

Città. Storia di un concetto

François Hartog

«La polis greca rimarrà sul fondo della nostra esistenza politica, dunque nel fondo del mare, finché continueremo ad adoperare la parola 'politica'»

(H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, p. 168)

Se il termine città deriva dal latino (*civitas*), la realtà è stata in primo luogo greca (*polis*). D'origine indoeuropea, il termine polis corrisponde al sanscrito *pur*: «cittadella, fortezza». Per quanto riguarda il greco, i linguisti avvicinano *polis* a *pòlus*; di modo che il significato originario potrebbe essere stato «folla, comunità riunita» (CASEVITZ, 1983).

La città degli antichi

Storicamente la *polis* come forma politica nuova e originale si è diffusa in Grecia nel corso dell'VIII secolo a. C. Tra i fattori che l'hanno resa possibile: una rivoluzione demografica, una estensione dell'agricoltura, un aumento del numero dei proprietari terrieri. Essa designa allora una comunità politicamente indipendente, dotata di un territorio «politico», in cui per la prima volta – e anche l'ultima prima dell'epoca moderna – i contadini (proprietari) sono riconosciuti cittadini a pieno titolo della città. Lo sviluppo della *polis* è inseparabile da un vasto movimento di colonizzazione su tutto il perimetro del Mediterraneo (SNODGRASS, 1986).

Se per i moderni (ma non molto prima del XIX secolo) Atene (invece di Sparta e di Roma) è divenuta il paradigma della città, non bisogna dimenticare che essa occupa un posto particolare tanto per la sua dimensione che per il suo regime e la sua storia. Infine, se l'età d'oro della polis può situarsi tra il VI e il IV secolo a. C., la città resterà una forma politica vivente, quadro di vita, ma anche quadro mentale e orizzonte di pensiero per i greci pur tuttavia divenuti da molto sudditi di Roma. La lettura dei *Precetti politici* di Plutarco (all'inizio del II secolo della nostra era) basterebbe a convincercene.

L'evidenza della *polis*. Tra i greci e gli altri (i barbari), la diffe-

REDAZIONE:

Luigi Blanco, Gustavo Corni, Angela De Benedictis, Raffaella Gherardi, Gustavo Gozzi, Aldo Mazzacane, Marco Meriggi, Mauro Moretti, Ilaria Porciani, Pierangelo Schiera, Gabriella Valera, Cristina Vano

La redazione fa capo al prof. Pierangelo Schiera presso il Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale – Università di Trento, Via Verdi 26 – 38100 Trento

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Angela De Benedictis

DIRETTORE RESPONSABILE:

Giovanni Faustini

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 724 del 22 luglio 1991

Composizione: Istituto trentino di cultura

Stampa: Centro Stampa dell'Università di Trento, Via Lavisotto 119, – 38100 Trento

La Rivista è pubblicata con un contributo del C.N.R. e del Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca sociale – Università di Trento

renza fondamentale è «politica»: gli uni hanno scoperto la vita in città, mentre gli altri non conoscono che il dispotismo della monarchia. Così Erodoto, le cui *Storie* si organizzano secondo questa visione del mondo, può nello stesso tempo riconoscere l'antichità ed il sapere degli egizi e collocarli a fianco dei barbari, poiché essi sono stati e sono incapaci di vivere senza re.

All'interno stesso del mondo greco, le *Storie* raccontano l'instaurazione della città isonomica. Rovesciare una tirannia (potere di uno solo) vuol dire esattamente «porre il potere al centro», farlo passare dal palazzo reale all'agorà, perché esso non sia più la proprietà di uno solo, ma bensì di tutti, della cerchia degli *eguali* o dei *pari* (*homoioi*), sostituire al segreto il dibattito pubblico, alla parola dispotica la libertà di parola (*isegoria*) e la persuasione. L'*isonomia* instaura il regno del *nomos*, della legge, di modo che tutti, vale a dire i soli cittadini, siano non soltanto uguali davanti alla legge, ma tutti ugualmente «legislatori». Spazio circolare e centrato, organizzato secondo le nozioni di simmetria, di parità, di reversibilità – il cittadino essendo colui che di volta in volta comanda ed è comandato –, la *polis* crea e circoscrive uno spazio comune, pubblico in cui sono regolati «gli affari comuni» (*ta koina*), che comprendono a un tempo «gli affari degli dei e quelli degli uomini». I rapporti con gli dei fanno ed hanno sempre fatto parte degli affari comuni. L'agorà non è mai stata uno spazio laico. Di più, questo modello isonomico serve ai greci per pensare il mondo (sia che si tratti di definire la salute come *isonomia* tra elementi diversi, o concepire la terra come immobile al centro di un universo perfettamente circolare) (VERNANT, 1988).

