

**La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di
Hannah Arendt**

Maurizio PASSERIN D'ENTRÈVES

University of Manchester

Working Paper n.102
Barcelona 1995

Nel corso dell'ultimo decennio si è verificato un importante dibattito nell'ambito della filosofia politica anglo-americana tra teorici liberali, come John Rawls e Ronald Dworkin, e i loro critici comunitari, come Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer, che ha avuto come oggetto una serie di assunti fondamentali della teoria politica liberale. In particolare, il dibattito si è focalizzato sulla concezione liberale della persona, sulla priorità del giusto sul bene, sullo scopo e i limiti della giustizia distributiva, e sulla concezione della comunità. Il nome di Hannah Arendt è stato spesso chiamato in causa dai critici comunitari del liberalismo in virtù del fatto che ella aveva proposto una visione della politica radicalmente opposta ai principi del liberalismo. Esistono molti aspetti del pensiero politico della Arendt che si prestano a questa lettura, in particolare, la sua critica della democrazia rappresentativa, la sua enfasi sull'impegno civico e la deliberazione politica tra i cittadini, la separazione della moralità dalla politica, e il suo elogio della tradizione rivoluzionaria. Collocare il pensiero della Arendt nel coro crescente delle critiche comunitarie al liberalismo sarebbe, per quanto, un errore. La Arendt fu in realtà una severa difensora del costituzionalismo e del governo della legge (rule of law), una sostenitrice dei diritti fondamentali dell'individuo (tra cui includeva non solo il diritto alla vita, alla libertà di movimento, di fede e di espressione, ma anche il diritto all'azione e all'opinione), e una critica di tutte le forme di comunità politica fondate sui vincoli del costume o della tradizione, o basate su identità religiose, etniche o razziali. Il pensiero politico della Arendt non può, in questo senso, essere identificato né con la tradizione liberale né con le tesi avanzate da certi critici comunitari, in particolare MacIntyre e Sandel. La Arendt non concepisce la politica come uno strumento per la soddisfazione di preferenze individuali, né come un modo per integrare gli individui attorno a una singola o esclusiva concezione del bene. La sua concezione della politica si basa piuttosto sull'idea della cittadinanza attiva, ovvero sul valore e l'importanza dell'impegno civico e della deliberazione collettiva riguardo a tutte le questioni che concernono la comunità politica. La tradizione di pensiero politico con la quale la Arendt si identifica è quella dell'umanesimo civico, rinvenibile negli scritti di Aristotele, Machiavelli, Montesquieu, Jefferson e Tocqueville. Secondo questa tradizione la politica trova la sua autentica espressione ogni volta che i cittadini si riuniscono in uno spazio pubblico per deliberare e decidere su questioni riguardanti l'intera collettività. Il valore dell'attività politica non risiede nel raggiungimento dell'accordo su una concezione condivisa del bene, ma nella possibilità che offre a ciascun individuo di esercitare attivamente i suoi poteri e diritti di cittadinanza, di sviluppare le capacità di giudizio politico, e di conseguire mediante l'azione collettiva un certo grado di efficacia e influenza politica. La concezione della politica della Arendt, con la sua enfasi sull'impegno civico e sulla libera deliberazione politica,

appartiene chiaramente a questa tradizione di pensiero politico. La sua concezione dell'azione e del discorso politico ha come scopo primario la riattivazione della partecipazione politica, e identifica le condizioni per l'esercizio della cittadinanza attiva e dell'autodeterminazione democratica.

In questo saggio esaminerò la teoria della cittadinanza della Arendt e ne mostrerò i rapporti con alcuni dei principali temi della sua filosofia politica. In particolare, cercherò di ricostruire la sua teoria della cittadinanza attorno a tre temi: (1) la sfera pubblica; (2) la "agency" politica e l'identità collettiva; e (3) la cultura politica. Spero in questo modo di dimostrare che, malgrado certe tensioni presenti nella filosofia politica della Arendt, molti dei suoi argomenti sono degni di attenzione e possono fornire la base per una concezione democratica, partecipatoria ed egualitaria della cittadinanza. Inizierò con l'esaminare la relazione tra cittadinanza e sfera pubblica.

1. CITTADINANZA E SFERA PUBBLICA

Una delle caratteristiche principali dell'età moderna per la Arendt è la perdita o il declino della sfera pubblica. La sfera pubblica designa quella sfera della presenza dove regnano la libertà e l'eguaglianza, dove i cittadini interagiscono mediante il discorso e la persuasione, rivelano la propria identità, e decidono per mezzo della deliberazione collettiva di questioni di interesse pubblico. La perdita o l'erosione della sfera pubblica è collegata a un fenomeno più vasto che la Arendt designa col termine "perdita del mondo" (loss of the world) o "alienazione dal mondo" (world alienation). Con questa espressione la Arendt allude alla perdita di un mondo comune, creato dall'uomo e composto di oggetti, artefatti e istituzioni, che ci separa dalla natura e che fornisce un contesto relativamente permanente e durevole alle nostre attività mondane. Con la perdita o l'erosione di questo mondo comune viene a mancare quella struttura stabile da cui deriviamo, in parte, il nostro senso della realtà e la nostra identità personale; inoltre, viene a mancare quello sfondo di pratiche e istituzioni da cui può sorgere uno spazio pubblico per l'azione e la deliberazione politica. Per la Arendt, quindi, la rivitalizzazione della sfera pubblica, della sfera nella quale può fiorire la pratica della cittadinanza, richiede sia il recupero di un mondo comune condiviso (ovvero il superamento dell'alienazione dal mondo), sia la creazione di numerosi spazi della presenza nei quali gli individui possono rivelare la propria identità e stabilire rapporti basati sulla reciprocità e la solidarietà.

Ora, se consideriamo la definizione di sfera pubblica fornita dalla Arendt vediamo che essa già contiene queste due dimensioni, in quanto fa riferimento sia allo spazio della presenza, sia al mondo che abbiamo in comune. Secondo il primo significato, la sfera pubblica è quello spazio dove ogni cosa che appare

può essere vista e sentita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile. Per noi, ciò che appare -che è visto e sentito da altri come da noi stessi- costituisce la realtà. Raffrontate con la realtà che viene dall'essere visto e udito, anche le più grandi forze della vita intima -le passioni del cuore, i pensieri della mente, i piaceri dei sensi- caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa fino a quando non vengano trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una configurazione che le adegui all'apparire pubblico ... La presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi¹.

In questo spazio della presenza le esperienze possono essere condivise, le azioni giudicate, e le identità rivelate. La Arendt sostiene infatti che

Poichè la nostra sensibilità nei confronti della realtà si fonda soprattutto sull'apparire e quindi sull'esistenza di un dominio pubblico in cui le cose possono emergere dall'oscurità dell'esistenza latente, anche il barlume che illumina le nostre vite private e intime deriva in ultima analisi dalla luce molto più forte del dominio pubblico².

E come sottolineò nella prefazione a Men in Dark Times, domandandosi se in certi periodi della storia non è meglio dire che "La luce del pubblico oscura ogni cosa" (Das Licht der Oeffentlichkeit verdunkelt alles):

Se la funzione dello spazio pubblico è quella di gettar luce sugli affari degli uomini grazie alla creazione uno spazio dell'apparenza nel quale essi possono mostrare negli atti e nelle parole, nel meglio e nel peggio, chi sono e quello che possono fare, allora l'oscurità è arrivata quando questa luce viene estinta da "l'assenza di credibilità" e dal "governo invisibile", da discorsi che non rivelano ciò che è ma lo nascondono sotto il tappeto, da esortazioni, morali o di altro tipo, che con la pretesa di difendere le vecchie verità, riducono tutta la verità a una trivialità senza senso³.

In questo senso la sfera pubblica come spazio della presenza fornisce la luce e la "pubblicità" necessarie per la conferma della nostra identità pubblica, per il riconoscimento di una realtà comune, e per la valutazione delle azioni degli altri.

Per la Arendt, lo spazio della presenza viene creato ogni volta che gli individui si riuniscono per motivi politici, cioè "ovunque gli uomini sono insieme nelle modalità del discorso e dell'azione" e in questo senso esso "anticipa e

precede tutta la costituzione formale del dominio pubblico e delle varie forme di governo”⁴. Questo spazio non è ristretto a delle istituzioni o a dei luoghi e contesti specifici; esso viene creato tutte le volte che l’azione viene coordinata mediante il linguaggio e la persuasione ed è orientata verso il conseguimento di scopi collettivi. Tuttavia, poiché è un prodotto dell’azione e della discussione collettiva, lo spazio della presenza è assai fragile e si attualizza solo nei momenti di azione e deliberazione comune. La sua peculiarità, scrive la Arendt, è che

diversamente dagli spazi che sono opera delle nostre mani, non sopravvive all’attualità del movimento che lo crea, ma scompare non solo con il disperdersi degli uomini -come nel caso di grandi catastrofi, che distruggono il corpo politico di un popolo- ma con la stessa scomparsa o l’arresto delle attività. Esso è potenzialmente ovunque le persone si raccolgono insieme, ma solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre⁵.

Lo spazio della presenza deve quindi essere continuamente ricreato tramite l’azione e il discorso; la sua realtà è assicurata ogni volta che gli attori si riuniscono con lo scopo di discutere e deliberare su questioni di interesse pubblico, e scompare nel momento in cui queste attività cessano. E’ quindi sempre uno spazio potenziale che trova la sua realizzazione nelle azioni e nei discorsi di individui che si riuniscono per intraprendere dei progetti comuni. Può sorgere all’improvviso, come nel caso di eventi rivoluzionari, o si può formare progressivamente come risultato degli sforzi di modificare un atto legislativo o di politica sociale, per esempio, salvare una costruzione storica o un parco naturale, estendere il sostegno pubblico per la casa e la sanità, proteggere i gruppi minoritari dalla discriminazione e dall’oppressione, lottare per il disarmo nucleare, e così via. Storicamente, questo spazio è stato ricreato tutte le volte che sono stati istituiti degli ambiti pubblici di azione e deliberazione collettiva, dalle assemblee civiche ai consigli operai, dalle dimostrazioni e occupazioni alle lotte per la giustizia e la parità dei diritti.

