



Università degli studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Corso di Laurea Magistrale in Filosofia e Forme del Sapere

TESI DI LAUREA

Le passioni della politica

Hannah Arendt: lettrice ed interprete di Montesquieu

Relatore:

Chiar.mo Prof. Giovanni Paoletti

Candidato:

Elena Pavan

Anno accademico 2014/2015

Le passioni esercitano una notevole azione su di noi. La vita non è altro che un susseguirsi di passioni, ora più forti, ora più deboli, ora di un genere, ora di un altro. È indubbio che la combinazione di tali passioni nel corso di tutta la vita – combinazione che è diversa in ogni uomo – produce una grande varietà negli spiriti.

Vi sono alcune passioni che danno vigore alle fibre, altre che le indeboliscono. Lo provano, da un lato, la forza e la potenza della collera; dall'altro, gli effetti della paura: le braccia cadon giù, le gambe si piegano, la voce si blocca, i muscoli si rilassano. Cosicchè, una vita condotta per lungo tempo con timidezza oppure con coraggio, rimarrà tale per sempre.

(Montesquieu, Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères)

INDICE

Introduzione	5
Capitolo I	10
<i>Presenza di Montesquieu nelle pagine di Hannah Arendt</i>	
1.1 Potere e legge.....	14
1.1.1 Il senso del limite.....	21
1.2 Potere e libertà	25
1.2.1 L'azione come dimensione politica	31
1.3 Potere e violenza.....	38
1.4 Peculiarità delle forme di governo.....	47
1.4.1 Natura e principio	47
1.4.2 Esprit général	56
Capitolo II	63
<i>Dal dispotismo al totalitarismo</i>	
2.1 Oltre la legge: rimozione dei confini	69
2.1.1 Governanti e governati	75
2.2 Annullamento dell'agire politico	86
2.3 Dal principio d'azione al principio di movimento.....	94
2.3.1 Paura e terrore.....	95
2.3.2 Terrore e ideologia.....	104
2.4 Isolamento ed estraniamento.....	112

2.5	Novità o continuità?	115
Capitolo III		120
	<i>Dispotismo e totalitarismo tra oriente e occidente</i>	
3.1	Europa libera e Asia schiava	121
3.1.1	Roma e i Germani	123
3.1.2	La “ragione naturale” del dispotismo	131
3.1.3	Impossibilità del dispotismo europeo	134
3.2	Il fenomeno totalitario	137
3.2.1	Tenebre e luci della politica	141
Conclusion		147
Bibliografia		153

INTRODUZIONE

Questo lavoro di tesi nasce dall'esigenza di confrontarmi con un tema che, secondo un'opinione diffusa, costituisce la scena inaugurale del progetto moderno, ovvero il nesso tra paura e politica. Se l'ansia per l'ignoto e il relativo bisogno di protezione e sicurezza segnano sin dalle origini il salto evolutivo rappresentato dalla nascita della civiltà, è solo con l'epoca moderna che la paura diviene il fondamento del governo politico. Inutile ricordare che Hobbes incentrò l'intera costruzione artificiale dello Stato-Leviatano sul passaggio dallo stato di natura allo stato civile inteso come transito da una paura all'altra, ovvero dalla «paura reciproca» alla «paura comune». Egli affermò che responsabilità primaria dello Stato fosse insegnare al popolo a temere determinate cose e ad agire solamente in base a quelle paure. Hobbes credeva nello Stato assoluto, dove il potere era concentrato nelle mani di un singolo sovrano e dove la paura costituiva uno strumento essenziale per chi gestiva il potere. Il filosofo inglese fu il primo a cogliere l'effetto "galvanizzante" della paura politica: essa non era semplicemente una violenta imposizione dall'alto, ma una complessa mediazione tra passione e intelletto, che doveva coinvolgere tutti i ranghi della società e della politica¹.

La paura, presentata nella maggior parte dei casi come la più forte delle passioni, è vista, nell'epoca moderna, come una dimensione politica creata e alimentata ad arte dalle *élites* del potere.

È a partire da queste premesse che ho voluto, in primo luogo, rivolgere la mia attenzione ad una importante riflessione politica moderna, e cioè quella condotta da Montesquieu. Grazie ai suoi viaggi, sia reali (quelli europei, in cui visitò l'Austria, l'Italia, la Germania, l'Olanda e l'Inghilterra) che immaginari (i viaggi della mente e

¹ Cfr. C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, EGEA, Milano 2005, pp. 9 ss.

dell'anima condotti attraverso i libri), il pensatore francese ha potuto indagare sui diversi popoli e sulle diverse civiltà presenti nel mondo, mettendoli continuamente in confronto gli uni con gli altri. Tale confronto – in particolare quello tra i popoli e le istituzioni socio-politiche occidentali e orientali del Mediterraneo e, più in generale, tra l'Europa e l'Asia – costituisce il perno attorno a cui ruota tutta la sua riflessione filosofico-politica, sempre tesa ad individuare, mediante analisi comparative, le peculiarità degli infiniti mondi o universi socio-politici che investiga, anche se indubbiamente privilegiato resta il suo sguardo su quelli fioriti sulle sponde del Mediterraneo che, non a caso sono, insieme con la civiltà inglese moderna, i mondi da lui meglio raffigurati o definiti.

Montesquieu capì che il viaggio era probabilmente l'unico modo per trasformare l'ottica del mondo. Il suo viaggio europeo può essere quindi considerato un viaggio-conoscenza, una grande raccolta di materiali necessaria alla creazione di opere future, materiali da cui partire per poter risalire ai principi, a un'essenza universale che duri nelle singole forme dei governi. È questa la strada che lo ha condotto alla sua opera maggiore, *l'Esprit des lois*: dai fatti bisognava passare alle leggi, alle prime linee di una filosofia della politica, allo studio di relazioni e di rapporti, dato che le leggi rappresentano per Montesquieu i «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»².

Questi elementi mi hanno portato ad interessarmi alla sua teoria politica, riflettendo in primo luogo sull'analisi delle nozioni di potere e legge e sul nesso politica-libertà, e in secondo luogo sulla natura e sui principi che il pensatore francese ha individuato per

² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 2013, I, 1, p. 147. Montesquieu non studia le leggi, ma lo spirito di esse, ovvero i diversi rapporti che le leggi possono avere con i diversi fattori che le circondano. In un passo sfortunatamente soppresso dal libro XXIX, Montesquieu afferma a proposito del suo *opus maius*: «Non lo si deve guardare come un trattato di giurisprudenza; è piuttosto una specie di metodo per studiare la giurisprudenza: non è il corpo delle leggi che io cerco ma la loro anima».

le tre forme di governo da lui trattate (repubblica, monarchia e dispotismo). La mia attenzione si è concentrata poi sul riconoscimento, da parte di Montesquieu, della connessione tra passioni e scienza politica, dato che riconobbe in ogni principio la passione umana caratterizzante ogni tipo di governo, cioè quell'elemento dinamico, quell'energia che permette a ogni governo di agire e mantenersi in vita.

Alla luce del mio interesse iniziale, che mi ha portato a formulare questo lavoro di tesi, mi sono chiesta, in particolar modo, come la paura, principio che muove il dispotismo, agisca, secondo Montesquieu, in questa forma di governo e come, sempre secondo il pensatore, essa rappresenti l'espressione della psiche disturbata del despota, del suo desiderio sfrenato di distruzione e della sua inclinazione alla crudeltà.

Per esporre e riflettere in modo approfondito su questi elementi e concetti caratteristici del pensiero montesquieuiano, ho voluto seguire però le linee guida di un'altra importante riflessione politica, che ha suscitato in me un grande interesse, data una forte presenza in essa del concetto di paura (o meglio di "terrore totale") legato alla dimensione politica, e cioè quella sviluppata da Hannah Arendt, autentica erede novecentesca di Montesquieu.

Il motivo di questo accostamento è molto semplice, e forse persino inutile sottolinearlo. I due pensatori hanno molto in comune e l'influenza che l'autore francese esercita sul pensiero politico arendtiano è notevole. Innanzitutto, entrambi hanno cercato di essere spettatori *impegnati* del loro tempo, e non indagatori distratti: si sono confrontati in modo attivo e analitico con le problematiche che la loro rispettiva epoca presentava, dandone una propria visione e vivendole, specialmente per quanto riguarda Hannah Arendt, in prima persona. Entrambi hanno perseguito l'ideale di una scienza che potesse coniugare il rigore concettuale e l'impegno etico. Entrambi hanno riflettuto sul dispotismo-totalitarismo (l'abisso, le tenebre) e la libertà (il vertice, la luce),

sull'oppressione e la libertà, sulla "bestialità" e sulla "angelicità", se mi è concesso usare questo termine, della politica.

Nella prima parte del mio elaborato, attraverso la lettura delle principali opere arendtiane, ho cercato di mettere in luce gli aspetti della teoria politica montesquieuiana esposti poco sopra, su cui anche l'autrice ha riflettuto maggiormente. Ho cercato inoltre di individuare sia gli elementi che più hanno influenzato la riflessione della Arendt sia le peculiarità che invece l'hanno caratterizzata.

Nel secondo capitolo, che rappresenta il nucleo centrale del mio lavoro, ho messo a confronto le due formulazioni nodali di dispotismo e di totalitarismo, rispettivamente di Montesquieu e di Hannah Arendt. Il mio intento è stato, anche qui, quello di mettere in evidenza i punti di contatto e di discontinuità tra i due autori, concentrando la mia attenzione sul fatto che entrambi i regimi rappresentano per i loro rispettivi teorici due forme autonome, nuove e "mostruose" di governo, che si strutturano entrambe, seppur in modo diverso, sul principio della paura o, nel caso totalitario, sul terrore.

Nell'ultima parte, ho analizzato il dispotismo e il totalitarismo separatamente, cercando di mettere in luce le diverse localizzazioni geografiche in cui i due regimi si sviluppano, ma sottolineando sempre come queste due forme di governo rappresentino, in entrambe le riflessioni, il male politico da evitare e contro cui è necessario formulare una visione positiva della politica. Sia Montesquieu che la Arendt tentano di capire, attraverso la ragione, come queste forme "demoniache" della politica possano arrivare ad esistere e a stabilizzarsi, e affermano come fine ultimo il rifiuto di ogni dispotismo o totalitarismo.

La peculiarità di questo elaborato consiste nell'aver presentato il pensiero di due autori, appartenenti a diverse epoche, l'uno attraverso l'altro. L'interpretazione che

Hannah Arendt fornisce su alcuni aspetti della riflessione montesquieuiana è stata la linea guida dell'intero lavoro: è a partire dai suoi scritti che ho potuto confrontarmi, in un primo momento, con la teoria politica di Montesquieu e con gli aspetti di essa che più mi interessavano. Allo stesso tempo, però, l'accostamento tra i due pensatori permette anche di conoscere la linea di pensiero arendtiana, dato l'intento principale di mettere in evidenza i punti in cui l'autrice concorda o dissente o supera la riflessione del pensatore francese.

In questo modo emergono, dal lavoro in questione, due importanti riflessioni politiche appartenenti a due differenti autori e a due differenti epoche, che risultano essere solo apparentemente distanti tra loro.

CAPITOLO I

Presenza di Montesquieu nelle pagine di Hannah Arendt

*«Non vi è un solo evento rilevante, nella nostra storia recente,
che non possa rientrare nello schema di intuizioni
tracciato da Montesquieu»¹.*

Nella ricostruzione di Hannah Arendt, la tradizione della filosofia politica inizia con un atteggiamento decisamente ostile dei filosofi nei confronti della politica: nessun'altra attività sembrava essere più antifilosofica di quella. Quando i filosofi iniziarono ad occuparsi di politica, questa divenne per loro un male necessario e privarono gli affari pubblici di tutta la loro dignità. Non aveva alcun fine in se stessa, ma veniva solo considerata come un mezzo per raggiungere un determinato fine.

Questa ostilità «corre come un filo rosso lungo i secoli che separano Platone dall'epoca moderna. Un disprezzo che si è alimentato della convinzione che l'attività politica sia un male inevitabile dovuto, in parte, alle necessità della vita che costringono gli uomini a vivere insieme e a dominare su altri, i lavoratori e gli schiavi, e dovuto, in parte, al male che deriva da questo vivere insieme, dal fatto stesso della moltitudine che minaccia l'esistenza di ogni singola persona»². In altre parole, stando alla Arendt, la filosofia politica tradizionale non vede nella dimensione politica una possibilità per la

¹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli Editore, Milano 2011, p.128.

² H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), in «Micromega», 10 (1995) 5, pp. 35-108, p. 82.

realizzazione della capacità umana di agire insieme con gli altri, ma, al contrario, ritiene che questo vivere insieme sia addirittura dannoso per ogni singolo individuo.

Seguendo la riflessione arendtiana, si nota che, per l'autrice, è dai testi di Platone che nasce la filosofia politica: una disciplina che invece di nobilitare la politica, ne costituisce piuttosto la sua "degradazione". Se nel *Gorgia* emerge per la prima volta «la distinzione tra discorso filosofico e discordo politico»³, questa avviene solo con l'intenzione di subordinare il secondo al primo e di assimilare la *praxis* alla *poiesis*, imponendole i criteri della *theoria*.

L'idea della superiorità della contemplazione rispetto all'azione è stata introdotta, ad avviso della Arendt, appunto da Platone, «che dopo le note dirette esperienze politiche negative in Grecia e in Sicilia, e la condanna e la morte del maestro, finisce, con la sua autorità di maestro sommo del pensiero, per decretare il misconoscimento irrimediabile dell'azione politica. [...] Ciò che conta non è il mondo degli affari umani, che sta dentro la *polis*, bensì il mondo immobile, eterno e necessario delle idee, puramente intellegibile, che sta sopra la *polis*»⁴.

Anche per Aristotele gli affari e le azioni degli uomini non stanno in primo piano: pur rifiutando la dottrina delle idee, lo Stagirita segue Platone nel distinguere tra un modo di vita teoretico e un modo di vita rivolto alle cose umane, dando maggiore importanza ai principi universali ed eterni della filosofia prima, attingibili nella solitudine della contemplazione⁵.

³ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2014, nota 9, p. 246.

⁴ F. Focher, *Libertà e teoria dell'ordine politico. Machiavelli, Guicciardini e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 147.

⁵ È giusto sottolineare, però, che con la distinzione di *praxis* e *poiesis*, Aristotele mostra di conservare ancora, a giudizio della Arendt, qualcosa della *polis* prefilosofica (cfr. anche la nota 18), il senso del molteplice, del flessibile, del diverso.

Hannah Arendt si è apertamente schierata, come riconosce nella sua ultima opera *La vita della mente*, «tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica⁶ (con la filosofia e tutte le sue categorie)», ma tale opera di “decostruzione” è per lei possibile soltanto «se si muove dall’assunto che il filo della tradizione si è spezzato e non lo si potrà riannodare»⁷. Tale smantellamento non è di per sé distruttivo. Infatti, nel tentativo di guardare alla politica con occhi «sgombri dalla filosofia»⁸, il principale obiettivo di Hannah Arendt è quello di «scoprire i grandi autori del passato», leggendoli «come se nessuno li avesse mai letti prima»⁹, liberandosi quindi dal fardello e dalla costrizione di qualsiasi tradizione, cercando di creare con questi autori un dialogo nuovo e accostando le loro parole ai bisogni del presente.

In un’epoca di miseria politica, la Arendt ha ricercato le origini di una politica intesa come vita appagata e libera insieme agli altri, dei quali si riconosce la diversità. Ebreia tedesca, perseguitata dal nazismo ed emigrata in America, l’autrice de *Le origini del totalitarismo* ripropone la questione dell’*umano* in tempi di distruzione di innumerevoli esseri umani. «*Umanizzare l’inumano*: questo è il significato della politica per Hannah Arendt, della sua fede nella capacità umana di iniziare»¹⁰, di dare vita a qualcosa di nuovo, intervenendo sul corso della storia. È stata sicuramente l’esperienza del totalitarismo ad essere decisiva nell’orientare la sua riflessione politica.

Hannah Arendt, nel conseguire il suo scopo di risarcire la politica di ciò che la filosofia, nella sua opera di astrazione, le avrebbe sottratto, si propone di ridisegnare i concetti politici proprio a partire da quelle categorie che la tradizione filosofico-politica

⁶ Tra questi rientrano i pensatori che, come la Arendt, raccolgono l’eredità heideggeriana.

⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, p. 306.

⁸ H. Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 1993, p. 27.

⁹ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 264-265.

¹⁰ L. Boella, *Umanità*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 127-138, p. 128.

ha per lo più negato: in primo luogo la modalità dell'«essere-insieme», del vivere insieme come esseri plurali in uno spazio pubblico «in cui predomina la dimensione del confronto orizzontale e dissonante»¹¹. In opposizione alla tradizione, la Arendt tenta di decostruire l'identità tra politica e dominio, opponendo alla sicurezza nel dominio la temporalità e il riconoscimento dei rischi della pluralità e della contingenza.

Nel suo studio degli autori del passato, Hannah Arendt divide la storia del pensiero politico in due grandi filoni: quello dei filosofi, che vogliono imporre alla politica criteri elaborati nel mondo della *theoria*; e quello di coloro che scrivono partendo dalla loro esperienza politica e che vedono nella politica un fine in sé, ritenendola la forma di vita migliore. Tra questi ultimi, la Arendt cita spesso nelle sue opere Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville¹² e trae da ognuno di loro spunti e nozioni per la sua concezione politica.

Vorrei in questa sede concentrare maggiormente la riflessione sulla grande importanza che occupa Montesquieu nelle pagine di Hannah Arendt, e sul modo in cui l'opera di questo pensatore riesce ad inserirsi e ad influenzare l'universo concettuale arendtiano.

Abbiamo detto che Montesquieu fa parte di quel gruppo di pensatori che ritengono che la politica non abbia bisogno di alcun fine esterno che la giustifichi, ma che anzi possa essere considerata come la forma di vita più dotata di senso. Secondo la Arendt, Montesquieu «è il pensatore che ha ammesso e riconosciuto il tempo, la contingenza e la pluralità, come condizioni fondamentali dell'esistenza politica»¹³, che ha considerato il potere come divisibile e come totalmente estraneo alla categoria mezzo-fine, pensandolo quindi in opposizione alla tradizione filosofica.

¹¹ S. Forti, *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in AA. VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 131-160, p. 133.

¹² Cfr. *ivi*, p. 155

¹³ *Ivi*, p. 159.

La presenza di Montesquieu nella riflessione arendtiana può essere esaminata secondo diversi livelli di indagine: l'analisi delle nozioni di potere e legge; il nesso politica-libertà; il rapporto che intercorre (o meglio, non intercorre) tra potere e violenza; il riconoscimento della connessione tra passioni e scienza politica, in particolare quelle caratterizzanti le forme "demoniache" del potere; la critica di una visione monistica del popolo, contrapposta ad una concezione plurale della condizione umana.

Vediamo nel dettaglio questi diversi concetti, tenendo sempre presenti i due principi che stanno alla base del pensiero critico arendtiano: la pluralità degli individui e la loro libertà.

1.1 *Potere e legge*

La riflessione politica arendtiana parte sicuramente da un confronto/scontro con la filosofia platonica e aristotelica. Spesso annoverata tra i pionieri del recupero della filosofia pratica aristotelica, Hannah Arendt intrattiene con la teoria platonica una relazione sicuramente più contrastata di quella intrattenuta con la filosofia dello Stagirita.

La formulazione più efficace della politica come sfera della contrapposizione tra dominati e dominanti, a parere dell'autrice, si trova esposta nel *Politico*, in cui la polisemia originaria del verbo *archein*, termine che designa iniziare, cominciare e comandare, viene ridotta unicamente a quest'ultimo significato. Infatti, l'identificazione del verbo *archein* solo con comandare, governare e dominare, rende più esplicita «l'intenzione platonica di stabilire le condizioni affinché l'iniziatore rimanga esclusivo

padrone di ciò che ha iniziato»¹⁴, sottraendo così agli altri la possibilità di partecipare a ciò che è stato messo in atto. Nella figura del filosofo-re, Platone vedeva colui che avrebbe dovuto comandare i molti che abitavano la *polis*, come se i tanti fossero uno solo, come se esistesse un unico e grande corpo politico nel quale venivano meno le diverse singolarità.

Secondo la Arendt, questo progetto politico che disegna il vivere-insieme dei molti sul modello dell'Uno e secondo cui uno solo dovrebbe decidere e comandare sugli altri, ha influito, seppure in maniera diversa, l'intera storia della filosofia politica: si ripresenta tanto in Hobbes quanto in Rousseau, in Hegel non meno che in Marx.

Questo elemento potenzialmente "totalitario", che Platone immette nella tradizione filosofico-politica, diventerà, stando alla Arendt, un vero e proprio luogo comune. Le definizioni delle diverse forme di governo, come governo di uno solo, di pochi o di molti, presuppongono che la categoria decisiva della politica sia la distinzione tra chi domina e chi è dominato, tra governanti e governati, perché c'è chi conosce il bene e il fine della comunità, e chi quel bene deve prestarsi a realizzare. Ed è proprio in questo contesto che il concetto di potere, inteso come mezzo per un fine, è emerso nella maniera più significativa.

«Dominare, nel significato più elevato, non significava semplicemente costringere i sudditi con la violenza, ma plasmarli nella forma della *polis*, seguendo i dettami della suprema idea politica, l'idea di giustizia. Il potere era un mezzo per questo fine, era il tipo di violenza più umano, ma non per questo meno spietato»¹⁵.

¹⁴ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 131.

¹⁵ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 99.

