

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2021

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

uc3m

Universidad
Carlos III
de Madrid

La pubblicazione di questo numero di Diacronia è stata resa possibile da un finanziamento del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad Carlos III de Madrid (Convocatoria 2020 de ayudas para la organización de congresos y reuniones científicas y workshops).

© Copyright 2022

IUS - Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-115-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Questioni di teoria del diritto

<i>Per una teoria dei disaccordi interpretativi profondi. Parte prima. L'inquadramento teorico generale</i> Vittorio Villa	9
---	---

Saggi

<i>Libertad Para Juzgar: La Defensa de la Jurisdicción Episcopal en El Periodo Mexicano de Bartolomé de Las Casas</i> Ramón Valdivia	59
---	----

<i>Se Babeuf è democratico. Attualità di una riflessione storica e teorica sul potenziale illiberale della democrazia diretta</i> Gabriele Magrin	97
--	----

<i>Empiria e senso comune nel diritto: una recensione Hegeliana a Gerstücker</i> Carlo Sabbatini	129
---	-----

<i>Amici o nemici? Un confronto tra Arendt e Schmitt</i> Stefano Berni	175
---	-----

<i>Reinventare Confucio e l'identità nazionale. Una nuova prospettiva sulle idee di kokutai e di juche</i> Federico Lorenzo Ramaoli	211
--	-----

Note

<i>Quali canoni per la filosofia del diritto? Il contributo di un recente manuale alla riflessione critica sullo statuto della disciplina</i> Federico Oliveri.....	243
--	-----

<i>Il giusrealismo di Léon Duguit: una lezione metodologica</i> Rosaria Piroso	275
---	-----

AMICI O NEMICI? UN CONFRONTO TRA ARENDT E SCHMITT

Stefano Berni

Abstract

Arendt read Carl Schmitt's *The Nómos of the Earth* and also *Constitutional Theory*. These readings stimulated Arendt's reflection to understand the phenomenon of the American and French revolutions. Arendt's existentialism and her Heideggerian matrix made it possible to understand Schmitt's thought and use it. Being born means belonging to a specific world and territory, recognizing one's belonging to the community and friendship among men. In fact, if tomorrow all men thought in the same way, they would be left without culture, state, community. There would no longer be plurality.

Keywords

Nómos; Politics; Power; Friendship; Enemy.

1. Premessa

La forte imposizione culturale e economica dell'Occidente si estende ormai in tutto il globo; in nome dei diritti umani universali (ma che invece appartengono solo a determinate aree occidentali il cui fondamento trova le radici non a caso nel cristianesimo) l'economia occidentale si è insinuata ovunque impoverendo interi continenti. La guerra si è camuffata da guerra giusta o intervento di pace. L'idea di nemico è sparita, tutti sono diventati, o devono diventare, amici assoluti, e anche il nemico è diventato assoluto e ha preso il nome di terro-

rista. Non si riconosce la potenza costituente del politico negando che dietro l'idea della guerra (e della pace) «giusta» si nasconde sempre una volontà di potenza in cui interessi economici, personali, privati deviano la discussione eminentemente politica su un piano morale i cui concetti non sono più riferibili alla coppia politica amico/nemico ma a categorie come bene/male, giusto/ingiusto. Arendt e Schmitt riconoscono tale crisi del politico e indicano dei percorsi per certi versi sovrapponibili per uscire da questa *impasse*. Entrambi rilanciano il primato della politica partendo dalla critica al sistema capitalistico, liberale, contrattualistico e al suo primato di un individualismo egoisticamente centrato sulla soddisfazione dei bisogni primari in nome di una società di consumatori. Le due proposte però appaiono per certi versi alternative: per Arendt si tratta di ricostituire relazioni sociali in cui ognuno si riconosce come *socius* ma nello stesso tempo aspira ad una autonomia del pensare critica e personale. Per Schmitt invece lo Stato acquista una funzione primaria e oggettiva¹ in cui gli individui diventano solidali appartenendo ad una identità coesa riconoscibile dall'appartenenza ad un gruppo. Il tentativo del presente saggio sarebbe quello di mostrare come le due posizioni convergono non solo nella critica alla società attuale ma anche nelle proposte, le quali insieme, pur nella loro diversità, potrebbero indicare soluzioni teoretiche e politiche ancora attuali.

2. Nascita e morte

Al fondo del pensiero di Arendt e Schmitt vi sarebbe secondo Kosselleck un'ontologia data dalla coppia antitetica che risalirebbe alla loro comune matrice heideggeriana: «l'essere gettato (empiricamente, la nascita) e la proiezione verso la morte (empiricamente il dover mo-

¹ P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*, Edition du Seuil, Paris 2008, tr. it. di F. Domenicali, *La legittimità democratica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2015, p. 76.

rire)»². Arendt, a partire da questa opposizione, sviluppa l'idea di gettatezza nel mondo intesa appunto come nascita. In Schmitt, secondo Koselleck, è proprio il concetto di Heidegger del dovere morire che sta dietro all'idea di amico-nemico. Il confronto con l'altro è già uno sfidare la morte, è l'hegeliano riconoscimento per la vita e per la morte. Ma l'essere gettato nel mondo significa anche il nascere in un determinato territorio: è il *nómos*, nel senso posto da Schmitt come appropriazione della terra, che ne segna la spazialità e il riconoscimento dell'amico rispetto al nemico. Se in Arendt la nascita appare come un evento naturale e dunque per certi versi universale, in Schmitt essa determina fin dall'inizio il ruolo pubblico e politico. Appena nati gli uomini abitano il mondo, lo vivono e lo possono modificare. Per Arendt la nascita ha a che fare con la creatività e la libertà. Ogni uomo è una *singularità*, e produce e costruisce una vita originale seguendo un tracciato bio-grafico che lo rende unico. Il suffisso *bíos* di bio-grafico va inteso sia come vita animale (*Körper, zoe*), la vita che è simile a quella di chiunque, sia come tempo vissuto (*Leib, Erlebnis, bíos*) nel senso agostiniano di memoria³. Questa idea di libertà intesa come *temporalità* contingente⁴ e imprevedibile risente certamente dell'influsso heideggeriano di un pensiero che pensa ritornando spesso su sé stesso e dialogando con sé stesso ponendosi all'interno della tradizione socratica⁵, ma ricorda per certi versi anche l'idea di singularità kierkegaardiana e la libertà imprevedibile e contingente di Bergson. Da

² R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, in R. Koselleck-H.G. Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1987, tr. it. di P. Biale, *Istorica e ermeneutica in Ermeneutica e istorica*, Il melangolo, Genova 1990, p. 19.

³ Non dimentichiamo che Arendt si addottorò con una tesi su S. Agostino, H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin*, Julius Springer Verlag, Berlin 1929, tr. it. di L. Bolla, *Il concetto di amore in S. Agostino*, Se, Milano 2014.

⁴ Sulla costruzione e la creatività politica del mondo in Arendt anche in un confronto seppure indiretto con Schmitt si veda, F.G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza politica*, Editoriale scientifica, Napoli 2009, pp. 38-130.

⁵ H. Arendt, Socrates, in *The Promise of Politics*, Ney York 2005, tr. it. di I. Posenti, *Socrate*, RaffaelloCortina Editore, Milano 2015.

questo punto di vista l'idea di libertà di Arendt è più mobile rispetto a quella di Kant e si costruisce per così dire *in fieri* rispetto all'idea di libertà intesa come un noumeno della ragione pratica che coincide col proprio dovere categorico. Infatti, la libertà in Kant esige la responsabilità individuale e si allinea alle posizioni calvinistiche, laddove per Arendt la libertà è un «desiderio di eccellere» che spinge ad incontrare l'Altro «per essere visti, ascoltati, conosciuti e ricordati dagli altri». È «la libertà pubblica» un tipo di «libertà che richiede l'uguaglianza ed è possibile solo tra pari»⁶. Gli uomini inventano la propria vita all'interno di un orizzonte di senso ma questo mondo, entro cui si nasce, è variopinto e plurale e non riuscirà mai a omologare l'intera umanità. Ogni individuo è esistenzialmente libero, è un evento unico e irripetibile. Per lei la propria vita è differente da qualunque altra persona che abita la terra, perché le esperienze vissute nello spazio e nel tempo, data la loro intrinseca complessità, sono irripetibili. Arendt vede dunque che il *tempo* stesso degli uomini è irripetibile; ne sottolinea l'aspetto diacronico ma spezzettato e frammentato, discontinuo, *contingente*. Il nascere ha a che fare per Arendt con un nuovo inizio, con una rivoluzione il cui esito è rifondare o proporre una società nuova. I nuovi uomini che nascono, modificano le relazioni e si dispongono a differenziarsi e a modificarsi proprio sulla base di ulteriori relazioni possibili. L'agire politico sta proprio in questo: nel dialogo con sé stessi e con gli altri, modificando, trasformando e ripensando il proprio agire. Il mondo, politicamente parlando, si dà nella sua *pluralità*. Il dialogo con gli altri si instaura solo a partire dalle *differenze*. Se tutti la pensassero allo stesso modo non ci sarebbe confronto, dibattito, non ci sarebbe di fatto politica. Se domani *un* popolo «finisse per vedere e comprendere tutto da un'unica prospettiva, vivendo in piena

⁶ H. Arendt, *The freedom to be free. Conditions and meaning of revolution*, in J. Kohn (ed. by), *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*, Schocken Books, New York 2018, tr. it., I. Possenti (a cura di), *La libertà di essere liberi. Condizioni e significato della rivoluzione (1966-1967)*, in «aut aut», *Hannah Arendt e la questione sociale*, 386 (2020), p. 19.

concordia, allora il mondo nel senso storico politico finirebbe e gli uomini rimasti sulla *terra* resterebbero privi di *mondo*»⁷. La frase di Arendt ricorda da vicino il ragionamento di Schmitt che scrive ne *Il concetto di politico*: «Dal carattere concettuale del politico consegue il *pluralismo* degli Stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno Stato mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso, non un universo»⁸.

