

Hannah Arendt, attraverso la rivoluzione

Abstract: *The purpose of this article is to introduce the comprehension of relevant aspects of Hannah Arendt's political thought through a close review of her book *On Revolution*. The book has a central role, not always recognized, in the work of Arendt, being especially useful to reach an insight of non-trivial concepts like 'political theory', 'freedom', 'power', 'politics' itself and, of course, 'revolution'.*

This article aims to be as simple and introductory as possible without obscuring the complex divergence of Arendt's thought in respect both to our common sense and the main philosophical tradition concerning politics.

Al di là dell'importanza del suo contenuto tematico, *On revolution* è un libro particolarmente utile per comprendere Hannah Arendt, evadendo dalle facili caratterizzazioni imposte da una storia della filosofia che, alle prese con lei, non può che incontrare più di qualche problema definitorio. È noto come la Arendt amasse definirsi una studiosa di 'teoria politica', negando con ciò attivamente la propria appartenenza alla filosofia. Sembra, tuttavia, che noi non si possa fare a meno di leggerla come una filosofa¹, con la sola sgradevole alternativa di fraintenderla completamente, tentando di inchiodarne il pensiero a criteri metodologici propri delle scienze politiche, della storiografia o magari della sociologia². L'autrice stessa non ci rende le cose facili (non che ella, d'altronde, abbia mai mostrato inclinazione verso tale deprecabile abitudine): almeno due tra le sue opere mag-

giori (*Vita Activa* e l'incompiuto *The life of mind*) sono spiccatamente filosofiche, tali restando anche nelle parole con cui l'autrice protesta la propria estraneità alla filosofia. Accanto ad altri saggi di minore ampiezza e all'altra grande opera arendtiana *The origin of totalitarianism*, ma in modo più chiaro e maturo di questi, invece, *On revolution* è ben leggibile soltanto come un saggio di teoria politica³, il che ne fa un libro di genere affatto particolare, come spero emergerà anche da questa breve analisi.

Attraverso uno sguardo lanciato su pochi tratti salienti del libro – non più che stretti squarci su un pensiero complesso, ma lo spazio a disposizione non concede di più – cercherò di mostrare alcuni nodi del pensiero politico di Hannah Arendt, come non possono esser colti se non prendendo sul serio la categoria di teoria politica attraverso la quale l'autrice si auto-definiva. Ciò vale a dire, in primo luogo, che si dovrà tenere accuratamente presente l'accezione in cui intendere i due termini in gioco. L'uso linguistico della Arendt rimanda al significato più antico della parola 'teoria', connessa alla dimensione del vedere ma anche del teatro e dello spettatore⁴; questo vuol dire che l'atteggiamento dell'autrice rispetto alla politica, per come ella lo intendeva, è analogo a quello di chi, appassionato della vicenda che osserva senza esserne direttamente partecipe, si trova nella posizione adeguata per dispiegare la sua facoltà di giudizio, essendo quest'ultima a sua volta di capitale importanza per l'esistenza stessa della politica⁵.

La particolare posizione da cui Hannah Arendt vuole esprimere il suo pensiero si differenzia nettamente sia dalla prospettiva propria delle scienze sociali e politiche⁶, per il suo approccio inestricabilmente valutativo e anti-specialistico, sia dalle varie filosofie politiche che, in perenne ricerca di essenze dietro le apparenze, impegnate in estenuanti esercizi di smascheramento della profondità a danno della superficie, non possono che dissolvere il concetto di 'politica'. Così, si può già intuire l'intrinseco legame fra i due termini in gioco: la comprensione di ciò che è la 'politica' permetterà, infatti, di cogliere anche il senso specifico della 'teoria' arendtiana. Tutto questo, senza

far torto all'importanza del contenuto per sé del libro sulla rivoluzione, poiché:

In una situazione internazionale che contrappone la minaccia di totale distruzione attraverso la guerra alla speranza di emancipazione di tutta l'umanità attraverso la rivoluzione – portando un popolo dopo l'altro in rapida successione “ad assumere fra le potenze della terra la posizione separata ed eguale a cui hanno diritto per le Leggi della Natura e del Dio della Natura” – non resta altra causa se non la più antica di tutte, quella in realtà che fin dal principio della nostra storia ha determinato l'esistenza stessa della vita politica, la causa della libertà contro la tirannide.⁷

Oggi, mentre le idee rivoluzionarie sembrano essere appena scomparse dal nostro orizzonte politico e mentre la neutralizzazione dell'azione politica continuamente erode lo spazio della libertà, tornare a pensare alla rivoluzione, agli eventi che sono all'origine di tutta la politica moderna, non dovrebbe essere soltanto un piacevole esercizio inattuale.

Il significato della rivoluzione

L'argomentare arendtiano procede attraverso distinzioni tra il significato di parole che, tanto nel nostro uso comune quanto nella filosofia, sono spesso lasciate cadere una sull'altra, costruendo confusioni terminologiche potenzialmente liberticide. L'individuazione dei nodi in cui si addensano queste distinzioni, sarà il filo conduttore principale del mio discorso. Perciò, come il primo capitolo di *On revolution*, inizieremo col dedicarci al significato della parola rivoluzione.

La connotazione originaria del termine, cioè la sua origine astronomica, richiama due significati rilevanti per la sua applicazione alle vicende umane. Da un lato, parlare di rivoluzione implica il riferimento a un passato ordine di cose: come i corpi celesti ritornano ciclicamente al loro punto di partenza, così i rivoluzionari iniziarono la loro azione con l'intento di restaurare le antiche libertà, messe in pericolo da un'autorità divenuta prevaricante (così in Inghilterra, così in Francia, così in America); d'altro canto la rivoluzione è anche un

moto inesorabile, a questo aspetto dell'uso metaforico originale possono essere fatte risalire le similitudini sul genere del «torrente rivoluzionario» visto come una forza cui non si può sperare di opporsi e i connessi modi di pensare, tendenti a ricondurre anche gli eventi rivoluzionari a una storia della necessità. Anche se per noi il termine ha perso buona parte dei legami con l'originario ambito astronomico – ciò è probabilmente accaduto proprio a causa della rivoluzione come evento storico – è rilevante osservare che quel che ne è rimasto sia più che altro l'aspetto dell'ineluttabile necessità, mentre il significato di 'restaurazione' si è capovolto nella radicale novità che le rivoluzioni hanno di fatto prodotto.