Il potere, in questa concezione strumentale, tenderà sempre, nella vita politica, a diventare violenza, una violenza incontrollabile.

Secondo la Arendt, Montesquieu è colui che è riuscito, più di tutti, a concepire il potere in un modo alternativo, ovvero come qualcosa che scaturisce tra gli uomini quando agiscono insieme, come una relazione di tipo orizzontale, distinguendolo accuratamente dal concetto di dominio, che abbiamo detto essere l'attività di governo, verticale e paternalistica, volta ad uno scopo esterno all'azione politica¹⁶. Contrapponendosi al concetto di sovranità che, per definizione, è volontà unitaria, la condizione di questo nuovo modo di intendere il potere è una situazione di pari possibilità di accesso di uomini liberi che convergono in uno spazio pubblico per farlo esistere.

Il pensatore francese, come emerge in modo chiaro nell'opera arendtiana *Sulla rivoluzione*, non solo non ha mai ritenuto necessario introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico, nella sfera politica, ma è stato anche l'unico nella storia del pensiero politico moderno a ripristinare l'idea della *lex* come rapporto tra gli uomini e non come comando, l'unico che «usò il termine “legge” nel suo antico significato strettamente romano, definendola, proprio nel primo capitolo dell'*Esprit des lois*, come il *rapport*, la relazione che sussiste tra diverse entità»¹⁷.

Il significato originario della parola *lex* è “intima connessione”, ossia qualche cosa che mette in relazione due elementi che circostanze esterne hanno messo insieme e che

¹⁶ Sia nella concezione politica montesquieuiana sia in quella platonica (prendiamo Platone come punto di riferimento), si può intendere il potere come relazione, ma è sicuramente un tipo di relazione diverso e opposto. Nella *Repubblica*, nel *Politico* e nelle *Leggi*, infatti, il rapporto politico viene illustrato più volte da Platone ricorrendo a degli esempi tratti da ambiti della vita quotidiana: si pensi alla relazione che intercorre tra medico e paziente, tra il pastore ed il suo gregge, tra il capitano di una nave e i suoi passeggeri, o ancora, tra il padrone e gli schiavi. «In queste relazioni, o è la conoscenza ad esigere necessariamente l'obbedienza, oppure il dominante ed il dominato appartengono a due categorie talmente distanti che per definizione una è soggetta all'altra. Ciò che Platone andava cercando erano relazioni in cui l'elemento costrittivo fosse implicito nel rapporto stesso» (S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 133-134).

¹⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, a cura di R. Zorzi, Comunità, Milano 1983, p. 216.

si realizza non per un'azione violenta o per un'imposizione, ma attraverso accordi e intese reciproche.

Solo per i romani l'attività legislativa rientrava nella sfera propriamente politica, mentre per i greci della *polis* preplatonica¹⁸ la legge (*nomos*) era essenzialmente pensata da un legislatore che scindeva radicalmente la sua attività dalle occupazioni propriamente politiche del cittadino all'interno della *polis* e che poteva, quindi, anche non essere un cittadino della città. La legge, nel senso greco, non metteva in connessione due elementi, non nasceva dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, ma, essendo pensata da un legislatore e dovendo sussistere prima che potesse darsi una dimensione politica, era intesa come prepolitica, nel senso che era costitutiva di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica¹⁹. Nell'antica Roma, invece, la *lex* «non era l'opera di un singolo ma il contratto tra due fazioni nemiche, i patrizi e i plebei, che richiedeva il consenso di tutto il popolo [...]. La *res publica*, la cosa pubblica nata da quel contratto e divenuta la repubblica Romana, era localizzata nell'*infra* tra le due fazioni un tempo ostili. Dunque la legge è una cosa che crea tra gli uomini nuove relazioni»²⁰. È nell'ambito di questi rapporti che si esercita il potere.

Questa ri-scoperta montesquieuiana della *lex* come rapporto viene recuperata dalla Arendt che la pone alla base della sua riflessione politica: il potere «viene posto in essere non negli ma *tra* gli uomini, ogni qualvolta agiscono assieme e di concerto»²¹. La politica è «il luogo dell'azione esclusivamente umana, il luogo della costruzione delle

¹⁸ Con questo termine, la stessa Arendt intende quella condizione prefilosofica della *polis* in cui chi doveva edificare e tenere in vita la comunità politica si distingueva non per il dominio sugli altri, ma per le grandi imprese che davano origine al nuovo (analizzerò più avanti il concetto di "inizio", nel senso di dare vita al nuovo). La *polis* preplatonica viene additata dalla Arendt come esemplare proprio perché, secondo l'autrice, in essa troviamo una elevata nozione di potere, forse la più elevata (cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 123-124).

¹⁹ Per una chiarificazione del concetto di *nomos* si veda la nota 41 di questo capitolo.

²⁰ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 86-87.

²¹ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 96.

regole, il luogo dell'orizzontalità, quello del consenso, ma anche dell'espressione del dissenso»²².

Poiché la legge, essendo semplicemente ciò che pone in relazione due cose, è per definizione relativa, Montesquieu non ha nemmeno bisogno di porre il problema della sua validità assoluta: le leggi valide sono quelle che corrispondono alla «coscienza pubblica»²³, ossia ai convincimenti dominanti di una società.

Per la Arendt, solo quando si intende per legge «un comandamento a cui gli uomini devono obbedienza, prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci rapporti, la legge avrà bisogno, per essere valida, di un'autorità trascendente, ossia di un'origine che sia al di là e al di sopra del potere umano»²⁴. In questo contesto, la Arendt ritiene che il problema di un assoluto risalga a quei lunghi secoli del periodo medievale in cui in Occidente si contrapposero papato e impero e in cui il papato tentò di affermare la propria supremazia sulle altre potenze: non esisteva alcun regno che non fosse eretto o approvato dall'autorità ecclesiastica, in cui i membri (laici o chierici) si consacravano a Dio attraverso la pubblica professione dei «consigli evangelici» (cioè i voti di povertà, castità e obbedienza) e in cui perciò le leggi «erano intese come l'espressione terrena di una legge consacrata dal cenno divino»²⁵. Questo non vuol dire che l'antico *ius publicum* avesse le caratteristiche dei comandamenti divini, ma guardava a questi come modello su cui costruire la quintessenza di tutte le sue leggi (modello non di origine romana, ma ebraica, rappresentato dai comandamenti divini del decalogo).

²² T. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 805-838, p. 815.

²³ Montesquieu, *Lettere persiane*, a cura di L. Binni, Garzanti, Milano 2012, CXXIX, p. 176.

²⁴ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 217.

²⁵ Ibidem.

Il rapporto e la relatività sono due categorie concettuali fondamentali che presiedono alla metodologia di ricerca del pensatore di La Brède.

Tutta la realtà, sia fisica che morale, appare inquadrata entro la categoria gnoseologico-esplicativa del *rapporto* e questa comporta la riconduzione anche delle regole a rapporti, prima che ad atti di volontà. Enunciata già nel primo libro dell'*Esprit des lois* («Le leggi, intese nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose, e in questo senso tutti gli esseri hanno le loro leggi»²⁶), la categoria del rapporto ha un ruolo significativo anche nelle *Lettres persanes*, nella descrizione dei rapporti sociali francesi. In esse il rapporto assume persino una dignità filosofica, dato che viene utilizzato per render conto della natura della giustizia nella sua universalità: «la giustizia è un rapporto di convenienza, che si trova realmente tra due cose: questo rapporto è sempre lo stesso, chiunque lo consideri, che sia Dio, un angelo, o un uomo»²⁷.

Nelle *Lettres persanes* emerge anche la seconda categoria gnoseologica di importanza fondamentale nella riflessione montesquieuiana, quella della *relatività*. Infatti, i rapporti qui rilevati possono essere divisi in due tipologie: quelli che appaiono avere dovunque *uguaglianza* di significato (e sono i casi della giustizia e della socialità); e quelli che invece non sono omologabili tra loro, ed evidenziano *differenze* di idee e di forme di vita (ed è il caso del costante contrasto fra persiani e francesi). Quest'ultimo tipo di rapporto risulta perciò relativo, ovvero non determina una forma unica, globale, della condizione umana, ma evidenzia, al contrario, una pluralità di forme di convivenza²⁸.

²⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., I, 1, p. 147.

²⁷ Montesquieu, *Lettere persiane*, cit., LXXXIII, p. 115.

²⁸ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Bari 1995, pp. 12-13.

È proprio all'interno di questa rete di relazioni con gli altri e con il mondo che si può formare e affermare l'identità individuale: solo nella scena pubblica l'uomo può consapevolmente e liberamente scegliere *chi* essere.

È a partire dalla condizione della pluralità della vita collettiva che Hannah Arendt formula la sua trattazione di spazio pubblico-politico.

Innanzitutto la parola «spazio» non rimanda necessariamente ad una collocazione fisica o ad un concreto principio di territorialità, ma si identifica piuttosto con «la condizione di possibilità dell'essere-insieme; più che una forma politica determinata, è il trascendentale della politica»²⁹. In *Vita activa*, l'autrice sottolinea che «la presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi»³⁰ e che «vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»³¹. Ognuno, quindi, può vedere e ascoltare gli altri senza annullare la distanza che da essi li separa: questo «spazio» unisce e separa, articola la pluralità attraverso relazioni che non sono né verticali e gerarchiche né di tipo fusionale (caso della società di massa). «La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda»³². Sebbene il mondo comune sia un terreno di incontro, coloro che lo abitano hanno in esso posizioni irriducibilmente diverse che condizionano e formano le loro rispettive identità e differenze.

Vorrei accennare brevemente alla ridefinizione arendtiana del concetto di uguaglianza che scaturisce da queste ultime assunzioni. Esso non indica un'uguaglianza

²⁹ S. Forti, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 137.

³⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 37.

³¹ Ivi, p. 39.

³² Ibidem.

di tipo economico o naturale, non ha nulla a che fare con l'idea moderna secondo cui tutti gli uomini sono nati uguali, ma indica l'identica possibilità che ciascun individuo ha di inserirsi nello spazio pubblico comune lasciando intatta la propria singolarità. La Arendt recupera e riformula il significato greco di *isonomia*, caratterizzato principalmente dalla totale assenza del concetto di governo. L'uguaglianza, in origine, si identificava quasi con la libertà e non era intesa come un'uguaglianza di condizioni. «L'isonomia garantiva *ισότης*, l'eguaglianza, ma non perché tutti gli uomini erano nati o creati eguali; al contrario, perché gli uomini erano per natura (*φύσει*) non eguali e avevano bisogno di una istituzione artificiale, la *polis*, che in virtù del suo νόμος li rendesse eguali. L'eguaglianza esisteva solo in questo specifico ambito politico, in cui gli uomini si incontravano fra loro come cittadini e non come persone private»³³. L'uguaglianza è, quindi, un attributo specifico della *polis*, non degli uomini: essi ricevono la loro uguaglianza in virtù della cittadinanza, non della nascita.

Un'uguaglianza così intesa non può essere qualcosa che l'individuo possiede nel suo isolamento, ma necessita di relazioni reciproche, che mantengano intatta l'individualità di ciascuno, e di uno spazio comune e pubblico in cui queste possano manifestarsi (la *polis*, che possiamo considerare come l'esperienza della comunità che per prima scopri l'essenza e l'ambito del «politico»). «Un'uguaglianza, dunque, che è inseparabile dalla differenza»³⁴.

1.1.1 *Il senso del limite*

Lo spazio pubblico-politico, così come è stato fin qui definito secondo la riflessione arendtiana, ha però bisogno di qualcosa che lo delimiti, che lo protegga e che renda possibile la vita di una cittadinanza. Sono le leggi che pongono e tracciano questi

³³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 26-27.

³⁴ S. Forti, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 141.

confini, e che, attraverso la loro funzione di delimitazione, creano lo spazio *tra* gli uomini, rendendo possibile la realizzazione della vita politica.

La legge arendtiana si colloca sotto l'egida di Zeus, il Dio dei limiti: «le leggi sono considerate le forze stabilizzatrici negli affari pubblici (come si è sempre ritenuto fin da quando Platone invocava Zeus, dio dei limiti, nelle sue *Leggi*)»³⁵ e il loro scopo è di fungere da confine e di rimanere fisse consentendo agli uomini di muoversi all'interno dello spazio così delimitato.

La riflessione sul senso del limite è il filo rosso che lega Montesquieu alla Arendt. Per l'autore dell'*Esprit des lois*, il limite viene inteso secondo due criteri: in relazione all'idea di governo della legge, che è essenzialmente una riflessione sui limiti del potere; e in relazione all'idea di un confine, stabilito in particolare tra spazio pubblico e spazio privato³⁶. Lo «spirito di cittadinanza» è in grado di sussistere soltanto nel contesto di una comunità limitata: per una sorta di paradosso – ma non per Montesquieu, sostenitore dell'equilibrio e della moderazione – è proprio la grandezza del territorio a causare la perdita della *grandeur* morale e politica (si veda il caso di Roma, che al culmine della sua potenza e raggiunto il dominio universale, cominciò lentamente il cammino della decadenza)³⁷. Inoltre, deve essere la moderazione a governare gli uomini, non gli eccessi: «lo spirito di moderazione dev'essere quello del legislatore; il bene politico, come il bene morale, si trova sempre fra i due estremi»³⁸. A questo proposito, Montesquieu sottolinea che non solo la politica, ma anche «la virtù ha bisogno di limiti»³⁹ e che anche un eccesso di razionalità può rivelarsi indesiderabile:

³⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009, p. 639.

³⁶ Cfr. B. Magni, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, in M. Donzelli - R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli Editore, Roma 2003, pp. 145-158, pp. 146-147.

³⁷ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 17-18.

³⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XXIX, 1, p. 773.

³⁹ Ivi, XI, 4, p. 309.

dato che virtù e ragione sono, nell'opinione di Montesquieu, poteri piuttosto che nostri istinti naturali, esse per conservarsi e accrescersi devono «restar soggette alle stesse condizioni che governano la conservazione e l'accrescimento del potere»⁴⁰.

Per Hannah Arendt le leggi si connotano nella duplice forma di confini⁴¹, «intendendo questo concetto sia come *limite* sia come *relazione*. I confini si configurano come la fonte originaria dello spazio pubblico-politico, in cui si danno *regole* e possibilità di *comunicazione*»⁴². Il limite, quindi, oltre ad avere una forza “limitante”, ne possiede anche una “abilitante”, ovvero generatrice di possibilità, di azione comunicativa.

È attraverso tali limiti che le leggi istituiscono modi di comunicazione tra gli uomini che condividono lo stesso spazio. L'azione comunicativa è, per la Arendt, il procedimento attraverso il quale si forma il mondo e, nelle sue proprietà formali, si possono cogliere «le strutture universali di una intersoggettività inalterata»⁴³. L'ambito della prassi è, però, instabile e queste fragili strutture devono essere protette dalle istituzioni politiche, pena il loro stesso deterioramento e declino. La sfera pubblico-politica, secondo la Arendt, «può produrre potere legittimo solo a condizione che strutture di comunicazione non distorta vi trovino la loro espressione»⁴⁴.

«Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni

⁴⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 169.

⁴¹ Nel modo di intendere la legge come confine riecheggia l'antico significato di *nomos*: come le mura della città devono essere costruite dall'uomo prima della città stessa per proteggere e salvaguardare lo spazio da esse delimitato, così la legge viene posta e stabilita dal legislatore prima di dare vita all'attività politica. «La condizione fisica per l'esistenza della città erano le mura che la circondavano; la condizione politica per l'esistenza dei suoi cittadini erano le mura della legge» (H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 101). Cfr. anche H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 87 ss.

⁴² T. Casadei, *Il senso del 'limite'*, cit., p. 817.

⁴³ J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV (1981) 183, pp. 56-73, p. 60.

⁴⁴ Ivi, p. 61.

ma per rivelare la realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà. Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano»⁴⁵.

Nulla meglio della nozione di potere esprime il carattere di potenzialità dello spazio pubblico. La parola stessa *potere* (e qui il merito è senza dubbio di Montesquieu che, nella sua grande e maggiore scoperta secondo la quale il potere è divisibile, è riuscito a far rivivere il significato che il termine antico *dynamis* veicolava), come la *dynamis* greca e come la *potentia* latina, indica il suo carattere "potenziale". Questa idea del potere come pura *dynamis* diventa attuale solo con l'«essere-insieme» degli uomini e trae da esso la sua legittimazione.

I limiti che le leggi pongono al potere possono solo ottenere una diminuzione di tale potenzialità, infatti in un conflitto tra potere e legge difficilmente è la legge che ne esce vincitrice. Il potere può essere fermato solo dal potere («Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere»⁴⁶): tale principio è alla base di tutta la struttura dei poteri divisi e, stando alla Arendt, «non solo offre una garanzia contro la monopolizzazione del potere ad opera di una parte del governo, ma effettivamente crea una sorta di meccanismo, collocato nel cuore stesso del governo, per il quale si genera costantemente nuovo potere, senza tuttavia che possa crescere troppo ed espandersi a detrimento di altri centri o fonti di potere»⁴⁷.

Vorrei sottolineare che Montesquieu formula questo principio a partire dalla sua concezione di legge, intesa, lo ricordiamo, come relazione, come ciò che collega: senza legge umana non esisterebbe alcuno spazio fra gli uomini in cui poter esercitare il potere.

⁴⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 146-147.

⁴⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XI, 4, p. 309.

⁴⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 169.

Si può sostenere, quindi, che la necessità di un limite sorga non tanto da un antagonismo tra legge e potere, ma dalla natura del potere umano: secondo Montesquieu, infatti, «un individuo potrebbe benissimo abusare del potere e restare tuttavia nei limiti della legge»⁴⁸.

La concezione del potere che ho provato ad illustrare in queste pagine, inteso come qualcosa di non strumentale che trae la sua legittimazione semplicemente dal fatto iniziale dell'«essere-insieme», ha avuto, però, poca fortuna perché costretta a vivere nell'ombra della concettualità dominante, secondo la quale il potere è solo uno strumento che dà forza alla legge e che coincide con la violenza stessa.

1.2 *Potere e libertà*

È a partire dal principio della *limitazione del potere mediante il potere*, secondo il quale, lo ricordiamo, uno Stato deve avere poteri divisi e deve essere pluralistico, che Montesquieu formula la sua dottrina della libertà.

La sua tesi, ormai ben nota col nome di separazione dei poteri (formula che però Montesquieu non usa⁴⁹), è che se i tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) sono concentrati nelle stesse mani non c'è più libertà. Il fine che bisogna perseguire è dunque quello di dividere giudiziosamente i poteri fra più persone o più corpi. Si tratta forse più che di separarli, come si dice troppo spesso, di equilibrarli o distribuirli in modo che si

⁴⁸ Ivi, nota 19, p. 168.

⁴⁹ Faccio riferimento al saggio di Louis Althusser, il quale, dichiarando il suo debito nei confronti degli articoli del giurista Charles Eisenmann, mette in evidenza come la teoria di Montesquieu sulla separazione dei poteri abbia generato un vero e proprio mito. Per Montesquieu non si tratta di una *separazione*, bensì di una *combinazione*, di una *fusione* e *connessione* di poteri. Althusser sottolinea, inoltre, che nella visione montesquieuiana il potere giudiziario non costituisce nemmeno un potere vero e proprio. È un potere, sostiene Montesquieu, *invisibile* e *nullo* («Dei tre poteri di cui abbiamo parlato, quello giudiziario è in qualche senso nullo», XI, 6). Il giudice è solo uno sguardo e una voce, «un uomo la cui funzione si esaurisce nel leggere e dire la legge». Si possono quindi, secondo Montesquieu, definire davvero poteri solo l'esecutivo e il legislativo (cfr. L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 129-136).

bilancino e si facciano da contrappeso: «per formare un governo moderato bisogna combinare i poteri, regolarli, temperarli, farli agire; dare, per così dire, un contrappeso a uno per metterlo in grado di resistere a un altro; è un capolavoro di legislazione che il caso fa di rado, e che di rado è lasciato fare alla prudenza»⁵⁰.

Per il pensatore di La Brède la libertà non è l'indipendenza, che è solo fare quel che ci piace, ma piuttosto la condizione che fa sì che il popolo senta che la persona e la proprietà sono garantite e protette. Un cittadino libero può fare quello che permette la legge e quello che ha il dovere di volere, e non gli viene imposto di astenersi da quel che la legge non vieta.

«In uno Stato, vale a dire in una società dove ci sono delle leggi, la libertà può consistere soltanto nel poter fare ciò che si deve volere, e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere. [...] La libertà è il diritto di fare tutto quello che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare quello che esse proibiscono, non vi sarebbe più libertà, perché tutti gli altri avrebbero del pari questo potere»⁵¹.

Nell'*Esprit des lois* possono essere rintracciati tre significati di libertà.

Il primo e più generale è quello determinato dal suo significato filosofico: si tratta di una libertà *personale* che consiste «nell'esercizio della propria volontà, o almeno [...] nell'opinione che si ha di esercitare la propria volontà»⁵².

Il secondo tipo di libertà che emerge dalla riflessione montesquieuiana è quello della libertà *politica*. Essa viene distinta dalla facoltà di fare ciò che si vuole e viene definita come rispetto della legge. Perché questa libertà si realizzi, è necessario che le leggi offrano una garanzia non contro lo Stato, ma contro gli altri cittadini: «la libertà politica

⁵⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., V, 14, p. 211.

⁵¹ Ivi, XI, 3, p. 308.