Orizzonte materiale e intellettuale del mondo antico, la città ha suscitato riflessioni e teorizzazioni. Sulle sue origini: che cosa ha reso possibile il passaggio dalla dispersione della vita selvaggia alla vita in città? Il dominio da parte dell'uomo del *logos*, risponderanno segnatamente i sofisti, concepito come padronanza del linguaggio articolato, ma soprattutto come capacità di pesuadere (ISOCRATE, *Lo scambio degli averi*; CICERONE, *De oratore*). Proprio dell'uomo, il *logos* è a fondamento della vita politica. Anche il cittadino deve essere oratore ed il miglior oratore dovrebbe essere il miglior cittadino.

Il sofista Protagora (PLATONE, *Protagora*) propone un mito dell'origine sensibilmente differente. A suo avviso, per quanto gli uomini dominino i diversi saperi tecnici (*technai*), fintanto che Zeus non dona loro la *technê politikê*, essi sono rigorosamente incapaci di fondare città e dunque di assicurare la propria sopravvivenza. Da che cosa è formata questa «arte» politica, senza la

quale non vi è nessun legame sociale? Di *Aidos e Dike*, risponde Protagora, riprendendo anch'egli Esiodo, di *rispetto e giustizia* che, ugualmente ripartiti tra *tutti* gli uomini, soli permettono l'instaurazione di legami «d'amicizia» (*philia*). Non vi è comunità senza *philia* e *philia* senza sentimento della giustizia e riconoscimento dell'umanità dell'altro, con il quale i rapporti non passano più per la violenza, ma attraverso il discorso persuasivo. In altri termini, la politica è una «tecnica», e la città non dipende dalla natura, ma dalla cultura: essa è *artificio*.

Aristotele la teorizzerà come naturale (*Politica I*). Essa è definita come comunità «compiuta» (*teleios*) e «autosufficiente» (*autarkês*), formata in vista della felicità (*eu Zên*). Essa è in effetti il «fine» (*telos*) delle prime comunità che sono la famiglia e il villaggio. Ora, la natura di una cosa essendo il suo fine, ne consegue che la città esiste «per natura» e che l'uomo è per natura «un animale politico» (*politikon zoion*). L'uomo inoltre è il solo degli animali a possedere il *logos*, visto come ciò che permette di percepire e di esprimere il giusto e l'ingiusto. Ed è il comune possesso di questa capacità che «fa» la famiglia e la città. Comunità naturale e compiuta, la città può anche essere considerata come «anteriore» alla famiglia e a ciascuno di noi, poiché il tutto è anteriore alla parte.

In questa storia della città, la morte di Socrate segna una rottura tra il *bios politikos* e il *bios theorêtikos*, tra il politico e il filosofo. È su questa rottura che si costruisce l'opera di Platone, discepolo di Socrate e avversario risoluto della democrazia ateniese, che l'ha condannato a morte. Di questo evento storicamente minore, egli ha fatto uno dei riferimenti maggiori della filosofia occidentale.