Gli stessi rivoluzionari si resero conto ben presto che la loro non era, né davvero voleva limitarsi a essere, una restaurazione delle antiche libertà, e successivamente presero anche coscienza dell'irresistibilità degli eventi che avevano iniziato. Si nota però uno scostamento significativo tra la percezione dei rivoluzionari francesi e quella dei Padri Fondatori: per i primi la forza dell'irresistibile necessità si impose fin dal principio, non appena la massa dei poveri si mostrò in strada (perciò, in certo modo, fin dalla presa della Bastiglia), mentre in America questo aspetto rimase pur sempre secondario. Così, i Padri Fondatori furono i primi a vedersi come tali, fondatori della Repubblica, mentre alle menti dei rivoluzionari francesi, cui pure questo aspetto era inizialmente ben presente, si impose con tragica prevalenza la sensazione di esser presi in uno scorrere necessario di eventi, assai sanguinosi, su cui avevano poco o punto controllo. Ciò li condusse, infine, a perdere il significato proprio della rivoluzione e, con ciò inevitabilmente, la rivoluzione stessa.

Furono gli uomini della rivoluzione francese che, sbigottiti dallo spettacolo della moltitudine, esclamarono con Robespierre: "La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale"; e così perdettero, insieme alle istituzioni e alle costituzioni che sono "l'anima della repubblica" (Saint Just), la rivoluzione stessa.⁸

Questa idea della necessità storica come categoria portante della politica e della rivoluzione, anche a causa della preponderante in-

fluenza teorica della rivoluzione francese e dei suoi storici e filosofi, fu presa con serietà ancor maggiore dai rivoluzionari successivi: essi giunsero a immaginarsi un determinismo storico talmente stringente da farsi processare, condannare e uccidere senza neanche protestare la propria innocenza. Se quella era la sola parte che la necessità storica metteva a loro disposizione, essi erano disposti a recitarla fino in fondo. Così, l'esempio della rivoluzione russa, nel corso della quale tale macabro paradosso si verificò numerose volte, rende chiaro per contrasto quanto fosse importante quella verità che agli uomini della rivoluzione francese e americana era ancora stata chiara: la rivoluzione è il tentativo di fondare lo spazio della libertà pubblica.

Robespierre alla fine sapeva benissimo che cosa era successo, anche se nel suo ultimo discorso lo formulò in forma di profezia: "Noi periremo perché, nella storia dell'umanità, abbiamo perduto il momento di fondare la libertà".⁹

Su questo, non altro, si può misurare il successo o il fallimento di una rivoluzione.

La questione sociale

Ottenere questa libertà pubblica, fondare lo spazio politico in cui, soltanto, può svolgersi, è dunque l'autentico scopo della rivoluzione. Ciò si contrappone alla pura liberazione dall'oppressione che (come nel caso paradigmatico della liberazione dai vincoli di movimento) è certo della libertà il presupposto fondamentale, ma da essa deve essere concettualmente distinta. In questa ottica, quei movimenti che hanno puntato alla liberazione dall'oppressione senza porsi il problema di costituire la libertà vanno definiti come ribellioni e rivolte, ma non sono rivoluzioni. Senz'altro la rivoluzione può prendere avvio da una rivolta – di fatto ciò accade quando una ribellione scoppia in condizioni di dissolvimento del potere costituito – tale è stato, infatti, il momento iniziale in America come in Francia, ma il compimento giunge solo con la fondazione della libertà. È possibile, però, che la liberazione acquisti un ruolo centrale, tanto da oscurare l'obiettivo della libertà, e ciò avviene in particolare quando entra in gioco la li-

berazione dalla povertà, cioè dalla necessità più opprimente, radicale e ineluttabile. Quando questo accade, come è accaduto, secondo la lettura arendtiana, alla rivoluzione francese – e non può non accadere a qualsiasi rivoluzione avvenga in condizioni di povertà di massa, ossia dove è impossibile ignorare la pressante tragedia della questione sociale¹⁰ – l'azione rivoluzionaria è condannata al fallimento.

Ciò implica, ovviamente, che il superamento della povertà, almeno un affrancamento relativo dalla più dura necessità, è una condizione imprescindibile per la fondazione della libertà¹¹. La Arendt non nega questa realtà, la assume anzi esplicitamente; soltanto afferma che le due cose non sono la medesima, e pensare di raggiungere la libertà grazie alla più radicale delle liberazioni, quella dalla necessità, porta al collasso della politica nell'esplosione della violenza, e così al fallimento di entrambi gli obiettivi. Questo avviene perché gli strumenti propriamente politici, e meno che mai quelli rivoluzionari, non hanno il potere di creare la ricchezza sociale per tutti, ed è perciò dannoso cercare di ottenere da essi quel che non possono dare¹². Più in generale, è il tentativo di applicare gli strumenti dello spazio della libertà a quello della necessità che porta ad un loro pervertimento. Negli esempi della rivoluzione francese e di quella russa, con gli esiti incredibilmente violenti che hanno prodotto, la recisa bipartizione fra 'necessità/sociale' e 'libertà/politico', che la Arendt inizialmente sembra porre su un piano puramente teorico senza particolari giustificazioni fattuali, assume un senso di tragico realismo che difficilmente può essere eluso. Nel caso della rivoluzione francese, ciò può essere concretamente compreso attraverso la considerazione della compassione e del sentimento della pietà per le masse di derelitti che dominò, da un certo punto in avanti, la retorica come l'azione dei rivoluzionari:

La pietà, vista come fonte di virtù, ha dimostrato di possedere un potenziale di crudeltà maggiore della crudeltà stessa. "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!" – queste parole, prese quasi a caso da una petizione presentate da una delle sezioni della Comune di Parigi alla Convenzione nazionale, non sono né accidentali né estremiste, sono l'autentico linguaggio della pietà.¹³

Questo passaggio argomentativo permette di volgere verso un altro tema cruciale per la considerazione arendtiana della politica: l'apparenza.