A prima vista potrebbe sembrare che Arendt si occupi della politica quotidiana e interna di uno Stato, mentre il problema principale di Schmitt si porrebbe sul piano del diritto internazionale, tuttavia l'idea della pluralità potrebbe essere spostata facilmente sia sul piano della politica interna che estera. Inoltre Schmitt si concentra più sullo *spazio*, sullo stare immediatamente presso altri uomini, abitando la stessa porzione di mondo. La terra, – il *nómos*, che in greco per Schmitt ha una derivazione etimologica collegabile al pascolare, al dividere – è la legge che gli uomini si danno a partire da un evento antropologico. Questa idea di spazialità entro cui simbolicamente si riconosce un centro – un focolare, una pietra, un segno, – e si costituisce l'abitare inteso in senso spaziale ma anche storico e temporale di una determinata comunità, sembra ben presente anche in Arendt che insiste sulla familiarità e sacralità del luogo degli uomini greci e latini. Tuttavia, secondo Massimo La Torre⁹, questa idea di spazio in Arendt non assomiglierebbe all'idea di *nómos*. Per spazio Arendt intenderebbe lo *Zaun*, lo spazio comune, condiviso, sociale. Pertanto le differenze tra i due, benché è certo che Arendt si

⁷ H. Arendt, *Che cos'è la politica?* citato, in G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza politica*, cit., p. 54.

⁸ C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, p. 138.

⁹ M. La Torre, *Il convitato di pietra. Carl Schmitt come monito*, in «Diacronia», 1 (2019), pp. 136 e ss.

confronti implicitamente con il pensiero di Schmitt, non potrebbero essere, per il giurista italiano, più radicali. Questo lo si evincerebbe anche dal fatto che il potere (*Power*) non è per Arendt, violenza (*Gewalt*), antagonismo, lotta per lo spazio terrestre, come in Schmitt, ma convergenza, con-vivenza. Lo spazio in Arendt potrebbe allora ricordare piuttosto la *distanza* che separa gli uomini, lo spazio fra essi, e che permette un certo grado di isolamento e di solitudine ma anche di relazione tra *differenze*. In effetti, per Arendt, il massimo grado di estraniamento e isolamento, avviene proprio quando si «sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione tra singoli un *vincolo di ferro* che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità»¹⁰. Si potrebbe parzialmente contestare l'interpretazione di La Torre se osserviamo che, per Schmitt, la politica si attiva attraverso la relazione tra amico-nemico, laddove si mantiene una certa distanza, benché sia innegabile che esista anche una forza opposta, centripeta dello Stato, che tende a mantenere unito il popolo entro uno stesso spazio. Anche in Arendt il nascere deve necessariamente accadere, almeno all'*inizio*, in uno spazio, entro un orizzonte comune non solo culturale ma anche territoriale.

3. Privato e pubblico

Sull'importanza dello spazio inteso come nascita in un luogo precipuo, dicevamo, concorda anche Arendt che però lo collega primariamente alla sfera del privato (famiglia, comunità). All'inizio, scrive Arendt, «ogni civiltà era fondata sulla sacralità della proprietà privata [...] Originariamente, proprietà significava né più né meno che avere un proprio luogo [...] la legge si identificava con quella linea di confine»¹¹. Questi riferimenti all'antichità degli uomini che utilizza in *Vita activa* (1958)

¹⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, citato in M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Sens&Tonka, Paris 2009, tr. it. di M. Pezzella, *Per una filosofia politica critica*, Jaca Book, Milano 2011, p. 154.

¹¹ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017, p. 90.

Arendt li riprende uno storico francese, Fustel de Coulanges, e dal suo scritto *La città antica*, pubblicato per la prima volta nel 1864 e che lei cita per ben quattordici volte soprattutto nel primo capitolo da una traduzione inglese del 1956. Le pagine novanta e novantuno (mi riferisco alla versione italiana di *Vita activa*) non sono che un commento alle pagine di Coulanges dedicate al diritto di proprietà presso i Greci e i Romani, in cui i primi uomini separavano i confini sulla base del seppellimento dei propri morti su cui erigevano una pietra tombale a significare la terra dei padri. Qui Arendt, nelle note, dà una definizione di legge che sembra la stessa di quella di Schmitt nelle famose pagine relative al *nómos* inteso come prendere, spartire, coltivare¹². Scrive Arendt: «La parola greca che indica legge, *nómos*, deriva da *nemein*, che significa distribuire, possedere ciò che è stato distribuito e abitare. La combinazione della legge con il confine della proprietà implicita nella parola *nómos* è del tutto chiara»¹³. Ma Arendt non segnala alcun riferimento rispetto a Schmitt come se fosse un'intuizione propria. È assai probabile dunque che l'abbia dedotta proprio dalla lettura de *La città antica*, anche se nella nota citata non vi è alcun riferimento preciso a Coulanges a parte il riferimento alla linea di confine di cui parlava nelle note precedenti. Nella stessa nota si prosegue invece con un riferimento al frammento di Eraclito e poi alla divisione del confine e alla parola *termine*, il dio *Terminus*, su cui Coulanges si era soffermato a pagina settantatré¹⁴. Anche nella nota successiva Arendt riprende lo storico francese, questa volta citato esplicitamente. Tuttavia, quest'ultima citazione assomiglia troppo a quella di Schmitt per pensare che l'abbia dedotta liberamente da Cou-

¹² C. Schmitt, *Nehmen, Teilen, Weiden*, in *Verfassungrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, trad. it. *Appropriazione, divisione, produzione*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 297-298.

¹³ Arendt, *Vita activa*, cit., p. 368.

¹⁴ Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Librairie Hachette, Paris 1864, tr. it. G. Perrotta, *La città antica*, Vallecchi, Firenze 1924. Le pagine più interessanti, rispetto all'idea di territorio e citate da Arendt, sono da pagina 63 a 78: è il paragrafo dedicato al diritto di proprietà.

langes. D'altronde anche Schmitt conosceva bene il testo dello studioso francese che cita ne *La dottrina della costituzione*¹⁵ in riferimento alla religione. Entrambi potrebbero aver ripreso, indipendentemente l'uno dall'altro, il suo pensiero? Per Coulanges, infatti, se all'inizio lo spazio chiuso di un villaggio o di una città indicava lo spazio sacro, il confine tra la propria comunità e un'altra, tra una famiglia e un'altra, esso rappresentò poi anche il luogo in cui si iniziò ad agire pubblicamente. Può essere anche che lei sia stata convinta, leggendo *La città antica*, a collegarlo implicitamente a Schmitt, dato che difficilmente non poteva non conoscere il riferimento del giurista tedesco alla parola *nómos* avendo letto con attenzione il *Nómos della terra* (1950) come attestano gli studi di Andrea Mossa¹⁶. Anche nel suo libro *Sulla rivoluzione*, Arendt sottolinea che il *nómos* non perse mai «il suo originario significato spaziale»¹⁷ ma qui non cita né Coulanges né Schmitt ma Francis M. Cornford¹⁸. Un'altra ipotesi, meno convincente, è che Arendt avrebbe potuto ricavare la frase dalla lettura di Kerenyi dato che nella nota precedente cita il suo libro *Die Geburt der Helena* e il riferimento ai misteri Eleusini¹⁹.

¹⁵ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, tr. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 337.

¹⁶ A. Mossa, *Il nemico ritrovato. Carl Schmitt e gli Stati Uniti*, Accademia University press, Torino 2017, p. 132. Anche a Mossa ovviamente non è sfuggita la citazione di Arendt che ricorda da vicino quella di Schmitt (cfr. pp. 154-157).

¹⁷ H. Arendt, *On Revolution*, Pinguin, New York 1963, tr. it. di R. Zorzi, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2019, p. 214.

¹⁸ F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (1912), Princeton University Press, New York 1961, cap. I, p. 30. Cornford cita per ben tredici volte la parola *nómos*. Nell'edizione del 1912 scrive: «We have dwelt in order to bring out the fact that behind the familiar sense of *nómos*, custom, use, law, lie traces of an older spatial significance», p. 50. Più avanti collega *Nómos* con *nemos* e *Nemesis*: «She was a goddess of fertility brings forth the fruits of the earth», p. 53. Lo storico americano non cita mai Coulanges.

¹⁹ Arendt cita l'opera direttamente in tedesco uscita a Zurigo nel 1945 che contiene più saggi di Kerenyi ma che portano il titolo complessivo di *Die Geburt der Helena samt humanistischen Schriften aus den Jahren*, (1943-45) Rhein-Verlag, Zürich 1945, che invece è il titolo di un solo saggio che dà il titolo all'intero libro ma non ho trovato

4. Politico e politica

Un altro importante punto di convergenza dei due autori è la comune critica al sistema burocratico amministrativo del potere. La democrazia liberale con la sua burocrazia anonima e pervasiva non permetterebbe per Arendt di scegliere i leader migliori e si affiderebbe ad un sistema in cui governerebbero i tecnici. L'atomicità e la preminenza dell'impolitico si sostituirebbero alla discussione e alle scelte politiche. Dello stesso parere appare la posizione di Schmitt il quale rileva la carenza della politica nel prendere le *decisioni* non affidandosi direttamente al fondamento della politica, il politico, ossia al riconoscimento esplicito dei rapporti di forza formalizzati nella dimensione giuridica del rapporto amico-nemico. Insomma, come nota anche Roberto Esposito, per entrambi «il rischio della democrazia rappresentativa è quello della spoliticizzazione conseguente alla burocratizzazione amministrativa del politico»²⁰. Resta inteso che le risposte, di fronte a un'analisi simile, divergono, come sottolineano i due studiosi italiani. Per Arendt occorrerebbe, come per i Greci, rivitalizzare la politica, riconducendo gli individui a partecipare attivamente alla vita dello Stato. Per Schmitt invece, come per i Romani, la risposta passerebbe attraverso la rivitalizzazione del diritto e

alcun riferimento al *nómos*. Ho ricontrollato anche i testi nella traduzione italiana. Solo alcuni saggi presenti nel libro sono stati ripubblicati in altri collettanei. Per esempio *La nascita di Helena*, si trova all'interno di una serie di altri saggi che porta il titolo di *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, 33-49, che contiene anche un altro saggio presente anch'esso nella pubblicazione svizzera, quello a cui si riferisce Arendt, parlando dei misteri eleusini. Si tratta del testo intitolato *I misteri dei Kabiri* in cui si fa cenno proprio al carattere indicibile del culto (p. 121) a cui si riferisce nella nota 62 di *Vita activa* e del riferimento a Pindaro. Gli altri testi di Kerényi presenti nel volume *Die Geburt der Helena* sono: *Die Heiligkeit des Mahles im Alterium*; *Der Geist*; *Castello di Tegna*, *Mnemosyne-Lesmosyne*; *Selbstbekenntnisse des Livius*; *Über das Klassische*; *Grundbegriffe und Zukunftsmöglichkeiten des Humanismus*. Solo il primo di questi saggi è presente nel volume italiano oltre ai due sopraccitati. Tuttavia non sono riuscito a trovare alcun riferimento al *nómos*. Ringrazio Susanna Mati per avermi aiutato nella presente ricerca.

