

# TCRS



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Quaderno 2012

Roberto Salizzoni

## LIBERTÀ COME CO-CREAZIONE: UNA QUESTIONE ESTETICA

---

**Centro Studi TCRS**

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - [tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)

Roberto Salizzoni  
Università di Torino

In:  
*Libertà e buon governo*  
Quaderno 2012

ISSN: 1970-5476  
Centro Studi  
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"  
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania  
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462  
[tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)  
[www.lex.unict.it/tcrs](http://www.lex.unict.it/tcrs)

Roberto Salizzoni

LIBERTÀ COME CO-CREAZIONE: UNA QUESTIONE ESTETICA.

1. L'approdo a un'altra, ad 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 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>. Da questa operazione quel che risulta per Boym è innanzitutto la possibilità di mettere in chiaro la doppia configurazione, in particolare nel Novecento, 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

---

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

<sup>2</sup> Ivi, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Ivi, p. 9.

include la dimensione della libertà insieme a quella del riconoscimento dei suoi limiti.<sup>5</sup>

E' 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, ma come fine che giustifichi qualsiasi mezzo, ma come una «sfida complessiva all'implicazione razionale di mezzo e fine»<sup>7</sup>. Si tratterebbe quindi, secondo la lezione di H. Arendt, di un'azione di libertà, più che per la libertà, più mimetico-performativa che antagonistica, inscrivibile in una cultura che si voglia propriamente della libertà più 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 lo assume 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 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 una 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

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 7.

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

<sup>7</sup> Boym S., *Another Freedom. The alternative History of an Idea*, cit., p. 16.

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

<sup>9</sup> Ivi, p. 74.

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. E’ piuttosto 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>.

2. 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 la memoria responsabile da una parte e la libera creazione dall’altra 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’avere 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

<sup>10</sup> Ivi, p. 75.

<sup>11</sup> Ivi, p. 102.

<sup>12</sup> Scrive ad 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’: “E’ 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.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Che cosa è la libertà*, in Idem, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 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 superstizioso, anzi è realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, essere pronti ad accogliere, aspettarsi dei ‘miracoli’ nel campo politico”.

<sup>14</sup> Ivi, p. 167.

affermare che: “La libertà (in 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 come 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’dea 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 arbitrium* per l’uomo nella tradizione cristiana ad opera di Paolo e di Agostino, dall’altra il fatto che la filosofica greca classica si concepisca alle sue origini come esercizio di una riflessione disinteressata e sottratta al condizionamento politico, fanno in modo 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 ad 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

---

<sup>15</sup> 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 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.

<sup>16</sup> Ivi, p. 163.

<sup>17</sup> Ivi, p. 170.

<sup>18</sup> Ivi, p. 179.

<sup>19</sup> Ivi, p. 181.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> «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 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.

nemmeno essere considerata 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 fare 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 ed oppressione (o, almeno, dominio) sugli altri"<sup>26</sup>. L'esclusiva attenzione portata alla facoltà del libero arbitrio, pensato come condizione essenziale ed 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>.

3. Sulla spinta di un'idea di libertà pensata come sovranità il mondo moderno, dopo e attraverso la rivoluzione industriale, ha potuto "cominciare a parlare di 'fare il futuro' e "costruire e far progredire la società", come se si stesse

---

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

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, p. 173.

<sup>25</sup> Ivi, p. 170.

<sup>26</sup> Ivi, p. 178.

<sup>27</sup> Ivi, p. 180.

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>. Il "potere onnipersuavivo" della bellezza non ha certo "quella influenza formativa diretta che ha solo la tradizione"<sup>30</sup>, ma è un gestore significativo di quei margini e periferie della storia, che i teorici della co-creazione vogliono scuotere per trovare inneschi e avventure rimaste sospese a cui "dare una casa". Un'acquisizione così significative della dimensione estetica nel tentativo di Arendt di ripensare la libertà non giunge inaspettato, visto che il suo tentativo più meditato di dare una essenziale profilo dell'azione libera è prodotto attraverso 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 liberarsi da mezzi e fini per affermarsi come tale, se vuole essere inizio, introducendo nel mondo qualcosa di nuovo: si può trovare un 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>.

Nella distinzione tra artisti della creazione e artisti dell'esecuzione Arendt tradisce un evidente imbarazzo nel tentativo di conciliare l'idea heideggeriana, che ci sia arte soltanto là dove c'è opera, con quella, più in sintonia con l'idea di azione libera, di un'arte che non mirando all'opera come risultato può "liberarsi", scuotersi di dosso la coerenza dei mezzi e dei fini, praticando e rendendo praticabile uno spazio, un'architettura di relazione. Su questo punto può sorprendere il fatto che

<sup>28</sup> H. Arendt, *La storia e l'azione*, in "Micromega", 5, 2011, p. 136.

<sup>29</sup> Ivi, p. 124.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Che cosa è la libertà*, cit., p. 168.

Arendt non si renda conto che il tratto che ritiene distintivo delle azioni politiche, di “conservarsi attraverso gli stessi mezzi che le hanno originate” può diventare un elemento di analogia con la vita dell’opera d’arte, quando questa venga intesa secondo un’ipotesi ermeneutica, dove l’ “interpretazione” regge la continuità di creazione e fruizione<sup>32</sup>. Tanto più che in un passaggio successivo giunge a rendere conto dell’azione politica introducendo termini e concetti che appaiono come ripresa ed elaborazione di quelli ermeneutici di “orizzonte” e “apertura”: “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>33</sup>. Quello che interessa alla Arendt è la valorizzazione del rapporto di co-creazione che si istituisce nello spazio politico per la comunità che lo abita attraverso il libero agire. Così non l’opera d’arte, ma l’arte senza opera 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 agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la sua comparsa<sup>34</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

---

<sup>32</sup> “Le istituzioni politiche, poca importa se bene o male impostate, continuano ad 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”. Ivi, pp. 168-169.

<sup>33</sup> Ivi, p. 170.

<sup>34</sup> Ivi, p. 169.

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>35</sup>.

4. Abbiamo già visto come secondo Arendt il tratto etico della virtù sia vocato 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 della co-creazione prospettata da Boym come del marginale ed implicita per Cruz nell'esercizio responsivo e responsabile della memoria. 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 la proposta teorica di Arendt prenda forma non tanto attraverso un riferimento marginale ai fenomeni estetici ed artistici, quanto piuttosto come ripresa e assimilazione del senso generale che una determinata stagione ha attribuito all'arte, tanto pensata in tendenze e prospettive, quanto portata a configurazioni esemplari. Mi riferisco a quella che Charles Taylor chiama età postromantica e quella sua costellazione costituita da Nietzsche e Dostoevskij e prima ancora da Kierkegaard. L'età postromantica è portatrice dell'idea "di una immaginazione creativa che contribuisce a completare ciò che rivela"<sup>36</sup>, tanto che inevitabilmente, attraverso questa tensiva dinamica di completamento oggetto dell'epifania diventa l'opera o l'operare stesso, che si dà come "traslucante": "il suo obiettivo infatti non è solo di raffigurare qualcosa, bensì di trasfigurarla mediante la rappresentazione"<sup>37</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

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 167.

<sup>36</sup> C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 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)

<sup>37</sup> Ivi, p. 516.

il mondo”<sup>38</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>39</sup>.

Il progetto di bontà e di bellezza di 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>40</sup>. E’ 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 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.

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 552.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.