

*THE FREEDOM
TO BE FREE.*

RIFLESSIONI SU UNO SCRITTO
DI HANNAH ARENDT
RECENTEMENTE EDITO
PER LA PRIMA VOLTA

CLELIA **BARTOLI**



The Freedom to Be Free.

Riflessioni su uno scritto di Hannah Arendt recentemente edito per la prima volta

The Freedom to Be Free.

Reflections on a Never Before Published Text by Hannah Arendt

CLELIA BARTOLI

Ricercatrice in Filosofia del diritto, Università degli Studi di Palermo.

E-mail: clelia.bartoli@unipa.it

ABSTRACT

Un saggio di Hannah Arendt è rimasto inedito per oltre 50 anni. Su quelle carte non è apposto un vero titolo, ma solo: *A lecture*. Il testo sviluppa uno dei temi più cari all'autrice: le diverse declinazioni della libertà e il loro rapporto con la rivoluzione. Manca di data, ma, essendo presenti molti riferimenti all'attualità, è facile dedurre che esso sia stato scritto tra la fine del 1966 e il 1967. Si tratta di un saggio apparentemente poco originale, poiché riprende molte idee espresse altrove, soprattutto nel grande trattato *Sulla Rivoluzione* pubblicato nel 1963. Tuttavia è interessante vedere come alcuni concetti già apparsi in altre pubblicazioni vengano impiegati per leggere gli accadimenti del presente, quali ad esempio il processo di decolonizzazione, la guerra del Vietnam, la rivoluzione cubana. Inoltre merito di questo testo è introdurre la formula *the freedom to be free* per riferirsi alla condizione necessaria per sperimentare la libertà piena, che per l'autrice non consiste nel mero godimento delle libertà civili, bensì nell'esercizio della libertà come partecipazione alla *res publica*. In questo articolo verranno messi in luce gli aspetti più interessanti del testo della Arendt, contestualizzandoli storicamente; in particolare verranno discussi le riflessioni dell'autrice sulle rivoluzioni in corso, il significato dell'espressione "libertà di essere liberi" e la distinzione tra *liberty* e *freedom*.

One of Hannah Arendt's essays has remained unpublished for over 50 years. The paper has no proper title, only the words *A lecture* written on it. The text develops one of the themes most dear to the author: the different conceptions of freedom and their relationship with revolution. The text also lacks a date; however, given the numerous references to current events, it is easy to deduce that it was written between the end of 1966 and 1967.

The essay does not appear to be very original since it incorporates many ideas expressed elsewhere, especially in the great treatise *On the Revolution* published in 1963. However, it is interesting to observe how some concepts, already appearing in other publications, are here used to understand the actuality of the time, such as the process of decolonization, the Vietnam war and the Cuban revolution. Furthermore, the merit of this essay is to introduce the expression "the freedom to be free" to indicate the basic condition to have experience of full freedom, which for the author does not consist simply in obtaining civil liberties, but in the exercise of freedom as participation in the *res publica*. In this article, the most interesting aspects of Arendt's text are highlighted in a historical frame – in particular, the author's reflections on ongoing revolutions, the meaning of the expression "freedom to be free" and the distinction between liberty and freedom are discussed.

KEYWORDS

Hannah Arendt, libertà, diritti civili, felicità pubblica, rivoluzione

Hannah Arendt, freedom, civil rights, public happiness, revolution

The Freedom to Be Free.

Riflessioni su uno scritto di Hannah Arendt recentemente edito per la prima volta

CLELIA BARTOLI

1. Prologo – 2. Contesto storico e tempo privato – 3. Analisi della contemporaneità – 4. La libertà di essere liberi – 5. Freedom vs. liberty.

1. Prologo

Un saggio di Hannah Arendt è rimasto inedito per oltre 50 anni.¹ Su quelle carte non è apposto un vero titolo, ma solo: “A lecture”. Si tratta probabilmente di un testo per una conferenza o per un ciclo di lezioni tenutesi presso l’Università di Chicago, dove la Arendt insegnava. Oppure per la New School for Social Research, dove la filosofa decise di trasferirsi nel 1967, per vivere a New York vicino al marito in difficili condizioni di salute (KOHN 2017, 56).

Lo scritto riguarda uno dei temi più cari all’autrice: le diverse declinazioni della libertà e il loro rapporto con la rivoluzione. È ricco di riferimenti all’attualità di allora. Manca di data, ma è presumibile che sia stato concepito e redatto tra la fine del 1966 e il 1967.

Viene riproposta una struttura tipica degli scritti arendtiani: si esordisce con una analisi storica (in questo caso l’autrice pendola tra gli accadimenti rivoluzionari al termine dell’XVIII secolo e la cronaca) per poi cimentarsi in un ragionamento teoretico. La ricostruzione dei fatti prelude ad una ricostruzione della storia delle idee a questi connesse. I concetti si trasformano a seguito degli eventi, ma a loro volta contribuiscono a plasmarne il corso. Data questa interazione tra mondo delle cose e regno delle idee, l’autrice passa agevolmente dal registro storico al ragionamento filosofico.

Si tratta di uno scritto apparentemente poco originale, poiché riprende molte idee già espresse altrove, soprattutto nel grande trattato *Sulla Rivoluzione* pubblicato nel 1963. Tuttavia è interessante vedere come alcuni concetti già apparsi in altre pubblicazioni vengano impiegati per leggere gli accadimenti del presente. Inoltre merito di questo testo è introdurre la formula: *the freedom to be free*.

¹ Questo saggio inedito di Hannah Arendt è apparso con il titolo *The Freedom to Be Free* per la prima volta sulla rivista «The New England Review» (v. ARENDT 2017). Pochi mesi dopo è uscito nel volume curato da Jerome Kohn (v. ARENDT 2018a). Nel gennaio del 2018, lo scritto è stato tradotto in tedesco e pubblicato in un volumetto, accompagnato da un saggio di Thomas Meyer (v. ARENDT 2018b).