A partire dal IV secolo a. C., in coloro che riflettono sulla polis e le sue definizioni, l'accento si sposta da *polis* verso *politeia* (regime), che, più che nel senso di regime è percepita come «l'anima», l'essenza stessa della città (ISOCRATE, *Areopagitico*). Non solo la *politeia* permette di definire la città, ma essa tende ad essere la *polis*. Mentre *politeia* tende ad assorbire *polis*, correlativamente si afferma l'idea che il regime migliore è quello che «mischia» monarchia, aristocrazia e democrazia. Il caso scolistico è la costituzione spartana. Da Platone a Cicerone, da Sparta a Roma, il tema della «costituzione mista» si afferma, prima che la filosofia politica moderna lo ritrovi e poi lo ricusi.

Benveniste aveva notato l'esistenza di due modelli linguistici della città (BENVENISTE, 1974, pp. 272-280). Il latino va da *civis* (cittadino) verso *civitas* (città), mentre il greco procede all'inverso da *polis*, l'entità, verso *polites* (cittadino). Sia storicamente che

concettualmente *politeia* sembra poter operare come mediazione tra i due modelli. Non è ciò che permette a Polibio di spiegare la potenza romana? Roma ha conquistato il Mediterraneo grazie all'eccellenza della sua *politeia*.

Tornando sulla definizione ciceroniana della *respublica* come *res populi*, affare del popolo, Sant'Agostino contesterà che Roma, persino al tempo del grande Scipione, sia mai stata una vera repubblica (*Città di Dio*, II 21), poiché mai vi sarebbe stata in essa «vera giustizia». Solo la città di Dio, di cui Cristo è il fondatore (*conditor*), può essere veramente detta *respublica*. La città resta, ma essa è «depolicizzata».

Le repubbliche antiche

All'inizio del XVI secolo, Machiavelli s'impegna in un viaggio di (ri)scoperta della repubblica romana. Criticando l'educazione fornita dalla Chiesa, i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* «ripolicizzano» incontestabilmente gli antichi e invitano ad imitarli. Il libro si apre con uno stupore. Gli antichi sono più ammirati che imitati. Certo, quando si tratta di diritto o di medicina, li si utilizza come rinvio, ma quando ci si interroga sulla maniera di fondare, o meglio di mantenere uno Stato, li si ignora. Così, con Tito Livio come guida, egli ci invita a scoprire una «via nuova»: in quello che è in procinto di divenire il vecchio mondo, il mondo degli antichi può, in un certo modo, far figura di «nuovo» mondo. Paradosso? Soprattutto quando si scrive a Firenze. Firenze non si vanta forse di essere una colonia romana, la cui fondazione risale precisamente ai tempi della Repubblica? Nelle vene dei borghesi fiorentini scorre per così dire sangue romano. Gli umanisti fiorentini, mettendo l'accento sulla continuità e la prossimità tra Roma e Firenze, hanno costruito una Roma città della concordia, in cui alla saggezza del Senato corrisponde la disciplina del popolo e la devozione di tutti al bene pubblico. È questa Roma (e dunque questa Firenze) che Machiavelli riduce a mal partito, leggendo Tito Livio con Polibio. È, insomma, da Polibio, recentemente riscoperto, che egli ricava di che costruire questa Roma «nuova». A differenza della Sparta di Licurgo, Roma arrivò solo per tappe alla perfezione della sua costituzione mista e la disunione profonda e prolungata, osserva Machiavelli, tra il Senato e il popolo, lungi dall'essere una causa di debolezza, fu ciò che la rese potente e libera. «Togliere a Roma i semi del disordine, voleva dire toglierli anche i germi della sua potenza» (LEFORT, 1972). Il conflitto si trova al cuore della sua *politeia*, e Roma, a differenza di Firenze, ha saputo farne un buon uso.

Definendo la storia come comparazione tra passato e presente, Machiavelli compie un movimento pendolare tra la Roma antica e la Firenze contemporanea, l'una serve a costruire l'intelligibilità dell'altra e viceversa (Polibio aiuta a comprendere Firenze e Firenze a leggere Polibio). In tal modo imitare gli antichi non significa in alcun caso lodare il passato per disprezzare il presente, ma «elevare il tempo degli antichi Romani» per meglio comprendere il presente e agire su di esso. L'imitazione non implica alcuna identificazione.