Il secondo significato che la Arendt attribuisce alla sfera pubblica, ciò che fornisce un sostegno allo spazio della presenza e indica all’azione i suoi scopi precisi, è il mondo, o più precisamente, il mondo che abbiamo in comune. Questo è il mondo che “è comune a tutti e distinto dallo spazio occupato privatamente da ciascuno”⁶. Esso non si identifica con la terra o con la natura; si identifica, piuttosto, “con l’artefatto umano, il prodotto delle mani dell’uomo, come con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo costruito dall’uomo”⁷. Pertanto,

Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è situato tra quelli che vi

siedono intorno; il mondo, come ogni in-tra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo⁸.

La sfera pubblica, intesa come mondo che abbiamo in comune

ci raccoglie insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è ... il numero delle persone implicate, ma il fatto che il mondo che sta tra di loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle⁹.

Nello stabilire uno spazio tra gli individui, un "in-tra" che li unisce e li divide allo stesso tempo, il mondo fornisce il contesto fisico all'interno del quale l'attività politica può fiorire. Inoltre, in virtù della sua permanenza e stabilità, il mondo fornisce il contesto temporale nel quale le vite dei singoli individui possono dispiegarsi e, una volta che siano state preservate in una narrativa, acquisire una certa immortalità. Come scrive la Arendt:

il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo dietro di noi alla morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso.

E' ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo nella misura in cui appare in pubblico¹⁰.

E' questa capacità degli artefatti e delle istituzioni umane, del mondo che abbiamo in comune, di durare nel tempo e di diventare l'eredità comune di successive generazioni, che permette agli individui di sentirsi a casa nel mondo e di trascendere, seppure parzialmente, la transitorietà della loro esistenza¹¹. In effetti, senza un criterio di stabilità e permanenza offerto dal mondo, "[la] vita non potrebbe mai essere umana"¹². "Un mondo durevole e permanente è ciò di cui l'uomo, proprio in quanto essere mortale, ha bisogno: in quanto, cioè, è la creatura più effimera e vana che si conosca"¹³. Per la Arendt, quindi, la transitorietà della vita può essere parzialmente superata attraverso la costruzione di un mondo durevole e stabile che permetta l'esercizio del ricordo e della anticipazione, ovvero, della memoria e della fiducia nel futuro. Come ella stessa afferma:

La vita nel suo senso non-biologico, lo spazio di tempo che ha ogni uomo fra la nascita e la morte, si manifesta in azione e discorso, i quali dividono con la vita la sua essenziale futilità. "Compiere grandi gesta e pronunciare grandi parole" non lascerà nessuna traccia, nessun prodotto che possa durare dopo che il momento dell'azione e del discorso è passato ... [se] il mondo delle cose fatte dall'uomo, la

sfera artificiale edificata dall'homo faber, [non] diventa una dimora per gli uomini mortali¹⁴.

E' per questa ragione, la Arendt continua, che

Se l'animal laborans ha bisogno dell'aiuto dell'homo faber per alleggerirlo dal suo lavoro e sollevarlo dalla sua pena, e se i mortali ne hanno bisogno per edificare una casa sulla terra, gli uomini che parlano e agiscono hanno bisogno dell'homo faber nella sua veste più elevata, dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere¹⁵.

La caducità umana può così essere in parte trascesa dalla durabilità del mondo e dal ricordo pubblico delle vicende umane. Costruendo e preservando un mondo che congiunge le varie generazioni e che rende possibile forme di memoria collettiva, siamo in grado di "assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo"¹⁶.

Il concetto di sfera pubblica si riferisce, dunque, sia a un mondo comune stabile e duraturo nel tempo, sia a qualcosa che è molto più fragile e transitorio, lo spazio della presenza che sorge ogni volta che gli individui interagiscono mediante il discorso e la persuasione. La Arendt sottolinea che il mondo e le attività che si svolgono nella sfera pubblica sono necessarie per la costituzione di una vibrante vita politica; il mondo e le attività pubbliche sono a loro volta in un rapporto di reciproca dipendenza. Come ella scrive:

Se non entrasse nei discorsi degli uomini e non costituisse il loro orizzonte, il mondo non sarebbe un artificio umano ma un ammasso di cose irrelazionate ... senza un mondo dell'artificio umano, le faccende umane sarebbero fluttuanti, futili e vane come il vagabondare di tribù nomadi. La saggezza malinconica dell'Ecclesiaste -"Vanità delle vanità; tutto è vanità" ... è certamente inevitabile ovunque e ogni volta che sia cessata la fiducia nel mondo come luogo adatto alla presenza umana, all'azione e al discorso¹⁷.

2. LA SFERA PUBBLICA: TRE ASPETTI

Vorrei ora esaminare tre aspetti della sfera pubblica che sono strettamente collegati alla concezione della cittadinanza della Arendt. Farò affidamento per questo a un interessante saggio della Margaret Canovan intitolato "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", nel quale l'autrice sostiene che la

concezione della sfera pubblica della Arendt si fonda su una implicita analogia tra la politica e la cultura¹⁸. Esistono tre aspetti della sfera pubblica che meritano la nostra attenzione, in quanto servono a illustrare la concezione della cittadinanza della Arendt: primo, la natura artificiale della politica e della attività pubblica in genere; secondo, la sua qualità spaziale; terzo, la distinzione tra interessi pubblici e interessi privati.

2.1. L'artificialità della vita pubblica

Per quanto concerne il primo aspetto, la Arendt ha sempre messo in rilievo la natura artificiale della politica e della vita pubblica in genere, ossia il fatto che essa è il prodotto dell'attività umana e non qualcosa di naturale o dato. La Arendt giudicava questa artificialità come qualcosa da celebrare, e non certo da condannare. La politica per lei non era il risultato di una predisposizione naturale dell'uomo, o la realizzazione di caratteristiche inerenti alla natura umana¹⁹. Essa era, al contrario, una conquista o acquisizione culturale di primo ordine, in quanto permette agli individui di trascendere le necessità naturali e di costruire un mondo in cui il discorso e l'interazione politica possano fiorire liberamente. Il rifiuto della Arendt di fondare la politica sul concetto di natura è il motivo principale per cui, a mio avviso, la sua filosofia politica non può essere identificata con la tradizione del neo-aristotelismo contemporaneo, nonostante la comune enfasi sull'importanza della phronesis e della vita activa. In realtà, se volessimo usare la classica distinzione avanzata da Michael Oakeshott tra la tradizione del pensiero politico antico fondata sul concetto di Ragione e Natura e quella del pensiero politico moderno basata sul concetto di Volontà e Artificio, sembra chiaro che la Arendt può essere situata più facilmente in quest'ultima, dal momento che per lei la politica non è il risultato di una qualche predisposizione innata o naturale condivisa da tutti gli esseri umani, ma una creazione artificiale dell'uomo, il prodotto dell'azione e del discorso tra cittadini liberi e uguali²⁰.

L'accento sulla artificialità della politica comporta una serie di conseguenze importanti. Ad esempio, la Arendt mette in rilievo che il principio di uguaglianza politica tra cittadini non è il risultato di una condizione naturale che precede la formazione della sfera politica. L'uguaglianza politica per la Arendt non è un attributo naturale degli uomini, né può basarsi su una teoria dei diritti naturali; piuttosto, essa è un attributo artificiale che gli individui acquisiscono quando accedono alla sfera pubblica e che viene garantito da istituzioni politiche democratiche²¹. Come ella notò ne Le Origini del Totalitarismo, coloro che furono privati dal regime nazista dei diritti civili e politici non furono in grado di

difendersi facendo appello ai loro diritti naturali; al contrario, scoprirono che, essendo stati esclusi dal corpo politico, non avevano alcun diritto²². L'uguaglianza politica e il riconoscimento dei propri diritti (ciò che la Arendt chiama "il diritto ad avere diritti") possono essere assicurati solo dall'appartenenza ad una comunità politica democratica²³.

Un'altra conseguenza importante dell'enfasi sulla artificialità della politica può essere rintracciata nel rifiuto che la Arendt manifestò nei confronti di tutti i richiami neo-romantici al popolo e all'identità etnica quale base per la formazione di una comunità politica. La Arendt era dell'avviso che l'identità etnica, religiosa o razziale era irrilevante ai fini dell'identità politica di una persona, della sua identità di cittadino, e che non doveva mai diventare il criterio di appartenenza ad una comunità politica. Ella lodò la Costituzione americana per avere escluso in linea di principio qualsiasi collegamento tra l'identità etnica o religiosa di una persona e il suo status politico di cittadino²⁴. In maniera analoga, al tempo della fondazione dello stato di Israele, difese una concezione della cittadinanza fondata non sulla razza o la religione, ma sui diritti politici formali di libertà e uguaglianza che avrebbero dovuto estendersi in eguale misura sia agli arabi che agli ebrei²⁵.

