

Le ambiguità del '68 in Hannah Arendt

di Eugenia Lamedica

Nell'incontro di lunedì 20 novembre Capovini ha spiegato gli intenti di questo seminario, che vuole essere un "esame delle interpretazioni del Sessantotto, in due direzioni principali: messa a confronto di memorie e riletture con l'effettivo profilo storico degli eventi; analisi del significato intellettuale delle interpretazioni in rapporto al contesto in cui esse sono enunciate e sono recepite. In questo secondo senso, il ciclo di conferenze dovrebbe contribuire a delineare una sorta di storia intellettuale della nostra società proprio assumendo come fonte il modo in cui vengono concettualizzati "gli anni 68". Con l'intervento di oggi cercheremo di delineare il capitolo di questa "storia intellettuale" elaborato da un'attenta osservatrice delle manifestazioni socio-politico-culturali del Novecento quale fu Hannah Arendt.

1. Chi è Hannah Arendt

Probabilmente la figura di Arendt non ha bisogno di presentazioni data la crescente popolarità, testimoniata non solo dalla incessante produzione di saggi su di lei (in Italia in modo particolare), ma addirittura di una pellicola cinematografica. Forse è proprio questa popolarità che andrebbe indagata. Certamente nel nostro Paese l'interesse per questa pensatrice fuori da tutti gli schemi non avrebbe mai potuto prender piede finché permaneva l'egemonia culturale della grande famiglia marxista. Non a caso il primo convegno che diede voce al suo pensiero, riscontrando un "inconsueto successo di pubblico e di critica", risale al 1985, alle soglie della dissoluzione del blocco sovietico (R. Esposito, a cura, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Napoli 1987, p. I). E certamente il crescere inarrestabile della sua popolarità, nonché della sua "accettabilità accademica" (due cose che fino a qualche tempo fa non andavano molto d'accordo), è in gran parte spiegabile con il vuoto teorico lasciato da questa dissoluzione. Un'autrice che si presta tanto a interpretazioni liberali che neo-comunitarie fino a essere citata come autorità teoretica dalla moda neorepubblicana degli anni Novanta – per non parlare del suo anti-marxismo, non sgradito ai tanti che improvvisamente scoprirono che a Ovest non si stava poi così male –, ha avuto senza dubbio buon gioco nel colmare i tanti vuoti concettuali prodottisi dopo il crollo del comunismo e dalla ricerca di nuovi stimoli di pensiero. Con quanto successo è un'altra questione che dobbiamo per forza di cose tralasciare. Anche l'appropriazione della figura di Arendt e di certi elementi del suo pensiero (la teoria della "performatività" dell'agire) da parte della letteratura femminista ha contribuito alla popolarità dell'autrice, e non a caso anche quest'ultima si innesta in una cultura post-comunista che va dalla battaglia per le minoranze e i diritti civili (che ha pian piano soppiantato la centralità delle battaglie per e sul lavoro) alla ricerca di paradigmi di pensiero alternativi (si veda B. Honig, *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania 1995 e, in Italia, A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Milano 2002; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano 1997).

2. Un esperimento di lettura

Ora propongo un esperimento. Proviamo a prendere il pensiero di Arendt da un punto di vista puramente teorico, facciamone insomma, quello che lei stessa diceva di essere: non una "filosofa", etichetta che respinse sempre con insofferenza, ma una teorica pura della politica. Prendiamo un passo cruciale di *Vita Activa*, testo del '56 in cui fa i conti con l'eredità di Marx e la società del lavoro intesa come proto-società dei consumi di massa; in questo passo descrive la politica come pura "attualità" umana al di là di scopi e fini. Vale la pena leggerlo per intero:

L'arte della politica insegna agli uomini a intraprendere cose grandi e radiose, *ta megala kai lampra*, nelle parole di Democrito; (...) I motivi e gli scopi – per quanto puri e grandiosi – non sono mai unici; come le qualità psicologiche, sono tipici, caratteristici di differenti tipi di persone. Perciò, la grandezza, il significato specifico di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nella realizzazione. È questa accentuazione dell'attività vivente, del compiere azioni, pronunciare discorsi, come le più grandi realizzazioni di cui siano capaci gli esseri umani, che fu concettualizzato nella nozione aristotelica di *energheia* (“attualità”, nel senso di essere in atto), con cui il filosofo designava tutte le attività che non perseguono un fine (che sono *ateleis*) e non lasciano dietro di sé delle opere (nessuna *par'autas erga*), ma esauriscono il loro pieno significato nell'esecuzione stessa. È dall'esperienza di questa piena attualità che il paradossale “fine in se stesso” deriva il suo significato originale; infatti, in queste forme di azione e discorso il fine (*telos*) non è perseguito, ma si trova nella stessa attività che diventa quindi una *entelecheia*, e l'opera non è ciò che segue ed estingue il processo ma vi è incorporata; l'esecuzione è l'opera, è *energeia*. Aristotele, nella sua filosofia politica, è ancora ben consapevole di ciò che è in gioco nella politica, e cioè niente meno che *ergon tou anthropou* (l'“opera dell'uomo” “in quanto” uomo), e se definisce quest'“opera” come “vivere bene” (*eu zen*), vuol dire chiaramente che qui l'“opera” non è un prodotto di un'attività operativa, ma esiste solo in pura attualità. Questa realizzazione specificamente umana e assolutamente estranea alla categoria dei mezzi e dei fini; l'“opera dell'uomo” non è un fine perché i mezzi per conseguirla – le virtù, o *aretai* – non sono qualità che possono o no essere attualizzate, ma sono esse stesse “attualità”. In altre parole, il mezzo per conseguire il fine sarebbe già il fine; e questo “fine”, d'altro canto, non può esser considerato come un mezzo anche a diverso titolo, perché non c'è nulla di più elevato da raggiungere che questa stessa attualità. (H. Arendt, *Vita Activa*, Milano 1964 (2004), p. 152)

Attraverso una sintesi creativa tra modello della *polis* ispirata all'agone omerico e concezione aristotelica della virtù, Arendt afferma oltre ogni possibile equivoco che la politica è un'attività che trova in se stessa il proprio fine – “*telos*” –, in questo senso “autotelica”. Si è spesso rilevato come Arendt porti qui alla luce l'aporia di fondo del proprio pensiero, l'*impasse* in cui finisce per arenarsi il coerente sviluppo della sua concezione della politica come “spazio comunicativo”: la deprivazione dalla politica di scopi e contenuti, rimpiazzati con l'atto fine a se stesso di un'auto-esibizione “performativa”. La politica di Arendt acquisterebbe in questo senso un sapore eminentemente ludico e teatrale, non si sa se dovuto più a difficoltà di natura teoretica o al fatto di aver piazzato al centro della riflessione il modello della *polis* greca¹, con la sua esasperazione agonistica delle “belle individualità” e il capitale in eccesso di tempo libero (*skolé*) guadagnato attraverso il lavoro degli schiavi².

Mi metterò ora nei panni degli interlocutori ideali di questo ciclo di incontri: gli insegnanti. Se dovessero spiegare Arendt così, che cosa ne capirebbero i loro studenti? Probabilmente ben poco!