Il sentimento e le apparenze in politica

Una chiave per comprendere la concezione della politica della Arendt è quella della rivalutazione delle apparenze: solo quel che è in grado di apparire in pubblico può appartenere alla politica. Ciò pone l'autrice in una posizione antitetica rispetto sia alla maggior parte della storia della filosofia, sia a "scienze umane" come la sociologia o la psicologia: tutti saperi dediti allo svelamento di realtà profonde al di sotto delle apparenze superficiali. Questa concezione dell'apparenza, come vedremo, si dipana attraverso il riconoscimento delle differenze di significato fra termini che usualmente intendiamo in modo confuso. Non si tratta di rivalutare la menzogna a spese della verità, come si potrebbe facilmente fraintendere¹⁴, quanto piuttosto di articolare la distinzione fra diversi piani simbolici e di validità in cui si può svolgere la vita umana. Quel che la Arendt ci dice è che i criteri di giudizio della vita pubblica e di quella privata non devono essere gli stessi, se lo diventano finiscono per annullare l'una e l'altra, in una esplosione di socialità che soffoca la politica e infine distrugge – nei momenti estremi fisicamente – anche l'individuo privato¹⁵.

Ciò è visibile molto chiaramente nel ruolo che il sentimento può assumere nella politica, attraverso l'esempio della rivoluzione francese contrapposta una volta di più a quella americana¹⁶. Il sentimento è quello della pietà, che sorge dalla compassione. Quest'ultima – per sua natura essenzialmente rivolta all'individuo, richiedendo una comunione di sensazioni che non può provarsi per la molteplicità di tutti, ma solo per dei singoli presi come tali, e necessariamente privata, poiché esposta alla luce del pubblico perde la possibilità di avere un senso – nella sua trasposizione politica non può che divenire distruttiva, come distruttivi al massimo grado sono stati gli eccessi passionali della rivoluzione francese, e infine autodistruttiva, come

mostra la tragedia del continuo tentativo di smascherare un'ipocrisia comunque presupposta dietro ogni azione pubblica. Simili orrori, per la Arendt, ben difficilmente potevano essere evitati dopo aver compiuto il passo – a sua volta conseguente alla pressante esistenza della questione sociale – di lasciar entrare sentimenti privati nella sfera politica. Infatti, la ricerca dell'autenticità, negli altri come in se stessi, è caratteristica implicita nell'esistenza stessa dei sentimenti una volta che siano formulati, ma visto che al di fuori dell'ambito più strettamente intimo – figurarsi poi nell'estrema pubblicità della politica – non esistono e non possono esistere criteri efficaci per giudicare di questi sentimenti profondi, la via dell'ossessivo smascheramento di tutto e di tutti è fatalmente aperta.

Il contrasto con il principio della solidarietà chiarisce meglio i termini in gioco. In quanto definita come un principio capace di guidare l'azione, la solidarietà è qualcosa di ragionevole, e certo arido agli occhi compassionevoli di chi si fa guidare dalla pietà, ma proprio perciò è passibile di giudizio nella pubblicità senza che ciò conduca alla sua perversione e a inarrestabili sfoghi distruttivi. La solidarietà, espressa nelle parole e nei discorsi ragionevoli, può poi essere verificata negli atti: nel linguaggio pubblico abbiamo gli strumenti adatti a giudicare se una azione sia solidale oppure no. Questo è esattamente l'opposto di quel che accade per la pietà fondata sulla compassione, non essendo essa regolata su un freddo ragionamento ma sulle intime sensazioni del singolo, è impossibile giudicare se gli atti compiuti pubblicamente le siano conformi o meno: i criteri dell'autenticità psicologica del singolo (per cui io posso ben domandarmi e giudicare se sia vero che ella mi ama oppure no) non trovano appigli nel linguaggio che parliamo in pubblico. Eppure bisogna ben giudicare in politica, e questo bisogno, nel tentativo di soddisfarsi con un oggetto che non può appartenergli, non casualmente ha condotto alla guerra all'ipocrisia di Robespierre o alla paranoica paura del tradimento propria della rivoluzione francese non meno che della tradizione rivoluzionaria comunista.

Meno drammaticamente, chi conosce la politica sa quanto siano perniciosi i processi alle intenzioni e come sia importante restare sul piano, l'unico osservabile, di quel che le persone fanno e dicono 'in apparenza'. D'altra parte, considerata l'etimologia della parola 'persona'¹⁷, essendo la persona (non l'isolato individuo né l'anonima moltitudine della massa) il soggetto proprio dell'azione, appare evidente come i tentativi di strappare maschere, in politica, non possano che essere profondamente distruttivi. Così, grazie a uno sguardo agli eventi politici per come si sono storicamente svolti, si illumina un'affermazione centrale, e altrimenti tanto facile da fraintendere, del pensiero politico della Arendt¹⁸:

In politica più che in qualsiasi altra sede non abbiamo la possibilità di distinguere fra l'essere e l'apparire. Nel campo delle faccende umane effettivamente l'essere e l'apparire sono la stessa cosa.¹⁹

Ci si potrebbe anche spingere ad affermare, né si andrebbe troppo lontani dal vero, che l'atteggiamento in merito costituisca un criterio assai affidabile per sceverare chi ha saggezza politica da coloro che non ne sono provvisti.

La concezione del potere

La Arendt rivaluta la sfera pubblica e il suo valore per la libertà, in polemica con quelle correnti di pensiero, prevalenti nell'orizzonte liberale e liberal-democratico, che in un modo o nell'altro pensano la libertà come qualcosa di privato e da godere come tale. Con ciò ella potrebbe essere superficialmente assimilata a qualsiasi pensatore repubblicano, magari di ispirazione comunitaria; il punto rilevante, di nuovo, è però il modo in cui ella definisce e distingue originalmente i termini in gioco. La libertà, possiamo dire con una imprecisione accettabile a questo livello di generalità, si identifica con l'esercizio dell'azione – contrapposta a opera e lavoro, le altre due articolazioni della *vita activa* – che è libera in quanto ha il suo fine in sé, tale perché fondata sull'interazione con gli altri e perciò di nuovo libera in quanto imprevedibile nei suoi esiti, sempre innovatrice a causa

dell'irriducibile pluralità umana. Avente il suo fine in sé, la libertà è anche un fine in sé dal punto di vista politico («Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa è fatto per servire», ama citare la Arendt, da Tocqueville²⁰) e lo è anche dal punto di vista personale di coloro – certo non tutti, ma ben di più di quanto usualmente non si immagini – che da questo esercizio di libertà nell'azione politica traggono piacere e felicità. Questa concezione della felicità pubblica la Arendt la rinviene in più punti, sotto le incrostazioni retoriche del gravoso impegno per il bene comune, nel pensiero dei rivoluzionari come un'esperienza radicata nella storia delle colonie per gli americani e una novità di enorme portata per i francesi. Facendo politica anche perché provavano piacere nel farla, i rivoluzionari avevano riscoperto l'esperienza della libertà come era stata, più o meno sporadicamente, conosciuta in momenti storici precedenti. La rinnovata creazione dello spazio politico nel mondo moderno, la rivoluzione, coincide dunque con la riscoperta della felicità pubblica.