Infine, è importante segnalare che questa insistenza sulle qualità formali della cittadinanza rende la posizione della Arendt assai distante da quei fautori della partecipazione politica degli anni sessanta che la interpretavano in termini di riattivazione del senso di intimità, di comunità, di calore e di autenticità²⁶. Per la Arendt la partecipazione politica era importante perché permetteva lo stabilirsi di relazioni civili e solidali tra i cittadini. Nel suo saggio "On Humanity in Dark Times" la Arendt dichiarò che la ricerca dell'intimità è una caratteristica di quei gruppi esclusi dalla sfera pubblica, come lo furono gli ebrei sotto il regime nazista, ma che tale intimità è ottenuta al prezzo di una estraniamento dal mondo, il che "è sempre una forma di barbarismo"²⁷. Poiché rappresentano dei "sostituti psicologici ... per la perdita di un mondo visibile e comune"²⁸, i legami di intimità e calore non possono mai diventare politici; i soli veri legami politici sono quelli dell'amicizia civica e della solidarietà, in quanto "fanno riferimento a delle istanze politiche e mantengono un riferimento col mondo"²⁹. Detto altrimenti, per la Arendt il pericolo di ogni tentativo di rinsaldare il senso di intimità e calore, di autenticità e appartenenza, risiede nel fatto che esso fa perdere di vista i valori pubblici dell'imparzialità, dell'amicizia civica e della solidarietà. Come scrive giustamente la Canovan:

"La concezione della sfera pubblica [della Arendt] si oppone sia alla società sia alla comunità: sia alla Gemeinschaft sia alla Gesellschaft. Nonostante il suo

grande apprezzamento del calore, dell'intimità e della naturalezza nella vita privata, ella insistette sull'importanza di un ambito pubblico artificiale e formale nel quale ciò che contava erano le azioni degli individui piuttosto che i loro sentimenti; nel quale i legami naturali di parentela e di intimità venivano messi da parte a favore di una solidarietà imparziale e intenzionale con gli altri cittadini; nel quale esisteva uno spazio sufficiente tra le persone che permetteva loro di distanziarsi e di giudicarsi l'un l'altro con equanimità e oggettività”³⁰.

2.2. La qualità spaziale della vita pubblica

La seconda caratteristica messa in rilievo dalla Arendt concerne la qualità spaziale della vita pubblica, ovvero il fatto che l'attività politica è situata in uno spazio pubblico dove i cittadini possono incontrarsi, scambiare le loro opinioni e confrontare i loro differenti punti di vista, e ricercare una soluzione consensuale ai loro problemi collettivi. La politica, da questo punto di vista, è l'esperienza di condivisione da parte di più soggetti di un mondo comune e di uno spazio della presenza comune nel quale questioni di interesse pubblico possono emergere ed essere articolate e analizzate da differenti prospettive. Perché la politica possa realizzarsi non è sufficiente avere un gruppo di individui che votano separatamente e anonimamente in base alle loro opinioni private³¹. Piuttosto, questi individui devono essere in grado di vedersi e di parlarsi in pubblico, di incontrarsi in uno spazio comune dove le loro differenze così come i loro punti in comune possono emergere e diventare l'oggetto di un dibattito democratico³².

Questa idea di uno spazio pubblico comune ci aiuta a capire come sia possibile la formazione di opinioni politiche non riducibili né a preferenze personali e idiosincratice, né a una opinione collettiva e unanime. La Arendt era assai scettica verso l'idea di “opinione pubblica”, in quanto la considerava una espressione del conformismo imperante nella società di massa³³. Secondo lei opinioni valide o “rappresentative” potevano emergere solo quando i cittadini avevano la possibilità di confrontarsi in uno spazio pubblico, ed essere così in grado di esaminare un problema da differenti prospettive, di modificare le proprie opinioni, e di ampliare i propri punti di vista fino ad incorporare quelli degli altri³⁴. Le opinioni politiche non si possono forgiare in privato; esse si formano, si convalidano e si ampliano solo all'interno di un contesto pubblico di dibattito e di discussione razionale. “Le opinioni sorgono là dove gli uomini comunicano liberamente fra loro e hanno il diritto di manifestare in pubblico le loro idee; ma queste idee nella loro infinita varietà sembra abbiano anche bisogno di essere depurate e rappresentate”³⁵. Solo grazie all'esistenza di uno spazio pubblico (l'esempio scelto dalla Arendt è il Senato Americano, ma possiamo estendere

questo esempio a tutti quegli spazi di dibattito relativamente formale e strutturato situati all'interno della società civile) è possibile depurare queste opinioni e trasformarle in un sofisticato discorso politico, invece di farle restare l'espressione di preferenze arbitrarie o di lasciare che siano plasmate in una "opinione pubblica" unanime e spuria.

Un'altra implicazione dell'enfasi posta dalla Arendt sulla qualità spaziale della politica riguarda la questione di come un gruppo di individui, ciascuno dotato di una propria individualità, può unirsi per formare una comunità politica. Per la Arendt l'unità che caratterizza una comunità politica non è il risultato di una affinità etnica o religiosa, o l'espressione di un sistema di valori comuni. Piuttosto, l'unità in questione può essere conseguita condividendo uno spazio pubblico e una serie di istituzioni politiche, e impegnandosi nelle attività che distinguono quello spazio pubblico e quelle istituzioni politiche. Come Christopher Lasch ha giustamente osservato in un saggio ispirato alla filosofia della Arendt, l'idea che "valori condivisi, non istituzioni politiche o un linguaggio politico comune, forniscono la sola fonte di coesione sociale ... rappresenta una rottura radicale rispetto a molti dei principi repubblicani su cui venne fondata la nostra nazione"³⁶. Ciò che unisce le persone in una comunità politica non è, dunque, un complesso di valori condivisi, ma il mondo che essi erigono in comune, gli spazi che abitano insieme, le pratiche e le istituzioni che condividono come cittadini. Come osserva la Canovan, gli individui possono essere uniti "dal mondo che esiste tra loro. Ciò che è indispensabile è che essi condividano un mondo politico comune a cui accedono come cittadini, e che possono trasmettere ai loro successori. E' lo spazio esistente tra di loro che li unisce, piuttosto che qualche caratteristica intrinseca a ciascuno di loro", o qualche insieme di valori e credenze comuni³⁷.

Una ulteriore implicazione della idea arendtiana della natura spaziale della politica è che poiché la politica è una attività pubblica, non è possibile ingaggiare in essa senza essere in qualche modo presenti in uno spazio pubblico. Impegnarsi nella politica significa partecipare attivamente nelle varie sfere pubbliche dove vengono prese le decisioni che concernono la collettività. L'insistenza posta dalla Arendt sull'importanza della partecipazione diretta nella politica è stata a volte interpretata come l'affermazione che gli individui hanno un bisogno esistenziale di partecipazione che può essere soddisfatto solo mediante l'impegno nell'attività pubblica. Questo è in verità una lettura fuorviante dell'enfasi posta dalla Arendt sulla politica partecipativa, poiché si basa su ciò che la Canovan definisce una concezione della politica soggettiva o incentrata sulla persona, piuttosto che pubblica o incentrata sul mondo. Per la Arendt, sebbene le

persone possono impegnarsi nella attività politica per soddisfare le proprie esigenze di coinvolgimento e partecipazione, non sono queste esigenze personali quanto le questioni riguardanti il mondo comune che costituiscono la sostanza e il valore dell'attività politica. Come osserva la Canovan, "mentre la Arendt era certamente dell'idea che la partecipazione politica fosse personalmente gratificante, il suo argomento principale a favore della partecipazione non solo aveva un carattere meno soggettivo ma era anche più semplice ... ella sosteneva che, poichè la politica è un'attività che richiede un luogo mondano e che può svolgersi solo in uno spazio pubblico, allora, molto semplicemente, se non si è presenti in questo spazio non si è coinvolti nella politica"³⁸.

2.3. Interessi pubblici e interessi privati

Questa concezione della politica pubblica o incentrata sul mondo è anche alla base della distinzione operata dalla Arendt tra interessi pubblici e interessi privati. Secondo la Arendt, l'attività politica non è un mezzo per raggiungere uno scopo, ma uno scopo in sé stesso; non ci si impegna nell'attività politica semplicemente per promuovere il proprio benessere, ma per realizzare i principi intrinseci alla vita politica, quali la libertà, l'uguaglianza, la giustizia, la solidarietà. La politica è una sfera con i propri valori e fini che trovano realizzazione nell'azione e nella deliberazione pubblica; la politica, nelle parole della Arendt, "riguarda il mondo come tale e non coloro che la vivono"³⁹. In uno dei suoi ultimi saggi, intitolato "Diritti Pubblici e Interessi Privati", la Arendt esamina la differenza tra la vita di una persona come individuo e la vita di una persona come cittadino, tra la vita passata da soli e la vita passata in comune con gli altri. Come ella scrive:

Nell'arco della vita l'uomo si muove costantemente in due differenti ordini di esistenza: egli si muove all'interno di ciò che è suo e si muove anche in una sfera che è comune a lui e ai suoi concittadini. Il "bene pubblico", gli interessi del cittadino, è davvero il bene comune perchè è situato nel mondo che abbiamo in comune senza possederlo. Molto spesso, esso sarà in opposizione a tutto ciò che reputiamo un bene per noi stessi nella nostra vita privata⁴⁰.

Ciò che la Arendt rivendica è che i nostri interessi pubblici come cittadini sono assai differenti dai nostri interessi privati come individui. L'interesse pubblico non può essere automaticamente desunto dai nostri interessi privati: in realtà, esso non è la somma dei nostri interessi privati, né il loro più alto denominatore comune, né la sommatoria degli interessi privati "illuminati"⁴¹. In effetti, esso ha poco a che fare con i nostri interessi privati, poichè riguarda il mondo che è

situato al di là del sé, che esisteva prima della nostra nascita e che esisterà dopo la nostra morte, e che trova la propria incarnazione in attività e istituzioni con i loro scopi intrinseci che possono essere spesso in antitesi con i nostri interessi privati e di breve termine⁴². Come dice la Arendt, “l’io in quanto io non può pensare in termini di interesse di lungo periodo, vale a dire l’interesse di un mondo che sopravvive ai suoi abitanti”⁴³. Gli interessi del mondo non sono gli interessi degli individui: sono gli interessi della sfera pubblica che noi condividiamo come cittadini e che possiamo perseguire e godere solo se oltrepassiamo i nostri interessi privati. Come cittadini noi condividiamo quella sfera pubblica e perseguiamo i suoi interessi: ma gli interessi appartengono alla sfera pubblica, alla sfera che abbiamo in comune “senza possederla”, a quella sfera che trascende il nostro limitato periodo di vita e i nostri limitati scopi privati.

