance of thought, i.e., into the meaningfulness and the conditions of thinking for a being that never exists in the singular and whose plurality is far from explored when an I-Thou-relationship is added to the traditional understanding of man and human nature". Vedi Hannah Arendt, *Concern with Politics in Recent European Thought*, in *Lc-Cont'* 62, p' 13 (=023260); finora pubblicato solo in lingua francese, in "*Les Cahiers de Philosophie*", n' 4, 1987, pp' 7-28 (p' 25).

(113) Per l'esposizione di questo pensiero al di là di quanto detto nei frammenti della Introduzione (3a e 3b), vedi Hannah Arendt, *Freiheit und Politik*, cit' (nota 45).

(114) Cfr' supra, pp' 121 segg'.

(115) Per maggiori dettagli, vedi alla Nota editoriale il "Frammento 4".

(116) Hannah Arendt a Karl Jaspers, 6 febbraio 1955, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, p' 288, e 26 marzo 1955, in *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*, pp' 294 seg' (non nella trad' it').

(117) Nella scaletta manoscritta, "arte" e "oasi" sono addirittura usati come sinonimi; cfr' Documento 1.

(118) Più tardi, nella seconda parte del suo *The Life of the Mind*, Hannah Arendt finirà in quel "vicolo cieco" (impasse) ben noto agli esperti, in cui ella si domanda se noi, "in ragione del nostro essere-nati, siamo condannati [doomed] a essere liberi...". Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, One-Vol-ume Edition, Hbj, New York-London 1978, Willing, p' 217 (il corsivo è dell'autrice). Probabilmente, l'idea dell'essere-condannati-alla-libertà era familiare alla Arendt fin dagli anni Venti. Il primo ad aver usato tale formula pare sia stato Gunther Stern/Anders in una conferenza del 1929; cfr' l'elogio funebre (di Werner Fuld) di Stern/Anders, in "*Frankfurter Allgemeine Zeitung*", 19 dicembre 1992, p' 25. Nel settembre 1929, Stern e la Arendt si erano sposati (da Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, cit', p' 78).

Nota editoriale

Fonti dei frammenti e documenti pubblicati (*)

Frammento 1

Che cos'è la politica? (agosto 1950)da: Denktagebuch n' 1, pp' 23-29, in Lc-Cont' 79 [=72 vecchia numerazione];7 pagine manoscritte;in questa edizione pp' 5-8.

Frammento 2a

Il pregiudizio verso la politica e quello che oggi in effetti è la politicada: Lc-Cont' 79 [=72 vecchia num'], cartella "Miscellaneous Loose Pages", pp' 022859-022862;pagine da 1 a 4 dattiloscritte;in questa edizione pp' 9-12.

Frammento 2b

Pregiudizio e giudizio da: Lc-Cont' 79 [=72 vecchia num'], cartella "Miscellaneous Loose Pages", pp' 022863-022871;pagine da 1 a 8 dattiloscritte;in questa edizione pp' 12-20.

[p. 184] Frammento 3a

Introduzione: La politica ha ancora un senso?da: Lc-Cont' 67 [=60 vecchia num'], pp' 022304-022309, p' 022377;pagine da 001 a 006, pagina 1, dattiloscritte;in questa edizione pp' 21-27 e nota 4 al testo. Questo frammento è stato pubblicato in lingua francese (trad' di Patrick Lévy) con il titolo La politique a-t-elle encore un sens?, in *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, a c' di Miguel Abensour et al', Ed' Tierce (Littérales 2), Paris 1989, pp' 163-168.

Frammento 3b

Capitolo primo: Il senso della politicada: Lc-Cont' 67 [=60 vecchia num'];pagine da 01 a 28 dattiloscritte;in questa edizione pp' 27-62.

Frammento 3c

Capitolo secondo: La questione della guerrada: Lc-Cont' 67 [=60 vecchia num'], pp' 022345-022376; pagine da 1 a 29 dattiloscritte; in questa edizione pp' 63-96.

Frammento 3d

Introduzione: Il senso della politicada: Lc-Cont' 67 [=60 vecchia num']; pagine da 1 a 10 dattiloscritte; in questa edizione pp' 96-105.

Frammento 4 Conclusion della lezione History of Political Theory, University of California at Berkeley, Spring Term 1955 da: Lc-Cont' 46 [=41 vecchia num']; pagine da 1 a 3 dattiloscritte (in lingua inglese); in questa edizione pp' 143-148.

Documento 1

Introduzione alla politica (appunti manoscritti) da: Lc-Cont' 67 [=60 vecchia num'], pp' 022380-022389; [p. 185] 10 fogli manoscritti; in questa edizione pp' 151-157.

