

# Libertà come co-creazione

Una questione estetica

ROBERTO SALIZZONI  
Università di Torino

ABSTRACT: At the peak of her reflection on freedom (“freedom is experienced in the process of acting and nothing else”), H. Arendt writes that freedom is *initium* (“to act is essentially to begin”) and that the beginnings nowadays possible are those that religion and poetry, through out modernity, have saved from political experiences left behind, without a home, without a place in the traditional political thought. Arendt delineates a perspective on freedom as retake, as public co-creation of the incomplete and marginal, to be carried out according to the aesthetical dynamics of “virtuosism” of the artists who play (“dancers, actors, musicians and the like”) more than to those of the artists who create. More than her rapsodical truly aesthetical observations, it’s Arendt’s interpretation of Dostoevskij’s *The Possessed* that can shed light on what she means by co-creation. S. Boym (with his reading of the notion of co-creation as a task of freedom for our future) and M. Cruz (with his imperative of a responsive and responsible exercise of memory) inevitably enter into dialogue with Arendt and with her idea of freedom as virtuosism of the co-creation.

KEYWORDS: freedom, action, art, Arendt, Dostoevskij.

L’approdo a un’altra, a una diversa esperienza della libertà è un compito, forse il compito che spetta al nostro nuovo secolo: è questa l’imperativo che Svetlana Boym pone al centro di *Another Freedom. The alternative History of an Idea*<sup>1</sup>. L’ipotesi è che questo compito possa essere favorito da una ricerca sull’idea e la pratica della libertà, pensate come un fatto di co-creazione, più che di creazione *ex-novo*. Se è vero che: «L’esperienza della libertà si realizza nell’incontro con

1. S. Boym, *Another Freedom. The alternative History of an Idea*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2010.

l'incerto e l'imprevedibile che eccede il "rischio calcolato" delle più aggiornate formule matematiche»<sup>2</sup>, è chiaro che non si potrà pensare di coglierla come creazione deduttiva di un pensiero sistematico, ma si dovrà piuttosto accostarle attraverso un lavoro di co-creazione, muovendo da una esplorazione delle riserve trascurate «della nostra memoria culturale e dell'immaginazione per recuperare una più ampia comprensione del politico» e ripensando in questo modo «il ruolo dell'agire umano e l'architettura dello spazio pubblico»<sup>3</sup>. Il primo passo per riscattare l'esperienza della libertà dall'oblio storico potrà quindi essere quello suggerito da Benjamin di "spazzolare la storia contropelo", per recuperare tutto quello che di marginale, periferico, accessorio, incompiuto vi è rimasto impigliato, tutto quello che propriamente «non è stato»<sup>4</sup>. Questa operazione richiede e permette a Boym innanzitutto di mettere in chiaro ancora una volta lo scarto, sempre più significativo nel Novecento, tra i termini e i concetti di "modernizzazione" e "modernità": la prima assume «normalmente l'industrializzazione e il progresso tecnologico come politica degli stati e pratica sociale», la seconda:

è una riflessione critica sulle nuove forme della percezione e dell'esperienza e che spesso risulta una critica della modernizzazione [...] Questa modernità è contraddittoria ed ambivalente; può mettere insieme la fascinazione nei confronti del presente con l'aspirazione a tempi diversi, creando una miscela critica di nostalgia e utopia. Ancora più importante è il fatto che la riflessione sulla modernità ci rende soggetti critici piuttosto che semplici oggetti della modernizzazione e include la dimensione della libertà insieme a quella del riconoscimento dei suoi limiti<sup>5</sup>.