A partire da quest'idea originale della libertà, e differentemente dalla principale tradizione del pensiero politico che tende a dipingerlo nella migliore delle ipotesi come un male necessario, la Arendt ci offre una visione positiva del potere²¹. Il potere è cosa differente dalla violenza, dalla coercizione o dalla forza²², esso si manifesta solo nell'azione politica attraverso l'essere insieme delle persone, non necessariamente om un loro accordo perfettamente consensuale, ma nel semplice fatto di riunirsi per discutere, persuadere, decidere. Questo potere coincide in effetti con la libertà, nel senso che è l'unica sua possibile manifestazione²³. Il modo in cui noi possiamo agire liberamente – il che per la Arendt vale a dire agire *tout court* – si estrinseca effettivamente nell'esercizio del potere; non sarebbe, altrimenti, che una parvenza di agire libero, in realtà un comportamento insensato. L'uso della violenza e della coercizione, il dominio direttamente oppressivo, lontanissimo dall'essere il caso normale e paradigmatico del potere, è ciò che lo distrugge nel senso abbastanza letterale di impedire alle persone la libertà (intesa questa volta in senso preva-

lentemente negativo) di riunirsi, discutere e decidere. Dove si manifesta la violenza, anche qualora il suo carattere fosse episodico e persino nelle sue manifestazioni relativamente più lievi, è letteralmente impossibile proseguire un agire insieme capace di raggiungere risultati²⁴, cioè creare ed esercitare il potere.

Diversamente da come si potrebbe giudicare, abituati a un certo modo di pensare la politica, come effettivamente anche grandi filosofi hanno pensato, quest'idea particolare del potere, depurata delle sue confusioni con la forza, la violenza, il dominio e la coazione, non è affatto idilliaca né irrealistica. Non soltanto la Arendt ha ben presente la dimensione conflittuale inerente alla politica – certo non dobbiamo intendere la caratteristica dimensione agonale, quasi ludica²⁵, che ella le assegna, in modo edulcorato o non impegnativo dal punto di vista della conflittualità – ma anche le possibilità del suo abuso ai danni delle persone, tant'è che pur affermando che non in essi può stare l'esercizio della libertà, si guarda bene dal negare l'importanza di quei diritti e quelle leggi direttamente orientati a limitare l'esercizio del potere a garanzia dei singoli. Anche riguardo la natura umana, del resto, la Arendt non ha alcun bisogno, per sostenere la propria concezione, di essere ottimista proprio come non erano ottimisti né i Padri Pellegrini né gli uomini della rivoluzione americana che, secondo l'autrice, quest'idea del potere hanno realizzato nella pratica. Infatti, se si prende atto che la libertà, il potere e la legge appartengono alla sfera artificiale della politica – artificiale perché costruita, ma non dall'uomo come singolo bensì dagli uomini in quanto si mettono assieme – diviene chiaro come tutte queste “belle cose” non abbiano nulla a che spartire con idee utopistiche da “anime belle”, ma anzi siano l'unico modo efficace per avere a che fare con gli abissi di oscurità che sempre, potenzialmente, appartengono al cuore umano. Certo, in quest'ottica, la politica come pensata dalla Arendt può apparire persino più realistica di tante filosofie che, a partire da un pessimismo circa la società e il potere, postulano una qualche bontà umana nascosta sotto di esse²⁶.

La grammatica dell'azione – l'azione è l'unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini – e la sintassi del potere – il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati – confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane.²⁷

Questa breve citazione riassume efficacemente il significato del potere per la Arendt. Certo, la sua è anche una concezione comunicativa, e il fatto che usi una metafora linguistica per spiegarla l'avvicina ancor di più all'idea dell'agire comunicativo di Habermas²⁸; tuttavia, a differenza che per il filosofo tedesco, qui si tratta appunto di una metafora e non di una pretesa spiegazione del fondamento “sintattico/linguistico” del potere comunicativo. Casomai, è l'azione – e non il potere che di essa può essere il risultato, e perciò “comunicativo”, ma che non vi si identifica – a caratterizzarsi per l'uso del linguaggio, ma invero in un senso opposto, prendendo le mosse la nostra autrice dalla concezione antica, per cui era l'uso della parola in pubblico ad essere un modo d'azione, e non viceversa. L'analogia, quindi, sta più nel fatto che, come Habermas e i discorsivisti, la Arendt propone una spiegazione del potere definibile come trascendentale (che qui vale a dire: attraverso le sue intrinseche condizioni di possibilità). La concezione della Arendt, tuttavia, rimane interna al piano della politica, non è perciò una fondazione filosofica come vorrebbe essere quella discorsivista. La fondazione, pratica e non teorica, è altresì un atto reale che, nel suo effettivo compimento, insieme crea lo spazio per l'esercizio della libertà e ne rappresenta la più alta e pura manifestazione²⁹.

Già in questa formulazione si preannuncia una possibile aporia del pensiero arendtiano, cioè che la libera azione politica per la sua natura possa estrinsecarsi solo in quegli eccezionali atti fondativi che avvengono nelle rivoluzioni, e quindi non abbia spazio nel mondo di tutti i giorni; vedremo come questa interpretazione abbia delle ragioni ma non corrisponda del tutto all'idea dell'autrice.