Nel paragrafo successivo proverò a restituire il clima – dato tanto dal momento storico, quanto dalle circostanze personali – in cui il saggio viene ideato. Poi cercherò di dar conto degli aspetti più originali dello scritto, mostrando come strumenti di analisi precedentemente forgiati vengano utilizzati per comprendere la contemporaneità e, in conclusione, approfondirò il significato dell'espressione “libertà di essere liberi” e la distinzione tra libertà civili e libertà politica.

2. Contesto storico e tempo privato

Alla fine del 1966 Hanna Arendt e il marito Heinrich Blücher si recarono per un paio di mesi nella loro casa di villeggiatura di Palenville, una cittadina pedemontana nello stato di New York, rinomata per gli alberghi eleganti, l'aria pura e gli ameni paesaggi di boschi, rocce e cascate. Gli ultimi anni erano stati difficili sotto molti riguardi e i coniugi bramavano una tregua (YOUNG-BRUEHL 2004, 379 ss.).

Il reportage sul processo ad Eichmann tenutosi a Gerusalemme² aveva dato notorietà alla filosofa che era certamente assurta al ruolo di personaggio pubblico: oratrice in università prestigiose, contesa penna di numerose testate, più volte invitata a partecipare a dibattiti in pubbliche arene. Ma pur declinando pervicacemente la partecipazione ai programmi televisivi, la sua vita privata era stata travolta.

Insieme alla fama, infatti, erano giunte copiose le critiche e non poche le calunnie, ad esempio il 26 ottobre 1966 «Le Nouvel Observateur» titolava *Hannah Arendt est-elle nazie?*, seguivano le lettere di lettori indignati (LETTRE COLLECTIVE 1966, 37). La sua colpa, agli occhi di molti era stata quella di dipingere Eichmann non già come un mostro sanguinario, come uno stratega nello sterminio degli ebrei, ma come un uomo comune... “banale” appunto. La posizione della Arendt era lucida e poco consolatoria: l'orrendo male generato dal nazismo non era imputabile ad una manciata di sadici esaltati riusciti nella scalata al potere; la responsabilità era diffusa, spettava agli uomini ordinari, alla loro ignavia, all'aver assistito da spettatori alla degenerazione morale del paese in cui vivevano e di loro stessi, si erano lasciati trasformare in meri esecutori, dimenticandosi di pensare, di guardare alle conseguenze di quella crudele opera corale di cui anch'essi erano artefici.

Oltre a fronteggiare le polemiche e le invettive scaturite dal suo scritto, anche la vita personale si era andata complicando. Nel marzo 1962 il marito era stato colpito da aneurisma. Sopravvisse, ma la sua salute rimase precaria.

² La cronaca e le riflessioni sul processo ad Eichmann apparvero a puntate sul periodico: «The New Yorker» con il titolo *A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem* (ARENDR 1963a). L'intero reportage venne pubblicato lo stesso anno in un volume (ARENDR 1963b). Seguirà nel 1965 una seconda edizione ampliata.

Inoltre la situazione politica in America era preoccupante, l'omicidio di John Kennedy – che la Arendt aveva votato ma che non amava svisceratamente – le aveva fatto temere per la tenuta stessa della Repubblica.

La guerra fredda era nel pieno del suo corso. Nel 1966 l'agenzia spaziale russa aveva mandato in orbita la sonda Luna 9, il primo artefatto umano a toccare la superficie lunare. La NASA si attrezzava per riscuotere maggiori successi. Ma insieme alla conquista dello spazio, USA e URSS devolvevano intelligenze e ingentissimi capitali a rimpinguare gli armamenti, a renderli più mortiferi che mai.

In quello stesso periodo, i vertici americani optarono per un'*escalation* dell'intervento in Indocina. Molti giovani sarebbero stati costretti ad sospendere i loro studi e le loro occupazioni per imbracciare le armi e divenire parte dell'orrore. Nel 1966 si susseguirono massacri di vietnamiti ad opera di contingenti statunitensi.

Viste le circostanze, si può comprendere quanto per una ebrea, che aveva assistito all'ascesa di Hitler, potesse apparire plausibile il pericolo di una grave involuzione politica.

Così, durante quei mesi di villeggiatura invernale, Hannah Arendt si era ripromessa di dedicarsi quasi esclusivamente a letture leggere. Aveva messo in valigia alcuni classici della letteratura gialla. E mentre la radio trasmetteva *The Sounds of Silence*, il recente successo di Simon and Garfunkel, lei sfogliava i romanzi di Agatha Christie e Simenon.

Ma la riflessione e lo studio erano irrinunciabili. Durante il soggiorno a Palenville, la filosofa non smise di tenersi aggiornata sulle vicende politiche internazionale e di scambiare pareri epistolari con i suoi interlocutori di sempre. Inoltre lesse due volumi freschi di stampa sulla vita di Rosa Luxemburg, scritti da J.P. Nettl (NETTL 1966)³; prese numerosi appunti in cui dichiarava di condividere le critiche all'establishment comunista elaborate dalla pensatrice e attivista polacca.

Intanto la radio alternava le note spensierate di *Yellow Submarine* alle notizie sul movimento per i diritti civili dei neri americani; la voce profonda di Frank Sinatra agli ultimi accadimenti del lungo processo di decolonizzazione. In quegli ultimi mesi avevano, infatti, raggiunto l'indipendenza la Gambia, il Botswana e il Lesotho. Protagonisti del momento non erano dunque solo le grandi potenze e la loro bramosia di conquista: gruppi e popoli storicamente oppressi venivano alla ribalta come soggetti rivoluzionari. Il '68 era alle porte.

È in questo clima politico e in questa fase della vita che la Arendt concepisce il saggio che ci apprestiamo a discutere.

³ In proposito si veda anche lo scritto della Arendt dedicato a Rosa Luxemburg (ARENDR 1966).

3. *Analisi della contemporaneità*

La Arendt apre il suo testo avvertendo che si occuperà di un tema “*embarassing*”: la rivoluzione, qualcosa di decisamente attuale negli anni '60, che investiva i più diversi ambiti in molte parti del globo.