È dall'ambivalenza e dalla contraddittorietà del moderno che sono destinati a liberarsi i tratti periferici, accessori, incompiuti da investire nell'azione di un'"altra"<sup>6</sup> libertà, da pensare non secondo una logica di mezzi e di fini, come fine che giustifichi qualsiasi mezzo, ma come una «sfida complessiva all'implicazione razionale di mezzo e fine»<sup>7</sup>. Si

2. Ivi, p. 10.

3. *Ibid.*

4. Ivi, p. 9.

5. Ivi, p. 7.

6. L'autrice sottolinea il fatto che in russo l'etimo di "altro" coincide con quello di "amico".

7. S. Boym, *Another Freedom. The alternative History of an Idea*, op. cit., p. 16.

tratterebbe quindi, secondo la lezione di H. Arendt, di un'azione di libertà, più che per la libertà, più mimetico-performativa che antagonista, inscrivibile in una cultura che si voglia più propriamente della libertà che della liberazione.

Un tale tipo di azione, che Boym configura come possibile in uno sguardo sul futuro capace di interrogare il passato, liberandone "quello che non è stato", M. Cruz lo ritrova sul filo della memoria, nella ricerca di un suo nuovo senso possibile, come presa di responsabilità nei confronti del passato: un atto che in quanto responsivo assume quel passato come futuro possibile. E' sul filo di una assunzione di responsabilità responsiva di quel che è stato che si può accedere all'aperto di un presente disposto al futuro, e come tale disposto all'esperienza della libertà.

Gli oggetti di cui si fa carico la responsabilità responsiva sono di fatto soggetti dell'interlocuzione. Cruz propone di renderli con il termine generale di "azione", da considerare di per sé in stretta unione con l'idea di responsabilità. «Dato che esiste questa profonda connessione tra le idee di responsabilità e di azione, una riconsiderazione della prima finisce per risuonare inevitabilmente nella seconda, e viceversa»<sup>8</sup>. Il tratto intersoggettivo e collettivo inerente all'idea di responsabilità si presenta con forza in quella di azione. Non si può parlare in senso stretto di un'azione umana privata, né di «una rigida separazione tra una presunta azione propriamente detta – o azione in sé [...] e i suoi effetti o risultati»<sup>9</sup>. L'azione, che non può mai essere confinata in un ambito ermeticamente privato, non concretizza la sua inerente condizione collettiva soltanto attraverso la via diretta degli effetti, ma anche attraverso quella più ampia della assunzione di responsabilità nella testimonianza del presente e del passato. «L'azione appartiene anche a tutti coloro che ne richiedono la responsabilità»<sup>10</sup>. La responsabilità responsiva dell'azione non è dunque da pensare come un corollario occasionale, ma come un dinamismo propositivo di costruzione culturale nelle sue più ampie implicazioni politiche e sociali. «La responsabilità non può essere pensata sotto la figura del debito né può essere trasformata in un gesto reattivo. È piuttosto

8. M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 73.

9. Ivi, p. 74.

10. Ivi, p. 75.

l'atteggiamento più affermativo che siamo in grado di pensare. Allo stesso modo, dichiararsi responsabile non è un imperativo la cui legittimità ultima derivi da una trascendenza. Al contrario, si considera uno dei gesti laici per eccellenza»<sup>11</sup>.

Quello che Boym chiama esercizio di libertà, nella riscoperta del marginale e dell'incompiuto, è quel che Cruz chiama assunzione di responsabilità nella memoria del passato, che attraverso la responsabilità assunta diventa memoria del futuro, ovvero possibilità di accesso a nuovi inizi. Se è vero che i due autori esercitano una comune "nostalgia del futuro" con intonazioni diverse – più perentorie in Boym, più contenute in Cruz<sup>12</sup> – le loro strade, che impostano da una parte la memoria responsabile e dall'altra la libera creazione come azione, incrociano il principio magistralmente espresso da H. Arendt, secondo il quale «agire e cominciare sono in sostanza la stessa cosa», tanto che l'uomo che agisce, in quanto agisce, si può definire un *initium*<sup>13</sup>. Un inizio è per l'uomo possibile soltanto come azione e un'azione autenticamente umana è soltanto quella che pone un inizio.