Potere e autorità: l'atto della fondazione

La fondazione della libertà, lo scopo della rivoluzione, si identifica con la creazione della costituzione. La costituzione, intesa nel senso lato di ciò che è alla base della creazione di uno Stato, ma assieme in quello specifico del documento effettivamente scritto e approvato, è ciò che delinea i limiti dello spazio politico, rendendone così possibile l'esistenza³⁰ – richiamandosi qui la Arendt al modo greco di intendere la legge. L'identificazione fra costituzione e fondazione è ovviamente bilaterale, avendo quindi un significato normativo e valutativo, perché anche il concetto di costituzione deve essere rimisurato in base alla sua capacità di fondare la libertà, e non tutte le costituzioni ci riescono. La costituzione, infatti, può essere intesa secondo due significati opposti: o come una concessione del governo al suo popolo – in questo senso, essa ha dimostrato innumerevoli volte la sua inefficacia, a partire dalle costituzioni a pioggia che hanno caratterizzato la storia francese – oppure come creazione di un governo da parte del popolo; solo in questo secondo significato essa è l'obiettivo della rivoluzione e il criterio sul quale misurarne il suo successo o il fallimento.

Nel concreto, i due problemi che i rivoluzionari, abbattuto il governo precedente, si trovarono di fronte derivarono dalla necessità della duplice fondazione di potere e autorità. In Francia, il centro della scena fu ampiamente occupato dalla riflessione sul potere:

Sieyès, che nel campo della teoria non ebbe pari fra gli uomini della rivoluzione, spezzò il circolo vizioso e la *petitio principii*, di cui parlava con tanta eloquenza, anzitutto tracciando la sua famosa distinzione fra un *pouvoir constituant* e un *pouvoir constitué*, e in secondo luogo collocando il *pouvoir constituant*, ossia la nazione, in un perpetuo 'stato di natura' ("On doit concevoir les nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social [...] dans l'état de nature"). Così in apparenza egli risolveva entrambi i problemi, il problema della legittimità del nuovo potere, il *pouvoir constitué*, la cui autorità non poteva essere garantita dall'Assemblea costituente, il *pouvoir constituant*, perché il potere stesso dell'Assemblea non era costituzionale, e non avrebbe mai potuto essere costituzionale poiché era precedente alla costituzione stessa; e il

problema della legalità delle nuove leggi, che avevano bisogno di ‘una fonte e un supremo maestro’, la ‘legge superiore’ da cui derivare la loro validità. Tanto il potere che la legge venivano così ancorati nella nazione o piuttosto nella volontà della nazione, che restava essa stessa al di fuori e al di sopra di ogni governo e di ogni legge. La storia costituzionale della Francia, dove anche durante la rivoluzione si ebbe una serie di costituzioni, una dopo l’altra, mentre gli uomini che detenevano il potere non riuscivano a imporre nessuna delle leggi o dei decreti rivoluzionari, si potrebbe facilmente leggere come un monotono repertorio, che illustra continuamente ciò che avrebbe dovuto essere ovvio fin dal principio: ossia che la cosiddetta volontà di una moltitudine (se dev’essere qualcosa di più che una finzione legale) muta continuamente per definizione, e che una struttura costruita su tali fondamenta è costruita sulle sabbie mobili. Ciò che salvò lo stato nazionale dal crollo e dalla rovina immediata fu la straordinaria facilità con cui la volontà nazionale poté essere manipolata e imposta ogni volta che si trovò qualcuno disposto ad assumersi il peso o la gloria della dittatura.³¹

La confusione fra la fonte del potere, che è nell’agire politico comune, e quella dell’autorità della legge – forse impossibile da evitare per un popolo che d’un tratto, senza esperienze politiche pregresse, passava dall’assolutismo alla rivoluzione più radicale – rese impossibile alla rivoluzione francese il compito di darsi istituzioni stabili e durature, capaci di ospitare l’esercizio della libertà pubblica.

Differentemente, gli uomini della rivoluzione americana avevano presente come l’autorità e il potere non fossero la stessa cosa e non potessero avere la stessa origine. Ciò soprattutto grazie al fatto che non ebbero da affrontare il problema dell’origine del potere come tale, poiché per loro, a differenza che in Europa, il popolo non era una astrazione filosofica ma un insieme concreto di persone che regolarmente si riunivano per decidere e amministrare giustizia, principalmente attraverso l’istituzione delle *township*. Questo popolo poteva quindi svolgere, senza neanche sollevare troppe questioni, il suo ruolo nel fondare il potere. Ma, anche senza i circoli viziosi tra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*, i Padri Fondatori incontrarono ugualmente il problema dell’assoluto, precisamente nella forma della necessità di dare stabilità a un edificio statale che, fondato sul solo potere, essendo questo im-permanente per definizione, non sarebbe

mai durato, presto vanificando, così, la loro grandiosa fondazione. Come potevano gli uomini essere indotti a rispettare la legge, la quale, nella sua duplice accezione di legame (fra uomo e dio e fra uomo e uomo, per i romani) e confine o limite (il νόμος greco³²), è imprescindibile per l'esistenza dello spazio pubblico, dell'azione politica e del potere ma è insieme fatta dagli uomini per gli uomini e quindi relativa per definizione? I Padri Fondatori tentarono una duplice mossa, sul piano argomentativo premisero le famose «verità di per se stesse evidenti» quale fondamento razionale della libertà umana e quindi della loro costituzione, mentre nell'architettura dello Stato inserirono il potere giudiziario, separato dagli altri e con il compito non solo di applicare la legge ma anche di interpretare la costituzione. Apparentemente gli espedienti hanno conseguito un considerevole successo – di certo, se li paragoniamo alla catastrofica mancanza d'autorità degli Stati europei e delle loro costituzioni, specialmente tra le due guerre mondiali – ma ciò che la Arendt sostiene è che l'origine dell'autorità nella Repubblica statunitense stia nell'atto di fondazione in se stesso e da questo si trasmetta al documento costituzionale e allo Stato che su di esso è informato.