La Arendt fornisce un esempio di tali interessi pubblici tramite l’esame dell’attività di una giuria. Come giurati, gli interessi che ci viene chiesto di sostenere sono gli interessi pubblici della giustizia e dell’equità. Questi non sono gli interessi del nostro io privato, né coincidono con il nostro interesse illuminato. Sono gli interessi di una comunità politica che regola i propri affari tramite leggi e procedure costituzionali. Sono gli interessi pubblici che trascendono e oltrepassano in durata gli interessi privati che possiamo avere come individui. In effetti, l’equità e l’imparzialità richiesta ai cittadini, osserva la Arendt, “viene ostacolata a ogni passo dall’urgenza dei nostri interessi privati, che sono sempre più impellenti del bene comune”⁴⁴. L’interesse pubblico nella giustizia imparziale che condividiamo come giurati può interferire con i nostri interessi privati: spesso implica un disagio e può a volte implicare rischi maggiori, come quando viene chiesto a un individuo di testimoniare contro un gruppo di criminali che hanno minacciato gravi ritorsioni. Secondo la Arendt la sola ricompensa per i rischi e i sacrifici richiesti dall’interesse pubblico risiede in ciò che lei chiama “la felicità pubblica” che deriva dall’agire insieme come cittadini nella sfera pubblica. Invero, è solo operando nella sfera pubblica e godendo della felicità e della libertà insite nella deliberazione collettiva che siamo in grado di scoprire i nostri interessi pubblici e di trascendere, quando è necessario, i nostri più ristretti interessi privati⁴⁵.

Un ulteriore esempio della distinzione operata dalla Arendt tra interessi pubblici e interessi privati viene fornito dalla sua discussione sulla pratica della disobbedienza civile. Al tempo del movimento di protesta contro la guerra nel Vietnam e la lotta per i diritti civili per la gente di colore negli anni sessanta, la legittimità della disobbedienza civile venne spesso discussa in termini che poggiavano su casi esemplari di coscienza, in particolare, il rifiuto di Socrate di

fuggire dalla prigione dopo essere stato condannato a morte dagli Ateniesi, e il rifiuto di Thoreau di pagare le tasse a un governo che tollerava la schiavitù ed era coinvolto in una guerra di espansione contro il Messico. La Arendt sostenne che questi esempi di azione intrapresa per salvaguardare la propria coscienza erano inadatti a caratterizzare le lotte e le proteste degli anni sessanta, poiché queste ultime non erano motivate dall'interesse per l'integrità della propria coscienza, ma dalla preoccupazione per le ingiustizie esistenti nel mondo. L'obiettivo di Thoreau, delineato nel suo famoso scritto "On the Duty of Civil Disobedience", era quello di evitare di essere coinvolto, sia pure indirettamente, nelle azioni del governo americano, piuttosto che di combattere attivamente per l'abolizione della schiavitù e contro l'aggressione militare nei confronti del Messico. "Un uomo non ha il dovere, in realtà, di dedicarsi all'eliminazione di nessun torto, neppure dei più colossali; può darsi giustamente che abbia altre cose di cui occuparsi; ma è suo dovere, almeno, lavarsene le mani e, se non ci pensa più, non darvi praticamente il suo sostegno"⁴⁶. La preoccupazione di Thoreau, in altre parole, era di evitare l'autorimprovero, di evitare di essere implicato in qualcosa che riteneva ingiusto, piuttosto che lottare per eliminare l'ingiustizia. Il commento della Arendt è il seguente:

Qui, come altrove, la coscienza è apolitica. Non si interessa primariamente al mondo nel quale il torto è commesso o alle conseguenze che il torto avrà sul futuro destino del mondo. Non dice, con Jefferson: "Tremo per il mio paese quando penso che Dio è giusto; che la Sua giustizia non può dormire per sempre", perchè essa trema per l'individuo e per la sua integrità⁴⁷.

Le norme della coscienza sono apolitiche, esse concernono l'integrità del sé e non l'integrità del mondo. Esse dicono: "Attento a fare qualcosa con cui non sarai capace di vivere"⁴⁸. Come tali, possono essere efficaci durante le emergenze o quando una particolare atrocità viene commessa, ma non possono servire come norme o criteri politici; sono troppo dirette all'integrità del sé per servire come base per l'azione collettiva mirante all'eliminazione dell'ingiustizia nel mondo⁴⁹. Uno dei commenti che la Arendt fece su Rosa Luxemburg era che lei "era molto interessata al mondo e per nulla interessata a sé stessa". Ella si era impegnata nell'azione politica perché "non poteva sopportare l'ingiustizia nel mondo". Pertanto, per la Arendt, "la questione decisiva è se la vostra motivazione è chiara -per il mondo- o per voi stessi, col quale intendo dire per la vostra anima"⁵⁰.

Ora, è importante sottolineare che la Arendt non esclude interamente il ruolo della coscienza; nella sua prolusione "Thinking and Moral Considerations" e in The Life of the Mind ella sostenne che la coscienza, quale dialogo interiore tra

me e me stesso, può impedire agli individui di commettere o di partecipare ad atrocità⁵¹. La coscienza, però, non offre prescrizioni positive; ci dice solo cosa non fare, cosa evitare nelle nostre azioni e relazioni con gli altri; il suo criterio d'azione è "se sarò capace di vivere in pace con me stesso quando verrà il momento di pensare sui miei atti e sulle mie parole"⁵². La coscienza non è qualcosa che può essere presa per scontato -molte persone non l'hanno o sono incapaci di rimproverarsi. Essa non può essere generalizzata -ciò con cui non posso convivere può non infastidire la coscienza di un'altra persona, col risultato che la coscienza di una persona si troverà in contrasto con quella di un'altra. E, come abbiamo visto, essa dirige l'attenzione al sé piuttosto che al mondo. Le regole della coscienza sono pertanto apolitiche. Possono essere espresse solo in forma puramente individuale e soggettiva. Come scrive la Arendt:

Quando Socrate affermava che "è meglio subire un torto che fare un torto", intendeva chiaramente che era meglio per lui, proprio come era meglio per lui "essere in disaccordo con tanti piuttosto che, essendo uno, essere in disaccordo con sé stesso". Politicamente, invece quello che conta è che un torto è stato fatto⁵³.

Per la Arendt, dunque, esisteva una chiara distinzione tra la motivazione privata e apolitica della coscienza e la motivazione pubblica e politica di chi si interessa attivamente agli affari della comunità politica. Coloro che lottarono per l'estensione dei diritti civili e la fine della guerra nel Vietnam non cercavano di salvare la propria coscienza; al contrario, lottarono per migliorare la politica del governo americano, per stabilire dei criteri di giustizia internazionale e il rispetto per l'autodeterminazione dei popoli. Essi agirono nel ruolo di cittadini piuttosto che nel ruolo di individui preoccupati di salvaguardare la propria integrità personale⁵⁴.

Prima di concludere questa discussione, vale la pena sottolineare che la concezione dell'interesse pubblico della Arendt sfugge alla consueta dicotomia tra individualismo e collettivismo, e ci aiuta a trovare una via di uscita nel dibattito tra liberali e comunitari sulla questione del bene comune. La sua concezione dell'interesse pubblico non lo riduce infatti alla somma delle preferenze individuali o all'idea di un bene comune indifferenziato. Poiché per la Arendt la pluralità è il principio costitutivo della politica, il bene che una comunità cerca di conseguire è sempre un bene plurale, ovvero un bene che riflette sia le differenze tra gli individui (i loro differenti interessi e opinioni), sia la comunanza che li caratterizza in qualità di cittadini (la solidarietà e reciprocità che esercitano in quanto esseri liberi e uguali). Quando gli individui si riuniscono per discutere e decidere questioni di pertinenza pubblica, essi esprimono e difendono opinioni e idee

differenti che verranno trasformate e ampliate nell'incontro, ma che non potranno mai essere eliminate o ridotte a un consenso unanime. L'interesse comune viene scoperto solo attraverso il dibattito e la persuasione reciproca, ma "continua a rimanere disputato tanto quanto condiviso", come osservano la Pitkin e la Shumer⁵⁵. L'interesse pubblico dei cittadini può in tal modo emergere solo nel contesto del dibattito politico e della deliberazione collettiva, dove esiste lo spazio per il dissenso su ciò che effettivamente sono gli interessi della comunità. Non esiste una visione del bene comune o una volontà generale a cui gli individui devono sottostare; ciò che unisce i cittadini è invece il loro mondo comune e la loro volontà di creare uno spazio politico dove le loro differenze possono essere espresse, articolate, contestate ed eventualmente risolte in maniera democratica⁵⁶.

3. CITTADINANZA, "AGENCY" POLITICA, E IDENTITÀ COLLETTIVA

Alla luce della precedente discussione, vorrei ora esaminare il rapporto tra la concezione della cittadinanza della Arendt e le questioni inerenti alla "agency" politica e all'identità collettiva. Lo scopo della mia discussione è di mostrare che la concezione partecipatoria della cittadinanza della Arendt e la sua teoria dell'azione forniscono il miglior schema per affrontare sia la questione della formazione dell'identità collettiva sia quella riguardante le condizioni per l'esercizio di una "agency" politica efficace.