Arendt imposta su questa premessa la sua teoria della libertà. «Gli uomini "sono" liberi – ciò che occorre distinguere dall'averne la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono né prima né dopo: "essere" liberi e agire sono la stessa cosa»<sup>14</sup>. La politica, la *polis*, è lo spazio unico dell'azione libera<sup>15</sup>: per questo si può affermare che: «La libertà (in

11. Ivi, p. 102.

12. Scrive per esempio Cruz, riferendosi a quella "passione per il futuro" che ha contraddistinto molte marginalità utopiche del Novecento, variamente arenate in "quello che non è stato": «È certamente molto difficile tenere in vita un progetto emancipatore se svanisce l'attraente miraggio di una società alternativa in funzione, miraggio che operava alla stregua di un (ingannevole) avallo rispetto alla fattibilità del progetto. Ma il fallimento di un'alternativa, per quanto grandi fossero le speranze in essa risposte, non equivale certo alla sconfitta di ogni possibilità». Ivi, p. 134.

13. H. Arendt, *Che cosa è la libertà*, in Idem, *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 186-7. «Posto che agire e cominciare siano in sostanza la stessa cosa, tra le facoltà dell'uomo deve, di conseguenza, essercene una che lo rende capace di compiere miracoli... I processi storici sono creati e interrotti di continuo dall'iniziativa dell'uomo, da quell'*initium* che l'uomo è in quanto agisce. Di conseguenza, non è per nulla superstitioso, anzi è realistico, cercare quel che non si può né prevedere né predire, essere pronti ad accogliere, aspettarsi dei "miracoli" nel campo politico».

14. Ivi, p. 167.

15. Questo risulta vero in modo esemplare nel mondo greco antico, dove il termine stesso che esprime il governo dello spazio pubblico custodisce in sé l'identità di azione e libertà: «La parola greca *archein*, comprensiva dei significati di cominciare, guidare e

quanto fatto dimostrabile) e la politica coincidono e sono in relazione reciproca come le due facce di uno stesso argomento»<sup>16</sup>. Una simile posizione non va data per scontata: Arendt invita infatti a constatare che oggi: «Voler desumere il concetto di libertà da esperienze politiche ci sembra strano e sorprendente perché in questa materia tutte le nostre teorie sono dominate dall'idea che la libertà sia un attributo della volontà e del pensiero piuttosto che dell'azione»<sup>17</sup>. Questo accade perché i filosofi hanno incominciato in modo assiduo, a partire dal Settecento: «[...] a interessarsi al problema della libertà quando questa non era più sperimentabile nell'azione e nella vita associata, bensì consisteva nell'esperienza del "volere" e del rapporto con se stessi: quando cioè la libertà era oramai diventata libero arbitrio»<sup>18</sup>. Al suo sorgere, è «l'intero problema della libertà» a trovarsi radicalmente condizionato «da un lato dalle tradizioni cristiane, dall'altra da una cultura politica originariamente antipolitica»<sup>19</sup>. Da una parte la rivendicazione del *liberum abitrium* per l'uomo nella tradizione cristiana a opera di Paolo e di Agostino, dall'altra il fatto che la filosofia greca classica si concepisce alle sue origini come esercizio di una riflessione disinteressata e sottratta al condizionamento politico fanno sì che ancora oggi per avere una rappresentazione nitidamente configurata di una libertà «vissuta unicamente nel processo dell'agire» bisogna fare riferimento «all'antichità, o meglio alle tradizioni politiche e prefilosofiche dell'antichità, anche se non è vero che l'esperienza in sé sia andata del tutto perduta per gli uomini»<sup>20</sup>.

L'esperienza della libertà non può essere ridotta a un'economia dell'interiorità. Pensarla in questi termini significa consegnarla all'esatto contrario di quello che la libertà come azione è, ovvero «a quello spazio nel proprio intimo dove gli uomini possono eludere la coercizione esterna sentendosi liberi»<sup>21</sup>. E non può nemmeno essere considerata

governare, le facoltà precipue dell'uomo libero, sta a testimoniare un'esperienza che faceva coincidere l'essere liberi come la capacità di cominciare qualcosa di nuovo. Noi diremmo che l'esperienza della libertà era possibile nella spontaneità». Ivi, p. 182.