Davanti allo strano fatto che la venerazione della costituzione in America è sopravvissuta a più di cent'anni di minuziosi esami e di violente smitizzazioni critiche del documento, non meno che di tutte le 'verità' che ai fondatori parevano di per se stesse evidenti, si è tentati di concludere che il ricordo dell'evento – un popolo che deliberatamente fonda un nuovo stato – ha continuato ad ammantare il risultato pratico di quell'atto, ossia il documento, di un'aura di timore reverenziale, che ha difeso tanto l'evento quanto il documento dagli attacchi dei tempi e delle mutate circostanze.³³

In questo modo, quasi inconsapevolmente (il che è paradossale vista la loro passione per l'antichità classica), i Padri Fondatori avrebbero ripetuto nell'azione ciò che, secondo la Arendt, per i romani era evidente anche nella teoria, e cioè che non c'era alcun bisogno di fondamenti assoluti, perché l'atto di fondazione in sé era la fonte da cui attingere nei secoli l'autorità. D'altra parte, la grandezza della rivoluzione americana, persino rispetto all'esempio romano, e con ciò il suo tratto specificamente moderno, sta nell'essere riuscita a compiere

questa fondazione di fronte a tutti e alla luce del sole, anziché relegarla in un passato lontano e colorato di mitologia³⁴.

I consigli: vivere una vita luminosa

Nonostante il suo relativo successo, come abbiamo visto soprattutto nel paragone con le rivoluzioni successive, ciò che mancò alla rivoluzione americana fu l'instaurazione di uno spazio in cui potesse svolgersi concretamente, nell'azione politica quotidiana, la libertà che essa aveva costituito. Lo spazio politico, lo spazio della libertà, fu edificato quasi solo in astratto, mancò la consapevolezza necessaria a fornirlo di una concreta istituzione positiva, che potesse durare nel tempo. Questa mancanza fu infine avvertita chiaramente da Jefferson, il quale negli ultimi anni della sua vita insistette molto, purtroppo non compreso, sulla necessità di istituire quelle «repubbliche elementari» nelle quali, analogamente a quanto era accaduto per due secoli nelle *township* coloniali, avrebbe potuto effettivamente esercitarsi l'azione politica del popolo. Perciò, anche negli Stati Uniti, seppure non del tutto, l'azione politica svanì dalla scena e la terra della libertà si trasformò gradualmente, soprattutto sotto la spinta dell'immigrazione del diciannovesimo secolo e della correlativa straordinaria crescita economica, nella terra dell'abbondanza. Così, mentre buona parte del lessico politico rivoluzionario ha molto scolorito il suo significato, l'espressione *land of opportunity* è giunta intatta fino a noi prevalentemente nel suo significato social-economico e, quindi, fondamentalmente impolitico. Nelle parole della Arendt:

È infine perfettamente vero, ed è peraltro una cosa assai triste, che la maggior parte delle cosiddette rivoluzioni, ben lungi dal giungere alla *constitutio libertatis*, non sono neppure state capaci di creare garanzie costituzionali per i diritti e le libertà civili, che sono il grande merito del 'governo costituzionale'; e senza dubbio nel trattare con altre nazioni e con i loro governi dovremo tener presente che la distanza fra tirannide e governo limitato, costituzionale, è altrettanto grande, e forse più grande, della distanza fra governo costituzionale e libertà. Ma queste considerazioni, per quanto grande sia la loro importanza pratica, non dovrebbero essere per noi una buona ragione per confondere i diritti ci-

vili con la libertà politica o per equiparare questi presupposti di un governo civile alla vera e propria esistenza di una libera repubblica. La libertà politica, in termini generali, significa infatti il diritto ‘di essere partecipe del governo’ oppure non significa nulla.³⁵

Ciò che, ancora oggi, lascia aperto uno spazio alla speranza per la libertà è un puro fatto: che in tutti i più importanti momenti rivoluzionari, nel XIX come nel XX secolo (la comune di Parigi, le due rivoluzioni russe, la Repubblica dei *rate* in Germania, la rivoluzione Ungherese del ‘56... e potremmo forse giungere fino alla Pechino temporaneamente controllata dagli studenti in rivolta dell’89) i consigli, queste «repubbliche elementari» in cui lo spazio politico è a portata di mano per tutti, sono sempre spontaneamente riemersi. Ciò è accaduto senza alcuna tradizione culturale, anzi quasi senza che i partecipanti avessero idea che istituzioni simili erano emerse in precedenza, e nonostante la decisa, e poi feroce, opposizione dei rivoluzionari di professione e dei loro partiti, forti dell’organizzazione e di tutto il *mainstream* della cultura rivoluzionaria. Come ben sappiamo, la speranza è stata quasi interamente delusa, i partiti e la loro politica assai impolitica hanno trionfato, fino al paradosso per cui la parola ‘politica’ giunge a coincidere interamente con l’ambito di “azione” dei partiti³⁶. Ciò è accaduto anche grazie agli errori dei consigli che si sono mostrati incapaci di venire a patti con le esigenze genuinamente amministrative di settori della vita umana che non potevano essere efficacemente gestiti attraverso la politica – principalmente la Arendt si riferisce agli episodi dei consigli che assumevano la direzione delle fabbriche; il che, abbia o no ella ragione, mostra comunque come la separazione rigida fra politica e sociale/economico non determini affatto una obliterazione del secondo termine, nemmeno nelle sue manifestazioni banalmente meccaniche.

Quello che più ci interessa è però mettere in luce come l’agire politico, per la Arendt, sia tutt’altro che eroico o limitato ai soli momenti rivoluzionari: ella pensa, è vero, a una politica fatta da chi e per chi la vuole agire, i più adatti che si auto-selezionerebbero in una ideale Repubblica dei consigli³⁷, ma una politica comunque di tutti i giorni e per tutti i giorni. Ancor più decisamente, è proprio per ren-

dere possibile l'esercizio quotidiano della libertà politica, che resterebbe altrimenti relegato nei momenti rivoluzionari e fondativi, che sono necessari i consigli, ed è chiarissimo nelle parole della Arendt come questo esercizio sia considerato tutt'altro che eroico. Una parte del malinteso nasce perché la Arendt ci dice effettivamente che la radice della politica, della *polis*, sta nell'impresa eroica come arcaico prototipo dell'azione³⁸ – da cui il rilevante fatto che il coraggio sia sempre rimasto una fondamentale virtù politica – ma è proprio per allargare quella strettissima via alla realizzazione di sé che gli uomini, gli antichi greci per la prima volta, si riuniscono insieme e fondano la politica: «τὸν βίον λαμπρὸν ποιεῖσθαι», dice Teseo³⁹, ed egli è chiaramente un eroe, addirittura un eroico mitologico fondatore, ma proprio nell'allargare a tutte le persone lo spazio di possibilità per «condurre una vita luminosa» si trova il senso della politica.