Mi permetto una nota autobiografica utile dal punto di vista didattico. All'inizio del mio dottorato mi lamentai con la mia *tutor* delle palesi assurdità presenti nei testi di Arendt, che ne rendevano così ostica la lettura. La sua risposta fu che se ero davvero interessata a capire che cosa Arendt avesse pensato, dovevo assolutamente partire da quello che era stato il suo problema, dalla sua urgenza di pensiero, da ciò che più di tutto non smise mai di indagare. Aggiunse anche che ogni autore dovrebbe essere interrogato a partire da ciò che egli stesso ha interrogato e indagato. Contro le convinzioni dei filosofi analitici che un'idea sia sensata – e perciò legittima – solo se resiste all'analisi logico-linguistica, la mia prof. rivendicava il fatto che, senza retroterra storico-culturale, fatto di giudizi di valore e interpretazioni, il problema del senso e del significato delle nostre idee si riduce a ben povera cosa. Nel caso di Arendt questo retroterra storico è uno e soltanto uno: il *totalitarismo*. Per capire Arendt e come interpreti i fenomeni politici che ha preso via via in considerazione – i consigli operai, le rivoluzioni, i movimenti per i diritti civili e la disobbedienza civile degli anni '60-'70 ecc; è necessario risalire alle origini del suo pensiero, al suo testo sul totalitarismo. È qui che parte quella urgenza di pensare e comprendere l'attualità che conferì un'assoluta coerenza a tutta la sua apparentemente disparata produzione. Solo su

¹ Secondo Portinaro Arendt avrebbe posto al centro del suo pensiero la *polis* di Pericle come l'“utopia” di uno spazio comunicativo puro (P. P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, “Comunità”, XXXV (183), 1981, pp. 26-55).

² “(...) del tutto priva di scopi e di motivazioni, pensata come *energheia*, ‘esclusivamente fine a se stessa’ l'azione arendtiana sembra avvicinarsi al ‘gioco’ così come lo interpreta Fink (*Das Spiel als Weltsymbol*) o al ‘dispendio’, nel significato proposto da Bataille (*La notion de dépense*)”. Ciò rischia di ridurre l'azione “all'irrelevanza di un gesto del tutto futile e ludico” (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano 2005 p. 272).

questo sfondo si riuscirà a cogliere la spiazzante definizione di politica come “fine a stessa” che abbiamo visto e si staglierà la sua interpretazione del ‘68.

3. Orizzonte storico e prospettiva teorica: il totalitarismo

3.1 Totalitarismo

Arendt designa come “totalitari” sia il nazionalsocialismo dopo il 1938, sia il bolscevismo staliniano dopo il 1929 (epurazione di Trockij), contribuendo alla popolarità di questo termine, già di per sé un’interpretazione, molto controversa soprattutto nella seconda metà degli anni Sessanta, con l’inizio dello “scongelo” dei rapporti Usa-Urss (per un approfondimento rimando a E.Y. Bruhel, *Hannah Arendt. Una biografia*, Torino 1990, p. 459-65). Nel testo del 1951, in cui rende operativa la categoria di “totalitarismo”, come spesso avviene la mossa interpretativa di Arendt comincia con una provocazione. Invece che una *politicizzazione* di tutti gli ambiti dell’esistenza, che raggiunge le radici stesse del *bios*, della vita biologica con il suo radicamento nei mondi della vita e nella sfera privata e intima delle persone, invece che “tumore” della politica, suo *eccesso* mortifero, il totalitarismo per Arendt rappresenta una radicale *assenza di politica*. Per giungere a questa tesi paradossale comincia con il tracciare una distinzione interessante tra la sua interpretazione e quella della galassia “liberale” (da tener presente che mentre in Italia “liberale” ha spesso una connotazione conservatrice, Arendt usa “*liberal*” nell’accezione inglese di democratico, progressista):

generalmente le teorie liberali si sono distinte per essere partite da questo presupposto: ‘il costante progresso (...) verso la libertà organizzata e garantita è il fatto caratteristico della storia moderna’ e per aver considerato ogni deviazione da questo indirizzo come un processo reazionario, che conduce nella direzione opposta. Di conseguenza, i liberali tendono a trascurare la differenza di principio esistente tra la *restrizione* della libertà esercitata dai regimi autoritari, l’*abolizione* delle libertà politiche nelle tirannidi e la *totale eliminazione della spontaneità* stessa (cioè della *manifestazione di libertà più generica ed elementare*) che è perseguita, attraverso varie tecniche di condizionamento, soltanto dai regimi totalitari. (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano 1999, p. 136)

Il totalitarismo non è dunque soltanto una forma di dispotismo un po’ più oppressiva rispetto a quelle finora manifestatesi nella storia, ma la prima forma politica mai comparsa a proporsi un compito poco meno che “metafisico”: una *rivoluzione antropologica* che si propone niente di meno che *la trasformazione della natura umana*.

Per chi fosse interessato ad approfondire, Arendt propone la sua fenomenologia del totalitarismo negli ultimi due capitoli di *Le Origini del Totalitarismo*, rispettivamente: *Il regime totalitario* e *Ideologia e terrore*. Dopo aver mantenuto per tutta l’opera un metodo storico e descrittivo, qui Arendt passa a un approccio essenzialistico, analizzando i due regimi nelle dinamiche che li rendono espressione di una stessa logica profonda, che supera differenze di intenti e ideologia.

Breve sintesi:

- MEZZI: terrore (impotenza dell’azione, controllo dei corpi); ideologia (controllo del pensiero, isolamento della mente); campo di sterminio: esperimento di tanatopolitica
- OBIETTIVO: Creazione dell’Uomo Nuovo come conforme all’Ideale: eliminazione della spontaneità, attacco “metafisico” al cuore dell’umanità e della sua naturalezza: la *natalità*
- RISULTATO: viene in essere un sistema che è un movimento = coincidenza di movimento e sistema = totalità in atto = da condizione di stabilità la legge e il diritto (“legge storica” e “legge naturale”) diventano giustificazioni dell’imprevedibilità = coincidenza di necessità e arbitrio = impossibilità simultanea della Politica come Istituzione e come Azione
- CONDIZIONE UMANA SOTTO IL TOTALITARISMO = impotenza e isolamento del singolo = unità biologica del Tutto = Umanità (“razza”) come macro-soggetto del movimento
- IDEOLOGIE SOTTESE = evoluzionismo e storicizzazione delle scienze storiche nel XIX secolo
- POST-UMANITÀ: le biotecnologie odierne sottendono una medesima tensione verso il superamento dell’uomo. Forse oggi per la prima volta l’espressione “natura umana” diventa chiara: il superamento della natura umana è il superamento della natura *nell’uomo* ovvero dell’uomo come *essere naturale*, essere la cui evoluzione è stata finora affidata al caso e alla necessità della natura. L’evoluzionismo darwiniano cambia completamente questa prospettiva prospettando un essere umano *sperimentale*; le biotecnologie sono semplicemente il tardivo *mezzo* di questa rivoluzione epistemologica già avvenuta a metà Ottocento (cfr. C. Fuschetto, *Darwin teorico del post-*

umano. *Natura, artificio, biopolitica*, Milano-Udine 2010). Il totalitarismo in Arendt è la prima risposta epocale a questa rivoluzione epistemologica in cui si attua una completa reversione della natura in storia e di entrambe in *tecnica*. Il totalitarismo come uno dei possibili risultati storici – condizionato dalle categorie universalistiche della modernità – di una politica diventata *antropotecnica*. Questo per ricordare e lasciare sullo sfondo il fatto che il problema della tecnica è l'altro polo dell'indagine di Arendt, che colora le sue analisi politiche di ambiguità e pessimismo. Ci sarà utile tenerlo a mente quando tireremo le somme sulla sua valutazione del '68.