16. Ivi, p. 163.

17. Ivi, p. 170.

18. Ivi, p. 179.

19. Ivi, p. 181.

20. *Ibid.*

21. «Questa sensazione interiore, che non si manifesta all'esterno risulta irrilevante ai fini di una analisi politica. Per quanto possa essere legittima, e nonostante sia stata descritta

come un fenomeno della volontà, un fatto di *liberum arbitrium*<sup>22</sup>, perché: «Per essere libera l'azione deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non deve essere l'effetto prevedibile. Non si vuol dire con ciò che moventi e fini non siano fattori importanti di ogni singolo atto; anzi, proprio perché ne sono i fattori determinanti, l'azione è libera nella misura in cui è in grado di trascenderli [...]. Il potere di comandare, di dettare l'azione, non è questione di libertà ma di forza o debolezza»<sup>23</sup>.

La tradizione cristiana è stata decisiva per la storia del problema della libertà, tanto da far diventare per noi automatica «l'equazione tra libertà e libero arbitrio, una facoltà virtualmente sconosciuta all'antichità classica»<sup>24</sup>. Il che sul piano della riflessione teorica ha fatto sì che tutte le teorie moderne siano «dominate dall'idea che la libertà sia un attributo della volontà e del pensiero piuttosto che dell'azione»<sup>25</sup>, portando in definitiva ad assimilare libertà e sovranità. La Arendt non esita infatti a denunciare «l'effetto disastroso che l'equazione tra libertà e facoltà volitiva ha avuto sulla formulazione della politica teorica: è questa una delle cause per cui ancora oggi consideriamo automatica l'equazione tra potenza e oppressione (o, almeno, dominio) sugli altri»<sup>26</sup>. L'esclusiva attenzione portata alla facoltà del libero arbitrio, pensato come condizione essenziale e autonoma dell'interiorità individuale, dove si esercita pertanto come sovranità di scelta tra il bene e il male, determina nello spazio della *polis*, che è lo spazio autentico della libertà, un'opzione nuova che rovescia la tradizione politica prefilosofica. «In senso politico, l'identificazione di libertà e sovranità è forse la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio»<sup>27</sup>.

Sulla spinta di un'idea di libertà pensata come sovranità il mondo moderno, dopo e attraverso la rivoluzione industriale, ha potuto «co-

con grande eloquenza dagli autori tardo-classici, dal punto di vista storico è un fenomeno tardivo, risultato, in origine, da un estraniamento dal mondo». Ivi, p. 160.

22. «Non si tratta qui di *liberum arbitrium*, di una libertà nello scegliere, che decide ponendosi come arbitro tra due cose date». Ivi, p. 166.

23. *Ibid.*

24. Ivi, p. 173.

25. Ivi, p. 170.

26. Ivi, p. 178.

27. Ivi, p. 180.

minciare a parlare di “fare il futuro” e “costruire e far progredire la società”, come se si stesse parlando di fare sedie<sup>28</sup>. La filosofia che voglia dare un contributo per uscire da questo vicolo cieco, che è in sostanza quello dei totalitarismi, rinnovando una riflessione sulla libertà come azione dovrà certo far riferimento alla *polis* prefilosofica, ma potrà anche contare sull’opera di salvaguardia che la religione e la poesia hanno esercitato nei confronti di «quelle esperienze politiche dell’umanità occidentale che rimasero senza una collocazione, senza casa per così dire, nel pensiero politico tradizionale»<sup>29</sup>. Ma è soprattutto il tratto estetico che Arendt intende valorizzare, a partire da quello della bellezza. Il “potere onnipersuavivo” della bellezza non ha certo «quella influenza formativa diretta che ha solo la tradizione»<sup>30</sup>, ma è di fatto un gestore significativo di quei margini e periferie della storia, che il progetto di co-creazione vuole scuotere alla ricerca di inneschi e avventure rimaste sospese ai quali “dare una casa”. Un ricorso così significativo alla dimensione estetica nel tentativo di ripensare la libertà non resta isolato, ma si sviluppa come vedremo in un più articolato accesso ai termini e concetti dell’arte e della sua teoria.