L'arrivo dell'età classica (quella dei principi, della ragion di Stato e dell'assolutismo) non comporta affatto un allontanamento o una cancellazione degli antichi, ma una trasformazione della loro immagine e uno spostamento del loro statuto. Non più modelli «politici», essi offrono ormai ammirevoli esempi di comportamento individuale (eroismo, dominio di sé, obbedienza); l'amore della patria e della libertà non sono più virtù repubblicane, ma qualità morali. La repubblica non è più all'ordine del giorno. Si è passati da Aristotele a Plutarco, dalla politica all'etica. E la storia profana, come nel *Traité des Etudes* di ROLLIN (1726-1728), deve concorrere a formare non buoni cittadini, ma buoni cristiani.

Rifiutando Machiavelli (e Polibio), Bodin, nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), rifiuta il concetto stesso di costituzione mista. Non esistono che tre forme di governo (autorità di uno solo, di una minoranza, del popolo), ma la sovranità non è qualcosa che si divide. Al tempo di Polibio e di Cicerone, Roma era di fatto un governo popolare. Era lo stesso per la Sparta di Licurgo. Dall'inventario storico delle tre forme di costituzione, emerge che il potere regio è il migliore, poiché è «naturale, vale a dire istituito da Dio stesso, autore della natura».

Infine, lo storico dei principi ed il principe degli storici dell'epoca non è Tito Livio, ma Tacito che si legge a quel tempo come il breviario dei governanti, un teorico della ragion di Stato e un avvocato della monarchia assoluta.

Nella sua lotta contro l'assolutismo, il XVIII secolo è portato a ripassare dalla morale alla politica e a «ripolicizzare» le antiche repubbliche. Gli antichi sono esempi (di virtù) e/o modelli (politici)? Il progetto di Montesquieu è fondamentalmente politico. L'Avvertenza de *L'Esprit des Lois* (1748) precisa che la virtù (la forza della repubblica) non deve intendersi né nel senso della morale né in quello della religione, ma proprio come una virtù politica. I Greci e, soprattutto, i Romani hanno occupato un posto di primo piano nella sua riflessione e i suoi scritti conservano numerose tracce e assolutamente chiare. La sua familiarità

con i loro autori è evidente, la sua ammirazione anche. Ma il suo metodo l'ha condotto a ricercare i «principi» e lo «spirito» delle antiche repubbliche («Quando mi sono volto all'antichità, ho cercato di coglierne lo spirito, al fine di non scambiare per simili casi realmente differenti», *L'Esprit des Lois*, prefazione), dunque a sottolineare le differenze tra di esse e in rapporto agli Stati moderni. Esse presupponevano un territorio limitato e una popolazione poco numerosa, il lusso era loro fatale, mentre è la povertà che mette in pericolo le monarchie; esse ignoravano il sistema rappresentativo (il popolo è incapace di discutere gli affari) e non avevano un'idea molto chiara di ciò che era la monarchia. Questa lista di differenze (alla base della visione liberale dell'antichità) rappresenta l'antichità come un'esperienza, con la sua grandezza e la sua coerenza, ma che non potrebbe tornare.

La distinzione da parte di Montesquieu di tre forme di governo (repubblica, monarchia, dispotismo) rompe con la tipologia della filosofia politica antica (Cambiano 1974). La democrazia e l'aristocrazia, perdendo la loro autonomia, non sono che forme della repubblica. Quanto alla costituzione mista, essa non ha più in quanto tale il minimo posto. Forse se ne ritrova qualcosa nell'esposizione della teoria dei tre poteri (esecutivo, legislativo, giudiziario): più che la loro separazione, Montesquieu esamina i modi in cui essi si combinano, si equilibrano, si moderano (*L'Esprit des Lois*, XI, 6).

La distanza ha la meglio, complessivamente, sulla vicinanza: il tempo delle antiche repubbliche è finito. Prenderle per modelli sarebbe irragionevole. «Occorre, nota Montesquieu, conoscere le cose antiche non per cambiare le nuove, ma per fare buon uso delle nuove».