⁵² Ivi, XII, 2, p. 341-342.

per un cittadino consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dall'opinione che ciascuno ha della propria sicurezza; e perché si abbia questa libertà, bisogna che il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino»⁵³. È il governo la cui costituzione stabilisce la distribuzione dei poteri.

Il terzo tipo di libertà nasce dalla constatazione che Montesquieu fa all'inizio del libro XII dell'*Esprit des lois*, e cioè che la libertà politica non va solo trattata nel suo rapporto con la costituzione, ma anche nel rapporto che ha col cittadino. Questa libertà, che può essere definita *civile*, è la libertà contro l'arbitrio altrui per cui tutti coloro che partecipano della medesima cittadinanza sono, sotto questo aspetto, da considerare uguali. Essa, inoltre, «consiste nella sicurezza, o nell'idea che si ha della propria sicurezza»⁵⁴.

Dalle definizioni di libertà politica e libertà civile si nota che, secondo il pensatore francese, la sicurezza, garantita dalle leggi, è un requisito fondamentale per poter avere una condizione di libertà. Ciò che è davvero importante per il singolo individuo è poter contare su un alto grado di sicurezza personale: «nel suo taccuino [Montesquieu] descrive la libertà come una buona rete in cui il pesce non si sente costretto (*Pensées*, 943). In ogni stato vi sono leggi e coercizione, ma il loro impatto sui membri della società è del tutto differente a seconda che il loro scopo sia la libertà o l'oppressione»⁵⁵.

Quando Montesquieu dice che la libertà è volere quel che si dovrebbe volere, intende dire che si dovrebbe essere in accordo con quel che esigono la legge e il costume in una società libera, perché è un bene supremo. La libertà è il diritto di fare ciò

⁵³ Ivi, XI, 6, p. 310.

⁵⁴ Ivi, XII, 1, p. 341.

⁵⁵ J. N. Shklar, *Montesquieu*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 90.

che le leggi permettono; se un cittadino potesse fare ciò che le leggi proibiscono non ci sarebbe più libertà e sicurezza⁵⁶.

Se il rispetto delle leggi, sia da parte dei cittadini sia da parte dei governanti, è il criterio-guida per stabilire quando vi sia libertà, allora possiamo sostenere che l'elemento decisivo perché «il potere arresti il potere» è solo genericamente la separazione dei poteri; mentre, più specificamente, sarà l'indipendenza del potere giudiziario dagli altri poteri a creare le condizioni di una possibile libertà politica e, allo stesso tempo, civile⁵⁷.

È proprio quest'ultimo concetto che credo sia passato in secondo piano nella riflessione politica arendtiana.

La Arendt nelle sue opere, e in questo caso mi riferisco soprattutto al suo scritto *Sulla rivoluzione* del 1963, fa spesso riferimento all'enorme influenza che Montesquieu ha esercitato sul pensiero e sulle decisioni politiche dei padri fondatori degli Stati Uniti, quasi pari all'influenza che ha avuto Rousseau sul corso della rivoluzione francese. Infatti, “la costituzione della libertà politica”, principale tema della riflessione montesquieuiana, occupa un ruolo fondamentale nella rivoluzione americana. Il termine “costituzione”, in tale contesto, sta a significare, stando alla Arendt, che «“il grande tempio della libertà federale” si deve basare sulla fondazione e sulla corretta distribuzione del potere»⁵⁸. Bisogna anche aggiungere, però, che fra i diversi aspetti del pensiero costituzionale di Montesquieu, il più importante agli occhi degli americani fu incontestabilmente la separazione, o l'indipendenza del potere giudiziario.

⁵⁶ Ricordiamo che per Montesquieu esisteva soltanto un governo nell'Europa moderna che faceva della libertà lo scopo della sua costituzione e della sua politica: l'Inghilterra, a cui dedica un importante capitolo nel libro XI dell'*Esprit des lois*.

⁵⁷ Cfr. M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 79-80.

⁵⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p.166.

I padri fondatori trassero i loro maggiori spunti da Montesquieu e invocarono il suo nome in quasi tutti i dibattiti sulla costituzione, perché, secondo la Arendt, «aveva affermato che potere e libertà erano strettamente legati, che dal punto di vista concettuale la libertà politica non consisteva nell'«Io voglio», ma piuttosto nell'«Io posso» e che perciò il mondo politico doveva essere costruito e costituito in modo tale che potere e libertà armonizzassero»⁵⁹.

A mio parere, la Arendt prende in considerazione il problema della divisione o equilibrio dei poteri lasciando in disparte l'importanza che occupa l'indipendenza del potere giudiziario nella dottrina montesquieuiana della libertà. Infatti, secondo il pensatore francese, l'istituzione essenziale per una autentica libertà politica è un sistema giudiziario munito di giudici imparziali e rigidamente rispettosi della legge. Il potere giudiziario, riprendendo le parole di Montesquieu, «non dev'essere affidato a un senato permanente, ma dev'essere esercitato da persone tratte dal grosso del popolo, in dati tempi dell'anno, nella maniera prescritta dalla legge, per formare un tribunale che duri soltanto quanto lo richiede la necessità»⁶⁰. Proprio perché tale potere non è esercitato da un corpo permanente, viene definito «per così dire, invisibile e nullo»⁶¹. Deve essere in qualche modo reso invisibile perché, a confronto con gli altri, è sicuramente il potere più temuto: è davanti al giudice che il comune cittadino avverte la piena autorità dello stato, quando viene accusato di un delitto o di una colpa che può o meno aver commesso. Ed è qui che il cittadino scopre se può godere o meno di una qualche libertà. Infatti, in una costituzione libera, secondo Montesquieu, il cittadino deve aver paura solo della carica, non della persona del magistrato. I tribunali non devono essere fissi, ma devono rispettare sempre un preciso e fisso testo di legge; i giudici devono essere

⁵⁹ Ivi, p. 167.

⁶⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XI, 6, p. 311.

⁶¹ Ibidem.

della stessa condizione dell'accusato, in modo che questo non sia portato a credere «d'esser caduto nelle mani di persone inclini a usargli violenza»⁶²; il cittadino deve avere un qualche potere di scelta su chi verrà chiamato a giudicarlo.

In questo modo Montesquieu pone il difficile compito di proteggere la libertà sulle spalle della magistratura. E senza l'assoluta indipendenza di questa da tutti gli altri apparati di governo, non potrebbe esserci libertà.

Nella sua opera *Che cos'è la libertà?*, la Arendt cita spesso la figura di Montesquieu, non solo in riferimento al "principio" dell'azione (che approfondiremo in seguito), ma anche per sottolineare il fatto che tutta l'età moderna ha distinto la libertà dalla politica e che, «perfino Montesquieu»⁶³, il più delle volte, ha identificato la libertà politica con la sicurezza. Lo scopo della politica era garantire la sicurezza, che rendeva possibile, a sua volta, la libertà: termine attraverso il quale non veniva indicata nessuna attività di tipo politico.

La concezione della libertà come sicurezza individuale garantita da leggi diverrà in effetti «uno dei luoghi comuni dell'illuminismo giuspolitico, ritrovandosi in quel Rousseau che, attraverso Kant, la trasmetterà al liberalismo tedesco»⁶⁴. Da Machiavelli a Rousseau non si concepisce ancora l'esigenza di garanzie contro lo Stato, ma piuttosto di garanzie che difendano l'individuo contro gli altri individui. L'idea che la libertà politica corrispondesse in primo luogo al sentimento della *securitas* era patrimonio comune anche al costituzionalismo americano.

La Arendt nota che questa definizione di libertà, che porta a considerarla come potenziale affrancamento dalla politica, non ha avuto un ruolo importante solo nella storia della teoria politica dei pensatori dei secoli XVII e XVIII, ma può trovare un

⁶² Ivi, XI, 6, p. 312.

⁶³ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 201.

⁶⁴ M. Barberis, *Libertà*, cit., p. 80.

riscontro anche nell'«esperienza nostra più recente»⁶⁵. Infatti, stando alla Arendt, è l'avvento del totalitarismo che ci porta a considerare la libertà come una libertà *dalla* politica, proprio perché ritiene che «quanto minore è lo spazio occupato dalla politica, tanto maggiore è lo spazio lasciato alla libertà»⁶⁶.

Dalle opere arendtiane, però, emerge anche un'altra affermazione che va a contrapporsi con quanto detto sopra, e cioè che «la politica trova nella libertà la sua ragion d'essere»⁶⁷ e che quindi non può esistere questione politica che non tratti, implicitamente o esplicitamente, la questione della libertà dell'uomo.

Vediamo in che modo la Arendt arriva a formulare tale concetto.

1.2.1 *L'azione come dimensione politica*

Montesquieu, nell'*Esprit des lois*, sostiene che «molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi dell'antichità, i costumi, le usanze»⁶⁸ (da qua parte la formulazione montesquieuiana dell'*esprit général* che vedremo in seguito) e che ogni nazione assume diverse forme di potere a seconda di quale causa agisce in essa con maggiore forza: «la natura e il clima dominano quasi esclusivamente i selvaggi; le usanze governano i Cinesi; le leggi tiranneggiano il Giappone; i costumi davano un tempo il tono in Sparta; i principi del governo e i costumi antichi lo davano in Roma»⁶⁹.

La geografia, la storia e le risorse economiche esercitano pressioni inesorabili su tutte le società, e la natura delle cose così costituitasi determina il grado di libertà e di ricchezza di cui può godere un popolo. Queste cause fisiche, però, non sono per

⁶⁵ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 201.

⁶⁶ Ivi, p. 200.

⁶⁷ Ivi, p. 196.

⁶⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XIX, 4, p. 467.

⁶⁹ Ibidem.

Montesquieu forze che non lasciano spazio a un'azione politica deliberata, ma anzi il legislatore solo dopo averle conosciute potrà procedere alla legislazione. Conoscere la natura fisica è l'unico modo per essere in grado di controllarla, magari anche superandola e contrapponendosi ad essa. In altre parole, l'individuo, secondo Montesquieu, «consegue la sua libertà quando reagisce contro il suo stato di natura, quando lo trasforma e, infine, lo supera: la libertà, in questo senso, si definisce come la tendenza a superare gli automatismi dei contesti entro cui le persone si trovano ad agire»⁷⁰. Un individuo privo della capacità di fare non può più chiamarsi libero. Il pensatore francese, a detta della Arendt, interessandosi concretamente all'azione umana e capendo che essa «è il fattore essenziale di ogni vita politica»⁷¹, è riuscito a coniugare potere e libertà, anziché potere e coercizione.

Questa concezione della natura come qualcosa da conoscere, ma, allo stesso tempo, da superare, emerge anche nella riflessione arendtiana.

Secondo la Arendt, è possibile pensare l'uomo come un essere libero solo se lo si svincola dal suo "essere naturale". La natura è sinonimo di un incessante trascorrere che non permette nessuna permanenza a cui poter conferire un senso. Essa «diventa il paradigma di un ordine necessario in cui la spontaneità assoluta, in ultima istanza coincidente con la libertà, non riesce a trovare espressione»⁷².

Tra le dimensioni della condizione umana, l'azione, stando alla Arendt, è la sola che si distingue per la sua costitutiva libertà, per la sua capacità di "incominciare" e di mettere in movimento qualcosa, e per essere strutturalmente legata alla pluralità. Solo attraverso l'azione l'uomo può imprimere una svolta alla storia, opponendo una forza innovativa alla ripetitività senza senso del mero trascorrere temporale.

⁷⁰ B. Magni, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, cit., p. 146.

⁷¹ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 105.

⁷² S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 275.

Se la dimensione spaziale del mondo è determinata dalla condizione plurale dell'uomo (come abbiamo visto nella prima parte di questo capitolo), quella temporale dipende invece dal fatto della natalità umana: tutte le nascite, nella riflessione arendtiana, sono nuovi inizi, e con ciascuna di esse si introduce qualcosa di nuovo in un mondo preesistente e che continuerà ad esistere anche dopo la morte del singolo individuo. Agire significa prendere un'iniziativa, iniziare qualcosa, dare vita al nuovo. Questa capacità, veicolata dall'azione, è per la Arendt, prima di ogni specificazione di tipo politico, il segno della possibilità esistenziale dell'essere liberi: «gli uomini sono liberi nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: essere liberi e agire sono la stessa cosa»⁷³.

L'uomo può dare vita a cose nuove in quanto lui stesso è un inizio: umanità e libertà in questo modo vengono a coincidere. «Dio ha creato l'uomo per introdurre nel mondo la facoltà del dare inizio: la libertà»⁷⁴. Essa, quindi, deve essere concepita non come una dote umana interiore, bensì come caratteristica dell'esistenza dell'uomo nel mondo⁷⁵.

«Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»⁷⁶.

Nelle opere arendtiane, l'agire viene considerato come l'unica attività che mette in rapporto diretto gli uomini, ed è solo nel rapporto con gli altri che l'uomo acquisisce per la prima volta coscienza della libertà o del suo contrario.

⁷³ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 205.

⁷⁴ Ivi, p. 222.

⁷⁵ A questo proposito la Arendt si richiama ad una famosa frase del *De civitate Dei* (libro XII, cap. 20) di Agostino, che chiude anche l'opera sul totalitarismo: *Initium ut esset, creatus est homo ante quem nemo fuit* («affinchè ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno»).

⁷⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

Prima di vedere in essa un attributo specifico della condizione umana, «per libertà – sottolinea l’autrice – si intendeva la condizione dell’uomo libero, ciò che gli permetteva di muoversi, di lasciare la propria casa, uscire nel mondo e incontrare, nella parola e nell’azione, altri uomini»⁷⁷. A questa liberazione, però, secondo la Arendt, doveva necessariamente aggiungersi la presenza di altri individui «che fossero nella stessa condizione, e l’esistenza di uno spazio pubblico comune dove incontrarsi; in altre parole, un mondo organizzato politicamente, nel quale ogni uomo libero potesse inserirsi con l’atto e con la parola»⁷⁸.

Senza un ambito pubblico, protetto, come abbiamo visto precedentemente, da garanzie politiche, la libertà non avrebbe più uno spazio nel quale manifestarsi: «la libertà e la politica coincidono – sostiene la Arendt – e sono in relazione reciproca come le due facce di uno stesso argomento»⁷⁹. «La libertà esiste soltanto nel peculiare *infra* della politica»⁸⁰. Possiamo sostenere quindi che, per la pensatrice, questa libertà di movimento, di andarsene e di iniziare qualcosa di nuovo, di comunicare con i molti sperimentando la pluralità costitutiva del mondo, non è il fine della politica, ma piuttosto il suo senso e il suo stesso contenuto.

Dall’analisi di alcune opere arendtiane, e anche in questo caso faccio particolare riferimento al testo *Sulla rivoluzione*, si può notare, a mio parere, che è nell’esperienza dei padri fondatori (influenzata per molti aspetti, come abbiamo visto, dalla riflessione montesquieuiana) che Hannah Arendt vede soddisfare maggiormente le sue esigenze di un agire politico autentico che possa coincidere con la libertà: nel “nuovo mondo”,

⁷⁷ H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, cit., p. 199.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ivi, p. 200.

⁸⁰ H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 7.

l'atto della fondazione, che si identifica con la formulazione di una costituzione, riuscirebbe infatti a coniugare potere e libertà, felicità e vita pubblica.

Sia per gli americani sia per i francesi la rivoluzione doveva stabilire la nuova libertà politica, portando alla fondazione della *res publica*: si doveva creare, quindi, uno spazio in cui, venuta meno la tradizionale distinzione governati-governanti, tutti i cittadini avrebbero avuto libero accesso alla partecipazione politica. L'importanza di quegli uomini che in Francia e in America prepararono gli animi e formularono i principi della futura rivoluzione è assai grande in questo contesto: essi «usarono il termine “libertà” con un accento nuovo, e quasi senza precedenti, sulla libertà *pubblica*, il che indica che per “libertà” intendevano qualcosa di ben diverso dalla libera volontà o dal libero pensiero che i filosofi avevano conosciuto e discusso fin da sant'Agostino. La loro libertà pubblica non era una sfera interiore in cui gli uomini potessero rifugiarsi a piacere per sottrarsi alle affezioni del mondo; e non era neppure il *liberum arbitrium* per cui la volontà può scegliere fra due alternative. La libertà per loro poteva esistere solo nel campo pubblico: era una realtà tangibile e terrena, era una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini, piuttosto che un dono o una capacità; era lo spazio pubblico creato dagli uomini, l'agorà, che l'antichità aveva conosciuto come il luogo in cui la libertà si manifesta e diviene visibile a tutti»⁸¹.

In realtà, fin dall'inizio, la Arendt rileva le differenze tra gli intenti delle due rivoluzioni. Mentre gli *hommes de lettres* francesi che dovevano fare la rivoluzione avevano una preparazione puramente teorica e si dedicavano all'elaborazione di *concetti*, i protagonisti della rivoluzione americana erano, invece, immersi nella prassi politica e non erano guidati da idee generali e astratte, ma traevano i loro principi dall'esperienza diretta. Gli americani, infatti, sapevano bene che la libertà consisteva

⁸¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 134.

nella partecipazione agli affari pubblici, e che solo inserendosi nelle attività connesse a questi affari avrebbero potuto provare un senso di “felicità pubblica”. Partecipando alle assemblee cittadine, la popolazione non avrebbe solo assolto a un dovere, ma avrebbe potuto trovare soddisfazione nel discutere, nel prendere decisioni, confrontandosi con gli altri individui. Riprendendo le parole della Arendt, «ciò che spingeva i cittadini a riunirsi era “il genere umano e l’interesse pubblico per la libertà” (Harrington) e ciò che li muoveva era “la passione di eccellere”, che John Adams considerava “più essenziale e mirabile” di ogni altra facoltà umana»⁸².

Secondo la Arendt, quindi, la rivoluzione americana ha esaltato, più della rivoluzione francese, la sensazione di libertà e di felicità che deriva dalla partecipazione politica. Tale sensazione, però, mi sembra giusto sottolinearlo, è percepita dall’autrice sotto la superficie dei “luoghi comuni”: nonostante gli scritti dei padri fondatori⁸³ siano ricchi di affermazioni che ripropongono una concezione della politica spesso veicolata dalla tradizione, la Arendt vuole dimostrare che ci sono alcuni casi, invece, in cui il loro pensiero rivoluzionario, staccandosi dalla noia e dal peso della tradizione, si dimostra per quello che realmente è. È il caso, per esempio, del testo della Dichiarazione di indipendenza, la cui grandezza sta «nel “rispetto per l’Opinione dell’umanità”, nell’“appello al tribunale del mondo [...] per la nostra giustificazione”, che ispirarono la stesura stessa del documento»⁸⁴. Il principio chiave attorno a cui ruota l’intero

⁸² Ivi, p. 129.

⁸³ Qui la Arendt si riferisce soprattutto a Thomas Jefferson, il quale sosteneva, per esempio, che la felicità si manifestava al di fuori della sfera pubblica, «nella *privacy* del focolare domestico» (ivi, p. 140), probabilmente perché, stando alla Arendt, non si rendeva conto della contraddizione tra la nuova e rivoluzionaria idea di felicità pubblica e le nozioni di buon governo legate alla tradizione, secondo la quale la partecipazione alla vita pubblica non dava felicità al singolo individuo, ma anzi risultava essere per lui un grosso peso. Il governo era inteso come un mezzo per promuovere la felicità, e non un luogo in cui essa si realizzava. Di conseguenza, ogni esperienza di felicità, per i padri fondatori, veniva attribuita solo a una «“smodata passione per il potere”, e il desiderio di partecipare, da parte dei governati, [agli affari di governo] poteva esser giustificato solo dall’esigenza di controllare e tenere a freno queste “ingiustificabili” tendenze della natura umana» (ivi, p. 140).

⁸⁴ Ivi, p. 141.

significato della rivoluzione americana, ammirata dalla Arendt più di ogni altra per il suo contributo alla libertà e alla stabilità, è racchiuso nel nuovo concetto di potere, in cui la Arendt lesse le premesse per la piena realizzazione di una politica partecipativa e plurale.

Alla luce di queste riflessioni, risulta più chiaro in che modo la concezione arendtiana della libertà è stata influenzata dall'esperienza dei padri fondatori.

Per l'autrice, la libertà, nel suo rapporto con la politica, non è un fenomeno della volontà, «non si tratta di *liberum arbitrium*, di una libertà nello scegliere, che decide ponendosi come arbitra fra due cose date, una buona e una cattiva, e la cui scelta parte da un movente che per agire deve solo essere dedotto con il ragionamento»⁸⁵. Ma anzi, nella misura in cui è libera, «l'azione non è sottoposta alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà [...], bensì sgorga da tutt'altra fonte» alla quale la Arendt dà il nome di "principio", «seguendo la famosa analisi di Montesquieu sulle forme di governo»⁸⁶.

La Arendt propone la nozione di «agire a partire da un principio» portando come esempi di principi ispiratori dell'azione la gloria, l'amore per la libertà e l'amore per l'uguaglianza, che agiscono dall'esterno e che per primi inducono gli uomini ad agire. Tale nozione si oppone alla concezione secondo la quale i principi agirebbero dall'interno dell'io come moventi, considerando quindi l'azione come soggettivamente motivata o finalizzata ad uno scopo. Questa differenza viene rimarcata dalla Arendt attraverso la distinzione tra un'azione che si svolge «al fine di» da un'azione che si compie «nel nome di», «per amore di». Ciò che la Arendt sottolinea è che il significato di un'azione risiede esclusivamente in ciò che questa manifesta nell'atto stesso del suo

⁸⁵ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 203.