3.2 Ripensare la politica

Se dunque il totalitarismo fosse realmente un eccesso di politica bisognerebbe giungere alla conclusione che la politica in sé è diventata un pericolo per la sopravvivenza dell'umanità e che la soluzione consiste nell'eliminarla. Ma siccome – e non serve recuperare la lezione esistenziale ed etimologica degli antichi per giungere a quella che dovrebbe essere un'evidenza primaria – “politica” è la condizione dell'essere umano in quanto si trova a convivere con altri esseri umani; in quanto, dice Arendt, è un essere declinato sempre al *plurale*, è necessario ripensare la politica in modo che questa non si riveli distruttiva per l'essere umano. Non si deduca che la ricostruzione che Arendt propone del significato della politica si limiti a neutralizzarne gli effetti negativi, posizione eminentemente liberale; al contrario, tanto quanto il totalitarismo le si presentava come un *point break* nella tradizione occidentale, un punto di rottura e di non ritorno in quanto mezzo di trasformazione antropologica, tanto la sua nozione di politica è radicale ovvero radicata a sua volta in un'antropologia: la politica di Arendt, infatti, è innanzitutto una **forma di vita**, un modo di stare al mondo che sottende una forma d'essere e di agire; è una riattualizzazione estensiva del *bios politikos* di aristotelica memoria, antagonista per natura sia di *homo oeconomicus* e della sua passione per il profitto, sia di *animal laborans*, il consumatore della (post)-moderna società di massa³). “Politica” in Arendt significa in primo luogo *politeia*, corpo di cittadini liberi che si dota di leggi e difende gelosamente questa libertà partecipando agli affari pubblici; come tale, è per vocazione repubblicana. E democratica.

Tocchiamo qui il nesso che, nel suo pensiero, vede una consequenzialità speciale tra fenomenologia del totalitarismo e teorizzazione della politica: una politica fondata sull'ebbrezza e la soddisfazione che si prova nell'agire insieme ai propri pari assumendosi la responsabilità – e la libertà – dell'autogoverno, è la risposta che Arendt dà alla condizione umana di *impotenza, isolamento e superfluità* dell'essere umano sperimentata sotto il totalitarismo. Per difendersi dagli eccessi di una politica risoltasi nella necessità dell'amministrazione, per tenere veramente a bada le tentazioni tiranniche, dispotiche e totalitarie, a poco serve istituire leggi e limitazioni costituzionali, dato che l'agire, la forma diacronica della vita è sempre sovrabbondante rispetto a qual si voglia limite, sia esso morale o giuridico, e tende a sopravanzarlo in una creatività inesauribile. Di conseguenza, l'unico modo per arginare la politica e preservare la giusta distanza tra sfera pubblica e sfera privata – che ha un'assoluta importanza in Arendt come zona umbratile del mondo della vita dove la spontaneità del nascere e del morire garantisce il ricambio generazionale e la libertà e l'unicità dei nuovi nati – è far sì che i cittadini prendano in mano le redini del governo e vi partecipino attivamente, riscoprendo il *piacere* dell'agire di concerto. Detto in una battuta molto efficace che Tocqueville pronunciò riguardo agli americani: la libertà di azione è sì un rischio, ma un rischio che “si oppone a un pericolo più temibile”: la tirannia della maggioranza. È dunque “godendo di una libertà pericolosa che si impara l'arte di rendere meno temibili i pericoli della libertà” (citato da H. Arendt, *Sulla Violenza*, Milano, 1971, p. 56).

Il problema di Arendt diventa quello di trovare un modo per combinare libertà e stabilità, azione e fondazione, “tempo” e “mondo”. Insisto su questo punto: in Arendt è presente una forte carica istituzionale, un'aspirazione al “mondanizzarsi” della libertà e dei suoi eventi “an-archici”, privi di *arché* ma solo nell'accezione di comando, autorità verticale. Questo punto non si capisce nelle letture di Arendt che non tengono conto del totalitarismo come genesi problematica di tutto il suo pensiero. Sono prevalentemente le letture “post-moderne”, che pongono la nozione arendtiana di azione in netta antitesi con la sua aspirazione alla fondazione delle istituzioni politiche (per chi fosse interessato a questa

³ Negli anni Cinquanta Arendt ottenne un finanziamento dalla Fondazione Guggenheim per colmare il vuoto teorico che derivava dall'essersi occupata prevalentemente della genesi storica del nazismo, pur tracciando in conclusione dell'opera la fenomenologia comune ai due regimi. Arendt intraprese un approfondito studio dei testi di Marx in quanto padre teorico della rivoluzione bolscevica, i cui risultati si trovano appunto in *Vita Activa*, pubblicato nel 1958 e in Italia nel 1964 per Bompiani. Qui compare la categoria di “*animal laborans*”.

lettura, un esempio da manuale si trova in M. Vatter, 1999, *La fondazione della libertà*, in S. Forti, a cura, *Hannah Arendt*, Milano 1999, pp. 107-36). Ma in Arendt è troppo vivo l'esempio del modello totalitario con la sua coincidenza nichilistica di movimento e legge, imprevedibilità e necessità (→ il Terrore giustifica sempre la sua imprevedibilità extra-costituzionale con una necessità sovrastante, naturale o storica); il modello di un regime in cui le istituzioni invece che garantire stabilità riducono il mondo nell'auto-inveramento delle premesse dell'ideologia, realizzando un'imprevedibilità radicale atta a mantenere il singolo nell'incertezza e nell'angoscia dell'impotenza. Non si dà in Arendt esaltazione dell'azione in sé e per sé: l'azione deve sempre essere ispirata all'"amore per il mondo", dimora abitata da uomini. E con ciò ci avviciniamo alla questione del '68 e della sua problematica libertà. Ma '68 in Arendt significa innanzitutto una cosa: America.

4. Dalla rivoluzione americana al '68: la linea rossa della "democrazia partecipativa"

4.1 Rivoluzione

Questo felice connubio tra politica come azione e politica come istituzione Arendt lo ritrova nella storia americana. Esaurita la ricerca sul totalitarismo e le sue radici marxiste con la pubblicazione di *Vita Activa* e i due *papers* su Marx e la tradizione del pensiero occidentale (*Karl Marx and the Tradition of Political Thought*, 1953; *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, 1953). Arendt sembra scoprire di essere capitata proprio nel paese giusto per ripensare la politica a partire dal "ground zero" del totalitarismo. Con la loro tradizione federale e repubblicana, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta (il libro sulle rivoluzioni è del '63), gli Stati Uniti d'America diventano per Arendt la reincarnazione moderna dell'Atene di Pericle, il luogo in cui un'esperienza politica originale si sviluppa immune dalle perniciose categorie della tradizione politica moderna Europea. Di certo Arendt non è immune da un certo orientamento ideologico; nelle parole della sua biografa, *On Revolution* è "un atto di gratitudine" della tedesca esiliata verso la nuova patria che l'ha accolta (E. Y. Bruhel, *Hannah Arendt ...*, cit. p. 455). Questo tuttavia non basta a fare di Arendt una militante della Guerra Fredda, nonostante il suo *milieu* di ebrea newyorkese. La sincerità del suo pensiero salta agli occhi del lettore, così come il suo genuino entusiasmo per certi eventi che interpreta a modo suo; non per ingenuità ma abitudine a pensare le cose nella loro essenza. Credo insomma che difficilmente si possano insinuare dubbi sull'indipendenza di pensiero di un personaggio come Hannah Arendt.