3.1. Cittadinanza e identità collettiva

Esaminiamo in primo luogo la questione dell'identità collettiva. Nel suo libro Wittgenstein and Justice Hanna Pitkin sostiene che uno dei problemi cruciali del discorso politico è la creazione di una identità collettiva, ovvero di un "noi" a cui poter fare appello quando ci troviamo a dover affrontare il problema di decidere tra corsi d'azione alternativi. Nel rispondere alla domanda "che cosa dobbiamo fare"? il "noi" non è un dato già acquisito, bensì è oggetto di continue discussioni. Invero, dal momento che nel dibattito politico esiste sempre un disaccordo rispetto ai possibili corsi d'azione, l'identità del "noi" che verrà a crearsi a seguito di una decisione riguardo al tipo o forma di azione collettiva da intraprendere diventa il problema centrale. Come scrive la Pitkin:

Nell'affrontare il problema centrale di ogni discorso politico -"cosa dobbiamo fare?"- il "noi" è sempre oggetto di contesa. Una parte della questione diventa, se perseguiamo questo o quel possibile corso d'azione, chi potrebbe affermarlo, chi

potrebbe vederlo come qualcosa fatto a suo nome? Chi sarebbe ancora con “noi” se “noi” intraprendiamo questo corso d’azione?⁵⁷.

In questo senso, osserva la Pitkin

Parte del sapere esplicitato nel discorso politico risiede nell’ampiezza e validità della pretesa avanzata nel dire “noi”: i.e., chi alla fine si rivela disponibile ad affermare e convalidare quella pretesa⁵⁸.

Pertanto, ogni qualvolta ci impegniamo nell’azione e nel discorso politico siamo coinvolti al contempo nella costruzione della nostra identità collettiva, nella creazione di un “noi” con cui siamo in grado di identificare noi stessi e le nostre azioni. Questo processo di costruzione dell’identità non è mai acquisito una volta per tutte, e rimane sempre problematico. Esso è infatti un processo di continua rinegoziazione e lotta, un processo nel quale i soggetti formulano e difendono differenti concezioni dell’identità collettiva e differenti concezioni della legittimità politica. Come Habermas ha osservato, “se in società complesse si formasse una identità collettiva, essa avrebbe la forma di una identità, non pregiudicata nei contenuti e indipendente da organizzazioni determinate, propria della comunità di coloro che formano discorsivamente e sperimentalmente il loro sapere collegato all’identità attraverso proiezioni di identità fra di loro concorrenti, cioè nella memoria critica della tradizione, oppure stimolati dalla scienza, dalla filosofia e dall’arte”⁵⁹. Da un punto di vista politico, ciò significa che una identità collettiva nelle società moderne può emergere da un processo di discussione e argomentazione pubblica in cui ideali concorrenti di identità e legittimità politica vengono articolati, contestati e riformulati⁶⁰. In questo contesto, la concezione partecipatoria della cittadinanza della Arendt assume una particolare rilevanza, poiché formula le condizioni per la formazione democratica di identità collettive. Se la cittadinanza viene concepita come il processo di deliberazione attiva riguardo proiezioni di identità fra di loro concorrenti, il suo valore risiederebbe nella possibilità di stabilire forme di identità collettiva che possono essere riconosciute, convalidate e trasformate mediante un dialogo democratico e razionale.

Tale concezione della cittadinanza sarebbe anche in grado di articolare quello che Nancy Fraser ha definito “il punto di vista dell’altro collettivo e concreto”. Con questo termine Fraser si riferisce al punto di vista da cui specifiche identità collettive sono costruite sulla base delle particolari risorse narrative e vocabolari di determinati gruppi, come le donne, i neri, o i membri di classi oppresse. Il punto di vista dell’altro collettivo e concreto, scrive la Fraser, esprime “la specificità dei vocabolari a disposizione di individui e gruppi per

l'interpretazione dei loro bisogni e la definizione delle situazioni nelle quali vengono a incontrarsi". Esso esprime anche "la specificità delle risorse narrative a disposizione di individui e gruppi per la costruzione di biografie personali e di identità e solidarietà collettive"⁶¹. Da questo punto di vista "collettivo e concreto" le persone si incontrano "non tanto come singoli individui quanto come membri di gruppi o collettività dotate di identità, solidarietà e forme di vita culturalmente specifiche ... qui uno astrae tanto dalla singola individualità quanto dalla universale umanità per focalizzare la zona intermedia dell'identità collettiva"⁶². Le norme che governerebbero l'interazione tra questi gruppi o collettività "non sarebbero norme di intimità come l'amore e la cura, e nemmeno quelle di istituzioni formali come i diritti e le garanzie. Esse sarebbero piuttosto norme di solidarietà collettiva che sono espresse in pratiche sociali condivise ma non universali"⁶³. L'importanza dell'autonomia potrebbe quindi essere formulata in termini che non la oppongono alla solidarietà; piuttosto, essere autonomi significherebbe "essere un membro di un gruppo o gruppi che hanno raggiunto un grado di controllo collettivo sui mezzi di interpretazione e comunicazione sufficiente a permettere a ciascuno di partecipare alla pari coi membri di altri gruppi nella deliberazione morale e politica"⁶⁴. La realizzazione dell'autonomia potrebbe quindi essere considerata come una delle condizioni necessarie allo stabilirsi di rapporti basati sull'eguaglianza, la mutualità e la solidarietà.

Questa formulazione delle norme e dei valori della cittadinanza dal punto di vista dell'altro "collettivo e concreto" può essere interpretata a mio avviso come una feconda estensione di alcune tematiche che caratterizzano la concezione partecipatoria della cittadinanza della Arendt. L'accento posto sulla solidarietà piuttosto che sulla cura o la compassione, sul rispetto piuttosto che sull'amore o la simpatia, e sull'autonomia come una preconditione della solidarietà, sembra esprimere le stesse preoccupazioni che animavano la concezione della cittadinanza della Arendt. Come nota la Fraser, un'etica della solidarietà elaborata dal punto di vista dell'altro collettivo e concreto "è superiore a un'etica della cura come etica politica. E' il tipo di etica che si accorda con le attività contestatorie di movimenti sociali che lottano per forgiare risorse narrative e vocabolari adatti ad esprimere i loro bisogni. Si accorda anche con le lotte collettive per decostruire le forme narrative e i vocabolari di gruppi e collettività dominanti, così da mostrare che essi sono parzialmente e non universalmente condivisi e sono incapaci di dare voce ai bisogni e alle speranze dei gruppi subordinati. In breve, un'etica della solidarietà elaborata dal punto di vista dell'altro collettivo e concreto è più appropriata di un'etica della cura per un'etica femminista, se concepiamo un'etica femminista come l'etica di un movimento sociale e politico"⁶⁵. Pertanto, conclude la Fraser, un'etica della solidarietà "è

adatta in eguale misura come etica politica per i movimenti lesbici, gay, neri, ispanici, di altre persone di colore e di classi subordinate”⁶⁶. Un’etica della solidarietà non è pertanto la prerogativa di un gruppo specifico; è infatti un’etica che può emergere dalle lotte di tutti quei gruppi che sono stati oppressi o marginalizzati nel passato, e che ora cercano di articolare nuove concezioni della propria identità culturale e politica⁶⁷.

3.2. Cittadinanza e “agency” politica

La precedente discussione ha posto l’accento sull’importanza che l’azione e il discorso politico hanno per la costituzione dell’identità collettiva. In questa sezione mi concentrerò su una tematica affine, ovvero la connessione tra l’azione politica, intesa come impegno attivo dei cittadini nella sfera pubblica, e l’esercizio di una effettiva ed efficace “agency” politica. Questa connessione rappresenta a mio parere uno dei contributi centrali della teoria dell’azione della Arendt, e sta alla base di ciò che ho chiamato la sua concezione partecipatoria della cittadinanza. Secondo la Arendt, l’impegno attivo dei cittadini nella determinazione degli obiettivi della comunità non offre loro solo l’esperienza della libertà politica e le gioie della felicità pubblica, ma anche il senso di una effettiva ed efficace “agency” politica, il senso, nelle parole di Jefferson, di essere dei “partecipanti al governo”. L’importanza della partecipazione per una effettiva ed efficace “agency” politica viene delineata in maniera molto chiara nel seguente passo del libro Sulla Rivoluzione. Commentando la proposta di Jefferson di istituire un sistema di consigli locali nei quali i cittadini sarebbero stati in grado di avere una parte effettiva del potere politico, la Arendt osserva che

Jefferson chiamava degenerato ogni governo in cui tutti i poteri fossero concentrati “nelle mani di un solo uomo, dei pochi, dei nobili o dei molti”. Perciò il sistema delle circoscrizioni non era destinato a rafforzare il potere dei molti ma il potere di “ognuno”, nei limiti della sua competenza; e solo suddividendo “i molti” in tante singole assemblee, dove ognuno potesse contare e si potesse contare su ognuno, “noi saremo repubblicani quanto può esserlo una vasta società”. Dal punto di vista della sicurezza dei cittadini della repubblica, il problema era di far sentire a ognuno “che è partecipe del governo degli affari pubblici, non solo una volta all’anno nel giorno delle elezioni, ma ogni giorno dell’anno”⁶⁸.

Secondo la Arendt solo la condivisione del potere che deriva dall’impegno civico e dalla deliberazione collettiva può dare a ogni cittadino il senso di una effettiva “agency” politica. Le critiche della Arendt nei confronti della rappresentanza politica devono essere comprese in questa luce. Ella vedeva la rappresentanza come un sostituto al coinvolgimento diretto dei cittadini, come un

mezzo tramite il quale la distinzione tra governanti e governati poteva riasserirsi. Quando la rappresentanza diviene il sostituto della democrazia diretta, i cittadini possono esercitare il loro potere di “agency” politica solo il giorno delle elezioni, e le loro capacità di deliberazione e giudizio politico sono di conseguenza indebolite. Inoltre, incoraggiando la formazione di una élite politica, la rappresentanza significa che

si riafferma ancora la vecchia distinzione fra governante e governati ... ancora una volta i cittadini non sono ammessi sulla scena pubblica, ancora una volta gli affari di governo sono divenuti privilegio di pochi, che soli possono “esercitare le loro virtuose disposizioni” ... Il risultato è che i cittadini devono o sprofondare in “letargo, prodromo di morte della libertà pubblica”, oppure “conservare lo spirito di resistenza” a qualunque governo abbiano eletto, poichè l’unico potere che conservano è “il potere estremo della rivoluzione”⁶⁹.