²⁰ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 105.

dell'individuazione degli Stati-nazionali, riconoscendone l'autonomia, i confini e le leggi. Come per Hobbes anche per Schmitt si assisterebbe, come suggerisce ancora Esposito, ad una «politicizzazione del negativo»²¹? Certamente vi è in Hobbes una depoliticizzazione della politica, in quanto gli individui, diversamente che per Arendt, finiscono per non partecipare più alla vita politica, dato che, dopo il patto di soggezione, essi delegano completamente la loro attività politica e la loro possibilità di decidere al potere sovrano. La politica, negando sé stessa, si trasferisce però su un piano metapolitico, quello della guerra e della pace, del nemico e dell'amico tra Stati: Scrive Schmitt, in difesa di sé stesso e di Hobbes: «Le guerre diventano pure guerre tra Stati, cessando così di essere guerre di religione, civili, di partito o simili»²². Si capisce perché Arendt invece critichi il pensiero del filosofo inglese il quale vorrebbe negare l'agire politico degli individui per alienarlo solo al fine di soddisfare i loro interessi privati nelle mani di uno Stato accentratore: «Non c'è né solidarietà né responsabilità tra uomo e uomo [...] non si creano vincoli permanenti fra lui e i suoi simili [...]. Non c'è un interesse comune [...] una qualsiasi forma di collettività che sostanzialmente cambi il carattere solitario e privato dell'individuo»²³. Schmitt risponderebbe, difendendo ancora Hobbes, che questo «individualismo asociale»²⁴ è un dato di realtà e non lo si può negare ma va affrontato con intelligenza e precauzione. Lo Stato moderno teorizzato da Hobbes avrebbe condotto alla pace e neutralizzato le forze centripete delle guerre di religio-

²¹ R. Esposito, *Politica e negazione*, Einaudi, Torino 2018, p. 9.

²² C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Köln - Löwenich, Hohenheim Verlag 1982, tr. it. di C. Galli, in *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, p. 97. Sul «cristallo di Hobbes» di Schmitt, si veda, E. Castrucci, *Il compimento dell'ordine convenzionale. Hobbes e il libertinismo francese*, in Id., *Convenzione, forma, potenza*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 165-239.

²³ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973, tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 195.

²⁴ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 88.

ne: «Lo Stato serve proprio a porre fine alla guerra civile»²⁵. La filosofia di Hobbes inaugura dunque per Schmitt, al pari di Arendt, la civiltà borghese che per il giurista tedesco ha permesso, almeno per tre secoli, una certa stabilità in Europa. Per Arendt però l'individuo possessivo e proprietario hobbesiano ha una doppia valenza negativa. Da un lato trasforma il soggetto in una monade egoista e autocentrata nel privato, dall'altro questa scelta atomistica porta a costruire una soggettività che si affida poi completamente ad un potere pubblico forte e accentratore delegando la propria natura politica allo Stato col rischio di scivolare nel totalitarismo. Anche per Schmitt, già a partire da Spinoza, vi sarebbe stato il tentativo di rovesciare il pensiero di Hobbes per esaltare l'idea di un individuo sovrano, libero e democratico. Ma sarebbe stata proprio l'interpretazione giudaico-liberale a piegare il pensiero hobbesiano verso una concezione individualistica che avrebbe condotto, per Schmitt, ad esaltare una società liberale e atomizzata dove i soggetti cercano solo i propri interessi. Anche l'accusa ad Hobbes di essere un pensatore totalitario²⁶, per Schmitt, è decisamente falsa. Ciò che cercava

²⁵ Ivi, p. 97.

²⁶ Ivi, p. 142. Gli autori a cui si riferisce Schmitt, e che avrebbero parlato di un pensiero totalitario in Hobbes, non comprendono ovviamente il nome di Arendt essendo il testo hobbesiano di Schmitt del 1938, né compaiono né *Le origini del totalitarismo*. Invece nel testo di Arendt compare più volte il nome di Schmitt: a pagina 232, per utilizzare positivamente il suo studio sul romanticismo tedesco in cui si critica l'esaltazione della personalità individuale; a pagina 350, per l'importanza della politica dello Stato nel XVII e XVIII secolo; a pagina 366, per utilizzare la sua critica alla neutralità dell'esercito alla fine dell'XIX secolo; a pagina 370, per riprendere la sua definizione del rapporto stretto tra movimenti, popoli e Stato che invece fu disatteso in quanto il movimento a fine Ottocento fu pronto a sacrificare sia Stato che popolo. Infine a pagina 470, – concludendo il capitolo decimo sul tramonto della società classista e criticando i regimi totalitari perché «sostituiscono le persone di talento... con imbecilli la cui mancanza di intelligenza e di creatività offre dopotutto la migliore garanzia di sicurezza», – traspare una specie di ammirazione per gli scritti di Schmitt: «Varrebbe la pena di studiare le vicende del gruppo relativamente esiguo di studiosi tedeschi che si spinsero oltre il semplice allineamento perché nazisti convinti. L'esempio più interessante è quello del giurista Carl Schmitt, le cui teorie veramente ingegnose sulla democrazia e sul governo legale richiedono tuttora un'attenta lettura».

Hobbes era semplicemente di pensare «una unità razionale di un potere univoco, capace di protezione efficace e di un sistema di legalità dal funzionamento calcolabile»²⁷ tipico di uno Stato borghese del diritto. Non si capirebbe la funzione dello Stato e della sua sovranità se non si riconoscesse la natura antropologica del politico e la funzione per certi versi neutralizzante della politica. È quello che forse allontana maggiormente Arendt da Schmitt: la prima critica lo Stato perché non ne coglie la sua funzione stabilizzante ma solo la sua funzione limitante, intendendola come riduttrice di forme di libertà. Lei non coglie nel politico la distinzione amico-nemico convinta invece che gli uomini si assomiglino e si associno spinti dal comune destino di nascere. Certamente se per nascere si intende il trovarsi in un orizzonte culturale comune, diverso da altri popoli ed etnie, allora tale concezione non si allontanerebbe poi di molto dall'idea espressa da Schmitt. Qualche critica, comune di Schmitt e Arendt a Marx, potrebbe rafforzare tale convinzione. Non solo essi sono concordi, come vedremo meglio, nel criticare l'economicismo (con le sue varianti anche marxiste) ma anche il capitalismo consumista. Inoltre, come si è detto, vi è in Arendt e in Schmitt, l'idea che vi siano spazi, territori, confini e frontiere che «oltre che a limitare proteggono; non soltanto separano ma creano anche vincoli tra gli uomini»²⁸. Ciò viene detto da Arendt per criticare «una società senza classi e senza nazioni dove l'uguaglianza universale avrebbe abbattuto tutti confini tra gli uomini»²⁹. Arendt si distanzia però sia da Marx sia da Schmitt nella misura in cui la rivoluzione e lo Stato sono visti come fini da realizzare e fabbricare, il primo per raggiungere l'uguaglianza, l'altro per rafforzare la sicurezza; entrambi legittimerebbero i mezzi per ottenerli, in particolare la violenza, anche quella legale e coercitiva. Scrive Arendt: «conce-

²⁷ Ivi, p. 121.

²⁸ H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, Jerome Kohn, New York 2002, tr. it. di S. Forti, *Marx e la tradizione del pensiero occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 83.

²⁹ *Ibidem*.

pire il potere come lo strumento di pacificazione della legge significa in definitiva farlo coincidere con la violenza stessa»³⁰.

5. Amico e nemico

Anche l'amico e il nemico non sono che una coppia di concetti che restituiscono la stessa differenza tra l'essere per la vita e l'essere per la morte heideggeriano. In ciò consiste la comune formazione esistenzialistica di Arendt e Schmitt. Diversamente da Arendt però Schmitt insiste molto di più sul gruppo, sulla comunità, perché fin dalla nascita si è amici o nemici di qualcuno. Come aveva ben compreso Leo Strauss scrivendo a Schmitt: «Lei pensa precisamente che esista una tendenza primaria della natura umana a formare gruppi esclusivi»³¹. L'amicizia non si sceglie, come invece suppone Arendt; il rapporto amico-nemico ha a che fare immediatamente con la comunità. L'amico è l'amico pubblico. Così vale per il nemico. Anche per Arendt l'uomo abita, – termine, non si dimentichi, anche questo, heideggeriano, – il *mondo*. Ricordiamo *en passant* che il termine heideggeriano *Welt*, da cui anche l'inglese *World*, non indica il globo nella sua dimensione totale (*totus mundi*) ma si riferisce piuttosto, come ha ben compreso Gadamer, all'orizzonte storico, linguistico e culturale, il mondo-ambiente³². Può darsi

³⁰ Ivi, p. 122. Arendt distingue in inglese le parole *power* e *violence* che in tedesco sono sovrapponibili nel termine *Gewalt*. Sul concetto di legge in Arendt e sull'influenza di alcuni filosofi come Montesquieu si rimanda a T. Casadei, *Il senso del limite: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, II, Ets, Pisa 2005, pp. 805-838. Anche Schmitt ne *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), tr. it. di Bruno Liverani e cura di A. Caracciolo, *La dittatura*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2006, pp. 127-163, affronta attentamente l'idea di legge in Montesquieu.

³¹ L. Strauss, *Lettera a Schmitt del 4 settembre 1932*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, 1998, tr. it. di C. Badocco, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011, p. 130.

³² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, p. 220.

che Arendt abbia insistito poco sull'aspetto geopolitico dell'*abitare*³³. In apparenza «essere nel mondo» sembrerebbe rimandare a una concezione cosmopolita; e anche l'attenzione alla singolarità anziché alla comunità rafforzerebbe questa impressione. Tuttavia non sono pochi i passi di Arendt dove si insiste su uno stare insieme pubblico e politico che contingentemente e spontaneamente produce una comunità sorgiva³⁴. Insomma, rispetto agli ellenisti, che insistevano sull'individualità, sul cosmopolitismo e sulla apoliticità della loro filosofia, in questo accostabili al cristianesimo, Arendt ribadisce più volte l'importanza dello stare insieme, anche se non distingue esplicitamente chi è nemico o amico. L'amicizia sembra più un sentimento privato e non pubblico tant'è che Arendt ha sempre potuto criticare apertamente gli amici se questi non condividevano le sue opinioni, mantenendo però, almeno da parte sua, salda l'amicizia. Non vi è mai in Arendt un *argumentum ad hominem*: si può «discutere su questioni politiche» ma a condizione di escludere «ogni aspetto umano e personale. L'*argumentum ad hominem* è la rovina di qualunque comprensione perché implica qualcosa che esula dalla libertà dell'uomo»³⁵. Nella sfera pubblica l'agire è sempre una scelta politica, a volte anche a discapito delle relazioni amicali. D'altronde una delle critiche più aspre mosse al cristianesimo da parte di Arendt consiste nel vedere la religione cristiana come quella ideologia che, ripiegandosi solo nel privato, ha escluso la sfera pubblica, tipica invece del pensiero greco e romano. I greci e i romani avevano ben chiaro chi fossero gli amici e i nemici. In Schmitt il cristianesimo, in particolare il cattolicesimo, assume invece una funzione di collante sociale in cui la politica e l'autorità si

³³ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken, in Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954, tr. it. di G. Vattimo, *Costruire, abitare, pensare, in Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, pp. 96-108.

³⁴ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, RaffaelloCortina Editore, Milano 2019.

³⁵ H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Vittorio Kostermann, Frankfurt am Maine 1998, tr. it. di M. Bonola, *Lettere 1925-1975*, Einaudi, Torino 2007, p. 55.

ergono per guidare il popolo³⁶. Non è l'individuo che risponde contingentemente all'essere nel mondo, ma è il potere stesso che è contingente e assume su di sé il tempo della decisione. Anche qui, come è noto, entrambi i filosofi si riferiscono a quello che Heidegger definisce come una autentica «modalità particolare di apertura dell'Esserci»³⁷, la *decisione* appunto. Ma la decisione rimanda alla scelta esistenziale kierkegaardiana. Non si può non scegliere. Per questo motivo Heidegger non sottolineava nessuna eccezionalità nell'evento della decisione. Esso appartiene costitutivamente all'esserci³⁸. Se in Arendt la scelta dipende dalla *volontà* individuale nel gioco delle contingenze e delle temporalità, in Schmitt la decisione dipende sì dalla scelta individuale e dalla contingenza della temporalità ma è misurabile esteriormente. Essa non sorge dall'io che pensa con sé stesso, o dal *libero* confrontarsi con l'altro, come per Arendt, ma dal confronto ipotetico con coloro che al mio posto assumerebbero la stessa decisione. In termini heideggeriani la decisione è rinvenibile nel Si inautentico dell'Esserci ma «scegliendo la scelta, l'Esserci rende in primo luogo possibile a sé stesso il proprio poter-essere autentico»³⁹. Se la via intrapresa da Schmitt sull'importanza della decisione prende questa ultima strada⁴⁰, Arendt approfondisce il tema sul solco del suo maestro indagando i moti della coscienza soprattutto ne *La vita della*

³⁶ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923, tr. it. di C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010.

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 560. Benché mi sia apparso fin da subito chiaro questo collegamento tra Arendt e Schmitt, l'ho potuto riscontrare solo in un altro interprete: M. Ojakangas, *A Philosophy concrete life: Carl Schmitt and the Political Thought of late Modernity*, SoPhi Academic Press Finlandia 2004, pp. 55-66.

³⁸ Sul confronto tra i due autori, F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 2017.

³⁹ Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 328.

⁴⁰ Si può rintracciare esplicitamente l'heideggerismo di Schmitt nel suo primo lavoro, *Gesetz und Urteil*, (1912) Verlag C.H. Beck OHG, München 2009, tr. it. di E. Castrucci, *Legge e giudizio*, Giuffrè, Milano 2019.

*mente*⁴¹. Credo che Arendt sottoscriverebbe la frase di Heidegger per il quale «l'apertura autentica, attestata nell'Esserci stesso della sua coscienza, cioè il tacito e angosciato autoprogettarsi nel suo proprio essere colpevole, è ciò che chiamiamo decisione»⁴². Tuttavia questa riontologizzazione della coscienza come proprietà autentica dell'io, capace di *volere la volontà* che segna, per Esposito, l'impoliticità del massaggio arendtiano e sicuramente anche l'irrappresentabilità, dato che il soggetto muove autenticamente solo da sé stesso, è proprio ciò che a mio parere Schmitt vuole evitare, riconoscendo la portata politica della comunità dei giuristi o più estesamente del popolo. Manca in Schmitt questo volontarismo della coscienza in quanto il sovrano solo occasionalmente e contingentemente si trova in uno stato di eccezione. Inoltre Schmitt evita un altro limite del pensiero di Arendt ben evidenziato da Esposito: il pensare il potere, come poter-fare, poter-agire poter-decidere, insomma pensare il potere come volontà e libertà dell'individuo, induce Arendt a sminuire i conflitti politici⁴³.

6. Identità e pluralità

Anche se a Arendt non piaceva il termine di nemico pubblico, resta il fatto che la filosofa tedesca riconosceva «la diversità e la pluralità dei popoli e delle nazioni». La sua idea di politico «implica la pluralità degli individui in seno a uno spazio pubblico»⁴⁴. Questo spazio pubblico non è precostituito, ma si costituisce per così dire *in fieri*, non solo all'interno di una cultura ma anche tra i popoli stessi. Come per Schmitt, che supposeva che al di fuori delle relazioni amico-nemico in un mondo pacificato la politica sarebbe sparita, così abbiamo visto che per Arendt vale esattamente la stessa cosa. Confrontiamo di nuovo le seguenti frasi

⁴¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2006.

⁴² Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 359.

⁴³ Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 129.

⁴⁴ E. Traverso, *Il totalitarismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 107.

dei due autori all'interno di questo nuovo scenario: esse appaiono veramente simili. La prima è di Schmitt, la seconda di Arendt:

Il mondo politico è un pluriverso non un universo. Perciò ogni teoria dello Stato è pluralistica [...]. Se i diversi popoli, religioni, classi e altri gruppi umani della terra fossero così unici [...] se cadesse persino la distinzione tra amico e nemico, allora esisterebbe solo una concezione del mondo [...] non vi sarebbe più né politica né Stato⁴⁵.

Se sulla terra restasse che un solo popolo e se in quel popolo tutti finissero per vedere e comprendere tutto da un'unica prospettiva, vivendo in piena concordia, allora il mondo nel senso storico-politico finirebbe [...]. In altre parole, gli *uomini* nel vero senso del termine possono esistere solo dove esiste il mondo, e il mondo nel vero senso del termine può esistere soltanto dove la pluralità della razza umana è più della mera moltiplicazione di esemplari di una specie⁴⁶.

La politicità sta nella diversità. Schmitt, contrariamente ad Arendt, vede sì un mondo pluri-verso ma solo nell'ambito del diritto pubblico. All'interno dello stesso popolo, della stessa nazione vi è, e vi deve essere, omogeneità, identità. Sarà per tutto questo che Arendt non propone nessuna teoria né rispetto al diritto internazionale né rispetto alle regole del gioco politico che non sia una vaga idea di rispettare le leggi. Come riconosce Cedronio, «il limite del suo ragionamento sullo Stato, inteso come garante dei diritti, è dato in questo caso dalla mancata valutazione che la legge può essere ingiusta»⁴⁷. Arendt, come Kant, non ha afferrato

⁴⁵ Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 138.

⁴⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, in The Literary Trust of Hannah Arendt-Blücher, tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica*, Einaudi, Torino 2006, p. 83. L'idea di uomo nella sua singolare universalità era già stata criticata da Arendt a pagina 7: «Nell'idea di una storia universale, la pluralità degli uomini si confonde in un *unico* individuo umano che per di più è chiamato umanità».

⁴⁷ M. Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, il Mulino, Bologna 1994, p. 85. In realtà Arendt affrontò il problema, se sia possibile disobbedire ad una legge, nel suo saggio, *Civil Disobedience*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 1972, tr. it. di V. Abaterusso, *Disobbedienza civile*, Chiarelettere, Milano 2017.

che la legge non è una forma che garantisca di per sé stabilità, se non trova e non pone prima un fondamento nel diritto, ossia una norma consuetudinaria. La norma potrebbe discendere, come nel caso di Schmitt, dal carattere tellurico del *nómos*, ma lei giustifica implicitamente l'acquisizione della terra e la sua proprietà più come un possesso, accettando sostanzialmente il punto di vista lockiano ripreso dal diritto romano, «come un processo naturale della vita situato nel corpo: così non c'è attività più immediatamente legata alla vita che il lavoro»⁴⁸. Altrimenti, come per Schmitt, avrebbe dovuto riconoscere la *potenza* stessa dei soggetti in gioco. Ma «a differenza di Schmitt, che metteva l'accento sui rapporti di forza e sulla politica, lei ribadisce che anche il diritto internazionale può essere fondato su un concetto di umanità. Questo aspetto del suo ragionamento appare in parte utopico e debole nei confronti delle argomentazioni di Schmitt»⁴⁹.