Ora, siccome Arendt ragiona spesso e volentieri per schemi dicotomici un confronto schematico, per punti, delle due rivoluzioni così come le espone nel testo del '63 ci aiuterà a capire meglio sia l'una che l'altra: la novità dell'esperienza politica atlantica e la decostruzione delle categorie europee, su cui pesa l'eredità della tradizione greco-cristiana (si potrebbe anche dire che la rivoluzione americana serve ad Arendt per decostruire la tradizione europea, trasferendo su un piano politico la lezione filosofica di Heidegger ma, a differenza di quest'ultimo, rinvenendo in un piano storico-fattuale un modello alternativo alla tradizione dell'*arché* platonica e della Legge cristiana)

RA (Rivoluzione Americana): problemi squisitamente politico-costituzionali

RF (Rivoluzione Francese): questione "sociale"

RA: contratto come patto orizzontale, tra pari; esperienza della *Mayflowers* e dei padri fondatori

RF: contratto come patto verticale, tra sudditi e sovrano

RA: *repubblica* – libertà – **felicità pubblica** (libertà *nella* politica e *grazie alla* politica → tradizione romana); autogoverno

RF: *governo costituzionale* – necessità/amministrazione (dispotismo latente) – felicità privata (libertà *dalla* politica→tradizione platonico-cristiana); spaccatura governanti-governati

RA: diritti politici (= *cives* in primo luogo come "cittadino")

RF: diritti naturali (diritti "civili" = l'individuo in primo luogo come essere naturale)

RA: federazione (*Commonwealth for increase*)

RF: stato-nazione (imperialismo)

4.2 Fallimento dello spirito rivoluzionario. Il '68 fa parte della tradizione rivoluzionaria?

Nonostante queste diversità le due rivoluzioni hanno qualcosa in comune: l'emergere del tutto spontaneo, nelle primissime fasi, di consigli popolari, assemblee in cui il popolo si "auto-convocò" per far sentire la propria voce e partecipare alla riorganizzazione dello Stato. Con l'ennesimo paradosso semantico Arendt la ribattezza: "la tradizione rivoluzionaria". Nella fantasiosa fenomenologia storica da lei tracciata, questa tradizione comprende: le *township* o circoscrizioni territoriali nella rivoluzione americana, i club e le società popolari della rivoluzione francese e le sezioni della Comune di Parigi, i soviet russi del 1905 e del 1917, i *Räte* tedesco-austriaci del 1918-19 e, infine, i consigli ungheresi sorti nel 1956. In questo sorgere spontaneo di organizzazioni extra-partitiche animate da un intenso *pathos democratico e partecipativo*, Arendt vede il "tesoro" della tradizione rivoluzionaria, l'unica esperienza davvero innovativa e creativa che ogni rivoluzione ha portato con sé, a prescindere da contenuti e scopi proclamati. Ennesima provocazione di un pensiero fuori da ogni schema (ricordiamoci del nostro "esperimento di lettura"): non è il "contenuto" di questi consigli a contare, il loro "programma politico", ma *il fatto stesso* che consigli "si diano" ovvero che "*in populo*", ove risiede ogni "*potestas*", sia sorta, e del tutto spontaneamente, l'inequivocabile esigenza di partecipare al governo.

Ipotesi avanzata da Arendt: se l'esigenza di partecipazione si fosse normalizzata; se si fosse trovato il modo di fare dei consigli degli organi permanenti di autogoverno, la storia moderna avrebbe preso un'altra piega: le "passioni" di *zoon politikon* avrebbero ripreso il sopravvento sugli *interessi* di *homo oeconomicus* (cfr. A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Milano 1990) e i successivi piaceri auto-referenziali di *animal laborans* e non ci sarebbe stato nessun "che cosa", nessun contenuto di ordinaria amministrazione o necessità di governo, nessuna "questione sociale" tanto urgente da poter rovesciare il "come" della vita pubblica, trasferendo il potere dal basso all'alto, a un governo o a un partito. Follia? No: Arendt. Un'Arendt, tuttavia, abbastanza realistica da riconoscere che, se di "tesoro" si è trattato è comunque andato ben presto "perduto" (cfr. "*La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*", in H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Torino 2006, pp. 247-326).

Cause del fallimento della "tradizione rivoluzionaria":

- *Incapacità/impossibilità di istituzionalizzare* i movimenti come organi di partecipazione democratica e nuclei di un'organizzazione federalistica dello stato. L'elemento istituzionale si conferma centrale per capire la fenomenologia politica di Arendt: "i consigli erano spazi di libertà. Come tali si rifiutarono invariabilmente di considerarsi come organi temporanei della rivoluzione e al contrario tentarono con ogni mezzo di consolidarsi in organi permanenti di governo. Ben lungi dal voler rendere permanente la rivoluzione, il loro scopo esplicitamente espresso era di 'porre le fondamenta di una repubblica proclamata con tutte le sue conseguenze, l'unico governo che chiuderà per sempre l'era delle invasioni e delle guerre civili" (H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit. p.306). Questa incapacità era dovuta a una:

- *Carenza teorica* ovvero a un'incapacità di comprendere le proprie stesse esperienze: "quel che più conta, i consigli non si sono formati in conseguenza di una tradizione o di una teoria rivoluzionaria consapevole, ma in modo del tutto spontaneo, ogni volta come se non ci fosse mai stato niente di simile prima. Per cui si può dire che il sistema consiliare sembra corrispondere e derivare dall'esperienza stessa dell'azione politica (H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in P. F. d'Arcais, a cura, *Politica e Menzogna*, Milano 1985, p. 281). L'azione manca dunque di una consapevolezza di se stessa che giunga fino ad espressione teorica: i padri costituenti americani filtrano la propria esperienza attraverso le categorie europee scambiando la libertà d'azione ("diritti politici" in senso largo) con i "diritti naturali", la repubblica con il governo costituzionale e, allorquando si fermarono a riflettere sulla propria esperienza di uomini d'azione che si erano ribellati a un governo straniero e andavano gettando le basi di uno nuovo, si esprimevano con i *cliché* sulla natura negativa del potere e la malvagità naturale dell'uomo sedimentati nel vocabolario cristiano che li accomunava all'altra sponda dell'Atlantico; teorizzarono insomma qualcosa che contraddiceva ciò che andavano sperimentando nella pratica, quasi

fossero “scissi” rispetto alla propria stessa esperienza. La retorica di Arendt nel descrivere queste dinamiche è davvero irresistibile e vale la pena darne un saggio:

Jefferson (...) non si rendeva assolutamente conto della flagrante contraddizione fra la nuova e rivoluzionaria idea di felicità pubblica e le nozioni convenzionali di buon governo, che anche allora erano ritenute “vecchie idee trite e ritrite” (John Adams) (...). Secondo queste nozioni, non si pensava che i “partecipanti agli affari di governo” fossero felici, ma che faticassero sotto un grosso peso; la felicità non veniva collocata nella sfera pubblica, che il Diciottesimo secolo identificava con il campo del governo, ma il governo era inteso come un mezzo per promuovere la felicità della società, “unico oggetto legittimo del buon governo”. Di conseguenza, ogni esperienza di felicità nei “partecipanti” stessi poteva essere solo attribuita a una “smodata passione per il potere”, e il desiderio di partecipare, da parte dei governati, poteva esser giustificato solo dall'esigenza di controllare e tenere a freno queste “ingiustificabili” tendenze della natura umana. La felicità, sosteneva anche Jefferson, sta al di fuori della sfera pubblica, “nel seno e nell'amore della mia famiglia, nella compagnia dei miei vicini e dei miei libri, nelle sane attività delle mie fattorie e dei miei affari”, insomma nella *privacy* del focolare domestico, in cui il pubblico non ha diritto di intervenire”. (...) Per quel che riguarda Jefferson e gli uomini della rivoluzione americana (...) raramente emergeva la *verità autentica della loro esperienza* quando parlavano in termini generali. (H. Arendt, *Sulla Rivoluzione ...*, cit. pp. 140-41)

In Francia e in Russia le cose andarono ancora peggio: il Partito (giacobino, bolscevico) prende l'egemonia sui consigli; a un livello teorico, il “fine”, lo scopo, prende il sopravvento sui “mezzi” (sul “come”) ed è così che la politica come spazio dialogico e comunicativo viene soppiantato da una necessità sovrastante (la “questione sociale”) che obbliga la politica a farsi mezzo – tecnica – per una sua immediata soluzione, inventando l'unità fittizia della sovranità della nazione e di un governo che agisce in nome della stessa consultando i “governati” solo durante rito periodico delle elezioni, sempre che queste ci siano ancora e i deboli governi parlamentari non siano degenerati in dittatura partitiche. Ebbene, anche nel '68 le ideologie di derivazione marxista-leninista prendono il sopravvento sulla passione partecipativa manifestatasi agli esordi. Ma può il '68 far parte a pieno titolo di questa fugace e sfuggente “tradizione rivoluzionaria”?