L’esperienza della libertà richiede la vita dell’azione e non l’esercizio della volontà nella palestra del libero arbitrio. L’azione libera deve sospendere il riferimento ai mezzi e fini ai per affermarsi come tale, per essere inizio, ovvero introdurre nel mondo qualcosa di nuovo, ci si può chiedere se sia già a disposizione da qualche parte l’esempio calzante di un tale agire?

La coincidenza tra azione e libertà trova forse il suo miglior esempio nel concetto machiavelliano di *virtù*, l’eccellenza con cui l’uomo corrisponde alle opportunità dispiegate innanzi a lui dal mondo della cosiddetta *fortuna*. Questo termine di Machiavelli richiama più che altro il concetto di “virtuosimo”, di quell’eccellenza che noi riconosciamo agli esecutori (distinguendoli dagli artisti creatori, che “fanno”), la cui arte si esprime nell’esecuzione stessa, senza concretarsi in un prodotto finale, destinato a sopravvivere all’attività che lo ha postato all’esistenza e a rendersene indipendente<sup>31</sup>.

28. H. Arendt, *La storia e l’azione*, in “Micromega”, 5, 2011, p. 136.

29. *Ivi*, p. 124.

30. *Ibid.*

31. H. Arendt, *Che cosa è la libertà*, op. cit., p. 168.

Nella distinzione tra artisti della creazione e artisti dell'esecuzione Arendt tradisce un certo imbarazzo nel tentativo di superare la convinzione heideggeriana, che ci sia arte soltanto là dove c'è opera. La possibilità che l'arte si scuota di dosso la cogenza dei mezzi e dei fini connessa all'opera per praticare e rendere praticabile in tal modo uno puro spazio, un'architettura di relazione, può apparire più in sintonia con l'idea di azione libera. Si tratta tuttavia di osservazioni sporadiche che sembrano alludere a opzioni di tipo ermeneutico, come quelli di "orizzonte" o di apertura.

Le istituzioni politiche, poca importa se bene o male impostate, continuano a esistere a condizione che gli uomini agiscano; si conservano cioè attraverso gli stessi mezzi che le hanno originate. L'opera d'arte si caratterizza come risultato di un processo fabbricativo in quanto ha un'esistenza indipendente; la totale dipendenza da atti successivi che lo mantengano in esistenza caratterizza lo Stato come prodotto d'azione [...].

L'attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto "virtuosismo"<sup>32</sup>.

Quello che interessa alla Arendt non è l'accesso a una qualche sistematicità nella sua riflessione sull'arte, ma la valorizzazione del rapporto di co-creazione in generale e in particolare di quello che si istituisce nello spazio politico per la comunità che lo abita attraverso il libero agire. Così non l'opera d'arte come tale, ma l'arte che dissolve l'opera nell'esecuzione viene valorizzata come modello di libertà in atto.

Ora le arti che non realizzano alcuna opera hanno grande affinità con la politica. Gli artisti che praticano – danzatori, attori, musicisti e simili – hanno bisogno di un pubblico al quale mostrare il loro virtuosismo, come gli uomini che agiscono hanno bisogno di altri alla cui presenza comparire: gli uni e gli altri, per "lavorare", hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica, e in entrambi i casi la loro "esecuzione" dipende dalla presenza altrui. Tale spazio destinato alle apparizioni degli uomini non è affatto un attributo fisso e scontato di qualsiasi comunità. La *polis* greca fu appunto quella "forma di governo" che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale

32. Ivi, pp. 168-170.

agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la sua comparsa<sup>33</sup>.