È proprio nella diversità di pensare i rapporti sociali e il tema stesso del potere che separa profondamente i due filosofi. Il potere per Schmitt è autorità e forza ma è legittimato dal popolo stesso e dal *pouvoir constituant*. Per Arendt invece il potere non è una relazione gerarchica, verticale, ma orizzontale in cui il mezzo più efficace per confrontarsi non è la violenza ma il linguaggio. Non è il *pòlemos* inteso sofisticamente di un Ippia, di un Glaucone o di un Trasimaco ma è la vis polemica di un Socrate. Il potere e il poter parlare francamente. Per Arendt l'azione del parlare introduce già a un momento politico. Vi è una vera e propria seconda nascita che è data dall'azione del linguaggio⁵⁰. Ed è indubbio che il linguaggio di per sé costituisce un collante interno ma anche un limite esterno tra i parlanti e i non parlanti ma soprattutto tra chi parla una lingua e un'altra. Anche per Schmitt si potrebbe pensare ad una seconda nascita ottenuta attraverso il linguaggio del diritto, perché, attraverso le leggi, l'individuo

⁴⁸ Arendt, *Vita activa*, cit., p. 78.

⁴⁹ Cedronio, *La democrazia in pericolo*, cit., p. 86.

⁵⁰ Sul tema, P. Raciti, *La cittadinanza e le sue strutture del significato*, Angeli editore, Milano 2004, p. 72.

entra nella vita regolata e sociale. Esso assume un potere legittimo e dunque non violento solo all'interno dello spazio amicale e comunitario. In Arendt non si fa riferimento a questo fenomeno di normalità, di norma e normalizzazione giuridica entro cui gli individui si collocherebbero al momento della nascita. Tuttavia, anche per Arendt, nel momento in cui si è gettati nel mondo vi è appunto già un mondo che ci accoglie, protegge, minaccia ma anche plasma e condiziona. Si tende spesso a dimenticare, leggendo la filosofa tedesca, questo orizzonte di senso che è il pensato, questa 'situazione' nella quale siamo immersi prima ancora di pensare. Si tratta di capire se lei stessa, riferendosi alla pluralità, intenda un evento per il quale la nascita appartenga allo stesso orizzonte culturale, seppure disomogeneo, in cui per capirsi e per dialogare occorra comunque un certo grado di comunicabilità *a priori* come nel caso di una sola cultura; oppure se per pluralità intenda una serie di culture diverse l'una dall'altra.

7. Democrazia e dittatura

Tutto ciò conduce a una differente concezione di come si debba intendere la democrazia. Per Arendt la democrazia è il risultato di un incontro/scontro tra volontà di individui che dialogano nel rispetto della posizione altrui. Invece per Schmitt la democrazia è una comunità coesa in cui gli individui dipendono dalla volontà generale del popolo: il *pouvoir constituant*. Se in Arendt si cerca l'individuo, il singolo *à la* Kierkegaard⁵¹, e dunque vi è un approccio psico-sociale per comprendere come funzionino le relazioni tra uomini e da cosa dipendono, in Schmitt l'interesse è tutto volto giuridicamente al problema norma-decisione. In altre parole, Arendt cerca di comprendere i meccanismi sociali che hanno condotto gli uomini ad agire in un modo anziché in un altro. Siamo nel campo della psicologia sociale o di filosofia sociale molto vicina in questo ai suoi

⁵¹ Sulla recezione dell'esistenzialismo di Arendt, in parte *via* Heidegger, si rimanda H. Arendt, *What is Existent Philosophy*, Literary Trust of Arendt-Blücher, New York 1998, tr. it. di S. Maletta, *La filosofia dell'esistenza*, introduzione e cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998.

‘amici’ francofortesi. Il problema per lei è capire come un individuo possa diventare un essere pensante e sappia scegliere e vivere insieme agli altri. L’interesse sociale si traduce nel vedere la normalizzazione della società solo come un effetto negativo di cui occorre liberarsi perché potrebbe condurre all’omologazione. Le critiche alla società di massa e al consumismo sono lì a testimoniarlo. La forma politica in ogni caso che può salvare l’individuo da sé stesso e dal riconoscerlo come dotato di senso rispetto agli altri, non può che essere la democrazia. Invece Schmitt si pone un problema diverso: qual è la fonte della legge? Per lui i comportamenti sociali sono il risultato di un adattamento al diritto ma nello stesso tempo producono diritto. Da questo punto di vista il diritto, inteso come *jus* o *nómos*⁵², indica le leggi consuetudinarie che provengono humaneamente dall’esercizio quotidiano e storico dei comportamenti, e che poi producono l’effetto di essere tradotti in norme di leggi (*lex*). Ora dato che per Schmitt il sistema di leggi non è un meccanismo automatico perché il diritto è una forma sempre cangiante e storicamente determinata, si deve capire come gli attori sociali e in particolare i giuristi interpretino le norme. La normalità della norma si dà nel momento in cui il giudice *decide* come qualsiasi persona avrebbe deciso al suo posto. La decisione può avvenire anche in una situazione eccezionale ma di fatto avviene sempre. I giuristi, gli avvocati, i giudici, ma in realtà tutti i cittadini decidono continuamente, e la decisione che spetta al singolo è con-presa e tollerata solo se anche gli altri nella stessa situazione avrebbero preso quella *decisione*. Da questo punto di vista si capisce che la democrazia schmittiana – che ha bisogno di una comunità coesa, che esprima una sua identità omogenea, che provenga direttamente dalle consuetudini del popolo, – sembra apparire a qualcuno come il suo rovescio, la dittatura. Non a caso Schmitt ha rivolto sempre una certa attenzione a dei giuristi come Bachofen e Savigny⁵³.

⁵² Per una ricostruzione archeologico-genealogica del termine *nómos* si veda ora E. Stolfi, *La cultura giuridica dell’antica Grecia*, Carocci, Roma 2021.

⁵³ Per un approfondimento del tema rimando a L. Garofalo, *Intrecci schmittiani*, il Mulino, Bologna 2019.

Diversamente Arendt «non concepisce la democrazia come uno spazio uniforme [...] ma è convinta che solo la diversità e la pluralità salvino la democrazia e la vita stessa dall'oppressione dell'uniformità e dal conformismo»⁵⁴ prendendo così le distanze sia dal decisionismo di Schmitt che dal normativismo di Kelsen. Piuttosto che affidarsi al *nómos* lei predilige la *lex* romana, che rimanda anche etimologicamente all'idea di legame intesa come patto e alleanza. La legge intesa dai Greci come *nómos* «pertiene alla sfera della fabbricazione», al dividere, all'occupazione di uno spazio come azione violenta, fondatrice, «che delimitava propriamente lo spazio pubblico. Per i Romani la legge era invece patto, legame [...] e faceva parte a pieno titolo alla sfera pubblica dell'azione»⁵⁵.

Si capisce allora che la democrazia è vista da Schmitt come una *comunità* (cum-munus, un debito, un obbligo pubblico) più coesa rispetto all'idea di Arendt intesa come una *società* (societas, un insieme di soci, di individui privati). Più la decisione dei decisori è congrua e riconosciuta dagli altri e più il gruppo è coeso. In Schmitt la forma democratica è sottoposta ad una forza centripeta data dalla sovranità, più forte della forza centrifuga degli individui stessi. Nella democrazia di Arendt i singoli invece potrebbero decidere liberamente anche di sfuggire, di porre un diniego, un veto, di disobbedire al potere. Nella democrazia di Schmitt vi è una crescente normalizzazione perché gli individui tendono a uniformarsi alla *decisione* degli altri. L'amico, dunque, è doppiamente legato all'altro sia per nascita sia per il diritto che il *nómos* ha espresso. E all'opposto, il nemico si caratterizza per essere nati in un luogo diverso e di esprimere diritti e norme diverse. Su un piano di diritto internazionale si ripresenterà, per Schmitt, il solito dualismo: gli Stati saranno amici se faranno politiche comuni e saranno nemici se la differenza di norme sarà divergente. Anche per Arendt gli Stati nazionali, almeno storicamente, hanno permesso e promosso la cittadinanza,

⁵⁴ Cedronio, *La democrazia in pericolo*, cit., p. 10.

⁵⁵ L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 145.

e alla fine un apolide è colui che è letteralmente privo di patria. Si è cittadini solo se si vive e si abita in uno Stato-nazione. Tuttavia, il rispetto della pluralità dei vari Stati le consente di riconoscere *a fortiori* la pluralità tra i vari cittadini nello stesso Stato. Diversamente da Schmitt però questa federazione di Stati mondiali non deve più sfociare nella guerra e nella violenza, non tanto perché Arendt sia una pensatrice pacifista, quanto perché la guerra, svolta ormai con armi nucleari, non permetterebbe più una successiva pacificazione. Anche il secondo Schmitt si rende conto che non sarà più possibile risolvere i conflitti con le guerre tradizionali il cui scopo era quello politico di modificare le posizioni e le alleanze in corso. Ma per lui questa perdita di una guerra tra Stati condurrà al terrorismo e alla *stasis*. La violenza non scompare perché si decide di non guerreggiare, anzi si perpetrerà negli interstizi del sociale. Dissolti il rapporto amico-nemico la politica si dissolverà, ma non potrà dissolversi il politico che, benché rimosso e neutralizzato, si ripropone per esempio nelle forme della concorrenza economica o nelle guerre cosiddette ‘giuste’ o ‘umanitarie’⁵⁶.