4.3 Arendt sì; Arendt no! Il sessantotto di Arendt tra teoria e critica

Pur essendo costituzionalmente – e un po' paradossalmente – ritrosa alla vita pubblica, negli anni Sessanta Arendt diventa un vero e proprio personaggio pubblico a seguito dell'accesissimo dibattito, infarcito di toni polemici, che segue la pubblicazione del suo *reportage* sul processo ad Eichmann. Oltre agli impegni accademici partecipa attivamente alla vita intellettuale americana scrivendo per riviste come la “*New York Review of Books*”, entra a far parte di redazioni, commissioni, organizzazioni pacifiste, partecipa a convegni, dibattiti nazionali promossi da istituzioni pubbliche e private, riceve innumerevoli onorificenze per meriti culturali. La sua produzione teorica di questi anni è dedicata soprattutto all'analisi dei cambiamenti della società americana contemporanea e mette in campo tutte le categorie coniate nei testi precedenti. Era pertanto inevitabile che una pensatrice con il suo “*curriculum*” si rivolgesse con interesse ai movimenti studenteschi. Anzi, guarda al loro sorgere con autentico entusiasmo: “sono assolutamente certa che i tuoi genitori (...) sarebbero molto contenti di te se fossero ancora vivi” è quanto scrisse nel giugno del 1968 a Daniel Cohn-Bendit, uno dei *leader* del maggio francese e figlio minore di suoi vecchi amici, offrendogli aiuto economico.

Arendt analizza e discute le idee propugnate dai ribelli, li critica, entra in dialogo ideale con loro. Ella aveva esaltato la democrazia diretta, i consigli e le piccole repubbliche come luoghi di partecipazione; il '68, a conferma del fenomeno osservato da Arendt: la tendenza ad associarsi che emerge in tutti i primi stadi delle rivoluzioni, genera del tutto spontaneamente, senza rifarsi a nessun esempio pregresso, pratiche di democrazia partecipativa. Questa sorprendente coincidenza non si manifesta solo nel fatto che Arendt inserisce il '68 nella sua cornice teorica, analizzandone spirito e pratica, ma anche nel fatto che i suoi testi e le sue lezioni diventano parte della coscienza teorica dei protagonisti di quella stagione di rivolte. La biografia di Arendt ricorda come “a Berkeley, nei primi giorni del movimento per la libertà di parola (*Free Speech Movement*) c'erano in pratica due libri sulla lista delle letture d'obbligo: *L'uomo in rivolta* di Camus e *Sulla Rivoluzione*”. Inutile dire che “gli studenti ritrovavano nel libro di Arendt cose che essi stessi a parole diverse reclamavano: la ‘democrazia

partecipativa' dell'*American Students for a Democratic Society*, la 'democrazia di base' di Rudi Dutschke della SDS tedesca (Lega degli studenti socialisti tedeschi) in sostanza l'idea di consigli ovunque, per discutere e decidere" (E.Y. Bruhel, *Hannah Arendt ...*, cit. p. 456). Ancora, "un gruppo di New York attivo a Brooklyn fondò un giornale chiamato '*Public Life*' che riconosceva il suo debito verso due teorici politici americani: Thomas Jefferson e Hannah Arendt" (*Ivi*, p. 456).

Questa affiliazione intellettuale, sebbene in sordina rispetto a nomi ben più influenti in quegli anni (Fanon, Sartre, Marcuse, per citarne solo alcuni), deve inserirsi in un filone gradito all'auto-interpretazione degli americani. Ne troviamo un esempio Paul Berman, intellettuale *liberal* che del '68 fornisce una lettura eminentemente arendtiana, rintracciando nello spirito democratico e partecipativo emerso già nei movimenti per i diritti civili degli anni Cinquanta-Sessanta la migliore, autentica, eredità dei movimenti statunitensi. Sulla scia di Arendt Berman rileva un dato difficilmente contestabile: se, nelle sue svariate manifestazioni e differenze nazionali, un comun denominatore del '68 c'è stato, questo è stato la passione per l'associarsi:

aleggiava la sensazione che ogni aspetto della società esistente si era rivelato fasullo, sbagliato, e poteva essere contrastato; che negli sfavillanti carnevali delle manifestazioni studentesche, dei concerti rock, dei quartieri abitati dagli hippy, nelle continue rivolte dei singoli individui, una rivoluzione aveva già avuto luogo; che la nuova società e nuovi stili di vita già esistevano, embrionalmente. Bastava fare una cosa sola: unirsi, associarsi. I cortei, le occupazioni di edifici, l'attivismo anfetaminico notte e giorno, le assemblee di propaganda politica nei dormitori, il vestiario teatrale, la musica, la nuova, desueta retorica politica erano segni di questa nuova società. L'elemento però assolutamente cruciale fu l'assemblea di massa. Era l'assemblea il luogo in cui tutti e ciascuno potevano saltar su e dire le cose più folli, il luogo in cui erano abolite le normali regole che stabiliscono chi ha il potere e chi non ce l'ha. Erano follia partecipata, queste assemblee. Eppure ebbero luogo, e l'utopia ultrademocratica baluginava sotto forma di realtà davanti ai tuoi occhi.

E poi, con un vocabolario decisamente arendtiano (la libertà che si fa "mondo" nella fondazione della Repubblica):

la libertà – in ogni caso qualcosa d'incredibilmente somigliante alla libertà – *diventava visibile*. Quest'esaltazione rimbalzò di scuola in scuola, di continente in continente, nel 1968: esattamente come in tutte le precedenti rivoluzioni di respiro internazionale, senza eccezione dal 1848, se non da prima. (P. Berman, *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Torino 2006, pp. 38-39)

Un altro esempio dell'entusiasmo iniziale di Arendt per i movimenti studenteschi è quando, nel 1966, a Chicago appoggia la protesta degli studenti contro l'esenzione di leva concessa ai migliori allievi, considerata un privilegio discriminatorio (molto spesso i "migliori" erano gli studenti con più mezzi a disposizione, cosicché a partire per il Vietnam sarebbero stati per la maggior parte gli appartenenti alle classi più povere). In quell'occasione "aveva accompagnato uno dei suoi studenti in un edificio occupato del *campus* per discutere dei loro progetti e delle loro idee" (E.Y. Bruhel, *Hannah Arendt ...*, cit. p. 470), tanto che il suo corso all'Università di Chicago era stato "l'unico a essere esentato, con una votazione, dal boicottaggio della frequenza" (*Ibid.*). Questo atteggiamento aperto nei confronti dei suoi studenti, questa capacità di farsi "sorprendere" da loro, contrastava con la linea adottata dall'*establishment* accademico, il quale aveva bollato le occupazioni come "stato di eccezione". Ma il pensiero Arendt proprio questo aveva inseguito in quei decenni: la "normalizzazione" di "stati di eccezione" come questi. Utopia? Insensatezza? Ideale regolativo e contro-fattuale?

Dal Lago sintetizza lapidariamente, ma correttamente, l'intera visione politica arendtiana come una sorta di tentativo di "glossa all'inconsistenza": "la sua idea di politica (...) ricalcava l'effimera esperienza dei Consigli operai nel primo dopoguerra e la rivolta d'Ungheria, ma era soprattutto la concezione contro-fattuale di una perdita storica, e tutt'al più un'esperienza praticabile localmente. In questo senso fu favorevole ai movimenti studenteschi del '68, anche se ne riconobbe ben presto le illusioni ideologiche" (A. Dal Lago, introduzione al *Carteggio Arendt-Jaspers*).