⁸⁶ Ivi, p. 204. Si tratterà dettagliatamente delle strutture e dei principi delle forme di governo formulati da Montesquieu nel par. 1.4 di questo capitolo.

compimento: «la grandezza, il significato specifico di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nella realizzazione»⁸⁷. Nell'azione «l'uomo, libero da ogni determinazione esterna o interiore ed interessato solo al compimento 'virtuoso' del principio che lo ispira, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente "per amore del mondo", per distinguersi, e per essere ricordato»⁸⁸. La superiorità esistenziale dell'azione consiste, nella riflessione arendtiana, proprio nel conferire significato all'uomo-agente, al di là di ogni trascendenza e di ogni determinismo: solo attraverso grandi gesta e grandi azioni l'uomo può riscattarsi dalla necessità della vita biologica e dai determinismi della storia, e in un agire così inteso egli ha la possibilità di costruire la propria identità.

Per la Arendt, anche nella sfera degli affari comuni non sono dei principi razionali a far agire gli uomini. La possibilità di agire insieme non discende da un sistema di norme emanate dall'alto, ma «è affare di pertinenza della politica, in ultima analisi, delle regole che gli uomini si daranno autonomamente nel loro spazio politico»⁸⁹.

L'azione politica, come ogni azione generica, è essenzialmente sempre l'inizio di qualcosa di nuovo e, in quanto tale, è, nei termini della scienza politica, l'essenza stessa della libertà umana.

1.3 *Potere e violenza*

L'intera riflessione arendtiana si caratterizza per lo sforzo costante di separare i concetti di potere e violenza, opponendosi, ancora una volta, a quelle confusioni concettuali della tradizione della filosofia politica che hanno identificato il potere con il dominio, con la costrizione, e il rapporto politico con un rapporto di comando e

⁸⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 152.

⁸⁸ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 280-281.

⁸⁹ A. Dal Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. XXIII.

obbedienza tra governanti e governati. Il dominio è un'interpretazione falsa e fuorviante del potere, inteso come potere dell'uomo sull'uomo.

Attraverso una nuova concezione del potere, come è stata delineata fin qui, la Arendt vuole decostruire l'identità di potere e dominio, compiendo una fondamentale opera di disgiunzione. Intendere il potere come plurale impedisce l'onnipotenza del singolo; il potere come pura *dynamis* diventa attuale soltanto nell'«essere-insieme» degli uomini, «ogni qualvolta agiscono insieme e di concerto»⁹⁰; il potere concepito come fine in sé non può avere come suo obiettivo l'obbedienza, né il perseguimento di scopi diversi dalla partecipazione stessa.

Per compiere questa disgiunzione, la Arendt si richiama esplicitamente a Montesquieu: «nascosta sotto l'idea della tripartizione dei poteri [...], pulsa una visione complessiva della vita politica per la quale il potere è completamente privo di ogni connotazione violenta»⁹¹.

Secondo la Arendt, Montesquieu, come ho già più volte sottolineato, è l'unico pensatore ad aver formulato un concetto di potere completamente estraneo alla tradizionale categoria mezzo-fine. Il potere può, e deve, essere diviso proprio perché non è uno strumento per ottenere un fine, ma è un fine in sé: esso non deve mai essere proprietà di un singolo individuo, ma deve appartenere a un gruppo di persone (il popolo) che decide chi mettere “al potere”, chi deve agire in suo nome. Nel momento in cui questo gruppo, da cui il potere trae la sua origine, viene meno e perde la sua unità, anche il potere svanisce: senza il sostegno popolare, secondo la Arendt, non ci può essere potere.

La terminologia attuale della scienza politica, stando alla riflessione arendtiana, fa spesso confusione e tende a non distinguere tra certe parole chiave, come potere,

⁹⁰ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 96.

⁹¹ Ivi, p. 104.

potenza, forza, autorità e violenza. A fronte del fatto che questi termini vengono spesso usati come sinonimi, la Arendt cerca di darne delle definizioni specifiche e di distinguere gli ambiti in cui questi concetti, veicolati dalle parole qui in questione, si manifestano. È mia intenzione concentrarmi maggiormente, in questo contesto, su ciò che contraddistingue e differenzia il potere dalla violenza.

Il potere, inteso come pura *dynamis*, come abbiamo visto nel primo paragrafo di questo capitolo, significa potenzialità e si distingue pertanto dalla potenza e dalla violenza. Quest'ultime sono entità individuali e sono a disposizione di *un* soggetto; il potere invece, lo ripetiamo, richiede la pluralità degli uomini. Pensare il potere come inscindibilmente connesso alla violenza, significa quindi “trasfigurare” la nozione stessa di potere fornita dalla Arendt: la prassi plurale e libera si muterebbe in un ordine del dominio di alcuni uomini (o, nel caso estremo, di un solo uomo) su tutti gli altri. L'estrema personalizzazione del potere e l'abolizione della pluralità sfociano, nella logica arendtiana, nel totalitarismo e nel suo conseguente dominio totale, in cui il potere si trasforma in potenza e in cui l'azione viene guidata solo dalla violenza, mutando in volontà di dominio.

Una distinzione fondamentale tra potere e violenza, sottolineata più volte dalla Arendt nel suo saggio *Sulla violenza*, è quella secondo cui «il potere ha sempre bisogno di numeri, laddove la violenza fino a un certo punto può farne a meno perché si affida agli strumenti di cui dispone»⁹². Infatti, per l'autrice, è il sostegno del popolo che dà potere e legittimità alle istituzioni di un paese: esse decadono non appena il popolo cessa di sostenerle. Anche il governo di uno solo, anzi, soprattutto questo fa notare la Arendt (facendo riferimento a una forma di governo monarchica), ha bisogno dell'appoggio generale dei suoi sudditi per poter esercitare il potere che gli è stato

⁹² H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Ugo Guanda Editore, Parma 1996, p. 37.

affidato. E più il sostegno del popolo è maggiore, più grande e più stabile sarà anche il potere.

Seguendo questo ragionamento, la Arendt afferma, riferendosi esplicitamente a Montesquieu, che la tirannide (il dispotismo) è «la più violenta e meno potente delle forme di governo»⁹³. Il tiranno, infatti, può fare a meno del sostegno del popolo, ma ha bisogno di strumenti, di armi e di mezzi, per esercitare la violenza. Riprendendo le parole dell'autrice, «l'estrema forma di potere è Tutti contro Uno, l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti»⁹⁴.

La violenza, nella riflessione arendtiana, si distingue quindi dal potere anche per il suo carattere strumentale: essa è un mezzo per raggiungere un determinato fine e non è mai possibile senza strumenti, dato che questi vengono creati ed usati allo scopo di accrescere e moltiplicare la forza naturale e personale di ciascun individuo.

La violenza, stando alla Arendt, ha la capacità di distruggere il potere, ma è assolutamente incapace di crearlo. Essa tende a guadagnare terreno quando il potere viene meno, e dimostra allo stesso tempo la sua totale incapacità di ricreare nuovi legami politici. Questo è ciò che avviene nelle tirannidi (e nei dispotismi), in cui la violenza dell'uno distrugge il potere dei molti.

A questo proposito Hannah Arendt segue puntualmente il ragionamento di matrice montesquieuiana secondo il quale queste forme di governo dispotiche, che si basano sulla violenza, periscono perché generano impotenza invece che potere e perché racchiudono al loro interno la causa della loro stessa distruzione. Leggiamo infatti

⁹³ Ivi, p. 37. La Arendt, in questo come in altri casi, non distingue fra tirannide e dispotismo. Da un punto di vista propriamente lessicale, si nota una frequente identificazione nei testi arendtiani dei termini "tirannide" e "dispotismo" come specificazioni della forma di Stato che, sulla scia di Montesquieu, è caratterizzata dalla paura e dall'assenza di legalità. Del resto, anche per l'autore dell'*Esprit des lois*, non esiste una distinzione netta tra i due tipi di governo, ma anzi l'opposizione tra monarca e despota sembra riecheggiare, almeno in parte, quella tra monarca e tiranno elaborata nell'antichità da Platone e Aristotele.

⁹⁴ Ivi, p. 38.

nell'*Esprit des lois* che «il principio del governo dispotico si corrompe senza posa perché è corrotto per la sua stessa natura. Gli altri governi periscono perché particolari accidenti ne violano il principio: questo perisce per il suo difetto interno, a meno che qualche causa accidentale non impedisca al suo principio di corrompersi»⁹⁵. Seguendo la scia di Montesquieu, quindi, anche la Arendt arriva ad affermare che tali forme di governo vengono distrutte dall'interno e che «il dominio totalitario, al pari della tirannide, racchiude in sé i germi della propria distruzione»⁹⁶.

La violenza, la modalità di esercizio del potere nel dispotismo, assume, nella riflessione arendtiana, una connotazione ancor più radicale con il totalitarismo. Qui la violenza è usata dal più forte per dominare il debole e per costringerlo all'obbedienza. Il regime totalitario esige un potere illimitato e ottiene questo solo se letteralmente tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, sono dominati in ogni aspetto della loro vita. Un potere illimitato richiede però anche una violenza illimitata: infatti, nella dominazione totalitaria, la violenza non si rivolge solo contro i nemici, ma anche contro gli amici e i sostenitori, temendo la nascita di qualsiasi forma di potere. E perché la macchina distruttrice arrivi al pieno dominio totale, devono esserci sempre nemici-amici da eliminare.

È anche vero però che, stando alla Arendt, un governo basato esclusivamente sugli strumenti di violenza non è mai esistito. Il potere in qualche modo fa parte dell'essenza di *tutti* i governi: nel regime totalitario, il dittatore, anche se impone il suo potere principalmente con strumenti e mezzi violenti (per esempio la tortura), ha bisogno anche lui di una base di potere, che può essere riscontrata nella polizia segreta e nella sua rete di informatori; anche il dominio dispotico del padrone sugli schiavi, in cui la violenza sicuramente costituisce una risorsa fondamentale per il potere del padrone

⁹⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 10, p. 270.

⁹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 655. Cfr. anche *Vita activa*, cit., p. 149.

contro i criminali o i ribelli, si basa su una organizzazione ben stabile del potere che trae la sua forza dalla «solidarietà organizzata dei padroni. Gli uomini soli senza appoggio di altri non hanno mai potere a sufficienza per usare la violenza con successo»⁹⁷.

Anche nella riflessione montesquieuiana, in cui il dispotismo viene ricondotto alla *totalità*, non del corpo del popolo, bensì di un individuo che arroga esclusivamente a sé il “tutto” dell’umano, viene riconosciuta la presenza, attorno al despota, di un nucleo di fedeli che prestano fedeltà e obbedienza soltanto al “signore assoluto”. A questo proposito Montesquieu fa riferimento a ciò che accade negli imperi orientali, applicando però lo stesso criterio anche ai governi dispotici in generale, e cioè che il principe, «un uomo a cui i suoi cinque sensi dicono senza posa che egli è tutto, e che gli altri non sono niente», cade inevitabilmente in una condizione di agiatezza, pigrizia e ignoranza. Abbandona così gli affari, ritenendo sia più semplice affidarli ad un «visir, il quale avrà sin dal principio lo stesso [suo] potere»⁹⁸. Nello stato dispotico, l’istituzione di un *visir* è una legge fondamentale. Allo stesso tempo, però, il despota deve controllare l’operato del *visir* e degli altri «grandi», ovvero tutti coloro (ministri, governatori, generali, ecc.) che ricoprono le cariche più importanti all’interno dello Stato, cercando di evitare che il potere nelle loro mani si accresca spropositatamente. Il despota deve perciò avere la possibilità, in caso di minaccia, di «annientare all’istante quelli che occupano i primi posti»⁹⁹ e, a tale scopo, egli dispone costantemente di un corpo di milizie a suo diretto servizio, e da lui finanziato, sempre pronto ad intervenire su qualsiasi parte del suo regno e contro qualsiasi usurpatore.

Spingendomi oltre nella riflessione, ho notato che anche nelle *Lettres persanes* ritroviamo una situazione di “delega del potere”, se così posso chiamarla, del despota

⁹⁷ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 46.

⁹⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., II, 5, pp. 164-165.

⁹⁹ Ivi, III, 9, p. 174.

nei confronti dei suoi fedeli. Come ogni despota, Usbek, principale personaggio persiano che incarna, nella riflessione montesquieuiana, il dispotismo orientale, è assente dai suoi domini, perché impegnato in un viaggio alla scoperta della civiltà occidentale. Ha abbandonato il suo serraglio a Ispahan, affidandone la gestione agli eunuchi, incaricati di esercitare direttamente la sua autorità all'interno del serraglio. Il sistema, però, è del tutto inefficiente in mancanza di una "intelligenza" direttrice. Gli eunuchi sono persone oppresse che devono totale obbedienza al loro padrone, ma che non riescono a mantenere l'ordine nel serraglio, specialmente a causa delle forti agitazioni tra le numerose mogli del despota, anch'esse oppresse. Nella lettera CXLVIII, Usbek, venuto a conoscenza dei gravissimi disordini che sono scoppiati nel suo serraglio, si rivolge all'eunuco responsabile del serraglio stesso (il "primo eunuco"), conferendogli – esattamente come fa il despota con il suo *visir* – un potere assoluto e intimandogli di instaurare un regime di terrore. Usbek, però, è un despota incapace di rinunciare al ruolo di padrone assoluto del suo serraglio e ritiene che quest'ultimo non debba avere altra esistenza al di fuori di lui. Alla fine del suo viaggio, infatti, ritorna in Persia per rinchiudersi con mogli ed eunuchi nel suo harem.

La violenza, essendo per sua natura strumentale e avendo sempre bisogno di una giustificazione per giungere al fine che persegue, non può, per la Arendt, essere la sostanza di niente, e tanto meno può costituire l'essenza di un governo. Il dominio della pura violenza entra in gioco, come abbiamo visto, quando si sta perdendo potere.

A tal proposito, vorrei far riferimento, mantenendo una linea generale, all'esempio delle rivoluzioni e dei loro rivolgimenti contro lo Stato, sui cui anche la Arendt torna a riflettere più volte. Una rivoluzione ha successo non quando la sua violenza riesce a prevalere su quella dello Stato (caso tra l'altro raro, dato che i mezzi di violenza in

possesso dello Stato sono quasi sempre superiori a quelli che può possedere il popolo), ma quando lo Stato non è più sostenuto nel suo potere dalla fiducia dei cittadini. Fino a quando la struttura di potere del governo è intatta, ovvero finché c'è obbedienza agli ordini e le forze di polizia fanno un giusto uso delle loro armi, lo Stato, in un contesto di violenza contro violenza, riesce a mantenere la sua superiorità. Nel momento in cui, però, il governo perde il sostegno da parte dell'intero popolo, il suo potere viene meno e la situazione cambia bruscamente: «non solo la rivolta non viene schiacciata, ma le armi stesse cambiano di mano»¹⁰⁰. Quando non c'è più obbedienza e appoggio, anche gli strumenti di violenza diventano superflui: stando alla Arendt, tutto dipende dalla forza e dalla stabilità che sta dietro alla violenza. Questa da sola non ha possibilità di sopravvivere a lungo; può distruggere il potere, lo ripetiamo, ma non ha la capacità di crearne di nuovo: «dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più immediata e perfetta. Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere»¹⁰¹.

Un altro importante aspetto della differenza tra potere e violenza, evidenziato dalla Arendt nel suo saggio *Sulla violenza*, è che il potere non ha bisogno di essere giustificato in base a finalità che lo trascendono, in quanto costituisce l'esistenza stessa delle comunità politiche (come è stato visto in precedenza, il potere, per la Arendt, emerge ogni volta che la gente si unisce e agisce di concerto), ma ha bisogno di una legittimazione, che trae semplicemente dal fatto iniziale dell'«essere-insieme» degli uomini (anche questo argomento è stato precedentemente affrontato nel paragrafo *Potere e legge*).

¹⁰⁰ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 43.

¹⁰¹ Ivi, p. 48.

La violenza, al contrario, «può essere giustificabile», come nel caso dell'uso della violenza per autodifesa, «ma non sarà mai legittimata»¹⁰². Secondo la Arendt, la violenza può essere razionale nella misura in cui risulta efficace nel raggiungere il fine che deve giustificarla. Essa deve quindi perseguire obiettivi a breve termine, dato che l'uomo quando agisce non conosce mai con sicurezza le conseguenze ultime di quello che sta facendo. Se gli obiettivi non vengono raggiunti rapidamente e si ricercano, invece, cambiamenti a lungo termine, il rischio è che la pratica della violenza si inserisca in tutto l'insieme della politica fino a distruggerla completamente.

Nella riflessione arendtiana, potere e violenza non sono soltanto concetti opposti, ma si escludono a vicenda: tanto più la violenza governa in modo assoluto, tanto più il potere è soffocato e assente. La violenza appare principalmente dove il potere è scosso e, se viene lasciata a se stessa, finisce per distruggerlo definitivamente.

Il discorso, l'agire e il parlare insieme rientrano, per la Arendt, nella sfera del potere; le armi e la lotta rientrano, invece, in quella della violenza: «la violenza comincia laddove il discorso finisce»¹⁰³.

Anche per Montesquieu, rileva la Arendt, caratteristica dominante della tirannia era l'isolamento, ovvero la completa mancanza di comunicazione e di discorso sia tra il tiranno e i suoi sudditi che tra i sudditi stessi. Questo perché la violenza, elemento che contraddistingue la tirannia dalle altre forme di governo, non producendo alcuna forma di potere, non permette neanche alcun tipo di relazione.

¹⁰² Ivi, p. 47.

¹⁰³ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Antologia*, cit., p. 108.

1.4 *Peculiarità delle forme di governo*

Nel paragrafo *Potere e libertà* abbiamo visto come l'azione, nella logica arendtiana, occupi una posizione rilevante, e come essa sia legata indissolubilmente al concetto di libertà: l'azione, intesa come un "dare inizio al nuovo", è per l'uomo il segno della possibilità dell'essere liberi. Abbiamo anche sottolineato che la Arendt, sulla scia di Montesquieu, propone la nozione di «agire a partire da un principio», considerando l'azione non come soggettivamente motivata e sottoposta alla guida dell'intelletto, ma come incentivata da dei principi che agiscono dall'esterno e che inducono gli uomini ad agire. Tali principi sono per la Arendt l'onore, la gloria, l'amore per la libertà e l'amore per l'uguaglianza: un'azione non deve essere svolta «al fine di», ma «per amore di».

Vediamo ora come, in questo contesto, si inserisce l'influenza di Montesquieu nella riflessione arendtiana.

1.4.1 *Natura e principio*

Ciascuno dei tre tipi di governo (repubblicano, monarchico e dispotico) teorizzati nell'*Esprit des lois* è costruito sulla base di due elementi, la sua *natura* e il suo *principio*. La natura di un governo è «ciò che lo fa essere quello che è», ovvero la sua struttura costituzionale; il principio, invece, è «ciò che lo fa agire», «le passioni umane che lo fanno muovere»¹⁰⁴, ossia i moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere, in particolare quello di obbedire alle leggi, consentendo allo Stato stesso di sussistere e durare nel tempo.

Per definire la *natura* o *costituzione* dei tre tipi di governo, Montesquieu adopera simultaneamente due distinti criteri, che in realtà non si allontanano tanto da quelli

¹⁰⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., III, 1, p. 167.

tradizionali rinvenibili già nella tipologia platonico-aristotelica¹⁰⁵ delle forme di governo, vale a dire il criterio del *numero* delle persone che detengono il potere, e il criterio del *come* tale potere è esercitato.

In base al primo criterio, Montesquieu distingue i governi retti da uno solo, ovvero la monarchia e il dispotismo, da quelli retti da più di uno, ovvero la repubblica, in cui il potere sovrano può essere nelle mani di pochi (repubblica di tipo aristocratico) o di molti (repubblica di tipo democratico)¹⁰⁶. In base al secondo criterio, vengono distinte le due forme monocratiche di governo, rispettivamente come governo in cui il detentore unico del potere lo esercita «per mezzo di leggi fisse e stabilite» (monarca) oppure «senza legge e senza regola», trascinando tutto «con la sua volontà e i suoi capricci»¹⁰⁷ (despota). Monarchia e dispotismo vengono quindi contrapposti in primo luogo non in base alla titolarità, ma esclusivamente in base al modo di esercizio del potere: nella monarchia il potere è esercitato secondo leggi costanti e permanenti, nel dispotismo secondo il mero arbitrio e «la volontà momentanea e capricciosa»¹⁰⁸ di colui che lo detiene.

Dall'esposizione del modello di Stato dispotico proposto nell'*Esprit des lois*, emergono alcuni tratti caratteristici inerenti alla natura di questa forma di governo che mi sembra opportuno sottolineare, seppur brevemente.

¹⁰⁵ Tra Platone e Aristotele emergono numerose affinità nella doppia tripartizione delle costituzioni che troviamo rispettivamente nel *Politico* e in quella analoga che si legge nel libro III della *Politica*. Platone aveva prospettato tre coppie di costituzioni, articolate secondo il numero dei governanti e formate ciascuna da un membro buono e da un membro cattivo. Il criterio per questa seconda suddivisione era dato dal rispetto delle leggi. Così, ad esempio, il governo di uno solo era identificato nella monarchia (se il re rispettava le leggi) e nella tirannia (se non lo faceva), e allo stesso modo esisteva una “brutta copia” dell’aristocrazia (l’oligarchia) e della democrazia. Nello schema di Aristotele il criterio fondato sul numero dei governanti era il medesimo, ma, per lo Stagirita, il motivo discriminante tra la costituzione buona e quella cattiva non era più il rispetto per le leggi, ma il fatto che i governanti agissero a beneficio proprio o della comunità.