8. Potere costituente e potere costituito

Per entrambi gli autori il potere costituente produce l’inizio, l’evento inatteso che condurrà a fondare la rivoluzione del *popolo*. In un primo momento c’è una rivolta, la ribellione, il cui scopo per Arendt consiste nella liberazione dal tiranno. Solo in un secondo momento si cercherà

⁵⁶ Sulla critica di guerra giusta si rimanda a: C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 1938, tr. it. di S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Das internationalrechtliche verbrechten des Angriffskrieges und der Grundsatz, ‘Nullum crimen, nulla poena sine lege’*, Duncken & Humlot, Berlin 2012, tr. it. di F. Ferraresi, presentazione di C. Galli, *La guerra d’aggressione come crimine internazionale*, il Mulino, Bologna 2015; S. Pietropaoli, *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Polistampa, Firenze 2008; E. Castrucci, *Nómos e guerra. Glosse al Nómos della terra di Carl Schmitt*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011.

di fondare la libertà. In ciò consiste la vera e propria rivoluzione il cui fine è appunto il raggiungimento della libertà. Arendt parla giustamente di *Novus ordo seclorum*. Infatti «non vi è nulla di più inutile di una ribellione o di una liberazione se non sono seguite dalla costituzione della libertà»⁵⁷. Si dovrebbe passare così da un potere costituente ad un potere costituito tale che proponga dei nuovi poteri, e «non semplicemente una difesa dagli abusi di poteri». Sono le stesse riflessioni di Schmitt presenti nella *Dottrina della costituzione* in cui si criticano i vecchi sistemi parlamentari pseudo rappresentativi di una parte di interessi della borghesia. Arendt guarda con sospetto quella nuova idea di popolo che nasce durante la rivoluzione francese, un'invenzione dei rivoluzionari che definiscono con *popolo* quell'intero gruppo di cittadini lavoratori che vivono però in povertà e che generano compassione⁵⁸ e sarebbero pronti ad essere guidati contro il sovrano spinti dalla necessità e dalla fame. È proprio Rousseau che teorizza la sovranità popolare della nazione francese una e indivisibile la quale contava sulla «presenza del nemico» per rafforzare il potere interno dello Stato. Ma «l'unità nazionale si può affermare solo nel campo della politica estera». Come per Saint Just anche per Rousseau si può definire politica solo la politica estera, mentre i rapporti umani interni ad uno Stato «costituiscono il sociale»⁵⁹. Rousseau poi introietta la volontà generale dentro la propria coscienza in modo che ogni singolo uomo insorga contro sé stesso eliminando ogni differenza. Per questo motivo Rousseau ha posto le basi per un'ideologia del terrore in cui il cittadino è controllato fino in fondo al suo cuore per il bene della nazione. Questa volontà, che si rappresenta nella normalizzazione delle norme statuarie, potrebbe portare ad una dittatura della maggioranza sulla minoranza⁶⁰. Arendt

⁵⁷ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 157.

⁵⁸ Ivi, p. 80. Si ricordi che per Arendt la sfera pubblica non può sottostare a passioni private come ad esempio la compassione.

⁵⁹ Ivi, p. 81.

⁶⁰ Sull'influenza di Rousseau sul pensiero del giurista tedesco si veda Schmitt, *La dittatura*, cit., ma si rinvia anche a F. Neumann, *Behemoth. The Structure ad practice*

sembra concordare pienamente sulla critica a Rousseau di Schmitt il quale scrive: «Questo libro [*Il contratto sociale*] irto di contraddizioni è il sintomo più lampante della crisi in cui si dibatteva l'individualismo europeo e permette di individuare il punto esatto in cui esso si ribalta in assolutismo e il suo postulato della libertà in quello del terrore»⁶¹. Anche per Schmitt, come per Arendt, è la moralità (la compassione, la bontà) che deve reggere, per Rousseau, lo Stato. Ma in questo modo si rischia di considerare «l'avversario politico un essere moralmente corrotto», spregevole, che deve essere eliminato finendo per «giustificare una dittatura»⁶². Per entrambi gli autori la sfera privata e affettiva non può e non deve influenzare la sfera pubblica. Altrimenti il rischio è di fomentare l'odio e il risentimento tra individui. Occorre rompere questa equivalenza formatasi nella modernità tra individuo e sovranità, tra individualismo e assolutismo, tra ragione e sentimento. Tuttavia Schmitt sottolinea, diversamente da Arendt, l'importanza dello Stato, e nello Stato ciò che conta è la rappresentanza, non degli interessi, ma dei cittadini che poi si sottoporranno volentieri all'obbedienza delle leggi. Gli Stati americani si sono basati non sulla rappresentanza ma sulla dichiarazione dei diritti fondamentali dell'uomo come libertà, proprietà privata, sicurezza, diritto di resistenza, libertà di coscienza e libertà di religione. Ma questi diritti considerati universali appartengono alla sfera privata del cittadino indipendentemente dalla libertà politica di un popolo. Anticamente contava solo la *comunità* di un popolo. La libertà singola coincideva con la libertà dell'altro. Solo con gli anabattisti e i puritani la posizione verso la comunità e lo Stato si modificò cosicché «ogni vincolo sociale si trovava in un'assoluta privatizzazione di ogni religione»⁶³. Pertanto, conclude Schmitt, in Francia, «nonostante tutte

of National Socialism, Oxford University Press, Oxford 1942, tr. it. di M. Baccianini, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 51.

⁶¹ Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 149.

⁶² Ivi, p. 156.

⁶³ Schmitt, *La dottrina della costituzione*, cit., p. 213-214.

le connessioni storiche si è qui in presenza di qualcosa di essenzialmente diverso dalle dichiarazioni americane. Nella dichiarazione francese è presupposto il concetto di cittadino dello Stato ed è continuato uno Stato nazionale, già esistente; non è impiantato, come nelle colonie americane, un nuovo Stato su di un nuovo fondamento»⁶⁴. Arendt sembra concordare con questa analisi schmittiana e aggiunge che «nulla in realtà sembra più naturale del fatto che una rivoluzione sia predeterminata dal tipo di governo che essa rovescia». In Francia l'assolutismo monarchico provocò il terrore, in America la monarchia costituzionale inglese provocò una democrazia: «quanto più assoluto è il sovrano, tanto più sarà assoluta la rivoluzione che lo rovescia e lo sostituisce»⁶⁵.

Come si può intuire leggendo queste righe non c'è una vera e propria distanza tra Arendt e Schmitt, ma sembra, piuttosto, che Arendt cercasse di correggere e di modificare alcune intuizioni schmittiane⁶⁶. Essi concordano nel ritenere la rivoluzione americana qualcosa di assolutamente diverso rispetto al passato. I motivi certamente sono opposti: Schmitt aborrisce la cultura americana che riteneva fosse il risultato di quell'atlantismo marittimo e globalizzante che aveva lacerato i confini politici e stesse globalizzando il pianeta con il suo consumismo capitalistico e esclusivamente economicistico. Arendt invece coglieva solo il momento rivoluzionario che le appariva esaltante ed entusiastico, in cui i cittadini, sulla base della propria libertà, riuscivano ad agire politicamente. Per Schmitt la libertà è un momento prepolitico, mentre per Arendt essa si attiva contemporaneamente alle scelte politiche. La libertà del cittadino è limitata, per Schmitt, dallo Stato, pertanto essa presuppone un'organizzazione statale. La rivoluzione francese in questo senso mantiene inalterata la struttura statale passando da una monarchia ad una democrazia, mentre negli Stati Uniti lo strappo con

⁶⁴ Ivi, p. 214.

⁶⁵ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 174.

⁶⁶ In particolare, scrive Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo*, cit., p. 167, che, nel testo sulla rivoluzione, Arendt si ispirerebbe molto a Schmitt.

l'Inghilterra fu la fondazione di un nuovo Stato completamente diverso e nuovo. Per Arendt la maggiore diversità, che la rivoluzione francese fosse avvenuta in nome della necessità e della povertà, mentre quella americana fosse accaduta per la libertà politica, è quella relativa all'idea che gli americani si dettero una vera e propria *Costituzione* nuova. Per Arendt la *secolarizzazione* in Francia ha visto il potere assoluto transitare per *legittimarsi* prima dal potere religioso al sovrano e poi al popolo (tesi weberiana anche questa condivisa con Schmitt) perché «in tutte le leggi positive stabilite dall'uomo», vi è la necessità «di trovare una fonte esterna che conferisca loro la *legalità*»⁶⁷. Sieyès non ebbe difficoltà, per mantenere questa parvenza di assolutismo, a distinguere il *pouvoir constituant*, riferibile alla legittimità della nazione e della sua terra, dal *pouvoir constitué*, le leggi che si ricavano e si deducevano positivamente. Per lui, scrive Arendt, «tanto il potere che la legge venivano così ancorati alla nazione o piuttosto alla volontà della nazione, che restava essa stessa al di fuori e al di sopra di ogni governo e di ogni legge»⁶⁸.

Anche Schmitt riprende il pensiero di Sieyès in *Dottrina della costituzione*⁶⁹ dove indica che proprio il potere costituente è relativo al popolo e più specificamente nell'idea di nazione, perché solo quest'ultima è un'idea politica. Il popolo non esiste che culturalmente ma è la nazione e poi lo Stato che gli danno una dignità politica. Invece per Arendt in America riuscirono a «non restare intrappolati nel circolo vizioso di *pouvoir constituant et pouvoir constitué*»⁷⁰ proprio uscendo dal principio dello Stato nazionale e affidandosi al sistema federale. Si può forse dire ironicamente che gli Stati Uniti erano composti da un unico popolo

⁶⁷ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 181. Non solo l'idea di secolarizzazione accomuna i due autori ma anche quella della distinzione tra legalità e legittimità, e ciò sottolinea, se ce ne fosse ancora bisogno, delle letture arendtiane dei testi di Schmitt. Sulle forti somiglianze circa il potere costituente tra Schmitt e Arendt insiste anche: A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002, pp. 28-40.

⁶⁸ Ivi, p. 183.

⁶⁹ Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 114.

⁷⁰ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 187.

che decise di dividersi; in Francia vi erano tanti popoli che decisero di unirsi. Il popolo americano non si trovava propriamente in uno stato di natura cosicché poterono liberamente redigere le costituzioni dei propri stati federali senza che nessuno mettesse in dubbio la loro legittimità, perché questa veniva dal basso, diversamente da quella francese che fu imposta, per così dire, dall'alto. In Francia, il *pouvoir constituant* viene dall'alto, e questo lo si evince anche dal fatto che secondo la filosofa tedesca, potere e legge scaturiscono dalla stessa fonte.