«Tali eventi includevano l'espulsione di Krushchev in Unione Sovietica; la costruzione del muro di Berlino che divideva la Germania in due stati; la crisi missilistica di Cuba; la cosiddetta “*Quiet Revolution*” canadese di stampo nazionalista; il movimento per i diritti civili qui e altrove; le proteste contro la guerra, alcune delle quali ebbero esiti fatali tanto qui che in Europa; i golpe militari nella Corea del Sud, in Vietnam e in Grecia; lo spirito profondamente rivoluzionario del Concilio Vaticano II di Papa Giovanni XXIII; gli orrori della rivoluzione culturale cinese; la rivoluzione scientifica basata sulla “*conquista dello spazio*”; il processo di decolonizzazione in corso e le battaglie per l'indipendenza in quelli che furono domini coloniali» (KOHN 2017, 56, traduzione mia).

In particolare, l'autrice nota come dalla fine della seconda guerra mondiale ai giorni in cui redigeva la sua *lecture*, si fossero susseguiti conflitti in aree territoriali circoscritte, quali Corea, Algeria e Vietnam: piccole guerre che però avevano catturato l'attenzione delle grandi potenze. America, Unione Sovietica, Cina, i più forti paesi europei si sono implicati per timore delle conseguenze di un vuoto di potere. Avevano interesse a stabilizzare ed egemonizzare i territori teatro degli scontri. Tuttavia gli accadimenti hanno regolarmente preso un corso diverso da quello ipotizzato.

Questi conflitti che avevano, inizialmente, le dimensioni e la natura di guerre civili, si sono trasformati presto in rivoluzioni contro l'ingerenza delle superpotenze. La Arendt scrive che sembrava di essere ripiombati alla fine del '700, quando la Rivoluzione Americana seguì alla guerra contro l'Inghilterra e la Rivoluzione francese divenne una guerra contro l'alleanza tra i potenti regni d'Europa.

Tuttavia gli interventi militari delle grandi potenze, nonostante la profusione di mezzi e il successo spesso conseguito, raramente diventano capaci di «sostituire la stabilità al caos, l'onestà alla corruzione» (ARENDR 2018a, 369), di creare istituzioni politiche autorevoli e meritevoli di fiducia. Al contrario, nota l'autrice: «Molte volte il processo di disgregazione continua anche dopo la vittoria» (ARENDR 2018a, 369).

Ma così come i pronostici dei dominus della Terra vanno spesso in malora, anche il fronte rivoluzionario raramente corona i suoi obiettivi. Ad esempio, – in accordo all'autrice – uno dei limiti del processo di decolonizzazione è che le popolazioni si sollevano in nome di una *nazione* da liberare dal conquistatore straniero. Si tratta di movimenti pregni di retorica anti-occidentale eppure il concetto di stato-nazione è un'invenzione dell'Occidente, un lascito della colonizzazione, nonché probabilmente l'idea più foriera di conflitti della storia (ARENDR 1951, 237-

419). Il giusto desiderio di emanciparsi dalla sudditanza imposta dall'ordine imperialista non si spinge abbastanza in là, non arriva a ripensare radicalmente le categorie con cui immaginare e dar forma a un diverso ordine politico. Ciò fa presagire che, anche quando i paesi colonizzati ottengano l'indipendenza formale, difficilmente si scrolleranno da una soggezione culturale, economica e in un certo qual senso politica dei precedenti occupanti. Inoltre nella maggior parte dei casi i governi seguiti alla cacciata dell'invasore risultano terribilmente deludenti ed affetti da innumerevoli vizi tra cui instabilità e dispotismo.

Il problema, avverte l'autrice, è che le rivoluzioni vittoriose sono pochissime e, anche quando la spuntano, una rivoluzione degenerata può portare a sviluppi perfino peggiori di una rivoluzione fallita.

In accordo alla valutazione storica dell'autrice, tra le pochissime rivoluzioni riuscite vi fu quella americana, mentre la rivoluzione francese è annoverata tra le fallite.

Ma nonostante gli americani siano stati tra i pochi popoli della storia a uscire vittoriosi nella loro rivoluzione, la Arendt non attribuisce loro un particolare intuito per comprendere quelle degli altri:

«Non è un segreto per nessuno, almeno rispetto all'incidente della Baia dei Porci, che la politica estera di questo paese abbia mostrato di essere gravemente incapace di riconoscere e valutare le situazioni rivoluzionarie o nel comprendere la forza dei moti rivoluzionari. Sebbene la responsabilità dell'incidente della Baia dei Porci sia spesso attribuita ad una carenza di informazioni o a un malfunzionamento dei servizi segreti, in realtà tale fallimento ha ragioni ben più profonde» (ARENDR 2018a, 369-370, traduzione mia).

Cosa non compresero i vertici statunitensi quando pianificarono la disastrosa operazione su Cuba del 1961? Quale errore di valutazione commisero su quella rivoluzione in corso? La risposta elaborata dalla filosofa prelude all'idea della "libertà di essere liberi".

Ma prima di fornire la risposta, rispolvero gli avvenimenti. Gli americani avevano addestrato 1.500 esuli cubani, in dissenso con il nuovo regime di Fidel Castro, instauratosi nel 1959. L'obiettivo era rovesciare quel governo comunista e filo-sovietico, sostituendolo con uno vicino alla politica americana. Gli uomini della CIA erano convinti che la popolazione e parte dell'esercito cubano si sarebbero uniti alle fila degli esuli. Ma i contingenti militari dell'isola respinsero agevolmente l'invasione e la gente rimase fedele al governo in carica. È parere comune che la gestione dell'operazione a firma USA avvenne tra ingenuità, approssimazione e negligenze. Gettò non poco discredito sulla presidenza Kennedy, allora al suo esordio; generò un rimpallo di responsabilità tra servizi segreti e governo; indusse il Pentagono a coprire goffamente gli errori, ad esempio i militari americani che avevano partecipato vennero istruiti a dichiararsi mercenari e vennero negati gli onori di Stato ai caduti e i risarcimenti ai loro familiari. Parecchi retroscena sono

venuti alla luce solo 50 anni dopo, quando nel 2011 i documenti relativi vennero desecretati.