¹⁰⁶ Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., II, 2, p. 155.

¹⁰⁷ Ivi, II, 1, p. 155.

¹⁰⁸ Ivi, II, 4, p. 162.

È stato detto che nel dispotismo il potere viene esercitato dal principe in modo arbitrario e assoluto, ma non bisogna credere che ciò avvenga sotto tutti gli aspetti. Infatti, come qualsiasi altra società, anche quella dispotica ha bisogno, secondo Montesquieu, di qualcosa di permanente e stabile su cui poggiare: ora, non troveremo qui le leggi fondamentali¹⁰⁹ su cui poggia la monarchia, ma al posto di esse sarà la religione a costituire questo qualcosa di fisso. Nel capitolo 4 del libro II dell'*Esprit des lois*, l'autore riconosce che la religione e, quando non è questa, le consuetudini¹¹⁰ costituiscono negli stati dispotici l'equivalente delle leggi fondamentali negli stati monarchici, ammettendo quindi che non può esistere alcuna autorità umana che sia dispotica e assoluta da tutti i punti di vista. La religione ricopre, per Montesquieu, un ruolo determinante nella natura del governo dispotico, in quanto inserisce un elemento di stabilità all'interno di esso, moderando, seppur in modo assai limitato, l'arbitrio incontrollato del principe assoluto. Nel capitolo 10 del libro III, dedicato all'analisi del problema dell'obbedienza nei governi moderati e nei governi dispotici, Montesquieu sottolinea che non c'è nulla che può opporsi ai comandi e alla volontà del despota tranne, in alcuni casi, le leggi religiose, perché «appartengono a un precetto superiore, perché sono imposte al principe come ai sudditi»¹¹¹.

Un altro aspetto caratteristico della natura dello Stato dispotico, che abbiamo anche sottolineato nel paragrafo precedente, è che a gestire effettivamente il potere non è il

¹⁰⁹ Montesquieu non precisa che cosa distingue le leggi fondamentali dalle altre leggi dello Stato, probabilmente perché nella sua epoca tale distinzione era più che nota. Durante l'*ancien régime*, in Francia esistevano due specie di leggi: le leggi del re e le leggi del regno o leggi fondamentali. Il re, in quanto unico detentore del potere, aveva il diritto di fare, abrogare e cambiare le leggi intese come espressione della sua volontà; non aveva però il diritto di intervenire sulle leggi fondamentali, essendo esse fisse e immutabili e a cui lo stesso monarca doveva sottoporvisi. I re di Francia hanno sempre ammesso e rispettato le leggi fondamentali, limitandone però il numero a due sole: «la legge che regolava la successione alla corona (la legge salica) e quella che stabiliva l'inalienabilità delle proprietà reali» (ivi, II, 4, nota 31, p. 981).

¹¹⁰ Per *consuetudini* intendo quelle usanze e quei costumi che, stando a Montesquieu, definiscono e caratterizzano l'*esprit général* delle diverse forme di governo. Approfondirò più avanti questi argomenti.

¹¹¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., III, 10, p. 176.

despota in persona – il quale si disinteressa degli affari del suo Stato tanto più questo è grande e tanto più sono numerosi i popoli che egli ha da governare – bensì un suo *alter ego*, un ministro o un *visir*.

È importante sottolineare anche come le *nature* dei vari governi vengano studiate da Montesquieu non solo in se stesse, ma anche in rapporto al *quantum* di libertà politica che ciascuna di esse è in grado di produrre in base alla propria peculiare organizzazione dei poteri. Dal punto di vista della sua natura, il dispotismo si configura come uno Stato non libero, ovvero come costituzionalmente o strutturalmente incapace di produrre anche il minimo grado di libertà politica, che invece viene assicurato da quelle forme di governo in cui la legge e la sua applicazione giurisdizionale non dipendono da uno solo, ma sono gestite anche da forze politico-sociali intermedie che fanno da contropoteri (come per esempio la *nobiltà* nello stato monarchico). La figura del *visir* nello Stato dispotico non può essere considerata una forza politico-sociale che controbilancia il potere del despota perché essa rappresenta la volontà stessa del principe e, una volta che quest'ultimo abbandona gli affari di governo, ad essa viene affidata la gestione completa dello Stato.

Passiamo ora al *principio*, che costituisce il vero punto di svolta nella riflessione montesquieuiana sulle forme di governo. Esso, per Montesquieu, è la passione umana che fa muovere un determinato governo, la sua molla o energia, il suo elemento dinamico, ciò che gli permette di agire e di mantenersi in vita. La grande scoperta montesquieuiana consiste, ed è anche la Arendt a sottolinearlo, nell'aver intuito che le nature dei governi, ovvero le loro strutture o costituzioni, necessitano ognuna di un

diverso principio che le metta in moto. La virtù politica¹¹² è il principio della repubblica, il sentimento dell'onore quello della monarchia, la paura, il senso di ansia o di insicurezza, quello del dispotismo. Ciò che Montesquieu sottolinea, sia nell'avvertenza all'inizio dell'*Esprit des lois* sia nella riflessione alla fine del libro III dedicato appunto ai principi dei tre governi, è che l'identificare un governo con un dato principio non significa escludere da esso la presenza delle altre "passioni umane". È vero che il motore della repubblica è la virtù politica, ma da essa non si può escludere la presenza, per esempio, dell'onore; allo stesso modo, in una monarchia l'onore ne costituisce la molla, ma non è escluso che in essa potremo trovare anche la virtù.

Riportiamo per intero la riflessione che Montesquieu fa alla fine di questi argomenti:

«Tali sono i principi dei tre governi: il che non significa che, in una data repubblica, si sia virtuosi, ma che bisognerebbe esserlo. Ciò non prova nemmeno che, in una certa monarchia, tutti abbiamo l'onore, e che, in un particolare Stato dispotico, tutti abbiamo paura, ma che bisognerebbe averne: senza di che il governo sarà imperfetto»¹¹³.

Questi principi quindi corrispondono, per Montesquieu, a ciò che un governo *dovrebbe* essere. La repubblica di tipo democratico, per esempio, deve avere leggi e istituzioni che si conformino al principio della virtù, cioè amore per la repubblica e per l'uguaglianza, nonché obbedienza nei confronti delle leggi. Il cittadino repubblicano è quindi l'uomo in cui prevale (o dovrebbe prevalere) il sentimento della virtù politica. In una repubblica di tipo aristocratico il principio specifico è la moderazione¹¹⁴ ed essa

¹¹² Per *virtù politica* Montesquieu intende l'amore per la patria, per le leggi e per l'uguaglianza. L'uomo dotato di tale virtù è un uomo che agisce per amore delle leggi del suo paese.

¹¹³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., III, 11, p. 176.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, V, 8, p. 199.

dovrebbe essere usata dalla classe dirigente aristocratica per controllare se stessa, e, con lo stesso mezzo, anche il popolo.

L'onore, principio della monarchia, consiste oggettivamente nel rispetto del monarca per le leggi e per le istituzioni intermedie (la nobiltà) attraverso le quali dovrebbe esercitare il proprio potere esecutivo. La paura, principio costitutivo del dispotismo, ha per fine la tranquillità, la quale però non è da intendere veramente come una pace, ma come «il silenzio di quelle città che il nemico sta per occupare»¹¹⁵, ossia è una tranquillità apparente che nasconde un incubo reale, un paralizzante senso di ansia e angoscia dovuto dal poter perdere da un momento all'altro ogni cosa, compresa la vita.

È necessario sottolineare che nel dispotismo il senso di ansia e insicurezza pervade tutti coloro che vivono in un Stato dispotico, non solo i sudditi, come si crede di solito, ma anche il despota stesso. Quest'ultimo teme, primi fra tutti, i suoi più alti funzionari (i «grandi»), i quali, data l'irresistibile sete di potere da cui sono divorati al pari di tutti gli altri uomini, non cessano mai di tramare alle spalle del despota per impossessarsi dei suoi domini; vive, inoltre, nella perenne angoscia di possibili rivoluzioni popolari, dato che il suo Stato è completamente privo di una qualsiasi forza politico-sociale intermedia che possa fungere da schermo protettivo tra la sua persona e i sudditi.

Nella sua opera *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Hannah Arendt tratta in modo esplicito dei «principi dell'azione» montesquieuiani, attribuendo al pensatore di La Brède il merito di aver introdotto la storia e il processo in quelle strutture politiche che – nate dal pensiero greco – venivano pensate originariamente come immobili e immutabili e in cui l'unica possibilità di cambiamento era il cambiamento verso il peggio, ovvero quel processo di corruzione che poteva

¹¹⁵ Ivi, V, 14, p. 208.

trasformare un'aristocrazia in un'oligarchia, una democrazia in un'oclocrazia e una monarchia in una tirannide. Montesquieu, invece, aveva visto nel movimento la condizione stessa della storia e, stando alla Arendt, aveva concepito la natura dei governi «come il contesto entro cui gli uomini si muovono e agiscono, come il fattore stabilizzante di qualcosa che di per sé è vivo e muta, senza necessariamente andare in una direzione determinata, sia essa la rovina o il progresso»¹¹⁶.

Quando i princípi dell'azione perdono l'autorità all'interno della loro peculiare struttura, allora ognuna delle forme di governo giunge alla sua fine. Per Montesquieu, infatti, questi princípi sono il fattore dinamico che non solo attiva i governi nel loro normale funzionamento, ma che anche imprime loro ogni impulso evolutivo. Nel momento in cui i princípi vengono violati e si corrompono, a subire una trasformazione è anche la rispettiva natura di ciascun governo: «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre con quella dei princípi»¹¹⁷. Nella riflessione montesquieuiana, la corruzione della democrazia avviene o per una eccessiva uguaglianza tra popolo e governanti o per la totale scomparsa di questa. L'aristocrazia si corrompe con l'uso arbitrario del potere e la monarchia con l'abolizione dei poteri intermedi. Ma mentre i governi moderati (democrazia, aristocrazia e monarchia) «periscono perché particolari accidenti ne violano il principio», avendo comunque la possibilità di evitare di degenerare con un'azione di correzione preventiva, il governo dispotico «perisce per il suo difetto interno»¹¹⁸ perché, come abbiamo visto precedentemente, racchiude nella sua stessa natura la causa della sua distruzione.

Hannah Arendt sottolinea questo aspetto ne *Le origini del totalitarismo*, più precisamente nell'ultimo saggio *Ideologia e terrore*, dove afferma che «per

¹¹⁶ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 105.

¹¹⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 1, p. 263.

¹¹⁸ Ivi, VIII, 10, p. 270.

Montesquieu la prova suprema della qualità scadente delle tirannidi era che soltanto esse sono soggette ad esser distrutte dall'interno, a disgregarsi per conto proprio, mentre tutti gli altri regimi sono distrutti da circostanze esterne»¹¹⁹. Sempre in questo saggio, dove la Arendt dichiara di essere sulle tracce di una forma di governo nuova (il regime totalitario), mai riscontrata prima nella storia, l'autrice, sulla scia di Montesquieu, espone la sua dottrina delle forme di governo con uno schema suddiviso, anche per lei, secondo due aspetti. Il primo riguarda l'essenza dei governi definita attraverso la categoria legalità/illegalità: legalità nel senso di un governo di diritto (monarchia) o costituzionale (repubblica); illegalità nel senso dei regimi dispotici o del terrore (tirannide/dispotismo e totalitarismo). La particolarità del pensiero arendtiano sta ovviamente nella trattazione dell'essenza del potere totalitario, il terrore. Esso, stando alla Arendt, è di per sé dinamico, in quanto «esiste per fornire al movimento della Natura o della Storia un incomparabile strumento di accelerazione»: il terrore totale accelera le condanne a morte di razze o individui inadatti e di «istituzioni agonizzanti»¹²⁰ che la Natura e la Storia hanno già pronunciato e che si sarebbero quindi compiute in ogni caso.

Alla stregua di Montesquieu, anche la Arendt ritiene che ci sia bisogno di un qualcosa che metta in movimento il corpo politico. Le leggi sono forze stabilizzatrici negli affari pubblici e pongono dei confini alle azioni, ma non le ispirano. Il movimento non si può quindi ricercare nell'essenza dei governi (il terrore è un caso particolare che tratteremo tra poco), ma è necessario ricorrere a un secondo aspetto, il *principio dell'azione*: un principio che, diverso in ciascuna forma di Stato, «ispirava governo e

¹¹⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 639.

¹²⁰ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 142.

cittadini nella loro attività pubblica e serviva come criterio, al di là di quello meramente negativo della legalità, per giudicare tutte le azioni politiche»¹²¹.

La Arendt riconosce, seguendo Montesquieu, la virtù, l'onore e la paura come i principi rispettivamente della repubblica, della monarchia e della tirannide. La riflessione arendtiana, però, si concentra maggiormente sull'essenza e sul principio del regime totalitario. Secondo la Arendt, un tipo di governo totalitario non ha bisogno di un principio *d'azione* che lo metta in moto, dato che l'essenza stessa è dinamica e che, per sua stessa natura, elimina sin dall'inizio la capacità umana di agire. Nessun principio di comportamento può essere utile in un corpo politico in cui il terrore totale ne costituisce l'essenza. La Arendt introduce quindi un principio del tutto nuovo, non più d'azione, ma *di movimento*: l'ideologia, «uno strumento per preparare gli individui altrettanto bene sia al destino di esecutori sia a quello di vittime»¹²². Approfondiremo in modo più adeguato questo argomento nel secondo capitolo. In questa sede, però, vorrei sottolineare che, nella logica arendtiana, l'ideologia, intesa comunemente come un “sistema di idee” esplicativo della vita e del mondo che pretende di spiegare ogni cosa prescindendo dall'esperienza reale, diventa effettivamente, nelle mani del nuovo tipo di governo totalitario, il motore dell'azione politica: determina le azioni politiche del leader e allo stesso tempo rende tali azioni sopportabili per la popolazione dominata. L'ideologia, funzionando non come principio d'azione ma unicamente come principio di moto, rafforza l'essenza del regime totalitario e mira sia ad accelerare il corso della Natura e della Storia sia a raggiungere il suo totale compimento.

¹²¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 639.

¹²² H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 148.

1.4.2 *Esprit général*

Montesquieu introduce nella discussione sulla natura e sui principi delle forme di governo il fattore climatico, come elemento caratterizzante il carattere e le passioni degli uomini. È vero anche che Montesquieu non fu il primo a formulare l'idea secondo cui le condizioni climatiche esercitano un'influenza sulla struttura della società: già Bodin prima di lui aveva messo in rilievo questo problema. Montesquieu era interessato soprattutto alla letteratura medica sul clima: ammirava particolarmente gli scritti di Ippocrate che, all'origine stessa del pensiero medico, aveva dedicato grande attenzione agli effetti dell'aria sulle infermità umane.

L'attenzione al problema della geografia e delle influenze dell'ambiente naturale sulla vita degli individui e delle società costituisce un interesse costante da parte di Montesquieu, interesse che dagli scritti giovanili fino alla pubblicazione della sua opera maggiore *l'Esprit des lois* si alimenta di applicazioni sperimentali, di osservazioni dirette e di considerazioni e giudizi di carattere storico-politico.

Montesquieu ritiene, quindi, che i tratti che caratterizzano le diverse forme di governo (libertà politica-attività e, all'opposto, schiavitù politica-passività) non dipendono solo dalla natura e dal principio del sistema politico, ma anche e soprattutto da fattori geografico-ambientali, in primo luogo il clima. Schematizzando al massimo le sue posizioni in proposito, si può affermare che per Montesquieu libertà e attività sono l'effetto dei climi temperati tipici di quasi tutta l'Europa, e specialmente di quelli freddi delle zone europee più settentrionali; mentre schiavitù e passività sono prodotte dai climi caldi caratteristici, a suo avviso, di quasi tutta l'Asia, dell'intera Africa e delle Americhe a ridosso della linea equatoriale. Secondo il pensatore francese, il caldo espande le fibre del corpo, «snerva» e indebolisce l'attività e il coraggio, tanto che «gli

uomini sono spinti a un dovere penoso soltanto dalla paura della punizione»¹²³. Il freddo, invece, contrae le fibre del corpo e favorisce negli uomini il vigore fisico e la forza d'animo, rendendoli inclini alla libertà e capaci di «azioni prolungate, faticose, grandi e ardite»¹²⁴.

Montesquieu non abbandonò mai la teoria dei climi, nonostante le innumerevoli difficoltà che questa presentava¹²⁵ e a cui lui stesso non sapeva fornire una spiegazione, ma la subordinò a una «teoria della cultura di gran lunga più flessibile»¹²⁶. L'uomo, come abbiamo già sostenuto precedentemente, nella riflessione montesquieuiana, e allo stesso modo in quella arendtiana, non è vittima della natura e tanto meno delle condizioni climatiche: egli conoscendo le condizioni fisiche che ha di fronte le può superare attraverso l'azione¹²⁷. In XIV, 5 dell'*Esprit des lois*, l'autore stabilisce come proprio la capacità di opporsi agli effetti del clima sia il metro di valutazione di un buon legislatore.

Stando a Montesquieu, il genere umano non è influenzato solo dal clima, ma anche da «cause morali», ovvero la religione, le leggi, le norme del governo, gli esempi dell'antichità, la morale e i costumi: da tutto questi elementi si forma lo *spirito generale* delle nazioni. Ogni società si differenzia dalle altre a seconda di quale causa agisce con maggiore forza all'interno di essa. Il carattere di ogni nazione si delinea quindi, per Montesquieu, attraverso elementi esterni (il clima) e interni (le cause morali): l'identità nazionale (*esprit général*) viene raggiunta grazie a un complesso processo di

¹²³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XV, 7, p. 406.

¹²⁴ Ivi, XVII, 2, p. 433.

¹²⁵ Per esempio non viene spiegato perché le fredde Russia e Svezia non siano libere; oppure si apprende nell'*Esprit des lois* che tutte le isole sono portate alla libertà più delle zone continentali (XVIII, 5), ma viene ammesso da Montesquieu che ciò non vale per il Giappone.

¹²⁶ J. N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 103.

¹²⁷ Cfr. *supra*, 1.2.1.

integrazione linguistica, artistica, di costumi morali e religiosi e di condizioni climatiche.

La complessità delle cause che concorrono alla formazione dell'*esprit général* non sacrifica, lo ripetiamo, i margini di azione propri del legislatore che, nell'ottica montesquieuiana, ha la possibilità di incidere sull'intero complesso delle cause, sia quelle fisiche, che segnano in maniera apparentemente rigida e assoluta il destino delle diverse società politiche, sia quelle morali.

Hannah Arendt analizza il concetto montesquieuiano di *esprit général* nell'opera, già citata in precedenza, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* e lo definisce qui come «ciò che unisce la struttura del governo al principio d'azione corrispondente»¹²⁸, come lo spirito unificatore coincidente con l'esperienza fondamentale degli uomini che agiscono e vivono insieme. Anche nel suo saggio *La natura del totalitarismo*, la Arendt mette in evidenza la presenza, nel pensiero montesquieuiano, di un elemento comune che funge da fondamento a ogni forma di governo: «Montesquieu individua nella distinzione [cioè nell'esperienza che gli uomini sono differenti l'uno dall'altro per nascita] l'elemento comune in cui si radicano le leggi di una monarchia» (dato che il governo monarchico presuppone la presenza di preminenze, ranghi e una nobiltà originaria), e nell'esperienza dell'uguaglianza, ovvero «del vivere insieme e dell'appartenere a un gruppo di uomini dotati di uguale potere»¹²⁹, l'elemento comune su cui si basano le leggi repubblicane. L'onore come amore per la distinzione si fonda sull'esperienza comune a tutti gli uomini di questa loro distinzione per nascita; la virtù come amore dell'uguaglianza si origina dall'esperienza comune di questa uguaglianza di potere.

¹²⁸ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 106.

¹²⁹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 134-135.

Montesquieu, stando alla Arendt, sembra non aver specificato quale sia il fondamento comune della natura e del principio nel dispotismo ed è l'autrice de *Le origini del totalitarismo* che si propone di porre rimedio a questa lacuna.

Alla luce delle scoperte del pensatore francese, la Arendt individua nell'esperienza dell'impotenza, che l'uomo sperimenta quando si trova in una condizione di radicale isolamento (condizione caratteristica del dispotismo), il fondamento comune su cui può essere eretto il governo arbitrario e da cui scaturisce la paura. Scrive la Arendt: «un singolo uomo che si pone contro tutti gli altri non fa esperienza dell'uguaglianza del potere tra gli uomini, ma solo del potere combinato e sovrachante di tutti gli altri contro il suo»¹³⁰.

A mio parere, nella riflessione arendtiana il concetto di *esprit général* assume una connotazione leggermente diversa e riduttiva rispetto a quella che ritroviamo, invece, nel pensiero montesquieuiano. Ritengo che il pensatore francese comprenda nel concetto di spirito generale molti più aspetti di quelli considerati dalla Arendt. Lo spirito generale delineato da Montesquieu, come abbiamo visto, è costituito dalla integrazione di vari elementi, quali il clima, le usanze e i costumi tipici di uno Stato, la religione e le leggi. Si viene a creare così uno spirito comune, un'identità nazionale che il legislatore dovrebbe sempre mantenere tale e seguire, a meno che non vada contro i principi del governo. Anche la Arendt sostiene che questo *esprit* sia un elemento che accomuna una nazione e che conferisce unità a determinate realtà storiche, ma vede in esso solo un fondamento su cui poggiano le strutture e i principi delle diverse forme di governo: le leggi di uno Stato si radicano in esso e da esso scaturiscono le azioni dei suoi sudditi. Riprendendo le parole dell'autrice, «lo spirito generale è unificatore di

¹³⁰ Ivi, p. 136.