Progettando di scrivere una *Histoire de Lacédémone*, Rousseau intendeva «raccolgere questi preziosi monumenti che ci insegnano ciò che gli uomini possono essere mostrandoci ciò che sono stati». Frase famosa in cui si indica un altro rapporto col passato e un altro uso del riferimento antico: contro il presente (e la sua bassezza) si fa appello al passato (ciò che gli uomini sono stati), in vista di far accadere, o al meno di disegnare ciò che possono essere in avvenire. Dalla nostalgia all'utopia. Sparta, Roma ed i loro grandi uomini sono tanti mezzi per denunciare lo stato presente della società e per polemizzare. In questa prospettiva, Rousseau sceglie chiaramente gli antichi contro i moderni. Più profondamente, tra la *polis* di Aristotele e la città del *Contratto sociale* esistono omologie. Laddove Aristotele dice *natura e fine*, Rousseau dice *patto, volontà generale*, ma, come ha notato P.

Ricoeur, è fondamentalmente la stessa cosa. «Nei due casi, attraverso il telos della città e il patto generatore della volontà generale, si tratta di far passare l'umanità dell'uomo attraverso la legalità e la costrizione civili» (RICOEUR, *Histoire et Vérité*, 1964, p. 267). Se ne può concludere, pertanto, che le antiche repubbliche sono modelli? Nient'affatto. Il cittadino di Ginevra che è Rousseau conosce bene l'obiezione della dimensione (una repubblica non può che essere piccola), sa anche che la libertà degli uni (i cittadini) presuppone la servitù degli altri (gli schiavi), come a Sparta, e se si felicita con gli antichi per aver ignorato il sistema rappresentativo, vede bene i moderni ricorrervi o vantarlo. Infine, se è possibile passare da ciò che gli uomini sono stati a ciò che essi possono essere, Rousseau è tuttavia ben cosciente che essi non possono più essere esattamente ciò che sono stati. «Gli antichi popoli non sono più un modello per i moderni, scrive nella nona *Lettre sur la montagne*, essi sono per loro troppo stranieri da tutti i punti di vista». I ginevrini non sono né Romani e neanche Ateniesi, ma semplicemente commercianti, per i quali «la libertà stessa non è che un mezzo per acquistare senza ostacolo e possedere in sicurezza». Si indica qui il tema ben presto maggiore della libertà degli antichi comparata a quella dei moderni.

In questo spazio politico che il ricorso all'antichità (la scena antica) aiuta a costruire, vi è posto fino alla Rivoluzione dell'89 per una figura essenziale: quella del legislatore. Licurgo o Numa, è quest'uomo più che umano che intraprende «d'istituire» un popolo. Il suo intervento è allo stesso tempo rottura e instaurazione, senza che la distanza tra istituito e istituente si approfondisca. Questo mito, che affascina e rassicura, non sopravviverà alla Rivoluzione.

Di fatto, denunciando l'uso (nocivo) che, a suo avviso, i rivoluzionari hanno fatto dell'antichità, B. Constant esclamerà, nel 1819, «Niente più Licurgo, niente più Numa» (*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*). Le società moderne non sanno che farsene di questi ingombranti personaggi e dei loro moderni imitatori. Per Constant ed i liberali la Rivoluzione è stata un momento di eccessiva e sanguinosa identificazione con gli antichi, in cui si è voluto «rigenerare» la Francia trasformandola in una nuova Sparta. Da questa illusione sul presente, ma anche sul passato non poteva scaturire che il fallimento della Rivoluzione. Essi hanno confuso i tempi (la Francia non è precisamente una piccola repubblica) e si sono sbagliati sul passato (l'eguaglianza spartana era in realtà il massimo dell'ineguaglianza). Per prevenire il ritorno di simili confusioni (anzitutto intellettua-

li), bisogna dunque stabilire chiaramente che tra gli antichi e noi vi è ormai un fossato, che impedisce di prenderli per modelli politici: la loro libertà non è più la nostra. La loro libertà era tutta di partecipazione (per l'esercizio effettivo della sovranità), l'individuo era niente e lo Stato tutto, la libertà moderna è la libertà civile, quella del «godimento privato», che non esiste senza il sistema rappresentativo. Partecipazione contro rappresentanza.