Tuttavia, rispetto all'incidente della Baia dei Porci, l'attenzione di Hannah Arendt non si concentra sugli errori tattici dell'operazione, bensì sulla popolazione di Cuba e sulle ragioni per cui essa abbia disdegnato di passare dalla parte degli esuli e, in definitiva, degli Stati Uniti:

«Il fallimento consistette nel non capire cosa possa significare quando un popolo afflitto dalla povertà in un paese arretrato e marciò di corruzione, viene all'improvviso liberato, non già dalla povertà, ma dall'oscurità e quindi dalla impossibilità di comprendere la propria miseria; che cosa voglia dire quando per la prima volta quel popolo capisce che la propria condizione può essere discussa apertamente e viene invitato a partecipare alla discussione; che cosa significhi quando la popolazione è condotta nella capitale, che non ha mai visitato prima, e le viene detto: "queste strade e questi edifici e queste piazze, tutto ciò è vostro, è in vostro possesso e quindi è il vostro orgoglio". Questo, o qualcosa di simile, accadde per la prima volta durante la Rivoluzione francese» (ARENDR 2018a, 370, traduzione mia).

In accordo alla filosofa, dunque, il principale errore che commise la CIA e l'amministrazione Kennedy fu quello di sottovalutare la forza di *un popolo che partecipa*.

La situazione economica dell'isola, infatti, non era di gran lunga migliorata. Ma ciò che agli occhi della Arendt appare radicalmente cambiato è il ruolo della popolazione negli affari pubblici. Alle donne e agli uomini di Cuba viene fatto intendere che il luogo in cui vivevano apparteneva loro e potevano vantarne il possesso nella misura in cui erano stati titolati di determinarne il destino discutendone insieme.

La miseria era prima come la siccità per un contadino o per un pescatore l'uragano: una sventura che si abbatte inspiegabilmente sulla propria esistenza. Si possono fare scongiuri e preghiere, ma non si può né evitare, né capire, in definitiva ad essa ci si piega e si subisce. La povertà però non è un cataclisma naturale, è in gran parte frutto di assetti politici, di scelte economiche, di un modo di concepire i rapporti sociali. È, infatti, possibile sia accrescere le risorse, sia modificare i criteri di distribuzione dei beni, in altri termini le ragioni della miseria potevano diventare intelleggibili e appellabili, ripensando le regole della comunità. Questa esperienza di acquisire un potere di comprensione e intervento sulla propria realtà pertiene a un peculiare tipo di libertà, la libertà politica, che discuteremo più avanti.

Si noti come l'analisi della Arendt è lungi dall'essere ideologica, vi possono essere delle ingenuità o delle inesattezze nella ricostruzione storica, peraltro di circostanze così vicine nel tempo, ma ciò non dipende dal fatto che ella si schieri da una parte o dall'altra della cortina di ferro. Non sta contrapponendo USA e URSS, non sta sostenendo che il comunismo, né tanto meno il capitalismo, sia il terreno più fertile alla realizzazione della libertà politica. Tant'è che in un altro

passaggio dello scritto viene citata Rosa Luxemburg quando denuncia il partito bolscevico per aver spazzato via le condizioni minime di una vera partecipazione:

«Con la repressione totale della vita politica nel paese [...] viene meno la vitalità delle istituzioni pubbliche, resta al suo posto un simulacro di vita, la burocrazia soltanto sopravvive come - unico elemento dinamico. Governa e comanda una piccola schiera di leader politici dall'energia inesauribile e di sconfinata esperienza. Tra loro solo una dozzina di teste eccezionali dà le regole, mentre di tanto in tanto i membri di una élite della classe operaia vengono invitati a dei meeting, durante i quali sono chiamati ad applaudire i discorsi dei leader e ad approvarne unanimemente le risoluzioni [...] Senz'altro una dittatura e, sia chiaro, non la dittatura del proletariato, ma di una manciata di politici» (in ARENDT 2018a, 381, traduzione mia).

La Arendt, dunque, esplora contesti storico-geografici specifici dove, per un complesso insieme di fattori, si verificano o meno le condizioni per la rivoluzione, per il suo successo o fallimento, per la “libertà di essere liberi” o per un mero surrogato.

4. *La libertà di essere liberi*

Dopo aver riportato le riflessioni sull'attualità dell'autrice, è tempo di approfondire il concetto che abbiamo più volte annunciato.

L'espressione «the freedom to be free» ricalca la struttura di un'altra formula molto fortunata: «the right to have rights», impiegata in *Le origini del totalitarismo*⁴. Nella prospettiva della filosofa, per agire pienamente i diritti occorre come precondizione essere ritenuti possibili titolari dei diritti fondamentali, cosa per niente scontata per molte categorie di esseri umani considerati “schiuma della terra” più che persone. Similmente, nello scritto che stiamo esaminando, si ragiona di una libertà basilare, precondizione per l'accesso alla libertà nel suo senso più pieno.

Riprendendo le argomentazioni già espresse nell'opera *Sulla Rivoluzione*, la Arendt racconta di come, al finire del XVIII secolo, tanto i rivoluzionari del vecchio che del nuovo continente non avessero ben chiaro dove stessero andando, il loro primo obiettivo era stato quello di aggiustare la situazione, più che di far piazza pulita del passato. Credevano che fosse loro compito ripristinare un ordine pregresso più giusto, perso a causa dei vizi e delle degenerazioni di chi aveva esercitato il potere, tant'è che il termine “rivoluzione”, mutuato dal linguaggio astronomico, stava proprio a significare “ritorno”. Fu in corso d'opera che alcuni intuirono che la strada imboccata non li stava portando indietro, bensì verso un assetto radicalmente

⁴ ARENDT 1951. Si vedano anche alcuni volumi che riprendono e discutono il concetto “the right to have rights”: BENHABIB 2004; BIRMINGHAM PEG 2006; PAREKH 2008; RODOTÀ 2012; KESBY 2012; GÜNDOĞDU 2015; DE GOOYER et al. 2018.

imprevisto, verso il *Novus Ordo Seclorum*. È in questa fase che alcuni dei rivoluzionari sperimentano una condizione tanto soggettiva che intersoggettiva definibile come “libertà”, ma ben differente da quanto avevano vissuto nel passato.