Montesquieu è [...] quell'esperienza che si esprime contemporaneamente nelle leggi di un paese e nelle azioni di coloro che vivono sotto quelle leggi»¹³¹.

Nel suo saggio *Comprensione e politica* del 1953, Hannah Arendt affronta il rapporto tra leggi e costumi e ricorre a Montesquieu per chiarirne il significato.

Il pensatore francese, nella sua opera maggiore, sostiene che i costumi sono usanze che le leggi non hanno potuto o non hanno voluto stabilire. La differenza tra leggi e costumi consiste proprio in questo, ovvero nel fatto che «le leggi regolano piuttosto le azioni del cittadino, e i costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo»¹³², le une riguardano la condotta esteriore, gli altri quella interiore. Le leggi definiscono lo spazio della vita pubblica, i costumi la sfera della società. Ciò che sorprende la Arendt è che «già nel XVIII secolo Montesquieu fosse persuaso che solo i costumi – che, essendo *mores*, costituiscono in senso del tutto letterale la moralità di ogni civiltà – potessero impedire uno spettacolare crollo morale e spirituale della cultura occidentale»¹³³. Il declino di una nazione, secondo la Arendt, cominciava nel momento in cui le leggi perdevano la loro validità, cioè quando l'autorità della loro fonte veniva messa in dubbio oppure quando il governo in carica abusava del proprio potere e della legge. In questi casi, il cittadino smetteva di “credere” nelle proprie leggi e, allo stesso tempo, perdeva «la propria capacità di agire politicamente in modo responsabile»¹³⁴. A perdurare erano, invece, stando alla Arendt, i costumi e le tradizioni della società: l'uomo in quanto individuo continuava a comportarsi in base alla tradizione morale del suo paese, ma questa moralità, perdendo le sue basi, poteva prevenire il crollo totale della nazione solo per un periodo di tempo limitato. Infatti, in un paese in cui era venuto

¹³¹ H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 106.

¹³² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XIX, 16, p. 474.

¹³³ H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 116.

¹³⁴ *Ibidem*.

meno l'appoggio delle leggi e dei suoi cittadini, i costumi e la moralità erano più minacciati e più esposti al rischio di essere distrutti.

Riguardo alla propria epoca, Montesquieu ritiene che «la maggior parte dei popoli d'Europa sono ancora governati dai buoni costumi. Tuttavia, se per un lungo abuso del potere, se per una grande conquista, si stabilisse a un certo punto il dispotismo, non vi sarebbero più né costumi né clima che tengano»¹³⁵. Montesquieu in questo passo espone i pericoli a cui è sottoposto un corpo politico che poggia esclusivamente sui costumi e sulle tradizioni, pericoli che possono giungere dall'interno per abuso del potere, o dall'esterno sotto forma di aggressione. Hannah Arendt, nell'opera *Sulla rivoluzione*, analizza il passo dell'*Esprit des lois* appena riportato, sostenendo che Montesquieu, più di quarant'anni prima dello scoppio della rivoluzione industriale che ha radicalmente trasformato l'intero globo, era a conoscenza dei pericoli che stavano minacciando le fondamenta su cui poggiavano le strutture politiche dell'Occidente e «temeva un ritorno del dispotismo perché i popoli d'Europa, anche se continuavano a lasciarsi governare per abitudine e costume, non si sentivano più a loro agio politicamente, non avevano più fiducia nelle leggi sotto cui vivevano e non credevano più nell'autorità di coloro che li governavano»¹³⁶. Montesquieu aveva intuito che al minimo imprevisto gli usi e i costumi non avrebbero retto e i governi sarebbero stati facilmente rovesciati.

I timori di Montesquieu, che potevano sembrare fuori posto nella sua epoca ma che sarebbero apparsi normali nel XIX secolo, suggeriscono, secondo la Arendt, una spiegazione di come «la nostra grande tradizione»¹³⁷, la tradizione culturale dominante da cui la Arendt ha sempre cercato di allontanarsi, sia rimasta muta e incapace di fornire risposte costruttive alla sfida delle questioni morali e politiche del presente. I fenomeni

¹³⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 8, p. 269.

¹³⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 125.

¹³⁷ H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 117.

totalitari, che nella riflessione arendtiana non possono più essere compresi nei termini del senso comune, sono gli esempi più chiari «del crollo della saggezza comune di cui siamo gli eredi»¹³⁸.

¹³⁸ Ivi, p. 115.

CAPITOLO II

Dal dispotismo al totalitarismo

*«È stupefacente che i popoli amino tanto il governo repubblicano,
e che così poche nazioni ne godano;
che gli uomini abbiano tanto in odio la violenza,
e che tante nazioni siano rette dalla violenza»¹.*

Si è molto discusso, soprattutto agli inizi degli anni '60, sul concetto di totalitarismo in relazione a quello di dispotismo e il dibattito ha portato alla formazione di due predominanti e opposte letture.

Da una parte abbiamo l'interpretazione di coloro che tendono a considerare il totalitarismo come una novità assoluta del '900 che si distingue dalle altre categorie classiche, come la tirannide, la dittatura, l'assolutismo o il dispotismo. Emblematica, al riguardo, è l'affermazione arendtiana contenuta nel saggio *Ideologia e terrore*, conclusivo de *Le origini del totalitarismo*, secondo la quale il totalitarismo, oltre che essere la forma di governo più radicale, è «essenzialmente diverso da altre forme conosciute di oppressione politica come il dispotismo, la tirannide e la dittatura. Dovunque è giunto al potere, esso ha creato istituzioni assolutamente nuove e distrutto tutte le tradizioni sociali, giuridiche e politiche del paese»².

Secondo il punto di vista arendtiano, il totalitarismo è una forma di dominio totalmente nuova perché non si limita a distruggere le capacità politiche dell'uomo,

¹ Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, Einaudi, Torino 1944, p. 103.

² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 630.

isolandolo cioè dalla vita pubblica e privandolo della partecipazione attiva agli affari della politica, come facevano le vecchie tirannie e i vecchi dispotismi, ma tende a eliminare anche i gruppi e le istituzioni che formano il tessuto delle relazioni private dell'uomo, estraniandolo così dal mondo e dal proprio io. Inoltre, indagando e interrogando la tradizione della filosofia politica, la Arendt dimostra che le categorie politiche tradizionali si sono rivelate incapaci di rendere ragione della “terrificante originalità” del fenomeno totalitario. Quest'ultimo, infatti, ha fatto esplodere i presupposti su cui si sono basate per secoli le tradizionali distinzioni tra le forme di governo rette e le forme di governo degenerate: «ha demolito l'alternativa su cui si sono basate tutte le definizioni dell'essenza dei governi nella filosofia politica, l'alternativa fra governo legale e governo illegale, fra potere arbitrario e potere legittimo»³. Il totalitarismo non può essere spiegato, quindi, né come semplice dittatura né come dispotismo.

Anche Zbigniew K. Brzezinski⁴, che ha formulato, insieme alla Arendt, una delle teorie più compiute del totalitarismo, si interroga circa l'originalità e l'essenza del regime totalitario. Il totalitarismo, secondo il suo punto di vista, come specie del genere “dittatura”, riproduce e presenta numerosi caratteri comuni alla famiglia di appartenenza. Ma, a differenza della maggior parte delle dittature passate, l'obiettivo dei regimi totalitari, stando a Brzezinski, non è quello di bloccare la società nello *status quo*, ma, al contrario, quello di «istituzionalizzare una rivoluzione» che acquista

³ Ivi, pp. 631-632.

⁴ Faccio qui riferimento all'opera *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* che Zbigniew K. Brzezinski compone con Carl J. Friedrich nel 1956, in cui vengono introdotte sei misure per distinguere il totalitarismo: un partito unico di massa guidato da un capo; una ideologia ufficiale, che riguarda tutti gli aspetti dell'attività e dell'esistenza dell'uomo, e che tutti i membri della società devono abbracciare; un sistema di terrorismo poliziesco; un monopolio tendenzialmente assoluto della direzione di tutti i mezzi di comunicazione di massa; un monopolio tendenzialmente assoluto di tutti gli strumenti della lotta armata; un controllo e una direzione centrale di tutta l'economia (cfr. C. J. Friedrich and Z. K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956).

intensità e ampiezza man mano che il potere del regime si stabilizza e che agisce con l'intento di creare una unanimità omogenea, eliminando tutte le unità sociali esistenti⁵.

Dall'altra parte, una seconda lettura contesta l'assunto dell'assoluta novità storica del totalitarismo e sottolinea, invece, la continuità e le analogie fra la categoria del totalitarismo e tutti i regimi tirannici e dispotici. Esemplari, sotto questo profilo, sono le considerazioni di Franz Neumann, il quale ritiene che «la dittatura totalitaria non è soltanto figlia dell'industrialismo moderno», ma che anche il regime spartano e quello dell'Impero romano ai tempi di Diocleziano possono essere «due esempi illuminati di esperimenti totalitari nell'antichità»⁶. Nel primo caso Neumann sottolinea il dominio assoluto degli spartani sopra gli iloti, essendo questi ultimi in numero elevato e costituendo un pericolo costante. Veniva attuato così un sistema di repressione totale, basato su un terrore poliziesco messo in atto da giovani spartani, che dovevano obbligatoriamente prestare servizio in questa «orribile polizia segreta». Un altro aspetto che Neumann considera e che connota, secondo il suo punto di vista, il regime spartano come regime totalitario, è il «controllo totale della società e della vita privata»⁷ mediante tecniche e istituzioni speciali, come il trasferimento in caserme di bambini all'età di sei anni e un rigido sistema di educazione statale improntato sulla violenza. Nel secondo caso Neumann mette in evidenza la spietata politica «di irreggimentazione sociale»⁸ con la quale Diocleziano cercò di fermare il processo di disgregazione della vita economica, imponendo uno stato corporativo che garantisse la produzione e la disponibilità delle forze di lavoro: tutte le professioni vennero suddivise in corporazioni e l'appartenenza ad esse divenne obbligatoria ed ereditaria. I minatori e i cava-

⁵ Cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1987, pp. 30-31.

⁶ F. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 345-346.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 348.

portavano un marchio, i fornai invece potevano sposarsi solo con i membri delle famiglie dei loro compagni di lavoro, e ben presto l'iscrizione alle corporazioni diventò la punizione ufficiale per qualsiasi criminale fosse riuscito ad evitarla fino a quel momento.

Seguendo sempre la lettura *continuista*, ritengo sia importante accennare anche all'interpretazione di Karl August Wittfogel, che ha riflettuto sul dispotismo orientale come antenato del totalitarismo moderno. Nelle autocrazie orientali, che si svilupparono sulla base dei sistemi di irrigazione artificiale presso i grandi fiumi, le esigenze dell'irrigazione su larga scala e delle opere di controllo delle inondazioni produssero un intervento massiccio dello stato che, in breve tempo, divenne anche il padrone della società. Il risultato politico di questo controllo centralizzato delle acque fu un dispotismo burocratico⁹, che Wittfogel descrive come un sistema di potere totale, perché non aveva freni né dal punto di vista costituzionale né da quello sociale ed era concentrato solitamente nelle mani di un solo uomo. Anche in questo caso, al potere totale corrispondevano un terrore totale esercitato attraverso un controllo centralizzato dell'esercito e della polizia segreta; una sottomissione totale dei sudditi, condizionata dalla paura; e un isolamento totale che riguarda non solo l'uomo comune, ma anche i funzionari burocratici e il capo supremo¹⁰.

È senz'altro vero che esistono, in base a queste ultime interpretazioni, effettive similarità tra i regimi dispotici e il totalitarismo, ma queste analogie non sono decisive.

Il totalitarismo, infatti, conserva alcuni tratti fondamentali che sono specificamente e

⁹ Wittfogel chiama questo dispotismo burocratico anche «semi-manageriale» o «società idraulica», facendo riferimento ad una economia agricola che implica lavori su vasta scala e a direzione governativa di irrigazione e controllo delle acque. Anche se in tali società è presente una proprietà privata attiva (produttiva), tuttavia i detentori di tale proprietà sono politicamente impotenti, mentre è preminente il ruolo di direzione strategica della produzione da parte del governo. Di qui il carattere «agromaneriale» che Wittfogel riscontra in questi tipi di società (cfr. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze 1968).

¹⁰ Cfr. M. Stoppino, voce «Totalitarismo», in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1981, pp. 1040-1051, pp. 1042-1043.

soltanto suoi: da un lato, una penetrazione totale del corpo sociale e una mobilitazione permanente e altrettanto totale che coinvolge l'intera società in un movimento incessante di trasformazione dell'ordine sociale; e, dall'altro, l'intensificazione al grado massimo, senza precedenti nella storia, di questa penetrazione-mobilitazione della società. Negli esempi storici prima riportati, questa mobilitazione della società era infatti assente: Sparta e il regime di Diocleziano erano società statiche; le società tipiche del dispotismo orientale erano anch'esse stazionarie e in esse il potere dispotico si accontentava dell'obbedienza assoluta del suddito, senza esigere l'ortodossia ideologica e l'adesione entusiastica al regime. Inoltre, i dispotismi orientali, ammette Wittfogel, non avevano a disposizione gli strumenti di efficacia e di portata universali che consentirono, invece, ai regimi totalitari di estendere il loro controllo totale sull'intera società e sui singoli cittadini.

È importante sottolineare che queste caratteristiche "uniche" del totalitarismo sono rese possibili da particolari condizioni sociali che si sono realizzate nel mondo contemporaneo. Mi riferisco alla formazione della società industriale di massa e di un'economia mondiale integrata, all'estensione del suffragio e della partecipazione politica delle masse che ha consentito un deciso incremento della mobilitazione politica, e allo sviluppo della tecnologia moderna (basta pensare all'effetto che le innovazioni tecnologiche hanno esercitato sugli strumenti della violenza, sui mezzi di comunicazione di massa, sui mezzi di trasporto, sulle tecniche di sorveglianza e di controllo della polizia segreta).

Hannah Arendt, nella sua interpretazione del totalitarismo, ha tuttavia tentato ripetutamente di ridimensionare l'idea di un rapporto di causa-effetto fra modernità e

totalitarismo, ritenendo che questa forma di governo non era esattamente un prodotto della modernità, ma il suo «ospite permanente»¹¹.

Sarebbe sbagliato leggere ne *Le origini del totalitarismo* il neutro resoconto dell'esperienza totalitaria. La Arendt diede al totalitarismo la sua particolare fisionomia, risultante da una combinazione di aspetti nuovi e aspetti familiari: elementi reali dello stalinismo e del nazismo¹² risultano combinati, nell'interpretazione arendtiana, con alcune delle idee dominanti del pensiero moderno, tra cui la nozione di terrore sviluppata da Montesquieu e quella di ansia elaborata da Tocqueville. Come sostenne in alcune lettere private, la Arendt riuscì a distinguere il totalitarismo da tutti gli altri tipi di governo tirannici e dispotici del passato perché trovò gli strumenti a lei necessari «negli scritti di Montesquieu e Tocqueville, che lesse mentre redigeva *Le origini del totalitarismo* e che esercitarono su di lei una grande influenza»¹³.

Il mio intento, in questa sede, è accostare il concetto arendtiano di totalitarismo al concetto montesquieuiano di dispotismo, cercando di mettere in risalto le differenze e le analogie di alcune grandi linee di fondo fra le due categorie. Il totalitarismo, come evidenzia la stessa Arendt, è una realtà complessa, molteplice, plurale e, soprattutto, nuova, mai esperita prima, ma, allo stesso tempo, è possibile riscontrare in questo insieme di elementi certe cospicue affinità con alcuni tratti strutturali già presenti nel dispotismo, almeno quale lo aveva concepito Montesquieu.

La grande opera arendtiana sul totalitarismo costituisce, così come l'*Esprit des lois* per il dispotismo, il tentativo di delineare una categoria autonoma, un concetto analitico e scientifico per la comprensione di una realtà complessa e polimorfa. Laddove

¹¹ C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 106.

¹² Ricordiamo che per la Arendt gli esempi storici tipici del totalitarismo sono soltanto il nazionalsocialismo tedesco (dal 1938 in poi) e il comunismo sovietico (nel periodo staliniano, dal 1930 in poi). Esclusi sono il fascismo italiano, il franchismo spagnolo, e altri regimi analoghi (sviluppatosi in Portogallo, Romania, Ungheria e altri paesi), da lei qualificati semplicemente come "autoritari".

¹³ C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 107.

Montesquieu elabora un “tipo ideale” di regime dispotico, la Arendt costruisce un “tipo ideale” di regime totalitario, caratterizzato dalla particolare combinazione di ideologia, terrore e organizzazione del partito unico.

Vediamo nel dettaglio come queste due concezioni, dispotica e totalitaria, possono essere messe a confronto.

2.1 *Oltre la legge: rimozione dei confini*

Nel capitolo precedente abbiamo visto come la riflessione sul senso del limite sia uno dei punti di contatto tra il pensiero montesquieuiano e quello arendtiano. È stato detto che le leggi hanno una funzione di delimitazione: esse delimitano e proteggono lo spazio pubblico-politico, rendendo possibile la realizzazione della vita politica¹⁴. La legge è qualcosa che unisce gli uomini e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di accordi e intese reciproche.

Il proposito di eliminare *a priori* ogni possibilità di discorso e di relazione è alla base sia del dispotismo sia della costruzione totalitaria, volti entrambi a spezzare l’interrelazione fra discorso e libertà e quindi a distruggere la sfera politica.

Tra le caratteristiche delle leggi, un rilievo eminente è dato nell’*Esprit des lois* alla *fixité*, ovvero al loro essere qualcosa di costante, stabile e permanente. È stato notato precedentemente che, mentre in qualsiasi altro tipo di governo le leggi possiedono questo requisito, nel dispotismo ne sono del tutto prive. Le *lois* di cui Montesquieu parla nel corso della sua opera a proposito dello Stato dispotico non sono dunque delle vere e proprie leggi, quanto piuttosto dei decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell’arbitrio del despota. Si può affermare, quindi, che per Montesquieu il

¹⁴ Cfr. *supra*, 1.1.1.

dispotismo corrisponde ad una condizione di assenza di leggi, o ad una condizione in cui la volontà particolare e momentanea del despota vale come legge.

Il totalitarismo, come è stato osservato precedentemente, ha fatto saltare l'alternativa su cui si sono basate, sin dagli inizi del pensiero politico occidentale, le definizioni della natura del governo: l'alternativa tra governo legale, costituzionale o repubblicano, da un lato, e governo illegale, arbitrario e tirannico, dall'altro. Il regime totalitario, secondo la Arendt, può essere considerato come una forma di governo "illegale", in quanto sfida il diritto positivo, «ma non è arbitrario, in quanto obbedisce a una logica stringente ed esegue con implacabile necessità le leggi della Storia o della Natura»¹⁵, senza preoccuparsi di tradurre tali leggi nei criteri del giusto o dell'ingiusto per i singoli esseri umani. Dalle leggi della Natura o della Storia, sottolinea la Arendt, «è legittimo attendersi che realizzino alla fine una singola "Umanità", ed è questa aspettativa che sta alla base dell'aspirazione, comune a tutti i governi totalitari, di dominare l'intero globo»¹⁶.

La caratteristica fondamentale della concezione totalitaria della legge che la Arendt mette in evidenza è che, nella prospettiva totalitaria, tutte le leggi diventano leggi di movimento. La Natura e la Storia, considerate come fonti di autorità per le leggi positive, tradizionalmente potevano rivelarsi all'uomo o nel diritto naturale o nella legge religiosa rivelata storicamente, e, in ogni caso, rimanevano distinte dalle azioni degli uomini: la legalità delle leggi positive si limitava semplicemente alla prevenzione dell'ingiustizia, essendo incapace di realizzare la giustizia in ogni singola e concreta circostanza. Al contrario, nel regime totalitario, stando alla Arendt, la Natura e la Storia perdono la loro funzione stabilizzatrice e la legge, a cui il totalitarismo obbedisce, si eleva a eterna legge di movimento: un perenne movimento, una rivoluzione permanente

¹⁵ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 139.

¹⁶ *Ibidem*.

che destabilizza qualsiasi istituzione e qualsiasi realtà. Si parla di movimento della Natura nel caso del Terzo Reich, in quanto alla base della credenza nazista nelle leggi razziali vi è la strumentalizzazione dell'immagine darwiniana dell'uomo come un prodotto dell'evoluzione naturale¹⁷; si parla di movimento della Storia nel caso della Russia sovietica del periodo staliniano, in quanto alla base della credenza bolscevica nella classe vi è l'idea marxiana degli uomini «come prodotti di un gigantesco processo storico», un processo che, sostiene la Arendt, «tende a negare se stesso»¹⁸.

Il termine “legge” ha quindi cambiato significato: «non denota più la cornice stabile all'interno della quale le azioni umane dovevano e potevano avere luogo, ma è diventato l'espressione stessa di questi movimenti come tali»¹⁹. Queste leggi di movimento, la Natura o la Storia, sono tenute in funzione dal terrore, vero motore del regime totalitario, e sono esse ad individuare i nemici dell'umanità, bloccando qualsiasi interferenza che può derivare dall'azione libera di semplici uomini. In un regime totalitario, infatti, secondo il punto di vista arendtiano, l'obiettivo è quello di “stabilizzare” gli uomini rendendoli statici, in modo da impedire ogni loro azione libera e spontanea che potrebbe ostacolare il libero e travolgente movimento del terrore.