Il socialista Micheal Harrington che nel 1964 aveva recensito *On Revolution* per “*The Village Voice*”, un diffuso settimanale newyorkese di cultura generale, aveva stabilito questa distinzione: l’ultima parte del testo, quella in cui si teorizza la democrazia consigliare e “il tesoro perduto della tradizione rivoluzionaria”, era pienamente condivisibile e da accettare; la prima parte, invece, era da rifiutare: quella in cui Arendt rigetta la “questione sociale” dichiarandola estranea all’autentico spirito rivoluzionario e esterna a una politica che non si voglia interamente risolvere in “governo” e “amministrazione” generando la speculare violenza dei partiti e dei movimenti con le loro ideologie “palingenetiche” e utopistiche di liberazione dalla miseria. Harrington aveva concluso con un motto: “Arendt sì; Arendt no!” e questo giudizio era senza dubbio condiviso anche da molti aderenti alla “Nuova Sinistra”, che non potevano condividere la stretta (e astratta) dicotomia arendtiana tra “politico” e “sociale”. Ebbene, è estremamente curioso vedere questo duplice giudizio a parti rovesciate: “‘68 sì, ‘68 no”, infatti, potrebbe essere anche il motto che compendia il giudizio di Arendt sulle proteste e il confine tra “sì” e “no” scivola sullo stesso problema identificato da Harrington: la “questione sociale”.¹

Nel giudicare i movimenti degli anni Sessanta e Settanta, infatti, Arendt dà la sua adesione incondizionata fin tanto che vi scorge la riedizione jeffersoniana dello “spirito rivoluzionario”, la volontà di cambiare il mondo attraverso il *modo di fare politica*; la toglie nel momento in cui vede la ribellione contaminata dall’introduzione della violenza. E la violenza, secondo Arendt, ha sempre a che fare con un tentativo di cambiare la società in modo *immediato* e non *mediato* – ricordiamoci la politica come strumento di antropotecnica: se la politica non è che un *mezzo* per ottenere un fine, essa dovrà ridurre la pluralità umana a una unità fittizia dotata di una “volontà generale” usando il Terrore per estirpare l’individualità in nome di questa unità (sia essa l’Umanità o la razza).

Secondo Arendt un livello pratico e non solo teorico, in America, ai cui fenomeni è soprattutto interessata, la violenza fa la sua comparsa nei *campus* universitari al seguito del movimento del *Black Power*. A suo dire, furono in neri ad introdurre nelle motivazioni esclusivamente *morali* della protesta studentesca, delle rivendicazioni di *interesse* che cominciarono a disgregarne le forme pacifiche e assembleari. A differenza dei bianchi, gli studenti neri avevano l’appoggio di una comunità esterna, con propri interessi particolari e le proprie rivendicazioni. Richiamando spesso e volentieri l’esempio di Gandhi, Arendt sostenne sempre la necessità di mantenere il carattere non violento della protesta studentesca come unico modo per accattivarsi l’opinione pubblica e, screditando la violenza della reazione governativa, ottenere un’influenza politica duratura, come era successo con le dimostrazioni contro la guerra del Vietnam. Ma i movimenti di protesta tradirono la loro originaria ispirazione politica cadendo nel vecchio tranello dialettico già sperimentato dai movimenti rivoluzionari europei novecenteschi: essi, cioè, vollero cambiare la società *non mediatamente*, attraverso l’istituzionalizzazione di un’azione pubblica e dei luoghi deputati alla partecipazione, ma *immediatamente*, saltando la mediazione dialogica (lenta e perciò anche noiosa e impegnativa⁴) della politica. Ma questo appello *diretto, immediato* al cambiamento (tutto il pensiero di Arendt può anche essere letto come una critica dell’“immediatezza”) non può che avere due sbocchi:

1. appunto, la violenza, con cui pochi si arrogano il diritto di protestare in nome dei molti, credendo (illusoriamente) che, attraverso il ricatto, si acceleri l’avvento del cambiamento desiderato

2. un’esaltazione comunitaria, e perciò ristretta e apolitica, di atteggiamenti e comportamenti incentrati sull’individuo o il “gruppo di pari”. È questo il lato “cultural-antropologico” del ‘68, il lato che riguarda i cambiamenti della morale sessuale e familiare, della moda, del costume, degli stili di vita con il loro impercettibile scivolare in “stili di consumo”; e il lato che, con sguardo retrospettivo, oggi forse siamo più propensi a ricordare, in special modo le interpretazioni “riduzionistiche”. In uno dei pochissimi passi cui vi accenna, anche Arendt costretta ad ammettere che “le comunità di *hippies* non hanno niente a vedere con la politica, anzi alla loro base c’è una rinuncia all’insieme della vita pubblica e alla politica in generale; non sono rifugi per gente che ha subito dei naufragi politici, e in quanto tali sono del tutto insignificanti sul piano personale. Trovo le forme di queste comuni molto spesso grottesche – in Germania come in America – ma le capisco e non ho niente contro di esse. Politicamente, però, non hanno alcun senso. I consigli aspirano esattamente all’opposto. (...) I consigli dicono: noi

⁴ Berman ricorda gli eccessi delle assemblee studentesche, le discussioni interminabili, come quando una volta, i militanti della sds di Cleveland si sobbarcarono un’assemblea di 24 ore per decidere se fare un giorno di pausa e andare al mare (P. Berman, *Il Sessantotto...*, cit. p. 34).

vogliamo partecipare, vogliamo discutere, vogliamo far sentire la nostra voce in pubblico e vogliamo avere la possibilità di determinare le scelte politiche del nostro paese” (H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, p. 281).

Come è possibile dunque che, partita da un afflato partecipativo tanto grande, la protesta sia degenerata sulla duplice china dell'azione violenta e del ripiego “di costume”, cessando ben presto di entrare in dialogo con il potere costituito? Secondo Arendt il '68 è potuto sorgere da un'evidente “crisi della repubblica” ovvero dalla crisi di legittimità in cui versava un intero sistema politico: quello delle democrazie burocratizzate degenerate in partitocrazie e in un sempre più radicale distacco tra politica e cittadino, in cui vige il governo di “Nessuno”. Gli studenti che si ribellarono in maggio in Francia scoprirono, senza volerlo, questo *vulnus* nel sistema: “recentemente siamo stati testimoni di come non ci sia voluto molto di più della rivolta relativamente inerme, sostanzialmente non violenta degli studenti francesi per mettere a nudo la vulnerabilità dell'intero sistema politico, che si è rapidamente disintegrato davanti agli occhi attoniti dei giovani ribelli. Senza saperlo lo avevano messo alla prova; essi intendevano soltanto sfidare il sistema universitario fossilizzato, e cadde il sistema del potere governativo, assieme a quello delle imponenti burocrazie di partito” (H. Arendt, *Sulla Violenza*, Parma 2004, p. 53). Il problema è appunto questo: gli studenti avevano messo alla prova il sistema politico “senza volerlo”: la conquista del potere politico non era il loro obiettivo. Lo sarebbe stato se fossero stati degli autentici rivoluzionari. Ma i sessantottini non lo erano, anche se a un certo punto pensarono di esserlo. Resta da capire che cosa – o *chi* – fossero. Arendt tenta un'analisi in tre testi.