«E mentre il termine “rivoluzione” veniva radicalmente trasformato nel processo rivoluzionario, qualcosa di simile, ma infinitamente più complesso, avveniva alla parola “libertà” [*freedom*]» (ARENDR 2018a, 372, traduzione mia).

La Arendt per indicare la *libertà come era concepibile prima della rivoluzione* utilizza le parole *liberty* e *liberation*, mentre il termine *freedom* tende a utilizzarlo per riferirsi alla *libertà piena, frutto di una rivoluzione riuscita e attuabile esclusivamente in una repubblica*.

«Le libertà [*liberties*], in quanto diritti civili, sono il risultato della liberazione [*liberation*], ma ciò non significa affatto che queste costituiscano il contenuto della libertà [*freedom*], la cui essenza è l'essere ammessi al pubblico dominio e la partecipazione agli affari pubblici» (ARENDR 2018a, 372, traduzione mia).

La liberazione si ottiene quando si rovescia un governo oppressivo ed ingiusto, in tal modo la popolazione diventa “libera dalla paura” [*free from fear*], perché il despota che seminava terrore, ordinando vessazioni e rappresaglie a suo capriccio, è stato cacciato. Successivamente è possibile stabilire un ordine giuridico rispettato dagli stessi governanti, in cui sono sancite le *liberties*, cioè i principali diritti civili: il diritto alla vita, alla libertà individuale e alla proprietà. Tuttavia anche una monarchia illuminata può essere ben capace di tenere la paura lontana dai suoi sudditi, vegliando sulla sicurezza dei loro corpi e dei loro beni, limitando la propria ingerenza affinché gli individui possano esercitare, senza eccessivi vincoli, il proprio arbitrio.

La *liberation* è dunque una condizione per la *freedom*, ma non l'unica per la verità:

«Gli uomini delle prime rivoluzioni, sebbene sapevano che la liberazione avrebbe dovuto precedere la libertà, non erano ancora consapevoli che tale liberazione corrispondesse a ben più che una liberazione da un potere assoluto e dispotico: essere liberi per la libertà [*to be free for freedom*] significa prima di tutto essere liberi non soltanto dalla paura, ma anche dal bisogno» (ARENDR 2018a, 376-377, traduzione mia).

Tant'è che la filosofa reputa una ricostruzione inesatta quella secondo cui la forza determinante nelle rivoluzioni sarebbe costituita dagli ultimi, *les damnés de la terre*. Anzi, ella crede che questi furono la zavorra, che la rivoluzione francese fallì proprio a causa dell'eccessivo peso del popolo affetto dal bisogno. Quando Robespierre diceva: «*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question social*» relegava a

trastullo intellettuale ragionare sulla forma di governo. La fame dei *malheureux* costituì pertanto un'impellenza così bruciante da far smarrire il primario obiettivo di riscrivere le regole del gioco politico, il che avrebbe assicurato maggiore giustizia più a lungo termine.

I crampi di uno stomaco vuoto e il freddo nelle ossa non di rado inducono la sommossa, ma la rivolta che ne segue è scomposta, vandalica e vendicativa; avrà lo sguardo corto e difficilmente riuscirà a costruire alcunché di permanente, perché l'urgenza dei corpi sofferenti impedisce di attendere quel tempo necessario alla preparazione del nuovo, disdegna i voli pindarici da cui si può guardare l'esistente e immaginarlo diverso e preferisce il decisionismo del leader forte ai lenti processi di deliberazione collettiva.

Di contro, sempre in accordo alla ricostruzione dell'autrice, la rivoluzione americana avrebbe avuto successo grazie al fatto che la popolazione in miseria, similmente numerosa rispetto a quella della Francia del tempo, era però rappresentata dagli schiavi neri: ascritti ad una razza inferiore erano quindi reputati non sufficientemente umani da esser messi in conto. Occorre precisare che la Arendt accusa la paura e il bisogno di essere l'intralcio nel cammino verso la libertà, non già i poveri in quanto tali, né di certo i neri. Responsabili sono piuttosto gli assetti economico-politici che impediscono a parte della popolazione di essere *free to be free*.

Chi furono allora i veri agenti rivoluzionari? Non coloro che erano in ambasce, non chi era mosso dal *bisogno*, ma quelli che agivano sulla base di un *desiderio*.

«Senza dubbio, è ovvio e ha notevoli ripercussioni che questa passione per la libertà fine a se stessa sia sorta e sia stata nutrita dagli uomini dediti all'ozio [*men of leisure*], dagli *hommes de lettres* senza padroni e senza l'assillo di come guadagnarsi da vivere» (ARENDR 2018a, 376, traduzione mia).

Essere liberi dalla paura e dal bisogno per essere capaci di esercitare la libertà in senso pieno è quindi agli occhi della Arendt una condizione aristocratica, democratizzabile solo in una società tecnologicamente avanzata in cui la popolazione, sollevata dalle incombenze più pesanti, ha abbastanza tempo libero e menti sgombre per occuparsi della cosa pubblica. Tuttavia essere abbienti ed avere un sufficiente livello di sicurezza non conduce automaticamente alla libertà in senso pieno o anche solo a desiderarla. Occorre in qualche modo averne avuto un assaggio, averne assaporato il gusto per volerla perseguire e rendere sistema.

Personalmente non condivido l'idea che solo chi si sia affrancato dalla povertà possa aspirare alla libertà in sé. Certo, esistono condizioni di vita che portano all'abbruttimento, che spossano, sviliscono e impauriscono gli esseri umani al punto da spegnere in loro perfino la speranza in un corso migliore, che dire di permettere la fioritura di un'azione rivoluzionaria. Tuttavia ritengo che il censo sia uno dei molti fattori predittivi del potenziale rivoluzionario di un gruppo sociale e

non sempre quello maggiormente determinante (BARTOLI 2008). E, in un certo qual senso, la Arendt stessa sembra smentirsi quando, con riferimento all'incidente della Baia dei Porci, scrive che i cubani non avevano ancora sconfitto la miseria quando stavano facendo esperienza della libertà come partecipazione alla cosa pubblica.