Note

1. Si veda ad esempio: SIMONA FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006. Un libro nel quale, a dispetto del titolo, le questioni politiche sono inesorabilmente trattate da un punto di vista spiccatamente filosofico, e non a caso fra le opere maggiori della Arendt proprio *On Revolution* è, come spesso nella saggistica arendtiana e specialmente europea, quella di gran lunga meno presente.
2. È noto come il libro sulla rivoluzione, alla pari d'altronde de *Le Origini del Totalitarismo*, abbia provocato numerose critiche da parte degli specialisti di queste materie, critiche che, lette complessivamente, mostrano come denominatore comune il rimproverare quell'atteggiamento anti-settoriale così tipico dell'opera della Arendt.
3. Anche Zorzi, nella sua pur ottima introduzione all'edizione italiana del libro (ARENDT, HANNAH, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Torino 1999), sembra infine oscurare la distinzione tra filosofia e teoria politica, così importante per l'autrice.
4. Per l'analogia tra spettatore e teorico della politica, come contrapposti alla figura dell'attore-agente, parole illuminanti si trovano nel discorso per la cerimonia del premio Sonning, pubblicato come prima parte di: ARENDT, HANNAH, *Responsabilità e Giudizio*, Einaudi, Torino 2004.
5. Una posizione, questa, dalla quale la Arendt non si discosterà, neanche quando, nell'ultima parte della sua vita, la riflessione sul giudizio assumerà caratteri più nettamente filosofici (a partire da: ARENDT, HANNAH, *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990). Non bisogna perciò fraintendere il ritorno all'analisi della vita contemplativa come una netta frattura, quanto piuttosto come un'evoluzione conseguente nel pensiero dell'autrice, all'interno del quale l'azione politica continuerà a mantenere un posto centrale (si veda anche: PIRRO, ROBERT C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 2001, pp. 96 ss.).
6. È chiaro come la Arendt abbia ben poco a che vedere con i contemporanei *political theorist* con i quali condivide questa auto-definizione.
7. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 3
8. ARENDT, HANNAH, *op. cit.*, p. 57
9. ARENDT, HANNAH, *op. cit.*, p. 62
10. La povertà esisteva certo anche nelle colonie che sarebbero divenute Stati Uniti, ma in misura molto minore che in Francia e nell'Europa in genere, e ovviamente esisteva anche la schiavitù dei neri, il caso di gran lunga più abietto di asservimento degli uomini alla brutta necessità. Tuttavia questi fattori non erano percepiti come politicamente centrali dagli americani e non si cercò di dare ad essi una soluzione politi-

ca. La rivoluzione non fu perciò dominata dalla necessità e poté occuparsi della libertà. Questo fatto, assieme a tutte le considerazioni sulla questione sociale come riportate dalla Arendt, potrebbe essere usato per argomentare una sua superficialità moralmente equivoca, ma in realtà, se letto correttamente, indica solo come l'idea arendtiana della politica sia tutt'altro dall'utopismo idillico che alcuni sembrano attribuirle, e al contrario ben centrata sulla tragicità e sull'ingiustizia presenti anche nei momenti più alti della storia degli uomini.

11. Il che è tutto il contrario del dire che la «questione sociale e il superamento della miseria non sono in connessione con le istituzioni politiche» come interpretava Losurdo nel suo saggio *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni* (p. 152), in: ESPOSITO, ROBERTO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 139-153.
12. Questa tesi della Arendt, che conclude asserendo che solo dallo sviluppo tecnologico ci si può attendere l'estinzione della povertà, è stata molto criticata e con alcune ragioni. La più ovvia delle quali è che molto spesso mezzi politici, o che noi chiameremmo tali, sono stati utilizzati per migliorare anche le condizioni materiali della popolazione o di una sua classe. Probabilmente la Arendt avrebbe ribattuto che le lotte sociali, quando sono esclusivamente tali e cioè mirano solo ad ottenere una più favorevole distribuzione delle risorse, non sono affatto atti politici, e anche se avvengono all'interno o accanto alla politica rappresentano pur sempre per essa un costo, che se non necessariamente la distrugge, comunque sempre la indebolisce.
13. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit, p. 95
14. Soprattutto perché, un certo tipo di menzogna può persino essere costitutivo della politica, vedi: ARENDT, HANNAH, *La menzogna in politica*, Marietti, Genova 2006.
15. È scorretto pensare, come si fa talvolta, che la Arendt non riconosca dignità alla dimensione privata. Pur elogiando la dimensione pubblica, ella afferma esplicitamente che la libertà dalla politica è «... una delle più importanti libertà negative che abbiamo goduto dalla fine del mondo antico in poi» e «... forse la parte più importante e significativa del nostro retaggio cristiano» (ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 324). Invero, in piena armonia su questo punto con i classici del pensiero liberale, la Arendt non manca di ricordarci che quando la libertà politica dilegua, ben presto la segue anche quella privata; soltanto ella non subordina la prima alla seconda, il che sarebbe già un modo di negarla e perciò distruggerle entrambe.
16. Questa contrapposizione è ovviamente una costante del libro, non bisogna però giungere a pensare che l'autrice non riconosca il valore della rivoluzione francese – come apparirebbe dal già citato saggio di Losurdo – semplicemente ella non può però fare a meno di constatarne, con evidente rimpianto, il tragico fallimento.
17. Il termine risale alle maschere che gli attori greci e poi romani utiliz-

zavano in teatro, esse avevano la funzione di nascondere il volto ma anche di lasciar passare la voce, da cui l'etimologia del termine. L'applicazione metaforica del termine nell'ambito giuridico mette in evidenza come nello spazio pubblico il singolo, per potersi esprimere e non essere alla mercé altrui, abbia bisogno della 'maschera' costruita dalle norme e dalle leggi a cui egli, come gli altri, è sottoposto.