L'esperienza della libertà si dà nell'incontro di libere azioni di proposta e di attenzione, non sottoposte «alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà», che, abitando lo spazio pubblico come spazio condiviso, lo istituiscono nello stesso tempo, non trovandolo di volta in volta già a disposizione. Da dove “sgorga” dunque il virtuosismo della libertà che non trova nell'io fonti decisive? Non dall'interno, ma dall'esterno, da una fonte che Arendt propone di chiamare “principio”. Non solo i principi non agiscono dall'interno dell'io come moventi e «forniscono un'ispirazione, per così dire, dall'esterno», ma non sono essi stessi rintracciabili altrimenti che nell'agire. «I principi si manifestano solo attraverso l'azione, rimangono manifesti al mondo solo finché dura l'azione, non oltre. Tali principi sono l'onore, la gloria, l'amore dell'uguaglianza, che Montesquieu chiamava virtù, oppure la distinzione o la perfezione... ma anche la paura o la sfiducia o l'odio»<sup>34</sup>.

Abbiamo dunque visto come secondo Arendt il tratto etico della virtù sia destinato a integrarsi in quello estetico del virtuosismo nell'esperienza della libertà, dove il principio vive finché vive l'azione. In questa coappartenenza di etico ed estetico mi pare sia da identificare il significato essenziale tanto della co-creazione prospettata da Boym come ripresa del marginale quanto di quella attiva nell'esercizio responsivo e responsabile della memoria teorizzata da Cruz. La possibilità di una collaborazione sinergica con il marginale e il passato si regge sulla coappartenenza di etica e di estetica, di etica dei principi ed estetica del virtuosismo, proposta da Arendt come condizione della libertà, che rende pensabile e possibile la co-creazione come incontro con quello “che non è stato”. Credo d'altra parte che i tratti estetici che segnano la sua idea di libertà non siano tanto il risultato di una scommessa teoretica e tematica, quanto piuttosto l'effetto di un rapporto privilegiato che Arendt ha con una determinata stagione dell'arte e della riflessione estetica, quella che Charles Taylor chiama dell'età postromantica e che si impernia sulla costellazione costituita da Nietzsche e Dostoevskij e prima ancora da Kierkegaard. Vale la pena in proposito di riprendere alcuni passaggi degli appunti di lettura

33. Ivi, p. 169.

34. Ivi, p. 167.

che Arendt dedica ai *Demoni* di Dostoevskij<sup>35</sup>. La caratterizzazione che si dà del dialogo dostoevskijano richiama irresistibilmente la nota interpretazione di Bachtin:

È come se un'anima nuda parlasse a un'anima nuda. Un'intimità che si avvicina alla telepatia [...] Questo è il contrario del romanzo francese e anche di quello inglese (dove anche il linguaggio ha perso il Tu) [...] Qui ogni apparenza porta immediatamente all'interiorità dell'anima. L'apparenza non è mai una facciata. La cosa più importante comunque è il fatto che il mondo, come dato oggettivo, è in qualche modo assente<sup>36</sup>.

I tratti qui riconosciuti ed evidenziati nei *Demoni* trovano puntualmente riscontro nell'immagine restituita da Bachtin dell'opera dostoevskijana, dove l'autore si configurerebbe come voce tra le altre dei personaggi, dove la forma monumentale dell'opera risulta dissolta e investita nella tensione collettiva del dialogo permanente. Qui i soggetti, autore e personaggi, sono insieme protagonisti e pubblico, in una parola coautori del dialogo-evento e del suo significato ultimo, che è anche l'"alcunché", lo spunto minimo dal quale può nascere la co-creazione verbale. «Questa intimità può realizzarsi soltanto nell'ambito del proprio popolo, di una propria gente [...] Di qui l'insistenza di Dostoevskij sul fatto che tu sei perduto quando perdi la tua gente, che con la tua gente tu perdi Dio. La separazione dal popolo significa separazione da tutto il mondo, la perdita della distinzione tra bene e male e insieme "la noia e la tendenza alla passività"»<sup>37</sup>. Perdere la propria gente come interlocutore e pubblico ovvero come "coro" significa perdere Dio, e con ciò ogni riferimento al creato, alla testimonianza di creazione che ci dà il mondo e che è il solo spunto, la sola provocazione possibile per conferire senso alla vita, per co-crearlo.