Questa tesi, formulata da Constant, ha avuto la meglio nel XIX secolo, anche se è molto poco probabile che i giacobini abbiano effettivamente cercato di reintrodurre le antiche repubbliche prendendole come modelli. O allora, per riprendere la famosa espressione di J. Winckelmann, si trattava di imitare per divenire a loro volta «inimitabili». L'avvenire, di cui essi si volevano le levatrici, non poteva essere il ritorno di un passato, sia pure repubblicano.

Dalle antiche repubbliche alla città antica

Ancora nel 1864, nelle prime pagine de *La cité antique*, Fustel de Coulanges non trova inutile di ripartire dai pericoli che ha fatto correre alla libertà la confusione delle due libertà. Ma, subito dopo, egli sposta la discussione dal politico al religioso, dimostrando che il fondamento del legame sociale è religioso (il culto dei morti). Prima di essere politica la città è religiosa. La «città antica», di cui Fustel forgia il concetto, riposa su una antica credenza (Hartog 1988). Preso tra la famiglia e lo Stato, l'individuo non ha nessuno spazio proprio; bisognerà attendere l'avvento di una nuova credenza, il cristianesimo, perché egli possa essere riconosciuto. Ma ciò sarà anche la fine della città antica. Fustel radicalizza il distanziamento degli antichi, rafforza la loro alterità «spoliticizzandola». Per adoperare un termine allora ancora anacronistico, egli li «antropologizza».

Bisognerà attendere la III Repubblica (soprattutto nella sua versione radicale) perché si operi una «ripoliticizzazione» degli antichi, attraverso una rimessa in questione del paradigma delle due libertà. La questione all'ordine del giorno è ormai quella della democrazia. Così è la «Repubblica ateniese» (NICOLET 1982), per molto tempo ricsusata per la sua «an-archia», che trionfa: essa diviene il riferimento privilegiato, non modello, propriamente parlando, ma origine, cauzione, figura emblematica della retorica democratica. Nella sua *Cité grecque* (1928), G. Glotz mostra che l'individualismo e lo sviluppo dello Stato, lungi dall'opporci, hanno marciato con lo stesso passo. Nessuna antinomia dunque tra città e libertà individuale. Nell'umanesimo repubblicano che elabora

la III Repubblica, il «miracolo greco», anzitutto estetico, si politicizza, addirittura si democraticizza, ma diviene anche un miracolo prima di tutto ateniese. Tanto più che dall'altra parte del Reno verrà ben presto a sorgere una nuova Sparta. Questo rapporto privilegiato con Atene (quella del «secolo di Pericle») va spesso di pari passo con la denuncia degli «eccessi» della democrazia (quella dei «demagoghi» e del popolo-re).

Così dal XVI al XX secolo, dalle repubbliche antiche alla città antica e alla città greca, si succedono, nel rapporto con gli antichi, fasi di «politicizzazione» e di «spoliticizzazione», secondo modalità diverse e in funzione di poste in gioco anch'esse differenti. Ma l'imitazione ha quasi sempre escluso l'identificazione, salvo talvolta a livello degli individui. E se gli antichi sono stati modelli politici, è in funzione di una prospettiva di comparazione tra il passato e il presente (inaugurata da Machiavelli), nella quale l'ultima parola spettava al presente.

Oggi, queste due tendenze di lunga durata coesistono nel rapporto con gli antichi. Lo sviluppo delle scienze sociali (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss), gli ultimi legami con una cultura classica che si disfano, la critica di questo umanesimo perpetuato più che rinnovato hanno condotto a una antropologizzazione del mondo greco: i greci, essi stessi, sono stati dei «selvaggi», i greci *come* i Nambikwara. Con i rischi talvolta dell'esotismo. Antropologizzare non significa tuttavia per forza depoliticizzare. Come testimonia la città greca di J.-P. Vernant. Esiste d'altra parte, nel campo stesso dell'antropologia, una antropologia politica.