Come alternativa a un sistema di rappresentanza basato su partiti e strutture statali burocratizzate, la Arendt propose un sistema federale di consigli dove i cittadini potevano essere attivamente impegnati a vari livelli nella determinazione degli affari della comunità politica. L’importanza della proposta della Arendt a favore della democrazia diretta risiede nel legame che stabilisce tra la cittadinanza attiva e una efficace ed effettiva “agency” politica. La cittadinanza può riaffermarsi e la “agency” politica diventare realmente efficace solo tramite la partecipazione politica diretta, ovvero tramite l’impegno nell’azione collettiva e nella deliberazione pubblica. Come scrivono la Pitkin e la Shumer, “perfino le persone più oppresse riscoprono talvolta in sé stesse la capacità di agire. Le persone di fede democratica devono oggi identificare e promuovere ogni opportunità per la gente di esercitare la loro “agency” effettiva ... la dipendenza e l’apatia devono essere combattute in ogni ambito di esperienza rilevante per la gente. Tuttavia tale lotta rimane parziale se non riesce a collegare i problemi personali a questioni pubbliche, a estendere l’iniziativa individuale nella direzione dell’azione politica comune”⁷⁰. Con toni assai simili, Sara Evans e Harry Boyte hanno sottolineato come “i diseredati e gli impotenti hanno, da un lato, ripetutamente cercato di riattivare e ricordare al contempo antiche nozioni di partecipazione democratica, e dall’altro, son riusciti a darle nuovi e più profondi significati e applicazioni. La democrazia, in questa ottica, si identifica con qualcosa di più che cambiare le strutture in modo da rendere la democrazia possibile. Significa anche educare i cittadini alla cittadinanza -ovvero ai valori e allo sviluppo delle varie competenze che sono essenziali per sostenere la partecipazione effettiva”⁷¹.

Esaminata in questa ottica, la concezione di democrazia partecipatoria della Arendt rappresenta uno dei più interessanti tentativi di riattivare l'esperienza della cittadinanza e di articolare le condizioni per l'esercizio di una effettiva ed efficace "agency" politica. Val la pena di sottolineare, inoltre, che tale concezione non implica omogeneità di valori o un consenso unanime su essi, né richiede una dedifferenziazione delle varie sfere sociali. Nella misura in cui la concezione partecipatoria della Arendt è basata sul principio della pluralità, essa non mira a recuperare o ripristinare uno schema coerente di valori, né a reintegrare le differenti sfere sociali. Come nota la Benhabib, nella concezione partecipatoria della democrazia della Arendt "il sentimento pubblico che viene incoraggiato non è la riconciliazione o l'armonia, ma piuttosto la "agency" politica e il senso di efficacia, vale a dire, il senso che uno ha un ruolo effettivo nella determinazione degli obiettivi economici, politici e civici che definiscono la nostra vita associata nella comunità politica, e che ciò che uno fa crea una differenza. Tutto ciò può essere ottenuto senza omogeneità di valori tra gli individui, e senza eliminare la distinzione tra le varie sfere"⁷². La concezione della democrazia partecipatoria della Arendt non mira, dunque, alla reintegrazione dei valori o alla dedifferenziazione delle sfere sociali; essa mira piuttosto a ripristinare le condizioni per la cittadinanza attiva e l'autodeterminazione democratica. Come ella stessa scrive in un passo del suo libro Sulla Rivoluzione:

Se lo scopo ultimo della rivoluzione era la libertà e la costituzione di uno spazio pubblico dove la libertà potesse presentarsi, la constitutio libertatis, allora le repubbliche elementari delle circoscrizioni, l'unica sede tangibile in cui ciascuno poteva essere libero, erano in realtà il fine della grande repubblica ... Il principio basilare del sistema delle circoscrizioni, che Jefferson lo sapesse o meno, era che nessuno si poteva dire felice senza possedere la sua parte di felicità pubblica, che nessuno si poteva dire libero senza avere la sua esperienza di libertà pubblica, e che nessuno poteva essere considerato né felice né libero senza partecipare, avendone una parte, al pubblico potere⁷³.

4. CITTADINANZA E CULTURA POLITICA

Nella sezione precedente ho ricostruito la concezione della cittadinanza della Arendt attorno ai temi della "agency" politica e dell'identità collettiva. In questa ultima parte vorrei indagare la connessione tra la concezione partecipatoria della cittadinanza della Arendt e la costituzione di una cultura politica attiva e democratica. Nel libro Sulla Rivoluzione e in due saggi contenuti nella seconda edizione di Between Past and Future⁷⁴ la Arendt sostenne che la possibilità di ripristinare la capacità di esprimere un giudizio politico imparziale e responsabile dipendeva essenzialmente dalla creazione di spazi pubblici per la

deliberazione collettiva nei quali i cittadini potevano confrontare e ampliare le loro opinioni. Come scrive la Arendt:

Le opinioni sorgono là dove gli uomini comunicano liberamente fra loro e hanno il diritto di manifestare in pubblico le loro idee; ma queste idee nella loro infinita varietà sembra abbiano anche bisogno di essere depurate e rappresentate ... Anche se le opinioni sono formulate da individui e devono restare, per così dire, di loro proprietà, nessun singolo individuo ... potrà mai essere in grado di affrontare il compito di filtrare le opinioni, di passarle al setaccio di un'intelligenza che sappia separarne ciò che è arbitrario e meramente idiosincratco, purificandole così fino a farne concezioni pubbliche⁷⁵.

Dove esiste uno spazio pubblico appropriato, queste opinioni possono infatti essere messe a confronto, ampliate e trasformate attraverso un processo di dibattito e discussione democratico. Il dibattito democratico è invero essenziale per la formazione di opinioni che possano reclamare qualcosa di più che una validità puramente soggettiva; gli individui possono avere opinioni personali su molte questioni rilevanti, ma possono formare opinioni "rappresentative" solo ampliando il loro punto di vista così da incorporare quello degli altri. Nelle parole della Arendt:

Il pensiero politico è rappresentativo. Io formo un'opinione esaminando una data questione da differenti punti di vista, tenendo presente i punti di vista di quelli che sono assenti; cioè, li rappresento ... Più punti di vista delle persone tengo presente mentre considero una data questione, e meglio riesco a immaginare come sentirei e penserei se fossi al loro posto, più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e più valide saranno le mie conclusioni finali, il mio giudizio⁷⁶.

La capacità di formare opinioni valide richiede pertanto uno spazio pubblico dove gli individui possono confrontare e affinare le loro idee mediante un processo di argomentazione e dibattito pubblico. Lo stesso vale per la formazione di giudizi validi: in quanto è "la più politica delle abilità mentali dell'uomo"⁷⁷, il giudizio può essere esercitato e convalidato solamente in pubblico, nello scambio libero e aperto di opinioni nella sfera pubblica. Come nota la Arendt, il giudizio

non può agire nel pieno isolamento e nella solitudine; richiede la presenza di altri, per pensare "al loro posto", per prenderne in considerazione le prospettive, e senza i quali è del tutto incapace di agire. Come la logica, per essere valida, richiede la presenza del sé, così il giudizio, per essere valido, richiede la presenza degli altri⁷⁸.

Come nel caso dell'opinione, la validità del giudizio dipende dalla capacità di pensare in maniera "rappresentativa", cioè dal punto di vista degli altri, così da

essere in grado di guardare il mondo da un numero di differenti prospettive. E questa capacità, a sua volta, può essere acquisita e convalidata solo in un contesto pubblico dove gli individui hanno l'opportunità di scambiare le loro opinioni e di esprimere le loro differenze tramite un dibattito democratico. Come osserva la Benhabib

Pensare dal punto di vista degli altri richiede la condivisione di una cultura pubblica che permetta a ciascuno di formulare davvero ciò che pensa e quali sono le sue prospettive. L'immaginazione morale di una persona prospera in una tale cultura dove la prospettiva autocentrata dell'individuo è messa costantemente in discussione dalla molteplicità e diversità delle prospettive che circolano nella vita pubblica⁷⁹.

In questo senso, la Benhabib sostiene, lo sviluppo di un pensiero "allargato" richiede "la creazione di istituzioni e pratiche grazie alle quali la voce e la prospettiva degli altri, spesso a noi sconosciuti, può essere espressa in maniera autentica"⁸⁰. La creazione e lo sviluppo di una cultura pubblica della cittadinanza democratica che garantisca a ciascuno il diritto all'opinione e all'azione è pertanto essenziale per il fiorire della capacità di articolare e riconoscere le prospettive degli altri.