Arendt non sembra avere del tutto torto se cogliamo le difficoltà di Schmitt nel proporre l'unità politica dello Stato che la si può raggiungere solo attraverso due principi: *Il principio di identità nazionale e il principio di rappresentanza*. Solo in questo caso i rappresentanti fanno tutt'uno con il popolo; tuttavia questa unità rimane pur sempre una *finzione*, «una costruzione ideale astratta»⁷¹, almeno come la presuppone Rousseau seguace di Hobbes. Tutto l'assetto politico si fonda, per Schmitt, sull'idea di nazione, la quale raggiunge la coscienza politica sulla base di comuni obiettivi, tradizioni, ricordi, una lingua comune e così via. Per Schmitt, «l'uguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità»⁷². Ma occorre ancora sottolineare il fatto che anche gli americani, forse più dei francesi, avevano, almeno all'inizio, una forte identità culturale e si presentò immediatamente fin da subito come una nazione gemella della madre patria anche se posta su uno spazio diverso. Anche per questa ragione i padri fondatori degli Stati Uniti poterono permettersi di essere 'realisti', come sostiene Arendt, proprio perché si sentivano già una nazione e non dovettero pensare ad una costruzione ideal-tipica come quella proposta da Rousseau di un uomo buono per natura ma corrotto da una società decadente e reazionaria. Nel contesto americano apparve evidente che, scrive Arendt,

⁷¹ Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 284. Sulla 'semplificazione' in Sieyès dei concetti di Stato e di nazione, si veda M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard, Seuil 1997, tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*. Lezioni al Collège de France, Feltrinelli, Milano 2009, p. 192.

⁷² Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 307.

la speranza per l'uomo nella sua singolarità stava nel fatto che non l'uomo, ma gli uomini abitano la terra e fra loro formano un mondo. È la capacità umana di essere un mondo che salverà gli uomini dalle trappole della natura umana [...]. Strettamente connesso a questo tema vi è una teoria sulla natura del potere umano. A differenza della forza, che deve essere dono e dote di ogni uomo nel suo isolamento contro tutti gli altri uomini, il potere si realizza solo se e quando gli uomini si uniscono allo scopo di agire⁷³.

Gli americani non avevano di fatto bisogno di una 'fondazione' ma di adattare quelle leggi che avevano ripreso dagli inglesi e non avevano bisogno del popolo perché sapevano fin troppo bene che re o popolo potevano produrre una dittatura: solo aggiungendo alla *potestas in populo* la *auctoritas in senatu* scrive Arendt⁷⁴, si poteva bilanciare il rischio di una rivoluzione che sarebbe potuta sfociare in una dittatura. Ma in questo modo per Schmitt significa dimenticarsi del popolo come forza identitaria e sottrarre il potere al popolo stesso per concederlo al parlamento che rispecchia un manipolo di uomini borghesi e affaristi, che non rispondono di fatto al popolo ma sono espressione di un'élite borghese, di 'un uomo privato' che si affida al voto segreto e che non risponde più a nessuno se non a sé stesso⁷⁵. Su questo ultimo punto Arendt avrebbe potuto anche assentire, tuttavia la distanza maggiore tra i due si ha proprio sulla parola popolo. Per Arendt questo non è che una *moltitudine*⁷⁶ allo stato di natura, mosso dalla fame e dalla rabbia «gettato nello stato di natura». È qualcosa di *pre-politico*. In Schmitt invece il popolo è un concetto che esprime fin da subito una omogeneità, un'identità culturale e pertanto possiede immediatamente una dignità e un'istanza politica. Anzi, senza questa unità del popolo, che si riconosce nella distinzione tra altri popoli nella logica amico-nemico, non vi può essere politica. Arendt ci dice invece che il popolo, come nel caso della rivoluzione americana, diventa politico

⁷³ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 198.

⁷⁴ Ivi, p. 204.

⁷⁵ Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 321.

⁷⁶ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 208.

se è consapevole che tra attori sociali ci siano patti che saranno mantenuti pur nelle differenze. La difficoltà per Schmitt sta proprio nel cogliere queste divergenze sottese all'idea di nazione. Per lui nazione popolo Stato coincidono. Da questo punto di vista egli persegue il sovranismo⁷⁷ che, a partire da Hobbes, è giunto fino a noi. Se lo Stato è uno, e il popolo nell'accezione moderna è la massa di persone che occupano il territorio statale, allora la nazione, – ossia l'insieme di consuetudini, credenze, tradizioni, – non può differenziarsi entro lo stesso Stato. Eppure in Europa c'erano tantissime nazioni, etnie, culture che si distinguevano e non accettavano di essere governati da uno stesso re o imperatore. Arendt è più attenta alla pluralità di etnie che compongono uno Stato. Infatti, distingue chiaramente Stato, nazione e stato-nazione⁷⁸. Il limite della rivoluzione francese è dato proprio dal pensare il popolo come se fosse omogeneo e uniforme, credendo che una sola nazione «fosse alla base della sovranità e della legittimità»⁷⁹. Mentre per Schmitt il problema è proprio quello di omogeneizzare il popolo, per Arendt non esiste il problema, dato che le differenze che scorge non sono tanto di natura storico-culturale ma politiche. In altri termini, le differenze che lei osservava durante la rivoluzione americana erano quelle istituzionali delle tredici colonie fondatrici degli Stati Uniti che si riconoscevano nella loro origine anglosassone, nella stessa religione protestante, nella stessa lingua inglese. Pur riconoscendo,

⁷⁷ Sull'interpretazione convergente del pensiero di Arendt con quello di Schmitt circa la nostalgia per lo Stato interviene lucidamente A. Musio, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e in Schmitt*, Vita & pensiero, Milano 2011, p. 152. Sul concetto di popolo in Schmitt a partire da Hobbes e Rousseau rimando a G. Duso, *La logica del potere*, Polimetrica, Milano 2007.

⁷⁸ La mia impressione è stata rafforzata dalla lettura dell'articolo di A. Jurkevics, *Hannan Arendt reads Carl Schmitt's The nómoS of the Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins*, in «European Journal of Political Theory», 16 (2017), 3, 345-366, dove la studiosa americana riporta le annotazioni a margine, nel libro di Schmitt, della stessa Arendt, la quale scrive: «what I call the nation-state, Schmitt simply calls the state» (marginalia: 112).

⁷⁹ Cedronio, *La democrazia in pericolo*, cit., p. 171.

come per Schmitt, la base comune della rivoluzione francese come *analogon* della sovranità assoluta dei Borbone, Arendt non critica tanto l'omologazione delle differenze, quanto la scelta della violenza come mezzo per raggiungere la libertà perché il risultato sarebbe una democrazia totalitaria. È vero allora, come scrive ancora Cedronio che «lo spettro che tenta di neutralizzare Arendt è, in questo caso, l'oppressione delle minoranza da parte delle maggioranze, quale aspetto distintivo della democrazia teorizzata da Schmitt»⁸⁰. Ed è vero che difende una democrazia governata da leggi giuste contro «una democrazia che può deviare, come nel caso del dispotismo della maggioranza». Tuttavia lei, fidandosi del diritto romano anziché del diritto consuetudinario, sacralizza la legge come se fosse inviolabile, ne riconosce la legalità ma non riesce a fondare un *diritto vivente* che trovi la sua linfa nella vita stessa del popolo. Tuttavia, almeno sul piano politico, Arendt insiste sull'importanza di tenere in vita la molteplicità delle opinioni e degli interessi di gruppi sociali. Uno dei maggiori difetti dei rivoluzionari sia americani sia francesi ma anche di quelli successivi, è l'idea che dopo la loro realizzazione di una fondazione e di una costituzione non ci sarebbe stato più bisogno della politica. Di qui le critiche che Arendt muove a Rousseau, Robespierre, Sieyès. Una volta messe a tacere le società, i consigli popolari e i partiti che le rappresentano, nella rivoluzione francese si misero a tacere le differenze e si poté sostenere che «la grande società popolare è il popolo francese»⁸¹. Ma la democrazia funziona se si mantengono vive le differenze.

9. Conclusioni

Benché Arendt, come si è cercato di mostrare, abbia più di un debito nei confronti di Schmitt, si oppone all'idea di una uniformità del popolo e ne esalta invece il pluralismo, almeno quello interno ad uno Stato.

⁸⁰ Ivi, p. 172.

⁸¹ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 285.

Contro l'idea di nemico, Arendt sottolinea l'aspetto amicale dell'agire politico e difende «la tesi secondo cui nel mondo umano si può essere differenti e amici, e che la legge può garantire patti e mediazioni tra possibili avversari»⁸². È ovvio però che in uno Stato democratico in cui i diritti dell'individuo sono perlopiù diritti privati, occorre educare anche e soprattutto alla cittadinanza. Ma la cittadinanza, per Arendt, non si sviluppa attraverso l'opinione, che è sempre personale, e ha poco impatto sul bene comune, ma la si esercita nei gruppi sociali, nelle circoscrizioni, nelle townships, nelle sedi di partito, nei consigli municipali. Anche i successivi rivoluzionari da Marx a Lenin, che sembravano indirizzati ad apprezzare le pluralità politiche, dalla Comune ai Soviet, successivamente, scrive la filosofa tedesca, di fatto poi furono «fermamente ancorati alla tradizione dello Stato nazionale, concependo la rivoluzione come un mezzo per impadronirsi del potere e identificando il potere col monopolio dei mezzi di violenza»⁸³. Tuttavia a Arendt sfugge che questi apparati di potere, contropoteri o micropoteri, per utilizzare termini foucaultiani, almeno per quanto concerne la rivoluzione americana, non aspirarono alla libertà intesa come unità, per il semplice fatto che erano già omogenei da un punto di vista storico culturale: *E pluribus unum*. Diverso è il caso europeo in cui le differenze linguistiche, culturali, le autonomie comunali erano realtà assai diverse e eterogenee tanto che la stessa Arendt riconosce che la storia europea è stata una lotta continua che è partita dai comuni medievali fino ad arrivare alla Comune di Parigi e successivamente ai soviet, al ruolo dei consigli rivoluzionari che nacquero a Budapest nel 1956⁸⁴. Solo questi consigli rappresentano per Arendt una forma diretta di democrazia perché «erano gli unici organi politici aperti ai cittadini che non appartenevano a nessun partito»⁸⁵ e rappresentavano «spazi di libertà».

⁸² Cedronio, *La democrazia in pericolo*, cit., p. 199.

⁸³ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 296.

⁸⁴ Ivi, p. 303.

⁸⁵ Ivi, p. 305.