18. Ammesso che l'autenticità occupi un ruolo centrale nel pensiero politico di Hannah Arendt – cosa che mi pare messa in dubbio perlomeno dall'uso estremamente parco che ella fa di tale termine, basti pensare che in *The Human Condition* la parola 'authentic' compare, includendo nel conto tutti i suoi derivati, diciassette volte in oltre trecento pagine – è senz'altro da ricordare come ciò avvenga con una sfumatura di significato decisamente diversa da quella heideggeriana (vedi: VOLPI, FRANCO, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, p. 91, in ESPOSITO, ROBERTO (a cura di), *La pluralità irraggiungibile: il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 73-92).
19. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit, p. 105
20. ARENDT, HANNAH, *op. cit.*, p. 150, citazione da: TOCQUEVILLE, ALEXIS, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), libro III, cap. 3, in *Oeuvres complètes*, Parigi 1953.
21. Su questo punto, purtroppo, molti interpreti arendtiani tacciono, sono reticenti o si impegnano in bizzarre piroette terminologiche. Persino le traduzioni possono diventare complesse, così ad esempio in: ARENDT, HANNAH, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, si osserva una continua giostra tra l'uso dei termini 'potere', 'dominio' e 'potenza' per tradurre alternativamente, e in modo apparentemente casuale, *Herrschaft* (dominio) e *Macht* (potere).
22. Si veda in particolare, benché il tema attraversi tutto il pensiero politico arendtiano: ARENDT, HANNAH, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2004.
23. «Solo quando ci si risolverà a riconnettere termini generalmente assunti nella loro reciproca opposizione, come appunto rivoluzione e costituzione, sradicamento e fondazione, libertà e potere, la dialettica rivoluzionaria sarà intesa in tutta la sua intellaiatura complessa» (ESPOSITO, ROBERTO, *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, pp.57-58, in ESPOSITO, ROBERTO, *op. cit.*, pp. 47-69).
24. Questa è un'evenienza che chiunque si sia trovato anche soltanto in una qualsiasi assemblea priva di ordine può ben capire. Naturalmente la qualità distruttiva della violenza che può essere messa in campo dal tiranno o dal totalitarismo è tanto ovvia da non meritare particolare menzione.
25. Se l'esercizio del potere è assimilabile a un gioco, certo non è però un gioco da bambini, cosa che la Arendt dice esplicitamente nella citatissima frase, curiosamente non molto collegata con questo aspetto del

- suo pensiero, che compare nell'ultima pagina de *La banalità del male* a proposito del giudizio sui crimini di Eichmann: «La politica non è un asilo». (ARENDT, HANNAH, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2004, p.284)
26. Una via che si trovano costretti a percorrere, in diverse forme, tutti i pensieri che pretendono per sé un realismo politico radicato nella necessità e, contemporaneamente, vogliono evitare di cadere nel nichilismo.
 27. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit, p. 199
 28. Vedi: HABERMAS, JÜRGEN, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 56-73; e: HABERMAS, JÜRGEN, *Fatti e Norme*, Guerini e Associati, Napoli 1996, pp. 175-179.
 29. Questo significa che quando Habermas imputa alla Arendt di «... riporre più fiducia nella venerabile figura del contratto che nel suo stesso concetto di prassi» (HABERMAS, JÜRGEN, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, cit., p. 73), coglie invero solo in parte il pensiero della nostra autrice. Il punto è che evidentemente le due cose, lungi dal contraddirsi, coincidono proprio perché la fondazione è un'azione compiuta e non un costrutto teoretico.
 30. In quest'idea c'è la ragione per cui la Arendt dà molta più importanza alla costituzione in quanto architettura giuridica di base dello Stato, piuttosto che all'affermazione di diritti e doveri generali dei cittadini (come i *Bill of rights*, o la parte prima della nostra Costituzione). Questi ultimi hanno significato ed effettiva realtà solo nel contesto della politica già esistente, altrimenti si riducono ad astrazioni vuote ed inefficaci.
 31. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 183
 32. Sulle specifiche distinzioni, e il loro significato politico, tra il concetto romano e quello greco di legge, vedi ARENDT, HANNAH, *Che cos'è la politica*, Einaudi, Torino 2006, pp. 84 ss.
 33. ARENDT, HANNAH, *Sulla rivoluzione*, cit, p. 234. I tentativi di smitizzare la costituzione non si sono certo fermati da quando la Arendt scrisse queste parole, vedi ad esempio DAHL, ROBERT, *Quanto è democratica la costituzione americana*, Laterza, Roma-Bari 2003. Fortunatamente, però, continuano ad essere piuttosto inefficaci.
 34. Senza dimenticare il fatto che per i romani la fondazione era pur sempre una ri-fondazione, della perduta Troia.
 35. ARENDT, HANNAH, *op. cit.*, p. 251
 36. E le tendenze anti-partitiche, spesso di origine radicalmente democratica, degenerano, proprio per questa confusione, fatalmente nell'anti-politica. Questo è un fenomeno particolarmente evidente proprio nel nostro paese.
 37. Questo, di per sé, è probabilmente piuttosto utopico, tuttavia non

molto più utopico dell'idea di raggiungere una soddisfacente libertà politica grazie ai partiti. Magari proprio nell'amato esempio dei consigli in Ungheria nel '56 – che si costituirono con l'evidente intento di dar vita ad una struttura politica complessivamente fondata sugli stessi consigli, ma fra le loro richieste avanzavano anche quella di un parlamento liberamente eletto su base pluripartitica – potrebbe trovarsi qualche indizio d'una via percorribile.

38. Si veda ad esempio: ARENDT, HANNAH, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 34-35.
39. «Sofocle nell'Edipo a Colono, la tragedia della sua vecchiaia, scrisse i famosi terribili versi:

“Non esser nati è la sorte migliore, o almeno appena nati ritornare a quel mondo da cui siamo venuti”

E ci fa anche sapere, per bocca di Teseo, leggendario fondatore di Atene e quindi suo portavoce, che cosa dava agli uomini comuni, giovani e vecchi, la possibilità di sopportare il fardello della vita; era la polis, lo spazio delle libere azioni e delle vive parole degli uomini, che poteva dare splendore alla vita: τὸν βίον λαμπρὸν ποιεῖσθαι.» (ARENDT, HANNAH, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 325)