NOTE

1. ARENDT, H.: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 50; trad. it.: *Vita Activa*. Milano, Bompiani, 1964, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 51; trad. it., p. 57.
3. ARENDT, H.: *Men in Dark Times*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, p. viii.
4. ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., p. 199; trad. it., op. cit., p. 211.
5. *Ibid.*, p. 199; trad. it., p. 211-212.
6. *Ibid.*, p. 52; trad. it., p. 58.
7. *Ibid.*, p. 52; trad. it., p. 58-59 (traduzione leggermente modificata).
8. *Ibid.*, p. 52; trad. it., p. 59.
9. *Ibid.*, p. 52-53; trad. it., p. 59.
10. *Ibid.*, p. 55; trad. it., p. 61-62.
11. Cfr. *ibid.*, p. 173; trad. it., p. 183, dove la Arendt sostiene che: "Il mondo delle cose fatte dall'uomo, la sfera artificiale edificata dall' *homo faber*, diventa una dimora per gli uomini mortali, che si manterrà stabile e sopravviverà all'alternarsi delle loro vite e azioni, solo in quanto trascenda sia il mero funzionalismo delle cose prodotte per il consumo che la mera utilità degli oggetti prodotti per l'uso".
12. *Ibid.*, p. 135; trad. it., p. 141.
13. ARENDT, H.: *Between Past and Future*. New York, Viking Press, 1968, p. 95; trad. it.: *Tra passato e futuro*. Firenze, Vallecchi, 1970, p. 105 (traduzione leggermente modificata).
14. *The Human Condition*, op. cit., p. 173; trad. it., op. cit., p. 183 (traduzione leggermente modificata).
15. *Ibid.*, p. 173; trad. it., p. 183 (traduzione leggermente modificata).
16. *Ibid.*, p. 55; trad. it., p. 62.
17. *Ibid.*, p. 204; trad. it., p. 217. Cfr. *Men in Dark Times*, op. cit., p. 24-25, dove la Arendt sostiene che il discorso umanizza il mondo e allo stesso tempo ci rende umani: "Il mondo comune rimane 'inumano' nel senso letterale della parola se non viene costantemente parlato dagli uomini. Il mondo, infatti, non è umano solo perchè è fatto dagli esseri umani, e non diventa umano solo perchè la voce umana vi risuona, ma solo quando diventa l'oggetto del discorso ... Tutto ciò che non diventa oggetto di discorso ... può trovare una voce umana che lo faccia risuonare nel mondo, ma non è veramente umano. Noi umanizziamo ciò che accade nel mondo e a noi stessi solo quando ne parliamo, e nel fare ciò impariamo a essere umani".
18. CANOVAN, M.: "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", *History of Political Thought*, vol. 6, n° 3/Winter 1985, p. 617-642, ristampato in HINCHMAN, L.P. e HINCHMAN, S.K. (a cura di): *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1994, p. 179-205. In questo saggio l'autrice sostiene che la concezione della sfera pubblica della Arendt si basa su una implicita analogia tra i valori, scopi e modalità della politica e i valori, scopi e modalità dell'alta cultura.
19. La Arendt rifiuta esplicitamente il concetto di natura umana e il tentativo di fondare la politica sulle presunte caratteristiche dell'uomo; si veda, a questo riguardo, *The Human Condition*, op. cit., p. 10-11; trad. it., op. cit., p. 16-18.
20. Per la distinzione tra le due tradizioni del pensiero politico, si veda OAKESHOTT, M.: "Introduction to *Leviathan*", incluso nel volume *Hobbes on Civil Association*. Oxford, Basil Blackwell, 1975, in particolare p. 7. La distinzione di Oakeshott non riesce, in verità, a catturare con precisione il pensiero politico della Arendt. La sua filosofia politica può essere situata all'interno della tradizione repubblicana, che annovera autori come Machiavelli, Montesquieu, Jefferson, e Tocqueville. Per la Arendt la politica non è il prodotto della Ragione, né della Volontà, bensì del linguaggio e dell'azione. Essa richiede istituzioni stabili, create dall'uomo, che

permettano la formazione di numerose sfere pubbliche nelle quali l'azione e il discorso possano svolgersi liberamente.

21. *The Human Condition*, op. cit., p. 215; *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 234; *On Revolution*. New York, Viking Press, 1965, p. 30-31.

22. *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 290-302, in particolare p. 295-296.

23. La Arendt identificò questi diritti col diritto all'azione e il diritto all'opinione. Le persone private dei diritti umani, scrive la Arendt, "sono prive, non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione; non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione". Pertanto, "la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto ... Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo". *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 296-297; trad. it.: *Le origini del totalitarismo*. Milano, Edizioni di Comunità, 1989, p. 410-411.

24. YOUNG-BRUEHL, E.: *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, Yale University Press, 1982, p. xiv; BOTSTEIN, L.: "Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt", *Salmagundi* n° 60, Spring-Summer/1983, p. 73-106, in particolare p. 79-89; FEHÉR, F.: "The Pariah and the Citizen: On Arendt's Political Theory", *Thesis Eleven* n° 15, 1986, p. 15-29, ristampato in KAPLAN, G.T. e KESSLER, C.S. (a cura di): *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Sydney, Allen & Unwin, 1989, p. 18-28.

25. ARENDT, H. in FELDMAN, R. (ed.): *The Jew as Pariah*. New York, Grove Press, 1978, in particolare gli articoli "Creating a Cultural Atmosphere" e "To Save the Jewish Homeland", pubblicati rispettivamente nel Novembre 1947 e nel Maggio 1948; trad. it.: *Ebraismo e Modernità*. Milano, Edizioni Unicopli, 1986. Per una stimolante discussione della posizione della Arendt nei confronti della questione ebraica, si veda BENHABIB, S.: "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research*, vol. 57, n° 1, Spring/1990, p. 167-196, ristampato in HINCHMAN L.P. e HINCHMAN, S.K. (a cura di): *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1994, p. 111-137.

26. Per la letteratura sulla partecipazione, si veda BAY, C.: *The Structure of Freedom*. Stanford, Stanford University Press, 1958; idem, *Strategies of Political Emancipation*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981; PATEMAN, C.: *Participation and Democratic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970; PENNOCK, J.R. e CHAPMAN, J.W. (a cura di): *Participation in Politics*. New York, Atherton, 1975; BARBER, B.: *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, University of California Press, 1984. Per una critica della ideologia moderna dell'intimità, si veda SENNETT, R.: *The Fall of Public Man*. New York, Random House, 1978; per la critica al mito dell'autenticità, si veda TRILLING, L.: *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press, 1972.

27. *Men in Dark Times*, op. cit., p. 13.

28. *Ibid.*, p. 16.

29. *Ibid.*, p. 25.

30. CANOVAN, M.: "Politics as Culture", op. cit., p. 632.

31. *On Revolution*, op. cit., p. 253.

32. PITKIN, H. e SHUMER, S.: "On Participation", *Democracy*, vol. 2, n° 4, Fall/1992, p. 43-54, in particolare p. 47-48.

33. *On Revolution*, op. cit., p. 228; trad. it.: *Sulla rivoluzione*. Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 263, dove la Arendt sostiene che "l'opinione pubblica è la morte di tutte le opinioni", poiché non è il risultato di una deliberazione pubblica tra cittadini che impiegano la loro ragione freddamente e liberamente, ma il prodotto di sentimenti di massa che sono oggetto di manipolazione e strumentalizzazione da parte delle autorità e dei mass-media.

34. *Between Past and Future*, op. cit., p. 220-221; trad. it.: *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 239, dove la Arendt sostiene che il giudizio politico "dovrà essere libero dalle 'condizioni private soggettive', cioè dalle idiosincrasie che determinano naturalmente l'opinione di ciascun individuo nella sua vita privata e sono legittime solo se restano opinioni sostenute in privato, mentre non sono adatte alla piazza del mercato, e perdono ogni valore nell'ambito pubblico. Ora, questa mentalità allargata, che in quanto è giudizio sa come

trascendere le proprie limitazioni individuali, non può d'altronde agire nel pieno isolamento e nella solitudine; richiede la presenza di altri, per pensare 'al loro posto', per prenderne in considerazione le prospettive, e senza i quali è del tutto incapace di agire. Come la logica, per essere valida, richiede la presenza del sé, così il giudizio, per essere valido, richiede la presenza di altri" (traduzione leggermente modificata).

35. *On Revolution*, op. cit., p. 227; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 262.

36. LASCH, C.: "The Communitarian Critique of Liberalism", *Soundings*, vol. 69, n° 1-2, Spring-Summer/1986, p. 64.

37. CANOVAN, M.: "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", op. cit., p. 634.

38. *Ibid.*, p. 635.

39. ARENDT, H.: "Freedom and Politics", in HUNOLD, A. (a cura di): *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought* Dordrecht, D. Reidel, 1961, p. 200.

40. ARENDT, H.: "Public Rights and Private Interests", in MOONEY, M. e STUBER, F. (a cura di): *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*. New York, Columbia University Press, 1977, p. 103-108, a p. 104.

41. Nel saggio "Sulla Violenza" la Arendt fornisce una chiara illustrazione di questa tesi evidenziando il contrasto tra l'interesse pubblico di ciascuno al mantenimento di una buona abitazione e l'interesse privato dei proprietari e degli inquilini. A prima vista l'interesse di parte "illuminato" dei proprietari e degli inquilini sembrerebbe lo stesso, ovvero l'interesse a mantenere la casa in buono stato. In realtà questo non avviene mai: l'interesse del proprietario consiste nell'ottenere un affitto alto, mentre l'interesse dell'inquilino è di pagare un affitto basso. La risposta di un arbitro "illuminato", osserva la Arendt, "che nel lungo periodo l'interesse dell'edificio è il vero interesse sia del padrone che dell'inquilino, lascia fuori causa il fattore tempo, che è della massima importanza per tutti gli interessati. L'interesse di parte interessa una sola parte, appunto, e questa muore o trasloca o vende la casa; a causa della sua mutevole condizione, cioè in ultima istanza a causa della condizione dell'umana mortalità, l'io in quanto io non può pensare in termini di interesse di lungo periodo, vale a dire l'interesse di un mondo che sopravvive ai suoi abitanti ... L'interesse di parte, quando gli si chiede di cedere al 'vero' interesse -cioè all'interesse del mondo in quanto distinto dall'interesse di parte- risponderà sempre: Vicina è la mia camicia, ma più vicina è la mia pelle". ARENDT, H.: "Sulla Violenza", in *Politica e menzogna*. Milano, SugarCo Edizioni, 1985, p. 219-220.