In ogni caso, le critiche che entrambi muovono alla società liberistica ed economicista, ridicibile e riconducibile al solo lato privato dell'individuo che vive nella società dei consumi a scapito dell'autonomia della sfera pubblica e della partecipazione politica, è un tratto saliente rintracciabile chiaramente sia in Arendt sia in Schmitt. Sono note le dense pagine di *Vita activa* in cui si risale genealogicamente alla nascita del cristianesimo come momento di affermazione della sfera privata su quella pubblica avvantaggiando nella modernità l'individuo proprietario di sé volto al solo interesse privato, produttivo attraverso il lavoro e l'accumulazione finanziaria. Come sono note le critiche al sistema sociale liberalistico di Schmitt che disprezzava fortemente l'economico (anche come atteggiamento personale) considerandolo una fase storica neutralizzante e spoliticizzante. Entrambi si sentivano più vicini ad una sensibilità greco-romana dove i cittadini si dedicavano alla politica, mentre l'economico era affare delle classi considerate inferiori. Come nota giustamente Simona Forti, proprio per questo atteggiamento «gli autori sono uniti dalla comune valutazione [fortemente critica e negativa] del liberalismo e del marxismo»⁸⁶. Entrambi accettano le posizioni di Weber: essi sono convinti che la storia non sia mossa solo o principalmente in funzione della struttura economica. La critica all'economia liberale è il vero punto di contatto tra i due pensatori. Per entrambi l'economico ha sostituito il politico. Se per Schmitt ciò è accaduto soprattutto a partire dalla modernità con le conquiste sul mare degli inglesi ma soprattutto con la rivoluzione industriale del XIX secolo, per Arendt l'economia è diventata centrale già con l'avvio del cristianesimo per il quale la legge della casa (eco-nomia) ha sostituito l'agire politico. Da questo punto di vista Schmitt ne fa una questione quasi nazionalistica, nel senso che il capitalismo sarebbe un'invenzione inglese tipica di un pensiero religioso, quello protestante, in particolare quello puritano, che ha colonizzato e ha imposto la sua visione del mondo sugli altri popoli; per Arendt

⁸⁶ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 296.

invece il liberalismo avrebbe radici più antiche e risalirebbe alla concezione cristiana dell'*homo faber* nella quale l'individuo deve pensare solo alla propria intimità, soddisfare i propri bisogni vitali e non occuparsi più dell'agire politico. Entrambi imputano ad una concezione religiosa la responsabilità della neutralizzazione e spoliticizzazione del politico. È impossibile non pensare qui ad una comune radice weberiana opponentesi invece, almeno in parte, ad un'interpretazione marxiana dell'origine del capitalismo la quale leggerebbe la storia all'interno del pensiero economico stesso. Non che non ci siano echi marxiani nel discorso dei due autori, che si servono del filosofo di Treviri a più riprese, in particolare in Arendt, proprio per criticare la società capitalistica anche se, come abbiamo visto, non mancano di prendere le distanze; ma ne prendono le distanze proprio perché «anche nel marxismo, come nel liberalismo, il momento economico rimane l'elemento determinato di cui tutto il resto è funzione»⁸⁷.

Quello che li accomuna, sarebbe il tentativo, forse velleitario, di rivitalizzare il politico, un'istanza per certi versi presente da sempre nell'uomo ma neutralizzata e rimossa nella società capitalistica, tanto che alcuni interpreti non hanno esitato a parlare sia nei confronti di Arendt sia di Schmitt di un'autonomia del politico, di un'ontologia o di un'antropologia del politico⁸⁸. Per Schmitt il politico è pensato prima e oltre lo Stato, come nudo conflitto amico-nemico. Se questa distinzione venisse a mancare non ci sarebbe né politica né Stato, ma solo visioni del mondo impolitiche. Per Arendt la politica è l'incontro dialogico tra uomini il cui scopo principale è quello di pensare e discutere assieme per migliorare la vita sociale. Se Schmitt propone un'idea di politica

⁸⁷ Ivi, p. 297.

⁸⁸ In riferimento alla Arendt, si veda almeno, T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di H. Arendt*, Aracne, Roma 2005; M.T. Pansera, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in «Etica & politica», X (2008), 1, pp. 58-74. In riferimento a Schmitt si rimanda a E. Castrucci, *Le radici antropologiche del politico. Lezioni di antropologia politica*, Rubettino, Catanzaro 2016, pp. 9-36; S. Berni, *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Ets, Pisa 2019, pp. 45-79.

che riconosca il politico e canalizzi la radice aggressiva, Arendt suppone che l'istanza politica possa sorgere direttamente dalla *polis*. Detto in altri termini, per Arendt, non si può assumere come fondamento della politica l'inimicizia perché questa rimanda immediatamente alla violenza e la mera violenza è muta, è prepolitica⁸⁹. Il nemico, in Arendt, è, per così dire, interno ad ogni soggetto, e scopo del soggetto è parlare socraticamente anche a sé stesso, a questo demone interiore. «Solo l'interiorizzazione individuale del principio di esclusione è la condizione di realizzabilità perpetua, e cioè di fondazione filosofica dell'unità della volontà. Siamo da un certo punto di vista anche oltre Schmitt»⁹⁰. L'inimicizia è, in qualche modo, una funzione interna dell'amicizia. Questo ripiegamento, questa «piega» del soggetto, da parte di Arendt le consente socraticamente di incontrare politicamente sé stessi e l'altro solo nella sfera del linguaggio.

Tuttavia, in Arendt, almeno la Arendt di *On Revolution*, vi è un momento esaltante e dirompente, violento di liberazione di fronte al potere costituito. Come per Schmitt, la politica non è un *mezzo* il cui fine è quello di realizzare o costruire qualcosa, ma è, immediatamente, *il fine*, il fine stesso della vita sociale. Per questo motivo, non è solo la globalizzazione e lo stesso capitalismo a minacciare la dimensione politica, ma anche e soprattutto l'apparato tecnico-burocratico-amministrativo che erode il fine della politica. In particolare, se la politica è lasciata in mano a dei meri tecnici del sapere, la partecipazione e il dialogo si riducono a esecuzione o amministrazione; alla spontaneità dell'agorà subentra l'organizzazione del palazzo. Inoltre, per entrambi, come abbiamo visto, l'idea di popolo mantiene una funzione essenziale anche se declinata in modi molto diversi, tanto che entrambi sono contrari all'idea di uno Stato mondiale che com-

⁸⁹ Per questo motivo S. Lukes, *Power. A Radical View*, Macmillan, London 2005, tr. it. di O. Janni, *Il potere. Una visione radicale*, Vita & pensiero, Milano 2007, pp. 43-46, espunge il pensiero di Arendt dalla filosofia della politica tradizionale che vede il potere sempre e anche come violenza e non, come suppone Arendt, come capacità dialogica e consensuale.

⁹⁰ Esposito, *Categorie del politico*, cit., p. 106.

prenda e abbracci tutta l'umanità, annullando così il *pluriverso* dei popoli e degli Stati e quindi la dimensione stessa del politico. Per questa ragione essi si oppongono all'idea di una guerra condotta a nome dell'intera umanità. Questa deriva può essere evitata solo ricordando che proprio là dove le persone si incontrano e si riconoscono, nasce la politica. Per Arendt l'azione politica può compiersi solo in uno spazio pubblico, che però non rimanda mai a una vera e propria determinazione territoriale. Lo spazio politico non coincide del tutto con il territorio geografico dello Stato, a differenza di quanto affermato da Schmitt. Secondo quest'ultimo, infatti, a partire dalla pace di Vestfalia «Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso»⁹¹. Arendt invece individua il fondamento del politico nel momento stesso del «nascere» ma questa nascita, lo ribadiamo, non è quella relativa alla prima nascita, allo *zoe*, ma semmai alla *seconda nascita*⁹², al *bíos*, alla nascita intesa nell'orizzonte storico-linguistico-culturale. Entro questa ultima cornice si insedia il legame con Schmitt; benché il territorio non sia del tutto uniforme con la nazione, essa richiede al suo interno una politica *amicale*. Politica amicale che ritroviamo espressa anche da Schmitt. Sebbene non vi sia in Arendt una accentuazione del rapporto con il nemico, si comprende che essa concordi, come si è visto, per una politica in cui il nemico non è pensato come colui che va annientato, ma, come sostiene Schmitt, il nemico è colui con cui ci si confronta ad armi pari: è la politica, o la politica continuata con altri mezzi, la guerra. Ma in Schmitt non c'è un'idea di guerra, e a maggior ragione di politica, vista entro una logica dell'annientamento, come invece sostiene Alessandra Papa, che scrive: «Una volta ucciso il nemico, perché il nemico per Schmitt deve essere ucciso, si annienterebbe anche il politico stesso, poiché per paradosso andrebbe distrutta quella categoria su cui essa schmittianamente si fonda»⁹³. Ma il nemico per Schmitt, non

⁹¹ Schmitt, *Il concetto del 'politico'*, cit., p. 101.

⁹² A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2019, p. 11.

⁹³ A. Papa, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita & Pensiero, Milano 2018, p. 81.

va completamente eradicato, perché in guerra, come in politica, non si dovrebbe essere spinti dall'*odio*, da quel *sentimento* di superiorità o di disprezzo per l'avversario, ma solo da una logica razionale legata ad interessi appunto esclusivamente politici. Lo sterminio avviene laddove l'agire politico è sorretto da ideologie razziali, fanatismo, rivalsa. Per Schmitt invece la guerra dovrebbe avvenire entro un conflitto limitato nello spazio e nel tempo, in cui si rispettano le regole giuridiche e cavalleresche dell'avversario. Anche per Arendt la politica non dovrebbe avere a che fare con le emozioni e i sentimenti. Nell'amicizia politica, per esempio, non dovrebbe essere utilizzata la compassione⁹⁴ ma solo il dialogo. «La politica è un destino» verrebbe da dire ironicamente con Napoleone. Come questo destino si declini nel momento in cui il soggetto è gettato nel mondo è proprio lo scopo più nobile e razionale, per Arendt e Schmitt, dell'agire politico.

⁹⁴ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 84-96. Sul tema, che qui ovviamente non possiamo approfondire, si rimanda a E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 49-68.