Le note di Arendt si integrano perfettamente nella prospettiva di C. Taylor, secondo il quale l'età definita come postromantica sarebbe portatrice dell'idea «di una immaginazione creativa che contribuisce a

35. H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, Stanford California, Stanford U. P., 2007, 275-281. Si tratta di note di lavoro, in precedenza non edite, risalenti presumibilmente al 1968.

36. Ivi, p. 280.

37. Ivi, pp. 280-281.

completare ciò che rivela»<sup>38</sup>, tanto che inevitabilmente, attraverso questa tensiva dinamica di completamento oggetto dell'epifania diventa l'opera o l'operare stesso, che si dà come "traslucente": «[. . .] il suo obiettivo infatti non è solo di raffigurare qualcosa, bensì di trasfigurarla mediante la rappresentazione»<sup>39</sup>. Per il soggetto postromantico si tratta della possibilità di "contribuire a produrre una trasfigurazione delle cose mediante un atteggiamento che assume verso se stesso e il mondo"<sup>40</sup>. Quel che trasluce nell'opera e nell'operare sull'asse Dostoevskij-Nietzsche è la bellezza e la bontà del mondo, che si tratta di riconoscere perché il mondo ne venga rilegittimato e rigenerato. L'uno e l'altro procedono nella ricerca della bellezza e della bontà, proponendo di trasformare la vita vivendola e non asservendola al principio universale: la differenza sta nel fatto che in quest'opera Dostoevskij si considera «dipendente da Dio», mentre Nietzsche no. «Nel caso di Dostoevskij e Nietzsche, il cambiamento implica il riconoscimento della realtà come bene, ma nello stesso tempo contribuisce a porre in essere questa bontà. Accettare di far parte del mondo per Dostoevskij vuol dire contribuire a salvarlo; e per Nietzsche affermare la volontà di potenza vuol dire conferire alla volontà una forza maggiore. Come nel Genesi, vedere le cose buone significa renderle buone»<sup>41</sup>

Il progetto di bontà e di bellezza in Nietzsche si inquadra in quello più generalmente postromantico, che si esprime nell'idea «di un mutato atteggiamento verso se stessi e verso il mondo – di un atteggiamento che lungi dal limitarsi a riconoscere un bene sfuggito alla nostra attenzione, contribuisce a porlo in essere»<sup>42</sup>. È questo mutato atteggiamento che Arendt assume nella sua definizione dell'arte senza opera, per metterlo in gioco nella teoria della libertà come esperienza dell'azione libera. Quel che è bontà e bellezza

38. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, p. 546. Nell'identificazione del soggetto autentico, che è l'io infinito che sceglie se stesso attraverso la scelta morale, Kierkegaard compie un passo che lo pone sulla stessa strada di Dostoevskij e di Nietzsche nella misura in cui sottrae quel soggetto al dovere dell'imperativo categorico. Questo essere superiore che rappresenta la nostra realtà vera ha una configurazione completamente diversa da quella pensata da Kant. Non è l'agente razionale che esprime autonomamente una legge a cui deve obbedire. Né realizza la propria dignità sottomettendo la natura alla legge. Al contrario, esso trasforma la propria vita vedendola/vivendola in una dimensione nuova, quella della scelta infinita" (Ivi, p. 547).

39. Ivi, p. 516.

40. Ivi, p. 516.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

per Nietzsche e Dostoevskij diventa libertà per Arendt. I principi della libertà “rilucono” nell’azione libera, nel suo intrinseco virtuosismo – ma soltanto fintanto che il virtuosismo effettivamente viene esercitato. E tutto questo vale più in generale per quello che si vuole proporre come co-creazione. I principi della libertà rilucono secondo Boym nei progetti di futuro prodotti attraverso la ripresa del marginale e del passato – ma soltanto finché c’è ripresa; nella memoria del passato secondo Cruz – ma soltanto finché c’è responsiva responsabilità per il futuro.