Documento 2

Hannah Arendt a Klaus Piper, 7 aprile 1959 da: Lc-Cont' 30 [=26 vecchia num'], pp' 003770-003771; 2 fogli dattiloscritti in copia carbone; in questa edizione pp. 157-160.

Documento 3

Description of Proposal da: Lc-Cont' 23 [=20 vecchia num'], cartella "Rockefeller Foundation", p' 013872; 1 foglio dattiloscritto in copia carbone; in questa edizione pp' 160-161.

NOTE:

(*) Lc=Library of Congress, Washington, Dc, Usa; Cont'=Container, ovvero un raccoglitore nel quale sono conservate varie cartelle (folders). Sulla base della nuova numerazione, il lascito The Papers of Hannah Arendt comprende 92 raccoglitori.

Note tecniche su frammenti e documenti Frammento 1

Il testo è tratto dal Denktagebuch di Hannah Arendt, le cui annotazioni vanno dal 1942 al 1950. Si tratta di un quaderno a righe, formato A5 circa, pervenutoci senza la copertina. E' conservato in Lc-Cont' 79, cartella "Miscellaneous Poems and Stories, 1925-42 and undated". La numerazione delle pagine, a matita, è dell'autrice; le annotazioni sono a penna. La trascrizione dell'originale manoscritto è stata effettuata dal curatore e revisionata dalla amministratrice del lascito Arendt, Dott' Lotte Kohler.

Frammenti 2a e 2b

Probabilmente sono stati scritti nello stesso periodo. 2a è battuto a interlinea 2, presumibilmente da H'A', con una macchina priva di dieresi. Anche 2b all'inizio è battuto a interlinea 2 con la stessa macchina, ma a partire da p' 3 è battuto a interlinea 1 1/2 con una macchina dotata di dieresi. Il carattere è lo stesso (probabilmente Olympia), uguali l'impaginazione e il tipo di carta. La carta (nel formato americano 8 1/2"11) proviene da un blocco, la qual cosa conferma l'ipotesi che i manoscritti siano stati battuti personalmente [p. 186] da H' A', forse mentre si trovava in viaggio. Entrambi i testi presentano correzioni a matita. In ragione del cambiamento di interlinea in 2b, è da supporre che 2a sia stato scritto prima di 2b.

Frammenti 3a-3d

I frammenti 3a-3c sono stati probabilmente scritti nello stesso periodo, con una macchina dotata di dieresi (probabilmente la Olympia personale della Arendt), a interlinea 1 1/2, carta e impaginazione come per 2a e 2b. Le correzioni in 3b sono battute in parte con un nastro nuovo, di qualità analoga a 3a (che per il resto è conforme a 3b e 3c). 3d è battuto con un'altra macchina (priva di dieresi), a interlinea 2, su carta dello stesso formato americano, più sottile ma proveniente anch'essa da un blocco, con un margine più stretto. Sembrerebbe trattarsi di una versione predisposta per essere inviata all'editore (probabilmente anch'essa battuta da H' A').

Frammento 4

Battuto alla maniera dei testi delle lezioni arendtiane, e cioè con largo margine sinistro, con una macchina a caratteri piccoli a interlinea 2, su fogli di carta nel formato americano (8 1/2"11). Le pagine non sono state numerate da H' A'.

Documento 1

Gli appunti sono scritti a biro o a matita, probabilmente in momenti diversi, su yellow-pad-paper americana a righe. Sono state utilizzate varie biro o vari supporti. I fogli sono sfusi, cosicché l'ordine, che qui segue la numerazione apportata prima della consegna del lascito alla Library of Congress, non può considerarsi vincolante. L'inizio di ogni nuova pagina è indicato dai numeri 022380-022389. A pagina 022387 le ultime due righe sono scritte a matita, così come tutta la pagina 022389. La trascrizione dell'originale scritto a mano è stata effettuata dal curatore e revisionata dall'amministratrice del lascito Arendt, Dott. Lotte Kohler. Le note a piè di pagina sono del curatore.

Documento 2

La copia carbone della lettera, probabilmente battuta personalmente da H'A', corrisponde all'originale conservato nell'archivio del Piper Verlag. Le note a piè di pagina sono del curatore.

[p. 187] Documento 3

La lettera alla quale era allegata la copia della Description of Proposal, probabilmente battuta dalla stessa Arendt, non è conservata nel lascito. L'arrivo della domanda fu confermato dalla Fondazione in data 15 dicembre 1959. Le note a piè di pagina sono del curatore.

[p.]