5. *Freedom vs. liberty*

A mio parere la parte più interessante dello scritto è costituita dalla distinzione tra *liberties* (libertà civili) e *freedom* (libertà politica), dove le prime sono una condizione necessaria ma non sufficiente per il raggiungimento della seconda.

Si badi però che quella che la filosofa chiama "libertà politica" è ben più dell'esercizio del diritto di voto o della capacità di essere eletti presso un organismo rappresentativo poiché, pur esplicandosi attraverso gli umani costrutti della politica quali comitati, assemblee e parlamenti, essa ha una dimensione metafisica. La *freedom* è, infatti, l'espressione della capacità umana di dar nascita a qualcosa di nuovo.

«Essere liberi e iniziare qualcosa di nuovo sono avvertiti come la medesima cosa [dai rivoluzionari]. Di certo, questo misterioso dono umano – la capacità di iniziare qualcosa di nuovo – è legato al fatto che ognuno di noi, nascendo, è venuto al mondo come un nuovo arrivato. In altre parole, possiamo iniziare qualcosa perché *siamo* un principio e quindi principianti» (ARENDR 2018a, 383, traduzione mia).

Provo a spiegare quanto ha inteso dire l'autrice. La ciclicità ripetitiva della natura, l'infinita concatenazione di cause ed effetti è rotta dall'azione umana: dopo che essa si compie le cose prendono un corso diverso, che prima non era prevedibile. L'azione umana è libera, quindi, nella misura in cui stabilisce un principio, cioè qualcosa che non è una conseguenza meccanica o la reazione a qualcosa di pregresso, ma è determinato soltanto dall'intenzione di coloro che l'hanno posto. Gli esseri umani sono quindi "principianti" (*beginners*), non tanto per il fatto di essere apprendisti, ma perché sono in grado di dar principio.

Questa esperienza di far nascere il nuovo, i rivoluzionari l'hanno avuta in maniera prorompente, scoprendo che potevano farsi autori della comunità che avrebbero abitato, plasmandone le relazioni, le regole e i valori. E siccome quando una vocazione umana si esprime e giunge a maturazione genera un piacere, gli americani che presero parte alla rivoluzione chiamarono l'esercizio della libertà politica "felicità pubblica", come viene approfondito nel testo *Sulla Rivoluzione*:

«Questa libertà, quando giunsero a gustarla, la chiamarono "felicità pubblica": e consisteva per i cittadini nel diritto di accedere alla sfera pubblica, di partecipare all'esercizio del pub-

blico potere – essere insomma “partecipi del governo degli affari” per dirla con l’eloquente frase di Jefferson – diritto diverso da quello, generalmente riconosciuto, dei sudditi di esser protetti dal governo nella ricerca di una felicità privata anche contro il potere pubblico: diverso insomma da quei diritti che solo un potere tirannico abolirebbe. Il fatto stesso che la parola “felicità” fosse scelta per indicare la partecipazione al potere pubblico indica chiaramente che nel paese, prima della rivoluzione, esisteva già qualcosa come “la felicità pubblica”, e che gli uomini sapevano di non poter essere felici se la loro felicità era collocata e goduta solo nella vita privata» (ARENDDT 1963c, 210).

Detto ciò è intuibile quanto i due tipi di libertà possano differire da molti punti di vista: sia rispetto alla loro genesi sia nel modo in cui si esplicano nella dimensione personale, in quella sociale e infine nella sfera politica.

Schematicamente potremmo dire che, nella concezione arendtiana, le *liberties* si possono conquistare anche tramite la violenza, pertengono all’individuo, non è imprescindibile che si compiano all’interno di una repubblica e sono compatibili con una società gerarchica.

La *freedom*, si raggiunge solo per mezzo della discussione e dei processi deliberativi, si esercita con gli altri, è indispensabile che si espliciti in un assetto politico repubblicano e in una società di pari.

Analizzerò ora con maggiore dettaglio queste differenze:

a. Il processo di conseguimento. Una rivolta violenta può detronizzare un tiranno. Si può costringere con la forza un monarca a dare limiti al proprio potere e concedere le libertà civili. E il movente di una tale ribellione può essere il bisogno. Si ottiene così una libertà negativa: è stato rimosso l’ostacolo, si è finalmente liberi da qualcosa, ma il contenuto di questa libertà guadagnata è ancora da scrivere. La *freedom*, invece, è una libertà positiva. Per conquistarla la violenza non serve. Non si può, infatti, costringere con la forza un popolo a sviluppare interesse e piacere per dibattere delle questioni pubbliche. L’abitudine e il gusto per la partecipazione si ottengono facendo esperienza della deliberazione collettiva e in questo stesso processo la *freedom* si compie. Citando John Adams, la Arendt spiega che fu perché gli americani erano usi al dibattimento dei pubblici affari che la loro rivoluzione ottenne il successo.

«John Adams aveva perfettamente ragione quando sosteneva che “la rivoluzione ebbe luogo già prima dell’inizio della guerra”, non perché serpeggiasse uno spirito rivoluzionario o ribelle, ma poiché gli abitanti delle colonie si erano “formati all’interno di corporazioni o organi politici stabiliti per legge”, esercitando il “diritto di assemblea... nei loro municipi, dove deliberavano sulle questioni pubbliche”; fu pertanto “in queste assemblee cittadine o distrettuali che iniziarono a prender forma i sentimenti del popolo”» (ARENDDT 2018a, 374, traduzione mia).

Il perseguimento della libertà politica non è mero alleviamento di un bisogno o rimozione di un ostacolo, è ricerca della felicità (*pursuit of happiness*) secondo la formula usata nella *Dichiarazione di Indipendenza Americana* del 1776, ma di quella peculiare felicità che si sperimenta quando si esercita il potere di costituire la comunità umana di cui si farà parte.