¹⁷ Il *darwinismo sociale* (la corrente di pensiero filosofica che ritiene che il concetto di *struggle for life and death*, ovvero la lotta per la vita e la morte, debba essere la regola non solo del mondo animale, ma anche delle comunità umane, e che stabilisce una gerarchizzazione tra le nazioni e quindi il diritto dei più forti ad imperare sui deboli) si propose come una filosofia di legittimazione del potere, sia esso coloniale, razziale o di classe. I teorici del nazismo, durante il XX secolo, lo utilizzarono largamente sia in senso eugenetico, sia per eliminare, a milioni, ebrei, zingari, oppositori politici e prigionieri di guerra nei campi di concentramento. È opportuno sottolineare che l'opera di Darwin, dal punto di vista sociale, «è neutra e non contiene nessun passaggio dal mondo animale al mondo sociale. Tuttavia, quest'opera fu subito utilizzata per parlare delle società, della sopravvivenza dei migliori, della lotta per la vita in senso sociale e per negare, grazie al poligenismo, l'origine unica e biblica dell'uomo» (M. Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 89-90).

¹⁸ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 140. È necessario sottolineare che, tanto quanto Darwin nel caso dell'ideologia nazista, anche Marx è stato trasformato e “deformato” in un'ideologia totalitaria. Il marxismo ha contribuito a nascondere e a ignorare i reali insegnamenti di Marx, il quale, riprendendo il pensiero arendtiano, «non può facilmente essere accusato di aver fornito gli aspetti segnatamente totalitari del dominio bolscevico». Tuttavia, l'autrice non nega il fatto che «tra Marx e la dominazione bolscevica [...] il legame è assai più diretto di quanto lo sia quello tra il nazismo e qualsivoglia dei suoi cosiddetti predecessori» (H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p.43).

¹⁹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 140.

Le leggi istituiscono barriere, pongono e tracciano confini; attraverso tale delimitazione, esse creano uno spazio tra gli uomini, nel quale si realizzano le condizioni della pluralità della vita collettiva, e grazie alla loro stabilità permettono agli uomini di muoversi liberamente all'interno di questo spazio così delimitato. La stabilità delle leggi viene a contrapporsi, tanto nel regime totalitario quanto in quello dispotico, al movimento disordinato.

Il totalitarismo per la sua assenza di leggi può essere avvicinato al dispotismo, ma diverso è il ruolo assegnato alla stabilità nelle due forme di governo.

Il regime dispotico descritto da Montesquieu si caratterizza, lo ripetiamo, per la totale assenza di leggi e, soprattutto, per la mancanza di una struttura istituzionale stabile. L'unica forma di fissità e stabilità è data da un elemento extra-giuridico, la religione, che contrasta e pone un freno alla volontà momentanea e "capricciosa" del despota. Si tratta, tuttavia, di limiti extra-istituzionali, derivanti da fattori sociali quali appunto la religione, e non di limiti intrinseci, inerenti alla natura-struttura stessa del governo, come concrete forze politico-sociali che impediscano al principe di governare solo in base alla sua volontà e al suo capriccio²⁰. Montesquieu mette in evidenza l'efficacia conservativa che la religione ha in relazione al dispotismo, non esitando ad affermare che essa «ha maggior influenza che in qualunque altro» Stato; infatti, poiché la paura è il principio del dispotismo, la religione lo rinforza perché «è una paura aggiunta alla paura»²¹. Per durare nel tempo e per esistere come tipo di regime politico, il dispotismo, nell'ottica montesquieuiana, deve attenuare in qualche modo la sua natura, senza tuttavia cambiarla radicalmente, e la religione è, a tale proposito,

²⁰ Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Edizioni ETS, Pisa 2000, pp. 28 ss. Vedi anche D. Felice, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des lois*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Liguori Editore, Napoli 1998, pp. 9- 102.

²¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., V, 14, p. 208.

l'elemento essenziale, in quanto essa gioca un ruolo determinante in questa attenuazione dell'essenza del dispotismo.

Il principio del dispotismo, abbiamo detto, è rafforzato dalla religione con un altro timore. Ma se la paura derivante unicamente dalla forza materiale del despota non lega ad esso i suoi sudditi, creando solo un tipo di regime brutale e precario, «il sacro timore di cui la religione circonda il despota è presso i sudditi un sentimento più personale e volontario (e, si potrebbe suggerire, più *umano*) che modifica l'ambiente morale del regime, rendendolo così più stabile»²². La religione, quindi, rende sì più stabile il dispotismo, ma solo in quanto ne attenua il carattere violento e arbitrario, rendendo in qualche modo più “umano” il suo principio. Paradossalmente, per Montesquieu la religione contribuisce alla conservazione del dispotismo nella misura in cui essa gli è contraria: «vale a dire nella misura in cui ne contraddice la *natura* e ne rende più umano il *principio*»²³.

Questo elemento di stabilità non è presente nel regime totalitario: qui tutto deve essere in movimento e neanche la religione può trovare spazio, dato il progetto di controllo totale che il totalitarismo persegue. Se si può paragonare il dispotismo all'immagine di una «bestia feroce *pour quelque temps apprivoisée*»²⁴, il totalitarismo è invece un *monstrum*²⁵ costantemente in movimento e mai domo. La volontà di un solo

²² S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603, p. 595.

²³ Ivi, p. 596.

²⁴ D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 94.

²⁵ Tanto la Arendt quanto Montesquieu definiscono, rispettivamente, il regime totalitario e quello dispotico come forme *mostruose* di governo, a causa della loro connotazione più incisiva, ovvero la “totalità”. Il despota è il tutto del potere statale, è la totalità dello Stato e, dal punto di vista del potere, al di fuori di lui c'è solo il nulla, il vuoto, la massa politicamente inerte, impotente dei sudditi. Il monismo, incarnato da un regime politico a struttura rigidamente monocratica, quale il dispotismo, costituisce il *monstrum* per Montesquieu. Anche nel regime totalitario il potere è concentrato nella mani di un solo uomo, che si serve di questo potere in modo tale da rendere tutti gli altri uomini assolutamente e radicalmente impotenti. E anche i pieni poteri non gli bastano: vuole controllare l'industria, l'agricoltura, il commercio; dirigere la famiglia, i costumi, la vita sociale; decidere in suprema istanza ciò che è bello e ciò che è brutto e dominare tutta la vita intellettuale. Il totalitarismo è, quindi, quella forma *mostruosa* di

uomo domina in entrambi i regimi, ma, per la Arendt, la volontà del capo totalitario è «così instabile da far apparire, al confronto, i capricciosi despoti orientali come splendidi esempi di costanza»²⁶.

La stabilità e la permanenza delle leggi vengono spezzate e i confini e i canali di comunicazione da esse definiti tra gli uomini che vivono insieme e “agiscono di concerto” vengono sostituiti dal terrore con «un vincolo di ferro» che spinge gli uomini gli uni contro gli altri, eliminando tra essi lo spazio pubblico-politico e creando una totale omogeneità, «come se fossero un solo uomo»²⁷. Il terrore, definito dalla Arendt come «il servitore fedele della Natura o della Storia e l’onnipresente esecutore del loro movimento predestinato»²⁸, è fautore di questa unità di tutti gli uomini, abolendo i confini della legge e distruggendo lo spazio vitale dell’azione libera.

Nell’interpretazione arendtiana del totalitarismo abbiamo visto che la religione non ha lo spazio per manifestarsi. Alcuni aspetti religioso-sacrali vengono trasposti nella figura del capo (devozione, entusiasmo, ecc.): attraverso l’ideologia, principio di movimento del totalitarismo, vengono affidate a lui le istanze di salvezza e la necessità di infallibili certezze. Il leader totalitario è il depositario dell’ideologia e solo lui può interpretarla o correggerla e, a differenza dei suoi predecessori, i tiranni e i despoti ossessionati dal potere, che conducevano una politica fine a se stessa, egli è più vicino ai desideri e alle aspirazioni delle masse che lo sostengono, spesso anche di fronte a circostanze disastrose. Sia Hitler che Stalin esercitarono «un fascino a cui nessuno,

governo che tende a controllare pervasivamente ogni sfera dell’esistenza umana proponendosi un radicale cambiamento della natura stessa dell’uomo.

²⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 550.

²⁷ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 141.

²⁸ Ivi, pp. 141-142.

dicono, sarebbe stato immune»²⁹ e l'infatuazione totalitaria della masse veniva identificata come un vero e proprio culto.

2.1.1 *Governanti e governati*

L'eliminazione di confini e barriere provoca la drastica cancellazione di qualsiasi spazio pubblico vitale e la rimozione della possibilità di fare politica. Un regime che opera per rimozione di barriere e cancellazione di spazi è un regime antipolitico, dal momento che si perde la *pluralità* degli uomini (condizione fondamentale, sia per Montesquieu che per la Arendt, dell'esistenza politica) e, con essa, la libertà di azione e comunicazione.

Il primo confine che un regime di questo genere distrugge è quindi quello tra la vita biologica, naturale, riproduttiva, e la vita politicamente qualificata, ovvero quello tra uomo e cittadino.

Il dispotismo non tollera le distinzioni, il suo fine è trasformare i sudditi in oggetti del despota: nel dispotismo non esiste sfera privata perché tutto è privato e appartiene al despota, e l'unica dimensione possibile è quella della coercizione. Il despota, oltre che il detentore esclusivo di tutti i poteri dello Stato, è anche il padrone assoluto dei beni e delle eredità dei suoi sudditi: il suo è un regime tanto di oppressione politica quanto di oppressione sociale e civile, non solo, quindi, strutturalmente senza libertà, ma anche senza proprietà. Il dispotismo costituisce non solo la negazione o la violazione della "legge politica", ma anche di quella "sociale", trasformando gli uomini in strumenti economici della volontà del despota. Si legge nell'*Esprit des lois*: «nei paesi dispotici

²⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 423.

dove si è già sotto la schiavitù politica, la schiavitù civile è più tollerabile che altrove. Ciascuno deve accontentarsi di avere i mezzi di sussistenza e la vita»³⁰.

Il rapporto tra governati e governanti che vige in un regime dispotico è, nell'interpretazione montesquieuiana, un rapporto di tipo servile, ossia analogo al rapporto tra padrone e schiavo: il despota, abbiamo detto, non detiene in modo assoluto solo il potere dello Stato, ma è anche il padrone o proprietario assoluto delle vite e dei beni dei suoi sudditi. È una forma di Stato strutturalmente negatrice dei valori fondamentali dell'essere umano, *in primis* la libertà e l'attività. È contrario alla "natura umana": nei paesi dove regna, esso calpesta i sentimenti naturali e tratta gli uomini come animali, pretendendo anche che agiscano come tali; mette continuamente a repentaglio le tendenze fisio-psichiche elementari dell'uomo, l'istinto di conservazione, quello sessuale e quello di socievolezza. Montesquieu condanna con durezza la schiavitù come degradante per gli esseri umani e contraria al diritto naturale.

Lo scopo del totalitarismo è trasformare uomini e donne in puri esseri di una specie: privare della pluralità significa costringere all'uniformità, caratteristica peculiare della specie. L'intento di un regime totalitario è quello di ridurre le persone a un fascio di reazioni: il suo soggetto ideale è il cane di Pavlov, ovvero l'automatismo, la reazione obbligata di soggetti condizionati, ridotti a meri esseri replicanti. Nemici del totalitarismo sono *tutti* gli agenti pensanti: il terrore non si limita a colpire i nemici reali (ovvero coloro che si oppongono, con comportamenti concreti e personalmente attuati, ai detentori del potere) e i nemici potenziali (ovvero quelli considerati ostili in quanto membri, sia pure inattivi, di un gruppo sociale che sulla base dell'esperienza passata o presente ha offerto prove consistenti di non accettazione o di resistenza verso la politica del regime), ma anche i «nemici oggettivi», cioè coloro che sono sospettati in quanto

³⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XV, 1, p. 401.

«portatori di tendenze», non dissimili dai portatori di malattie³¹, coloro che potrebbero compiere delitti e che vengono perseguitati quindi sulla base di una proiezione futura di ostilità. In pratica, «il dittatore totalitario si comporta come chi continua a insultare un altro per far sapere a tutti che quello è il suo nemico e poterlo uccidere, con qualche plausibilità, per legittima difesa»³².

Il carattere antipluralistico del totalitarismo si struttura come preciso progetto di trasformazione della società: mentre il dispotismo tende a riportare l'uomo alla sua originaria dimensione ferina e selvaggia, il regime totalitario si propone di trasformare l'uomo in qualcosa di nuovo e completamente diverso.

Il fine del sistema totalitario è la depersonalizzazione: ciascuno deve essere trasformato in ingranaggio di un'immensa macchina, in modo che non disponga più della propria volontà. In un dominio totale, sostiene la Arendt, ogni spontaneità deve essere annullata e colpita nelle sue manifestazioni più private, per quanto apolitiche e innocue queste possano essere. La spontaneità, riprendendo le parole della Arendt, «è il massimo ostacolo al dominio totale sull'uomo». Il regime totalitario, dunque, non mira a un governo dispotico sugli uomini, bensì a un sistema che li renda superflui: «il potere totale può essere ottenuto e salvaguardato soltanto in un mondo di riflessi condizionati, di marionette senza la minima traccia di spontaneità»³³ e che reagiscono tutte con perfetta regolarità anche quando vanno incontro alla propria morte. L'individualità, tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, è intollerabile e finché tutti gli uomini non sono resi ugualmente superflui l'ideale del dominio totale non è raggiunto. Nella riflessione arendtiana, questa trasformazione della natura umana viene raggiunta e sperimentata nei *lager*, veri e propri laboratori che servono al regime totalitario per

³¹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 580-581. Mi soffermerò anche più avanti sul concetto di "nemico oggettivo".

³² Ibidem.

³³ Ivi, p. 625.

verificare la sua pretesa di dominio assoluto sull'uomo. Nei campi di concentramento, «non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale»³⁴. Secondo la Arendt, infatti, non era il numero dei morti di Hitler e Stalin a rendere i loro regimi diversi dalle precedenti tirannidi, ma, piuttosto, l'idea, ereditata dai suoi predecessori, della debolezza e della permeabilità dell'io. Montesquieu fu il primo a sostenere, contro Hobbes, «che la paura, ridefinita in termini di terrore, non rendesse l'io più grande, ma più piccolo, e che la paura della morte non fosse espressione di un potere umano, ma di un senso di disperata irrevocabilità»³⁵. Gli uomini, privati della loro individualità e incapaci di ragionare, agire e definire i propri obiettivi, conducevano, sotto il regime dispotico, una vita di istinti, obbedienza e castighi, non diversa da quella degli animali, motivati solamente dall'imperativo biologico di sopravvivere. La paura della morte, quindi, stando a Montesquieu, non poteva essere collegata ai beni di un'esistenza particolare, perché, anzi, si rafforzava solamente in assenza di quei beni: «nei paesi dispotici si è tanto infelici che vi si teme la morte più di quanto non si rimpianga la vita»³⁶. Privata del proprio io e separata dal mondo, una persona diventava la vittima perfetta della paura dispotica.

Riprendendo la teoria del dispotismo di Montesquieu, la Arendt fece del nazismo e del comunismo gli spettacolari trionfi della paura antipolitica, che chiamò “terrore totale”, qualcosa di non comprensibile attraverso le categorie politiche. Infatti, per la Arendt, il terrore totale non era uno strumento del dominio politico e neanche un'arma del genocidio. Esso «era ideato per sfuggire ai freni psicologici dell'io, per distruggere

³⁴ Ivi, p. 628.

³⁵ C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 108.

³⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VI, 9, p. 232.

la libertà e la responsabilità individuali; era una forma di “male radicale”, che cercava di cancellare non tanto gli ebrei o i kulaki, ma la condizione umana»³⁷.

Abbiamo visto che nel dispotismo i governati e i governanti sono legati da un rapporto di tipo servile e i sudditi, sottolinea Montesquieu, sono schiavi anche in senso civile oltre che politico, alla totale mercé del despota e «dei potenti di turno che volontariamente “si scelgono” come padroni»³⁸ per utilità propria, volendo superare la loro eccessiva debolezza nei confronti del governo. I sudditi, inoltre, sono ridotti dal terrore alla più completa, vile e fatalistica passività politica, interrotta di tanto in tanto da improvvise e rabbiose ribellioni fatali per il despota e per i suoi favoriti. Considerati nel loro insieme, i popoli dei paesi dispotici appaiono a Montesquieu come popoli abbruttiti dalla schiavitù e dal terrore, infelici, ignoranti e moralmente corrotti; popoli che preferiscono il castigo all'indipendenza spirituale e la servitù all'autonomia morale; popoli incapaci di agire e di *reagire*.

Per quanto riguarda il despota, egli, nell'ottica montesquieuiana, abusa di tutto, del potere, del sesso, e detiene in modo assoluto il potere sullo Stato, sugli uomini e sui loro beni. Paradossalmente, però, nonostante questo suo «stupefacente potere»³⁹ e malvagità demoniaca, il despota vive in uno stato di completa insicurezza (proprio come i suoi sudditi): egli non è mai al sicuro in nessun angolo del suo palazzo, vive costantemente come se fosse in mezzo a nemici, stordito dal terrore prima ancora che dalla sua sfrenata lussuria. In molti luoghi dell'*Esprit des lois*, Montesquieu parla del serraglio del despota come di una prigione (II, 5), in cui il principe vive rinchiuso, in cui «se ne sta nascosto,

³⁷ C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 109.

³⁸ D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., 76. Cfr. anche Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XV, 6, p. 406.

³⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XIII, 10, p. 373.

e s'ignora il suo stato»⁴⁰. La condizione del despota, nella visione montesquieuiana, sotto alcuni aspetti assomiglia molto a quella dei suoi sudditi. Egli, infatti, è miserabile, ignorante come loro e non costituisce che una “nullità”: nel governo dispotico, stando a Montesquieu, tutti sono uguali proprio «perché non sono niente»⁴¹. Anche l'educazione in questo tipo di governo è molto limitata: è ignorante colui che presta obbedienza estrema e ignorante è anche colui che comanda, dato che non ha bisogno di grandi capacità per governare un popolo schiavo e passivo, «non ha da deliberare, da dubitare, da ragionare». Deve solo *volere* e far mettere in pratica la sua volontà. Riprendendo le parole di Montesquieu, «nessuno è tiranno senza essere allo stesso tempo schiavo»⁴².

Il rapporto tra il dittatore totalitario e il suo popolo è decisamente diverso.

Innanzitutto, il regime totalitario, lo abbiamo visto precedentemente, tende a distruggere la spontaneità e l'individualità degli uomini trasformando, attraverso il «vincolo di ferro» instaurato dal terrore, l'individuo in *uomo-massa* e creando uno stato di unità senza precedenti. Nell'ottica arendtiana, il leader totalitario riesce a raggiungere questa condizione di omogeneità, oltre che con il terrore, anche attraverso l'ideologia, principio di movimento del totalitarismo. Il capo è il depositario di questa ideologia e la sua volontà diventa legge suprema. Approfondiremo in seguito il concetto di ideologia, aspetto fondamentale della teoria arendtiana del totalitarismo. In questa sede vorrei solo accennare brevemente a cosa intende la Arendt con questo termine.

Le ideologie, riprendendo le parole dell'autrice, sono «degli “ismi” che pretendono di spiegare tutti i misteri della vita e del mondo»⁴³ prescindendo dall'esperienza reale. L'imperativo che le domina è quello di far rientrare entro le rigide maglie del concetto l'intera realtà. L'ideologia “si emancipa”, perciò, dalla realtà e da ogni accertamento

⁴⁰ Ivi, V, 14, p. 207.

⁴¹ Ivi, VI, 2, p. 224.

⁴² Ivi, IV, 3, p. 180.

⁴³ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 148.

fattuale, costruendo un mondo fittizio e logicamente coerente, e diventa il motore dell'azione politica, nel duplice senso che determina le azioni politiche del leader totalitario e rende tali azioni sopportabili per la popolazione dominata. «Non è chiaro – sostiene la Arendt – [...] se il leader totalitario stesso o i suoi diretti sottoposti credano, insieme alla loro massa di accoliti e sudditi, negli assunti tradizionali delle rispettive ideologie»⁴⁴, ma ciò che è certo, e che è importante sottolineare in questa sede, è che l'ideologia, quale che sia il suo contenuto, mette in movimento le masse e riesce a trasmettere ad esse il proprio impulso grazie alla forte attrazione che esercita. Le masse nella situazione totalitaria non sono ingannate o manipolate, ma attratte: esse partecipano, in un certo senso, al proprio dominio, nella misura in cui trovano nella logicità e nella certezza dell'ideologia una fonte di salvezza, o piuttosto l'illusione di una salvezza⁴⁵.

Secondo la Arendt, il termine massa non denota tanto un raggruppamento politico o una categoria sociologica, quanto una disposizione patologica della personalità: gli uomini della massa hanno smarrito l'interesse per se stessi e provano un senso di abnegazione che li porta a non dare più alcuna importanza al proprio io. Gli aspetti caratteristici della massa che la Arendt individua sono «il radicale disinteresse per la propria persona, la cinica o annoiata indifferenza di fronte alla morte e ad altre catastrofi naturali, l'appassionata tendenza per le idee più astratte come norme di vita, il generale disprezzo per il più comune buon senso»⁴⁶. Questo disinteresse si estende dagli interessi più alti a quelli più bassi dell'individuo, dalla perdita di interesse per il proprio benessere fino al decisivo indebolimento dell'istinto di autoconservazione. Come gli individui che la compongono, anche la massa nel suo complesso è priva di interessi reali

⁴⁴ Ivi, p. 151.