42. MARKUS, M.: "The 'Anti-Feminism' of Hannah Arendt", *Thesis Eleven*, n° 17, 1987, p. 76-87, a p. 85, dove l'autrice sostiene che per la Arendt "l'azione è autenticamente politica perchè è motivata dalla preoccupazione per il mondo e non per i propri interessi personali ... Ciò che la Arendt afferma in questo contesto è che la politica consiste principalmente non 'nell'avanzare pretese' ma prima di tutto nell'imparare cosa significa 'condividere il mondo con gli altri'". (Ristampato in KAPLAN, G.T. e KESSLER, C.S. (a cura di): *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Sydney, Allen & Unwin, 1989, p. 119-129.

43. ARENDT, H.: "Sulla Violenza", in *Politica e menzogna*, op. cit., p. 219-220.

44. ARENDT, H.: "Public Rights and Private Interests", op. cit., p. 105.

45. *Ibid.*, p. 106.

46. THOREAU, H.D.: "On the Duty of Civil Disobedience", citato in ARENDT, H.: "La Disobbedienza Civile", in *Politica e menzogna*, op. cit., p. 130.

47. *Ibid.*, p. 131.

48. *Ibid.*, p. 133.

49. La Arendt sosteneva che la moralità della coscienza era troppo privata e soggettiva per poter servire da criterio valido per l'azione politica. Inoltre, essendo spesso formulata facendo appello a dei principi assoluti, era inevitabilmente soggetta a distorsioni o a diventare distruttiva una volta introdotta nella sfera pubblica. Al posto della coscienza la Arendt difendeva il principio politico della cittadinanza attiva.

50. ARENDT, H.: "On Hannah Arendt", in HILL, M.A. (a cura di): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press, 1979, p. 311.

51. ARENDT, H.: "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, vol. 38, n° 3, Autumn/1971, p. 417-446, ristampato in *Social Research*, vol. 51, n° 1, Spring/1984, p. 7-37; trad. it.: "Pensiero e Riflessioni Morali", in ARENDT, H.: *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano, Giuffrè Editore, 1985, p. 113-152. ARENDT, H.: *The Life of the Mind*, vol. 1. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 190-193; trad. it.: *La vita della mente*. Bologna, Il Mulino, 1987.
52. ARENDT, H.: *The Life of the Mind*, vol. 1, op. cit., p. 191; trad. it., op. cit., p. 287. Cfr. *Politica e menzogna*, op. cit., p. 133: "[Le] norme della coscienza ... sono -come quelle annunciate da Thoreau nel suo saggio- completamente negative. Non dicono cosa fare; dicono cosa non fare. Non elencano principi certi per agire; fissano confini che nessun atto dovrebbe superare. Dicono: non fare il male, perché poi dovrai vivere assieme a un malfattore".
53. ARENDT, H.: *Politica e menzogna*, op. cit., p. 132.
54. La differenza tra queste due motivazioni viene espressa dalla Canovan nei termini dell'opposizione tra chi "guarda alla politica da un punto di vista personale, e si domanda cosa richieda la propria coscienza, e chi guarda alla politica da un punto di vista pubblico, e si chiede cosa accadrà alla propria comunità, e che azione deve intraprendere per promuovere il bene pubblico". Ella sostiene che per la Arendt la differenza cruciale era tra "il vivere come individuo privato dotato di coscienza, e il vivere assieme ad altri in un mondo pubblico verso il quale siamo tutti responsabili congiuntamente". (CANOVAN, M.: "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", op. cit., p. 638-639).
55. PITKIN, H. e SHUMER, S.: "On Participation", op. cit., p. 47.
56. CANOVAN, M.: "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt", *Political Theory*, vol. 11, n° 1, February/1983, p. 105-116, in particolare p. 111-112, dove la Canovan sostiene che per la Arendt "il mondo pubblico e le sue istituzioni sono l'unico mezzo per mantenere unita nella libertà la pluralità degli individui. Individui liberi non condividono convinzioni comuni o una volontà comune... Quello che possono condividere non sono convinzioni che sono identiche all'interno di ognuna delle loro menti individuali, ma un mondo comune di istituzioni che è esterno a loro e che essi mantengono in virtù delle loro azioni... Essi possono essere uniti...in quanto all'esterno nel mondo essi occupano il medesimo spazio pubblico, riconoscono le sue regole formali, e sono pertanto intenzionati a raggiungere un compromesso accettabile quando sorgono delle divergenze... Dove esiste un impegno reciproco a preservare il medesimo mondo comune, le divergenze possono essere risolte mediante mezzi puramente politici".
57. PITKIN, H.: *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, University of California Press, 1972, p. 208.
58. *Ibid.*, p. 208.
59. HABERMAS, J.: "Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?" in *Per la ricostruzione del materialismo storico*. Milano, Etas Libri, 1979, p. 98-99.
60. MOUFFE, C.: "Rawls: Political Philosophy without Politics", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 13, n° 2, Summer/1988, p. 116-117.
61. FRASER, N.: "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International*, vol. 5, n° 4, January/1986, p. 428.
62. *Ibid.*, p. 428.
63. *Ibid.*, p. 428.
64. *Ibid.*, p. 428.
65. *Ibid.*, p. 428-429. Per una serie di recenti tentativi di formulare una teoria femminista della cittadinanza, si veda DIETZ, Mary G.: "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking", *Political Theory*, vol. 13, n° 1, February/1985, p. 19-37; idem, "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship", *Daedalus*, vol. 116, n° 4, Fall/1987, p. 1-24, ristampato in MOUFFE, C. (a cura di): *Dimensions of Radical Democracy*. London, Verso, 1992, p. 63-85; PATEMAN, Carole: *The Disorder of Women*. Cambridge, Polity Press, 1989; YOUNG, Iris M.: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990; PHILLIPS, Anne: *Engendering Democracy*. Cambridge, Polity Press, 1991.
66. FRASER, N.: "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", op. cit., p. 429.

67. Per una discussione dell'attitudine della Arendt nei confronti delle questioni sollevate dal movimento femminista, si veda MARKUS, Maria: "The 'Anti-Feminism' of Hannah Arendt", op. cit. In questo saggio l'autrice sostiene che sia la Luxemburg che la Arendt condividevano la convinzione che "le questioni delle donne non potevano e non dovevano essere divorziate da una serie di obiettivi politici più ampi, e dalla più ampia battaglia politica. Nessuna delle due, e certamente non la Arendt, si aspettava che questi problemi molto reali potessero essere risolti automaticamente come risultato di altre trasformazioni socio-politiche. Entrambe, tuttavia, insistevano sul fatto che queste questioni dovevano diventare parte di una attività esplicitamente politica collegata e coordinata con gli obiettivi di altri gruppi politici". (p. 82). Per una ancor più recente e assai stimolante discussione della posizione della Arendt rispetto alle tematiche femministe, si veda DIETZ, Mary G.: "Hannah Arendt and Feminist Politics", in SHANLEY, M.L. e PATEMAN, C.: (a cura di): *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge, Polity Press, 1991, p. 232-252.
68. ARENDT, H.: *On Revolution*, op. cit., p. 254; trad. it.: *Sulla rivoluzione*. op. cit., p. 293.
69. *Ibid.*, p. 237-238; trad. it., p. 274-275. Nel saggio "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt", *Comunità*, n° 183, Novembre/1981, p. 56-73, a p. 62, Jürgen Habermas sostiene che fu la paura dell'apatia di massa nelle moderne democrazie rappresentative che spinse la Arendt a difendere la democrazia diretta dei consigli: "Mentre i teorici di una democrazia elitaria (sulle orme di Schumpeter) raccomandano il governo rappresentativo e il sistema partitico come canali per la partecipazione politica di una massa depolitizzata, la Arendt vede il pericolo proprio in questa situazione. L'integrazione della popolazione attraverso amministrazioni, partiti e organizzazioni altamente burocratizzate non fa che estendere e rafforzare quelle forme di vita tendenti all'isolamento nel privato, che forniscono la base psicologica per mobilitare l'impolitico, cioè per istituire un governo totalitario".
70. PITKIN, H. e SHUMER, S.: "On Participation", op. cit., p. 52 (corsivo mio).
71. EVANS, S. e BOYTE, H.: *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*. New York, Harper & Row, 1986, p. 17 (corsivo mio).
72. BENHABIB, S.: "Autonomy, Modernity and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue", in *Situating the Self*. Cambridge, Polity Press, 1992, p. 81 (corsivo mio).
73. ARENDT, H.: *On Revolution*, op. cit., p. 255; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 294 (traduzione leggermente modificata).
74. ARENDT, H.: "The Crisis in Culture" e "Truth and Politics", in *Between Past and Future*, op. cit., p. 197-226 e p. 227-264; il primo saggio è stato tradotto in *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 215-245.
75. ARENDT, H.: *On Revolution*, op. cit., p. 227; trad. it.: *Sulla rivoluzione*. op. cit., p. 262 (traduzione leggermente modificata).
76. ARENDT, H.: *Between Past and Future*, op. cit., p. 241.
77. ARENDT, H.: "Thinking and Moral Considerations", op. cit., p. 36; trad. it.: "Pensiero e riflessioni morali", in *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano, Giuffrè Editore, 1985, p. 151. Si veda anche *Between Past and Future*, op. cit., p. 221; trad. it.: *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 240, dove la Arendt afferma che "la capacità di giudicare [è] un talento specificamente politico" e che "il giudizio [è] una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico, poichè gli consente di orientarsi nella sfera pubblica, nel mondo comune".
78. ARENDT, H.; *Between Past and Future*, op. cit., p. 220-221; trad. it.: *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 239 (traduzione leggermente modificata).
79. BENHABIB, S.: "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", in *Situating the Self*, op. cit., p. 141.
80. *Ibid.*, p. 140.