Si noti, che come ben illustrato da Albert Hirschman (HIRSCHMAN 1985, 85 ss.), la ricerca e la fruizione della felicità privata sono momenti distinti, mentre per la felicità pubblica corrispondono. In altri termini, se qualcuno ha voglia di gelato, non sarà soddisfatto finché non troverà una gelateria aperta e potrà acquistare e degustare il cibo bramato. Potrà anche ottenere il gelato rubandolo, forzando o persuadendo qualcuno a consegnarglielo, ma indipendentemente dai mezzi violenti o diplomatici, leciti o illeciti, tramite i quali si è venuti in possesso dell'alimento, il gusto dolce e fresco non cambia. La felicità pubblica, invece, si assapora non quando il risultato atteso è raggiunto, bensì nelle fasi preparatorie. Lasciata alle spalle la battaglia cruenta per detronizzare il tiranno, rimosso il vecchio, occorre ora costruire il nuovo. L'impegno per la creazione della società futura – partecipando ad assemblee, prendendo parola, immaginando soluzioni e confrontandole con visioni diverse – offre già il piacere della felicità pubblica, anche più di quando la forma politica desiderata si è consolidata. La libertà politica quindi si consegue nel processo di incubazione di una nuova comunità: esperienza inevitabilmente dialogica e deliberativa.

b. La dimensione personale. “Life, liberty and property” costituiscono le principali libertà civili e corrispondono alla possibilità di esistere, di essere se stessi senza dover render conto, di godere a proprio piacimento dei beni di cui si è titolari. Preservano una dimensione di autonomia scevra da intralci, unico limite sono le simili prerogative di cui sono intestatari altri individui. La *liberty* ha per modello la *property* in quanto fruizione esclusiva di un bene: significa disporre di sé come si dispone di un appezzamento di terra, appartenere a se stessi e fare di sé ciò che si vuole, badando a proteggersi da incursioni esterne. Una tale libertà è quindi prettamente individuale, non richiede interazioni, anzi le teme, si esercita “malgrado gli altri”. Diversamente, la *freedom* è una libertà “con gli altri”, ha bisogno di una dimensione intersoggettiva e si esercita nella relazione⁵.

«Questa libertà pubblica è una realtà tangibile e terrestre, creata dagli uomini per goderne insieme pubblicamente: per essere visti, ascoltati, conosciuti e ricordati da altri» (ARENDRT 2018a, 375, traduzione mia).

⁵ L'espressione “libertà malgrado gli altri” è di Karl Marx che nel suo scritto *Sulla questione ebraica*, in polemica con Bruno Bauer, accusa l'idea di libertà emersa dalla rivoluzione francese di essere tagliata per una società di egoisti e calibrata sulla proprietà fondiaria, cfr. MARX 2007, 141 ss.

Si esprime necessariamente presso una collettività ed è, come abbiamo detto precedentemente, generazione di comunità. Si badi però, nella concezione della Arendt, il singolo non si smarrisce nel gruppo, né tanto meno si sminuisce, al contrario l'*agorà* offre all'individuo la possibilità di eccellere. Coinvolto negli affari della *polis*, il singolo scopre, esercita ed affina i suoi talenti e, soprattutto, li mostra ad altri con cui si confronta e che lo valutano.

«È il desiderio di eccellere che fa sì che gli uomini amino la compagnia dei pari e che li sprona ad andare verso la sfera pubblica» (ARENDR 2018a, 375, traduzione mia).

La libertà pubblica, quindi, non è minacciata o limitata dalla presenza d'altri, al contrario l'interazione è la condizione necessaria affinché essa si dia.

c. *La dimensione sociale.* Un ordine che assicuri il godimento delle libertà civili comanda che i confini che delimitano la sfera individuale di ciascuno non vengano valicati. Tutti hanno diritto a non avere incursioni e ingerenze, ma la misura dei diversi campi di autonomia può differire alquanto: alcuni hanno a disposizione una sfera di esercizio della libertà personale vasta e florida e altri striminzita e misera. Dunque la tutela delle *liberties* è compatibile con una società con acute disuguaglianze, mentre la *freedom* – avverte l'autrice: «richiede equità, è infatti possibile solo tra pari» (ARENDR 2018a, 375, traduzione mia).

Avevamo, infatti, osservato come nella visione della Arendt individuo e comunità non sono termini opposti, ma lo sviluppo dell'uno è reciprocamente funzionale allo sviluppo dell'altra, similmente il desiderio di eccellere e l'uguaglianza non sono aspirazioni contraddittorie bensì interdipendenti. L'individuo è mosso a compiere azioni gloriose ricercando il plauso delle persone per le quali ha affetto e stima. A tal proposito la filosofa cita nuovamente John Adams:

«Ovunque si trovino uomini, donne o bambini, siano essi vecchi o giovani, ricchi o poveri, in alto o in basso, [...] ignoranti o colti, ogni individuo appare mosso fortemente dal desiderio di essere visto, ascoltato di essere oggetto di discorso, approvato e rispettato dalla gente che gli sta attorno e da lui conosciuta» (ARENDR 2018a, 375, traduzione mia).

La pratica politica, in quanto agire pubblico, permette appunto di esser visti, di avere conferma del proprio valore e del fatto che la propria esistenza abbia senso. L'approvazione ricevuta è tanto più preziosa quanto più si tengono in considerazione coloro che emettono il giudizio. Quindi per ottenere un riconoscimento personale autentico, è necessario riconoscere il valore di coloro di cui si cerca la conferma.

La perversione di questa sana aspirazione alla gloria è l'ambizione, ossia l'appetito per un dominio senza meriti e che rifugge il confronto. Evitare di misurarsi con gli altri o dichiararli inferiori è il sintomo che si ha timore del loro giudizio e

dell'incapacità di perseguire la vera eccellenza. Nel trattato *Sulla rivoluzione*, Hannah Arendt aggiunge un altro vile surrogato della felicità pubblica diffusosi al tempo del boom economico:

«Invece di entrare nell'*agorà*, dove l'eccellenza può risplendere, essi preferirono, per così dire, spalancare le loro case private a uno "spettacolare consumismo", sfoggiare la loro ricchezza e mostrare a tutti ciò che, per sua stessa natura, non è fatto per esser visto da tutti» (ARENDT 1963c, 72).