4.4 Il Sessantotto attraverso tre testi

Arendt non ha dedicato una riflessione organica ai movimenti degli anni Sessanta e Settanta ma una miscellanea di saggi raccolti sotto il significativo titolo di “*Crises of the Republic, 1969-1972*” (tradotto in Italia in *Menzogna e Politica* curata da P. F. d'Arcasi, op. cit.). Pur nel caratteristico stile arendtiano, mix di considerazioni filosofiche sulle categorie del pensiero occidentale e considerazioni ispirate all'attualità, gli scritti che trattano dei movimenti di protesta sono: *Sulla violenza*, un testo che rielabora idee espresse da Arendt in un dibattito del 1967 su “La legittimità della violenza”; *La disobbedienza civile* e un'intervista del 1970 pubblicata con il titolo *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*.

a. Sulla violenza

Arendt affronta la questione del '68 e della Nuova Sinistra a partire dal tema della violenza. La violenza come nuova possibilità della politica dopo le guerre e le rivoluzioni del Novecento, chiusi sullo spettro di una possibile “fine atomica” e riapertosi su quello di una guerra fredda altrettanto carica di una latente promessa di distruzione. Questo saggio molto concettoso può essere letto in realtà come un tentativo di entrare in dialogo con gli attivisti della “nuova sinistra” americana nei cui manifesti c'era una sempre maggior confusione tra potere e violenza. Per salvare il movimento nella sua componente politica migliore o comunque per metterlo in guardia Arendt tenta una sofisticata distinzione tra potere e violenza. L'obiettivo critico è la concezione tradizionale che la violenza sia espressione eminente del potere e, dunque, della politica. Non sempre queste distinzioni sono chiare e nemmeno convincenti. Dietro di esse tuttavia dobbiamo ravvisare il medesimo impianto teorico del saggio sul totalitarismo e di quello sulla rivoluzione, entrambi basati sul tentativo di ripensare la politica a partire dal “punto zero” di una politica risoltasi compiutamente in tecnica antropogenetica, sorta di “amministrazione” dell'Umano portata ai suoi esiti nichilistici – fino, cioè, alla scomparsa di quell’“umano” che si voleva “amministrare”.

Arendt afferma che, al di là delle differenze riscontrabili da Paese a Paese e spesso da università a università – fulcro del dissenso studentesco –, ciò che accomuna la generazione dei giovani dissenzienti è la sensazione di un’“assenza di futuro”, dell'imminenza della fine del mondo, ereditata da un lato dalle esperienze belliche dei genitori, dall'altro dalla situazione mondiale di una guerra fredda in cui la violenza viene “congelata” dalla latenza di un potere distruttivo senza precedenti nella storia della tecnica umana. Arendt dunque rimarca il fatto, di per sé evidente, che nella protesta abbia giocato un ruolo principe la differenza generazionale, mostrando al contempo come la nuova generazione abbia

ereditato quel senso di “estraneità” al mondo che dovettero sperimentare i padri durante le catastrofi della prima metà del Novecento:

in fondo è piuttosto naturale che la nuova generazione debba vivere con una maggiore consapevolezza della possibilità della fine del mondo rispetto a quelli “al di sopra dei trent’anni”, non perché si tratta di gente più giovane ma perché questa è stata la loro prima esperienza decisiva del mondo. (...) Se a un membro di questa generazione si pongono due semplici domande: “Come vorresti che fosse il mondo da qui a cinquant’anni?” e “Come vorresti che fosse la tua vita da qui a cinquant’anni?”, le risposte vengono molto spesso precedute da considerazioni come: “Ammesso che ci sia ancora un mondo”, e: “Ammesso che io sia ancora vivo”. [Insomma,] “ci troviamo di fronte a una generazione che non è affatto sicura di avere un futuro”. (H. Arendt, *Sulla Violenza...*, cit. p. 21)

E’ questa sensazione di essere “privi di mondo” e quindi di futuro che li spinge all’azione, che li invasa di un “*pathos*” per l’azione. Il problema è quando questa energia *activa* si traduce in esaltazione della violenza: allora è come se a una volontà costruttiva di riconquistare il mondo e renderlo familiare (le occupazioni di luoghi pubblici vanno in questa direzione) che è *politica*, si sostituisce la reazione nichilistica di rispondere alla sensazione di assenza di futuro con la distruzione. Questa per Arendt non è affatto una logica alternativa: la distruzione creativa della violenza esaltata da molte frange della Nuova Sinistra non fa che ribaltare la logica dell’iper-produttivismo del sistema tecno-capitalistico e bellico che mette in diretta concorrenza l’uomo con le macchine, sia nella guerra sia nel lavoro.

Arendt rileva la povertà teorica dei movimenti di protesta: rifarsi ad autori le cui categorie affondano nel XIX secolo non può che riproporre, in modo distorto, gli stessi vecchi errori. Critica la verniciatura marxista-leninista della Nuova Sinistra in quanto in contrasto con l’eredità più autentica del movimento rivoluzionario, pur riconoscendo, all’inizio, che il richiamo alla violenza non è propria dell’eredità hegel-marxista ma un’introduzione irresponsabile di autori troppo affascinati dagli slogan come Fanon e Sartre. Il punto però è sempre uno: che anche la tradizione rivoluzionaria marxista-leninista pur inneggiando alle repubbliche consigliari (Marx alla Comune del ‘71, Lenin ai soviet), li concepiscono sempre come mezzi transitori: “Marx e Lenin al contrario miravano entrambi a una società nella quale il bisogno di azione pubblica e di partecipazione agli affari pubblici sarebbe dovuto «scompare» assieme allo Stato”. Quindi il movimento di disobbedienza civile si trova nella stessa situazione contraddittoria di quello rivoluzionario di un secolo prima: discrepanza tra fatti ed esperienze, azioni e dottrine, le une in contrasto con le altre.

D’altra parte l’*establishment* accademico si rivela non meno povero concettualmente allorché, rileva Arendt, si era dimostrato “più a proprio agio quando deve affrontare gli interessi violenti dei neri (la violenza introdotta nel movimento studentesco dai gruppi organizzati dei *Black Power*) che non quando si trova davanti a una democrazia partecipatoria non violenta. Il motivo è facile da intuire: si tratta di una assenza di categorie mentali atte a raccogliere la sfida posta dagli studenti. Nel caso della violenza siamo di fronte alla vecchia categoria mezzi-fini: il movimento nero ha degli interessi da difendere e obiettivi espliciti; nella forma della protesta generalizzata degli studenti, invece, emerge la sperimentazione di un nuovo modo di essere e di affrontare la realtà: il *bios politikos* inseguito concettualmente da Arendt per tutta la sua vita. Siamo dunque di fronte alla stessa carenza teorica dimostrata due secoli prima dai rivoluzionari nel concettualizzare le proprie esperienze.

b. *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*

L’esperienza del ‘68 come un’“ubriacatura” di azione, la (ri)scoperta che ogni generazione fa sempre di nuovo della gioia nell’agire. Tuttavia la risposta che dà alla domanda se giudicasse il movimento di protesta degli studenti “storicamente positivo” contiene tutta l’ambivalenza del suo giudizio: prescinde dai contenuti del movimento, così come “dagli obiettivi, le opinioni e le dottrine”, e giudica positiva la rivendicazione del “diritto alla partecipazione” da cui sprigiona una “gioia nell’azione, una determinazione ad agire, una sicurezza di essere capaci di cambiare le cose” potenzialmente capace di generare un rinnovamento politico in tutti i Paesi in cui il movimento si è manifestato. “Questa generazione ha scoperto quella che il Diciottesimo secolo aveva chiamato la “felicità pubblica”. Eppure saranno proprio “gli obiettivi, le opinioni e le dottrine” a offuscare ancora una volta l’esperienza

dell'azione, a far perdere di vista che, per cambiare veramente il mondo, il “come” era infinitamente più importante del “cosa”, i “mezzi” più del “fine”.