Criticando «l'etnologizzazione» della Grecia, ma anche una Grecia modello eterno, C. Castoriadis (1986) gli assegna un posto nella sua riflessione sulla creazione della democrazia: nè modello, nè specimen tra altri, la Grecia è un «germe». L'emergenza della *polis* segna il passaggio dall'«eteronomia» (la legge viene da altrove) all'«autonomia» (la società si riconosce come fonte della legge). Per la prima volta una società si istituisce e trova in questa auto-istituzione la possibilità di rimettersi in questione, vale a dire di diventare democratica. Non vi è certo nessun legislatore per Castoriadis, ma un processo di auto-istituzione, che è la storia stessa della *polis* tra l'VIII e il V secolo a. C. «Germe» vuol dire che «i Greci non hanno mai smesso di riflettere su questa domanda: che cosa l'istituzione della città deve realizzare?» Con la seguente risposta, nel caso di Atene, ripresa dall'*Orazione funebre* di Pericle (TUCIDIDE II, 40): «la creazione di esseri umani che vivono con la bellezza, la saggezza e amando il bene comune».

H. Arendt si è ugualmente fermata su questo testo (di fatto più complesso di quanto non sembri, poiché la «democrazia» non

trova il modo di formularsi che per mezzo della lingua dell'aristocrazia) per ricavarne una definizione della cultura greca come amore della bellezza e della saggezza all'«interno dei limiti posti dall'istituzione della polis» (ARENDR 1972, p. 274). Termineremo con lei questa breve storia del concetto di città, poiché H. Arendt è senza dubbio, tra i pensatori politici contemporanei, quello per cui l'esperienza degli antichi è stata più presente. Per lei, la cui cultura era tedesca ed il cui interesse per la politica datava dal giorno dell'incendio del Reichstag, la polis non è un modello, ma un riferimento privilegiato (a fianco delle rivoluzioni americana e francese, ma anche dei soviet del 1917), un luogo e un momento in cui è sorta questa politica che i tempi moderni hanno visto inabissarsi. La polis è tutto ciò che il totalitarismo non è, il positivo di questo negativo. Appoggiandosi sulle definizioni di Aristotele, ella la vede come comunanza delle parole e degli atti, «sistemazione di uno spazio pubblico in cui, lontano dai loro affari privati propri del recinto dell'oikos ... gli uomini si riconoscono come uguali, discutono e decidono in comune» (LEFORT, 1986, p. 66). Ma all'uomo moderno, privato di mondo comune, non resta che la lingua, in cui «ciò che è passato ha il suo fondamento sradicabile», il termine politica dunque, e, «al fondo del mare», la polis greca.

Bibliografia

- H. ARENDR, *La crise de la culture*, Paris 1972
 – *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983 (trad. it., *Vita activa: La condizione umana*, Milano 1988)
 – *Il futuro alle spalle*, Bologna 1981
- E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1974 (trad. it., *Problemi di linguistica generale*, Milano 1980-85)
- G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, in «Rivista di Filosofia», 1974, 65, pp. 93-144
- M. CASEVITZ, *Mon astu, sa polis*, in «Ktema», 1983, 8, pp. 77-83
- C. CASTORIADIS, *La polis greque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris 1986, pp. 281-305 (trad. it., *Gli incroci del labirinto*, Firenze 1989)
- A. ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris 1984 (trad. it., *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma 1987)
- M.I. FINLEY, *Démocratie antique Démocratie moderne*, Paris 1991 (trad. it. dall'originale, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Bari 1973)

- G. GLOTZ, *La cité grecque*, Paris 1928 (trad. it., *La città greca*, Torino 1956)
- F. HARTOG, *Le XIX siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris 1988
- Cl. LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris 1972
 – *Essais sur le politique*, Paris 1986
- Cl. NICOLET, *L'idée républicaine en France*, Paris 1982
- G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del pensiero politico*, Napoli 1958
- A. SNODGRASS, *La Grèce archaïque*, Paris 1986
- J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée en Grèce ancienne*, Paris 1988
- P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990