Pertanto, l'aspirazione ad essere ammirati per le azioni gloriose compiute pubblicamente in vista del bene comune, nella società dei consumi si traduce e si travisa nella vanteria per ciò che si possiede. Ad occupare l'arena pubblica non sono più le gesta e i memorabili discorsi, ma gli oggetti posseduti, un tempo pertinenti la sola sfera privata. Per inciso, si faccia caso alla dimensione che ha raggiunto questa tendenza rilevata dalla Arendt nell'epoca dei social media: l'esposizione della vita privata in un'arena pubblica per riscuotere approvazione all'interno della propria cerchia, questa volta computabile in dosi di *like*.

d. La dimensione politica. Le libertà civili sono messe a repentaglio da un governo arbitrario e dispotico, ma un sovrano illuminato può ben garantirle. A dimostrazione di ciò la filosofa cita le parole di Carlo I di Inghilterra quando sostenne che la libertà del popolo consiste nell'avere leggi che tutelino la vita e assicurino il godimento dei beni di propria spettanza, ma non riguarda certo la condivisione della responsabilità di governare, attività che non compete al popolo. Un sovrano, che non sia puro orpello rétro di un paese, può rispettare la sfera privata dei sudditi e proteggerli dalle reciproche invasioni di campo, ma non cederà sovranità nel controllo della sfera pubblica.

La libertà politica è, invece, esattamente la condivisione della responsabilità di governare. Pertanto la repubblica è quel sistema politico che pone in chiaro che la sfera pubblica è "cosa di tutti", un'opera collettiva di cui ciascuno può essere co-autore.

Negare alle persone la libertà di occuparsi della dimensione politica, per l'autrice, non corrisponde quindi a sollevarle da un'incombenza che non le riguarda, implica privarle dall'accesso ad una felicità piena.

Il motivo per cui Hannah Arendt riprende in questo scritto molte considerazioni del testo *Sulla rivoluzione* non credo che sia soltanto perché nel periodo in cui lo scrisse aleggiasse uno spirito rivoluzionario. La pensatrice era fortemente in ansia per la tenuta della forma repubblicana negli Stati Uniti o comunque temeva potesse degenerare verso un presidenzialismo autocratico. La preoccupava che il vuoto di potere, messo in evidenza da alcuni moti di rivolta che si diffondevano nel pianeta, potesse allettare aspiranti conquistatori, sciacalli che approfittando

della fragilità delle istituzioni di un territorio sarebbero stati capaci di abolire ogni tipo di libertà, tanto la *freedom*, quanto pure le *liberties*.

L'articolo si chiude quindi con un forte scetticismo verso «le magnifiche sorti e progressive» delle società umane. E la tenue speranza che «la libertà in senso politico non svanisca nuovamente dalla terra, Dio solo sa, per quanti secoli» (ARENDR 2018a, 386, traduzione mia) viene ancorata alle qualità soggettive di coloro che portano avanti dei progetti di rinnovamento politico: solo se avranno la capacità di «unire saggiamente la pratica e la teoria come seppero fare gli uomini della rivoluzione americana» (ARENDR 2018a, 386, traduzione mia) la felicità pubblica potrà ancora essere assaporata.

Riferimenti bibliografici

- ARENDR H. 1951. *Il tramonto dello stato nazione e la fine dei diritti umani*, in ID., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, 237 ss. (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951, trad. it. di A. Guadagnin).
- ARENDR H. 1963a. *A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem*, in «The New Yorker» (16 febbraio, 40-113; 23 febbraio, 40-110; 2 marzo, 49-91; 9 marzo, 48-131; 16 marzo, 58-134), 1963.
- ARENDR H. 1963b. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York, The Viking Press, 1963.
- ARENDR H. 1963c. *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983 (ed. or. *On Revolution*, New York, Penguin, 1963, trad. it. di M. Magrini).
- ARENDR H. 1966. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in «Micro-Mega», 3, 1989, 43 ss. (ed. or. *A Heroine of the Revolution*, in «The New York Review of Books», VII, 5, 1966, 21 ss., trad. it. di Alessandro Dal Lago).
- ARENDR H. 2017. *The Freedom to Be Free*, in «The New England Review», 38, 2, 2017, 56 ss. Disponibile in: <https://lithub.com/never-before-published-hannah-arendt-on-what-freedom-and-revolution-really-mean/>.
- ARENDR H. 2018a. *The Freedom to Be Free. The Conditions and Meaning of Revolution*, in EAD., *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding. 1953-1975*, New York, Schocken Books, 2018, 368 ss.
- ARENDR H. 2018b. *Die Freiheit, frei zu sein*, München, DTV, 2018.
- BARTOLI C. 2008. *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Cosenza, Rubbettino, 2008.
- BENHABIB S. 2004. *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, New York, Cambridge University Press, 2004.
- BIRMINGHAM PEG P. 2006. *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- DE GOOYER S., HUNT A., MAXWELL L., MOYN S. 2018. *The Right to Have Rights*, New York-London, Verso, 2018.
- GÜNDOĞDU A. 2015. *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- HIRSCHMAN A.O. 1985. *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, il Mulino, 1985 (ed. or. *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982).

- KESBY A. 2012. *The Right to Have Rights. Citizenship, Humanity, and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- KOHN J. 2017. *Introduzione a H. Arendt, The Freedom to Be Free*, in «The New England Review», 38, 2, 2017, 56.
- LETTRE COLLECTIVE 1966. *Hannah Arendt est-elle nazie?*, in «Le Nouvel Observateur», 26 ottobre 1966, 37 ss.
- MARX K. 2007. *La questione ebraica*, Milano, Bompiani, 2007 (ed. or. *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», 1, Doppellieferung, 1844, 182 ss., trad. it. di D. Fusaro).
- NETTL J.P. 1966. *Rosa Luxemburg*, London-New York, Oxford University Press, 1966.
- PAREKH S. 2008. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, New York-London, Routledge, 2008.
- RODOTÀ S. 2012. *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- YOUNG-BRUEHL E. 2004. *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 2004.