Arendt aveva letto lo scoppio della rivolta studentesca di Parigi come un “caso da manuale di una situazione (pre)-rivoluzionaria” la quale tuttavia “non si è sviluppata in una rivoluzione perché non c'era nessuno, meno di tutti gli studenti, preparato a prendere il potere e la responsabilità che comporta”. Qui lo ribadisce: “al momento, manca un prerequisito per una futura rivoluzione: un gruppo di veri rivoluzionari. Proprio quello che agli studenti della sinistra piacerebbe moltissimo essere – rivoluzionari – ma non sono affatto. Né sono organizzati come dei rivoluzionari” perché non saprebbero raccogliere e gestire il vuoto di potere che si aprirebbe con una crisi dei poteri costituiti. Una rivolta mossa da un afflato puramente morale, che ha come condizione di possibilità l'Università, non è certo la base per una rivoluzione di stile novecentesco. Quali sbocchi avrebbe potuto avere? La proposta che Arendt formula nello scritto sulla disobbedienza civile è ancora una volta provocatoria.

c. *La disobbedienza civile*

Disobbedienza civile = diritto di associazione = particolarità americana sancita dal I emendamento della Costituzione. Confrontandosi con l'interpretazione dei giuristi Arendt rilegge la pratica della disobbedienza civile, rovesciandola da atto incostituzionale ad atto che corrisponde allo spirito delle leggi, che rientra nella più pura tradizione americana, quindi da evento straordinario ne evoca in un certo senso l'ordinarietà e ne auspica l'“ordinarizzazione”:

da quando il patto del *Mayflower* è stato redatto e firmato sotto ben altro tipo di spinta, le associazioni volontarie sono state il rimedio tipicamente americano al fallimento istituzionale, all'impossibilità di fare totale affidamento sugli uomini e alle incertezze dell'avvenire. A differenza di altri paesi, e malgrado i rovesci dovuti ai cambiamenti e agli scacchi cui è sottoposta attualmente, la nostra Repubblica possiede forse ancora gli strumenti tradizionali che le permettono di guardare al futuro con una certa fiducia.

Critica l'interpretazione della stessa da parte di giuristi e legislatori perché non è il problema della concordanza con la legge ma il fatto che rivive in essa l'originario spirito delle leggi dell'America, quella propensione ad associarsi per dare voce pubblica alle minoranze contro le scelte della maggioranza al governo che Tocqueville rilevava come la particolarità più propria della società americana. Il vero pericolo del movimento studentesco è la politicizzazione, l'influenza delle ideologie partitiche. Avanza quindi una proposta di costituzionalizzazione: rendere ufficiali i gruppi di disobbedienza civile, che sono “gruppi di opinione” che mirano a influenzare e modificare una legge esistente modificando prima l'opinione pubblica espressa dalla maggioranza, parificandoli ai gruppi di interesse: invece che stare a discutere se il Primo emendamento preveda o meno la libertà di associazione e di azione che ne deriva, creare un nuovo emendamento che le trovi collocazione costituzionale.

5. Conclusioni. Il '68 tra gioia e frustrazione

L'interpretazione dei movimenti e della disobbedienza civile si conferma una chiave per comprendere Arendt: la libertà politica in quanto vettore della libertà *tout court*, dunque politica come *bios politikos*. Qui sta la soluzione dei paradossi indicati all'esordio: il '68 è l'illustrazione della politica come forma di vita per cui i mezzi in politica sono più importanti dei fini, che la politica coincide con un modo di essere. Da un lato dunque il '68 di Arendt, l'abbiamo visto nella provocatoria proposta di istituzionalizzare la disobbedienza civile – così come aveva proposto di costituzionalizzare i consigli rivoluzionari – è in netto contrasto con quella che è stata chiamata la lettura “riduzionistica” del '68, del '68, cioè, inteso solo come vettore delle trasformazioni antropologiche che hanno tolto ogni ostacolo all'espansione incondizionata della cultura del mercato ovvero di un mercato che, ormai, crea “cultura” creando stili di consumo e modelli collettivi e individuali sempre più pervasivi. Ma il '68 che Arendt vede e analizza non è solo questo. Ancora una volta, infatti, il suo *bios politikos*, il suo modello di democrazia partecipatoria si trova in contrasto con i contenuti della politica, la coscienza teorica di questa esperienza, ancora una volta, come era accaduto nelle rivoluzioni moderne, è deviata da categorie ad essa estranee. Il giudizio di Arendt è *tranchant*: “la sterilità teoretica e l'ottusità analitica di questo

movimento sono sorprendenti e deprimenti tanto quanto è gradita la sua gioia nell'azione" (*Riflessioni*, p. 259).

In tutti e tre la tesi che emerge è la stessa: i movimenti studenteschi raccolgono l'eredità migliore della tradizione democratica americana, jeffersoniana, in quanto animati dallo spirito di partecipazione. Tuttavia, ancor più che a ogni altra emergenza di movimenti analoghi nel corso delle rivoluzioni novecentesche, a questi movimenti manca la possibilità di istituzionalizzarsi, di diventare se non veri e propri organi di governo, per lo meno una controparte civile di sensibilizzazione dell'opinione pubblica della società civile. Sullo sfondo dell'ideale politico di Arendt si profila sempre una sola possibilità istituzionale: uno Stato Federale e una Repubblica dalle piccole dimensioni. Di fronte ai mega-apparati amministrativi degli Stati moderni, la partecipazione diventa sempre più utopistica. Il suo giudizio di fronte agli eventi degli anni Sessanta-Settanta è dunque oscillante: da un lato ne è sorpresa e ammirata, tanto da porlo sulla scia se non della tradizione rivoluzionaria, per lo meno della migliore tradizione democratica americana e da auspicare provocatoriamente la regolamentazione costituzionale della disobbedienza civile. Dall'altro lato, critica la sempre più forte egemonia delle ideologie sui movimenti, accompagnate dalle manifestazioni di violenza, possibile segno che dalla gioia iniziale del *potere* (in Arendt sempre nell'accezione positiva del poter fare, poter essere: percepire la propria presenza attiva sulla sfera pubblica in compagnia di altri) si è passati a un senso di impotenza e di agire frustrato. Questa impotenza è messa in stretta correlazione con il progresso tecnologico, con il problema della tecnica. In Arendt dunque non sembra esserci un giudizio "riduzionistico" degli eventi degli anni 60-70 e tuttavia ne rimpiange, come segno epocale, l'incapacità di smarcarsi dalle categorie della "società dei produttori" tanto da presentarne, nell'esaltazione della "violenza creativa" o in quella marcusiana del "consumo creativo", semplicemente una faccia speculare, nient'affatto alternativa: "dietro la dicitura "società del consumo c'è l'illusione della società di Marx composta da liberi produttori, la liberazione delle forze produttive della società, che di fatto è stata realizzata non dalla rivoluzione ma dalla scienza e dalla tecnologia (...). In altre parole, dietro la loro denuncia del consumo c'è l'idealizzazione della produzione, e con essa il vecchio idolo della produttività e della creatività".

L'esaltazione della violenza, conclude Arendt, tradisce lo spirito originario dei movimenti ma è a sua volta provocato "dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo moderno". È indubbiamente vero, nota, che i disordini nei ghetti e le rivolte nelle università "fanno sentire alla gente che sta agendo insieme come raramente capita di poter fare" Ma "non sappiamo se tutto ciò segni l'inizio di qualcosa di nuovo o non siano questi piuttosto i sintomi di morte di una facoltà che l'umanità sta per perdere" (p. 91). Sul tema della perdita della facoltà di agire come conseguenza dell'aumento di potere della tecnoscienza e della burocratizzazione si era chiuso anche il saggio del '58, *Vita Activa*. La sensazione è che Arendt tutto sommato finisca per considerare i movimenti sorti dallo spirito del '68 come il "sintomo" dell'impotenza avvertita da una generazione cresciuta all'ombra dei miti rivoluzionari e bellici dei propri genitori prima del trionfo della nuova umanità tecnologica e consumatrice, che dell'azione non sentirà la mancanza in quanto avrà perduto ogni possibilità di farne esperienza.