Indice dei nomi
Abensour, M' 184
Acton, J'E' Dalberg 11, 163
Agostino 38, 49-50
Agricola 167
Altheim, F' 86-7, 90, 124, 167
Annibale

91Aristotele VIII, 28 ss', 43, 46, 76, 116, 128, 137, 147, 154 Ball, T' 176Ballestrem, K' von 177Barker, E' 132, 178Barnouw, D' 173Beiner, R' 166, 176Beradt, Ch' 170Bernstein, R' 176Biermann-Ratjen, H'H' 171Blucher, H' 159Blumenfeld, K' 169-70Boeckh, C'A' 88Burckhardt, J' 72, 124, 164, 166Burke, E' 39, 165
 Canovan, M' 177Carlo I, 165Catone il Censore 91, 173Catone l'Uticense 82, 172Cicerone 173Clausewitz, C' von 104, 167Creighton, M' 163 Darchinger, E' XIVDiels, H' 166Dorner, R' XIV
 Ehrenberg, V' 164Eichmann, A' 131Engels, F' 117Eraclito 41, 74, 82, 87, 152-3, 166Erodoto 36, 72, 95, 154, 166Eschenburg, Th' 54, 166Eschilo 92 Fidia 79Fuld, W' 181
 Gaus, G' XIII, 176Geisel, E' 177Gess, G' XIVGesù Cristo 48Goethe J'W' von 166Granzow, B' 174Gray, J'G' 174Greven, M'T' 179 Hamilton, A' 164Hegel, G'W'F' 125, 147Heidegger, E' 169Heidegger, M' 146, 169Hill, B'W' 165Himmelfarb, G' 163Hitler, A' 115Hobbes, Th' 7Hofmann, H' 165
 Jaspers, G' 169, 170-1Jaspers, K' 109, 110-1, 114, 116, 118, 127, 146, 153, 157, 167, 169 ss', 174 ss', 178, 181Jungel, E' 167 Kant, I' 15, 26, 37-8, 77, 103-4, 125, 128, 130, 137, 147, 151 ss', 166, 168, 176 ss'.Kierkegaard, S' 145Klee, G' 168Knott, M'L' 177Kohler, L' XIV, 166-9, 185-6Kohn, J' 131Kranz, W' 166 Laponneraye, A' 168Leibnitz, G'W' 146Lenin, V'I' 117Lévy, P' 184Liddle, H'G' 164Lieber, H'J' 167Lucano 166 Machiavelli, N' 154-5, 178Madison, J' 28, 156, 164Maier, J' 172Marx, K' 62, 97, 116 ss', 125, 139, 152, 166-7, 173, 175, 180Mccarthy, M' 118Mendelssohn, M' 130Moe, H'A' 172Mommsen, H' 174Mommsen, Th' 34, 71, 78, 90, 92, 124, 154-5, 164, 166-7Montesquieu, Ch' de Secondat 99-100, 136, 138, 140, 180Morin, A'J' 170Mosè 155Muller, F' 165Muller, H' 165 Nietzsche, F' 11, 115, 143
 Omero 35 ss', 72 ss', 80 ss', 84, 91, 100 ss', 128, 167Ottmann, H' 177 Parmenide 27, 41, 152-3Pauly, A' 36Pericle 20, 36, 80Pindaro88, 167Piper, K' 109 ss', 157 ss', 169 ss', 174-5, 184Platone 5, 20, 27, 36, 39, 41 ss', 49, 71, 76, 84, 87-8, 115-6, 129 ss', 137-8, 147, 151, 155, 164 ss', 178

Ranke, L' von 54, 104, 165-6
Riches, P' 174
Robespierre, M' 103, 168
Rossiter, C' 164
Rousseau, J'J' 134
Rufener, R' 166
Saner, H' 167
Schelling, F'W' 146
Schleiermacher, F' 165
Schlemmer, J' 174
Schwab, G' 168
Scipione Africano 90-1
Scipione Emiliano 91
Scott, R' 164
Senofonte 178
Shakespeare, W' 145
Socrate, 48, 88-9, 129 ss', 142, 155-6, 176, 178-9
Stalin, J'V' 170
Stern (Anders), G' 181
Sternberger, D' XI, 174-5
Tacito 91, 95, 167
Tertulliano 47, 165
Tucidide 164, 166
Uellenberg, G' 180
Vetter, H' 174
Virgilio 81, 89, 94, 166-7
Voegelin, E' 181
Vollrath, E' 175, 177
Weinstock, St' 166
Werner, O' 167
Williamson, H'R' 165-6
Wissowa, G' 36
Wolin, Sh'S' X
Young-Bruehl, E' 118, 169, 173-5, 181