⁴⁵ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 16-44, p. 37.

⁴⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 438.

e obiettivi specifici: non è un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi; è totalmente indifferente agli affari pubblici, infatti la Arendt la descrive anche come «la maggioranza della folta schiera di persone politicamente neutrali che non aderiscono mai a un partito e fanno fatica a recarsi alle urne»⁴⁷. A differenza di altri gruppi, la massa è quindi, nella visione arendtiana, marcatamente apolitica, priva della motivazione prodotta dalla comunanza di interessi e di obiettivi specifici.

Questa specifica psicologia della massa nasce dall'anomia e dal senso di sradicamento che si ebbero in Europa già alla fine della prima guerra mondiale e che assunsero notevoli dimensioni dopo la seconda. Ne *Le origini del totalitarismo* si legge infatti che «questa massa di uomini disperati e pieni di risentimento crebbe rapidamente in Germania e in Austria dopo la prima guerra mondiale, quando l'inflazione e la disoccupazione si aggiunsero alle conseguenze disgregatrici della disfatta militare; [...] e dopo la seconda guerra mondiale si sviluppò in misura preoccupante anche in Francia e in Italia»⁴⁸, creando un'atmosfera di sfacelo e decadimento generale.

Pretendendo lealtà totale e sottomissione assoluta, i movimenti totalitari uniscono uomini e donne per mezzo del «vincolo di ferro» instaurato dal terrore, che dà a loro quel senso di ordine e di identità comune di cui sono privi. Non concedendo alcuno spazio all'indipendenza e all'individualità, lo stato totalitario tenta di placare l'ansia provocata dall'anomia. Le masse senza un capo totalitario sarebbero prive di una rappresentanza esterna e rimarrebbero un'orda amorfa. È anche vero, però, che, seguendo il pensiero arendtiano, «senza le masse il capo è nulla». Egli, infatti, non si accontenta di dominare con mezzi esterni, cioè tramite un apparato di violenza, ma vuole, attraverso l'ideologia, dominare e terrorizzare gli uomini dall'interno. In questo modo la distanza tra governanti e governati si annulla e il capo totalitario risulta essere

⁴⁷ Ivi, p. 431.

⁴⁸ Ivi, pp. 436-437.

un “semplice” funzionario della masse da lui guidate, e non «un individuo assetato di potere che impone una volontà tirannica e arbitraria ai suoi sudditi». Il capo dipende, quindi, dalla “volontà” e dalla totale fedeltà delle masse che impersona quanto queste dipendono da lui. La Arendt riporta ne *Le origini del totalitarismo* una frase pronunciata da Hitler in un discorso alle SA che chiarisce bene questo rapporto di reciproca dipendenza fra le masse e il capo: «Tutto quel che voi siete, lo dovete a me; tutto quel che io sono, lo devo a voi»⁴⁹.

I capi totalitari non avrebbero potuto mantenere il loro dominio su vaste popolazioni, superare le molte crisi interne ed esterne, affrontare gli innumerevoli pericoli delle lotte intestine, se non avessero goduto della completa e totale fiducia delle masse, fiducia che fu possibile soltanto perché «svuotata di ogni contenuto concreto, da cui potrebbero naturalmente derivare mutamenti d’opinione»⁵⁰. Nell’ottica arendtiana, infatti, ogni programma politico che indichi punti e concetti concreti costituisce solo un ostacolo per il totalitarismo. I movimenti totalitari devono avere programmi dai quali emerga solo un chiaro e unico obiettivo: il dominio totale del mondo e dell’umanità.

Si può riscontrare una differenza tra dispotismo e totalitarismo anche nel rapporto che il despota e il capo totalitario hanno con i funzionari a loro subordinati.

Il despota, che vive nascosto nel fondo del serraglio separato dai suoi sudditi, non si identifica mai con i suoi subordinati e tanto meno con le loro azioni. Mantiene da essi sempre un assoluto distacco e li usa come capri espiatori per proteggere se stesso dalla collera popolare. Come ho già sostenuto nel precedente capitolo, secondo l’analisi montesquieuiana del dispotismo, è necessario che i «grandi» (visir, ministri, governatori, generali, ecc.) vengano resi “vili” e “impotenti” tramite la *paura*, principio del dispotismo, in modo che non abbiano la possibilità di accrescere il loro potere a

⁴⁹ Ivi, p. 450.

⁵⁰ Ivi, p. 448.

danno del despota e in modo che venga eliminato in loro anche il più debole sentimento di ambizione. Inoltre, Montesquieu sottolinea un'altra ragione per cui il despota deve proteggersi dai «grandi» e tenerli sotto controllo, e cioè quella di impedire loro di opprimere il popolo, di cui egli si erge a «protettore». Diversamente dal monarca, infatti, che si schiera dalla parte dei «grandi» contro il popolo, il despota si comporta esattamente nella maniera opposta, ossia si schiera dalla parte del popolo contro i «grandi». Scrive Montesquieu: «bisogna che il popolo sia giudicato dalle leggi, e i grandi dal capriccio del principe; che la testa dell'ultimo dei sudditi sia al sicuro, e quella dei pascià sempre in pericolo»⁵¹.

Il capo totalitario, invece, nell'analisi arendtiana, si identifica con i suoi subordinati perché essi agiscono sempre in suo nome. La Arendt sottolinea proprio il fatto che «la completa identificazione del capo con ogni subalterno e il monopolio della responsabilità per qualsiasi azione sono i segni più vistosi della profonda differenza esistente fra un capo totalitario e un comune dittatore o despota»⁵². Ogni funzionario, oltre ad essere nominato dal capo, ne è la sua diretta incarnazione e ogni ordine deriva da questa figura onnipotente. Il capo totalitario si assume personalmente la responsabilità di qualsiasi azione, lodevole o condannabile che sia, compiuta dai suoi funzionari in veste ufficiale.

Il monopolio della responsabilità del capo per tutto quanto avviene nel movimento e la completa identificazione con ogni suo funzionario sono i segni dell'assoluto dominio del capo totalitario. Egli appare al mondo esterno come «l'unica persona che sa quel che sta facendo»⁵³ e l'unico a cui poter far riferimento, perché senza di lui tutto sarebbe irreparabilmente perduto; esercita un potere assoluto sopra l'organizzazione del regime

⁵¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., III, 9, p. 174.

⁵² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 516-517.

⁵³ Ivi, p. 517.

e sopra l'ideologia, di cui è il depositario esclusivo; con la sua volontà arbitraria garantisce e intensifica al massimo l'imprevedibilità e il movimento incessante dell'azione totalitaria.

Il vero mistero del capo totalitario, sostiene la Arendt, «sta in un'organizzazione che gli consente di assumersi tutta la responsabilità per i crimini commessi dalle formazioni d'*élite*, come il più radicale dei radicali, e fingere allo stesso tempo l'onesta, innocente rispettabilità del più ingenuo simpatizzante»⁵⁴. I capi totalitari, sempre seguendo la riflessione arendtiana, cercano di apparire al mondo esterno più moderati di quanto in realtà sono, dissimulando accuratamente il loro ruolo effettivo, «consistente nel condurre avanti il movimento a ogni costo aumentandone casomai la velocità»⁵⁵. Sono essi a iniziare le misure più radicali, sicuramente più estremiste delle proposte avanzate dalla loro cerchia, e a propendere sempre per la soluzione più estrema, senza lasciarlo trasparire all'esterno. Si comportano e appaiono alle masse come uomini del “giusto mezzo” e inclini al compromesso: ciò permette a loro di non perdere quella totale fedeltà delle masse dalla quale dipende il loro dominio assoluto.

Esiste quindi, secondo la Arendt, un abisso tra la figura del tiranno classico e quella del capo totalitario: l'uno esercita il terrore allo scopo di distruggere l'opposizione e assicurarsi un dominio tranquillo, mentre l'altro, che si considera il capo della specie umana, elimina gli individui superflui per permettere il compimento delle leggi di movimento.

⁵⁴ Ivi, pp. 517-518.

⁵⁵ Ivi, nota 89, p. 518.

2.2 *Annullamento dell'agire politico*

Montesquieu e Hannah Arendt concordano sul fatto che ciò che distingue l'essere umano dalla bestialità è la sua capacità di agire oltre quella di reagire, di scegliere invece di comportarsi automaticamente. Lo spazio pubblico è lo spazio dell'*azione*, ma non è uno spazio predeterminato, non si può definire come una proprietà: esso non si produce automaticamente laddove un certo numero di individui vive insieme, o laddove esistono questioni comuni. Perché vi sia spazio pubblico devono esistere punti di vista plurali, e, soprattutto, tali punti di vista devono avere la possibilità di essere discorsivamente comunicati e comunicabili. La sfera pubblica è riservata all'individualità ed è il solo posto dove gli uomini possono dimostrare il loro effettivo e insostituibile valore.

La modernità, secondo la Arendt, non ha adeguatamente difeso il confine tra pubblico e privato e ha permesso che il privato – inteso soprattutto come riproduzione materiale della vita e di attività economica – assumesse rilevanza pubblica, invadendo così lo spazio riservato al politico. In seguito a questa inadeguata difesa del confine, si è creata una zona ibrida, intermedia, che la Arendt chiama *sociale*: il sociale, tratto distintivo dell'epoca moderna, è interpretato dunque dalla pensatrice come il luogo in cui si consuma la confusione tra pubblico e privato e che si forma dalla dissoluzione del confine tra queste due sfere.

È decisivo il fatto che con l'avvento della società, stando alla Arendt, si sia persa completamente la possibilità per l'uomo di agire: «la società – si legge in *Vita Activa* – si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tendono tutte a “normalizzarli”, a determinare la

loro condotta, a escludere l'azione spontanea o imprese eccezionali»⁵⁶. Ne è un chiaro esempio la società di massa, la quale ha assorbito i vari gruppi sociali in una società unica che controlla tutti i suoi membri in maniera uniforme e con la stessa forza.

Si perde in questo modo l'unicità e l'imprevedibilità dell'azione individuale, che spezzava il tempo e segnava un nuovo inizio. Al suo posto avremo la riproposizione continua degli stessi gesti in un ciclo di mortalità infinito e ininterrotto, che trasforma l'uomo da individuo a un essere appartenente alla specie.

La critica arendtiana alla nozione di società muove dall'assunto che la nascita, nella modernità, di una sfera sociale, non soltanto distrugge lo spazio pubblico, ma dissolve anche quello privato: priva cioè gli uomini «non solo del loro posto nel mondo ma anche della loro dimora privata, dove una volta si sentivano al riparo dal mondo»⁵⁷.

Nel pensiero di Hannah Arendt, il dominio totalitario è innanzitutto distruzione della vita pubblica e della sua stessa possibilità. È sullo slancio della distruzione dell'ambito pubblico-politico che il movimento totalitario procede alla distruzione di ogni comunità umana. Ma il totalitarismo, a differenza delle tirannidi, non si limita a distruggere le capacità politiche dell'uomo: non accontentandosi di un "semplice" isolamento, punta ad eliminare anche la vita privata di ciascun individuo, a instaurare un senso di estraniamento, di non appartenenza al mondo, «che è fra le più radicali e disperate esperienze umane»⁵⁸. In altre parole, stando alla Arendt, i despoti e i tiranni si preoccupano principalmente di "livellare" le condizioni dei sudditi, «ma un simile livellamento non è sufficiente per il regime totalitario, perché lascia più o meno intatti

⁵⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 30.

⁵⁷ Ivi, p. 44.

⁵⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651. Approfondirò più avanti la condizione umana di desolazione ed estraniamento, esperienza caratteristica dei regimi totalitari.

certi legami non politici, come i vincoli familiari e gli interessi culturali comuni»⁵⁹. Il totalitarismo, per riuscire pienamente nel suo intento, deve impedire l'esistenza autonoma di qualsiasi attività, sia essa pubblica o privata.

Un tratto saliente degli scritti montesquieuiani e arendtiani è l'utilizzo di metafore nei ragionamenti sulle questioni politiche, aspetto tipico più degli "scrittori" che dei "filosofi", impegnati nel mantenere la coerenza logica dei loro sistemi⁶⁰.

Nell'analisi di Montesquieu, ad esempio, il dispotismo assume le caratteristiche del mare, di un oceano che continuamente avanza e che dilaga travolgendo ogni cosa: «I fiumi corrono a mescolarsi nel mare: le monarchie vanno a perdersi nel dispotismo»⁶¹. Travolge ed eccede lo spazio limitato della città, le sue mura e lo spazio delle norme e delle istituzioni. Se il dispotismo è un mare sotto il quale tutto si spiana, la repubblica, per contro, è paragonata da Montesquieu alla terraferma, in cui regna la legge, l'ordine, la sicurezza e la stabilità. Allo stesso modo, il totalitarismo, ponendosi come obiettivo la conquista del mondo e instaurando un dominio totale, parte dal presupposto che tutto sia possibile e che tutto possa essere distrutto. Un obiettivo "sconfinato" che porta a rimuovere tutte le barriere e a travolgere ogni cosa con la sua violenza.

⁵⁹ Ivi, p. 446. La Arendt, in questo passo, sostiene che, a differenza del totalitarismo, nel dispotismo permangono intatti alcuni legami fra gli individui, in particolar modo quelli familiari. Ma, se si tiene presente quanto diceva Montesquieu nell'*Esprit des lois*, le cose appaiono piuttosto diverse: gli uomini che vivono sotto un governo dispotico hanno timore e difficoltà a procreare, dato che non avendo nemmeno nutrimento per loro sarebbe impossibile pensare di dividerlo (XXIII, 11); la ferinità del dispotismo non lascia spazio all'amore, come appare chiaramente dalla condizione delle donne, oggetti di lusso di proprietà del marito/padrone, le quali non solo sono separate dagli uomini mediante la chiusura in casa, ma devono essere anche separate dal resto della casa stessa (XVI, 10). La Arendt, quindi, nel voler far emergere l'assoluta e tragica novità del totalitarismo, in alcuni casi sembra attutire la brutalità degli altri regimi "demoniaci".

⁶⁰ È stato già sottolineato, all'inizio del primo capitolo, come la Arendt veda contrapporsi due tipi di riflessione nella storia del pensiero politico: da una parte i *filosofi*, che vogliono imporre alla politica criteri elaborati nel mondo della *theoria*; e dall'altra gli *scrittori*, che scrivono partendo direttamente dalla loro esperienza politica e che non hanno intenzione di costruire un sistema, tantomeno coerente. Stando alla Arendt, Montesquieu rientra in questo secondo gruppo (vedi *supra*, p. 4).

⁶¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 17, p. 276.

L'immagine più suggestiva, utilizzata da Montesquieu e ripresa successivamente dalla Arendt, è quella del *deserto*, impiegata per descrivere la situazione di desolazione ed estraniamento provocata dalla mancanza di leggi e dall'annullamento dell'azione spontanea dell'uomo, tanto nei regimi dispotici quanto in quelli totalitari.

Montesquieu, alludendo alla totale assenza di comunicazione fra gli individui che caratterizza il dispotismo, ha paragonato questo regime appunto a un deserto: «in questi Stati, non si ripara, non si migliora niente; non si costruiscono case che per la durata d'una vita, non si scavano fossati, non si piantano alberi; si prende tutto dalla terra, non le si rende nulla; tutto è incolto, tutto è deserto»⁶². Il pensatore francese, per descrivere il governo dispotico, utilizza anche un vecchio aneddoto: «quando i selvaggi della Luisiana vogliono dei frutti, tagliano l'albero al piede, e li colgono. Ecco il governo dispotico»⁶³.

La separazione e l'assenza di comunicazione domina nel dispotismo a tutti i livelli, sia all'esterno che all'interno di esso. Questo regime, infatti, è isolato dagli altri popoli in quanto fa terra bruciata alle sue frontiere; il despota, nascosto nel fondo del suo serraglio, vive separato dai suoi sudditi; le case in cui questi abitano, a loro volta, sono ognuna «un impero separato»⁶⁴; le donne, infine, sono, e devono essere, separate completamente dalla compagnia maschile e da tutto ciò che possa in qualche modo distrarle dall'adempimento dei loro doveri.

⁶² Ivi, V, 14, p. 209.

⁶³ Ivi, V, 13, p. 206. La conoscenza di queste tradizioni dei popoli della Louisiana, Montesquieu la ricava dalla sua lettura appassionata delle *Lettres édifiantes et curieuses*, un'ampia raccolta, in 34 volumi, di lettere inviate in Europa da gesuiti missionari in Cina, in India, in America, ed altrove. Pubblicate fra il 1702 ed il 1776, le *Lettres* contribuirono parecchio ad aprire l'Europa (in particolare la Francia) alle culture non europee. Le grandi menti dell'epoca, come Voltaire e Montesquieu, non mancavano di elogi per quanto le *Lettres* avevano apportato loro (il riferimento alle *Lettres édifiantes* è dato, nell'*Esprit des lois*, dallo stesso Montesquieu, il quale rimanda alla raccolta XI di queste, dedicata alle missioni dell'America).

⁶⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., IV, 3, p. 180.

Tutti, quindi, secondo la riflessione montesquieuiana, vivono nella più totale assenza di comunicazione, «*separati* gli uni dagli altri o, il che è lo stesso, *tenuti insieme* dalla forza repulsiva di passioni che li isolano, quali il puro capriccio e/o la *crainte/terreur*»⁶⁵. L'unione che si riscontra nel dispotismo è sicuramente diversa da quella che regna nei governi moderati. In questi ultimi, osserva Montesquieu, vige un'armonia derivante da dissonanze e da interessi di forze sociali diverse; nel governo dispotico il tipo di unione a cui si fa riferimento è solo un'unione apparente, fittizia, intessuta di continui conflitti e di rapporti di mera oppressione.

Quando il dispotismo genera il deserto, ciò avviene sul modello della “pace dei cimiteri”, infatti Montesquieu afferma che il fine dello Stato dispotico è la tranquillità, «ma non è veramente una pace, è il silenzio di quelle città che il nemico sta per occupare»⁶⁶. La pace e la tranquillità possono regnare in un regime dispotico perché il despota mira a eliminare ogni opposizione. Una pace di questo tipo non può che essere il frutto dell'assenza più totale di qualsiasi pluralismo e di qualsiasi relazione umana.

Se nel deserto del dispotismo domina, quindi, l'immobilismo, la stasi, per la Arendt il totalitarismo ha trovato il modo di «mettere in moto il deserto, di scatenare una tempesta di sabbia capace di coprire ogni parte della terra abitata»⁶⁷.

In *Sulla rivoluzione*, la Arendt, trattando del valore relazionale delle leggi, rileva, con esplicito riferimento all'opera principale di Montesquieu, che «senza legge umana lo spazio tra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio»⁶⁸. Anche nell'opera *Che cos'è la politica?*⁶⁹, si riscontra, in numerose

⁶⁵ D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 78.

⁶⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., V, 14, p. 208.

⁶⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 655.

⁶⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., nota 19, p. 168.

⁶⁹ Sottolineo brevemente che l'opera *Che cos'è la politica?* è un insieme di frammenti postumi di Hannah Arendt. Nel 1955 le venne proposto di scrivere un'*Introduzione alla politica*. Non doveva essere un trattato di carattere accademico, bensì un'introduzione a quello che realmente è la politica e ai presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare. Altri impegni, però, impedirono

occasioni, l'uso da parte della Arendt della metafora del deserto. La pensatrice sostiene che tutto ciò che è al di fuori dello spazio creato dalla legge e in cui essa ha valore è, «ai sensi della convivenza umana»⁷⁰, un deserto, perché privo di mondo, di quello spazio in cui l'uomo può muoversi e agire liberamente. Alle leggi dell'agire politico si sostituirà, secondo la Arendt, la «legge del deserto», un deserto che, trattandosi di un deserto tra uomini, scatenerà processi devastanti «che recano in sé la stessa smodatezza insita nel libero agire dell'uomo, dal quale si creano le relazioni»⁷¹. Non si tratta, quindi, di un deserto che porta alla completa stasi e alla “pace cimiteriale”, ma, al contrario, di un deserto che ha la possibilità di creare movimento e processi dinamici. I movimenti totalitari costituiscono questa possibilità: la loro pericolosità deriva proprio dall'essersi adattati perfettamente alle condizioni del deserto, così da costituire le forme politiche più adeguate a questo “stile di vita”. Essi, sottolinea la Arendt, sono «tempeste di sabbia nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudo-azioni» e minacciano la capacità dell'uomo di agire, l'unica facoltà che potrebbe essere in grado di intervenire e «di cambiare il deserto a poco a poco»⁷².

In *Che cos'è la politica?*, dal commento che ne fa la curatrice Ursula Ludz, emerge che la Arendt affianca sporadicamente, nelle sue opere edite e inedite, la metafora del deserto a un'altra immagine suggestiva, quella delle *oasi*, definendole come «tutti quegli ambiti della vita che esistono indipendentemente, del tutto o in parte, dalle condizioni politiche»⁷³, o anche come «fontane corroboranti, che ci rendono capaci di

alla Arendt di portare a termine l'opera. Tuttavia, tra i suoi scritti inediti sono stati ritrovati materiali concernenti il progetto. Ursula Ludz, la curatrice dell'opera in questione, ha raccolto questi documenti in *Che cos'è la politica?*, corredandoli di un commento che restituisce con chiarezza il contesto intellettuale entro il quale vennero concepiti.

⁷⁰ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 95.

⁷¹ Ivi, p. 96.

⁷² Ivi, p. 144.

⁷³ Ibidem.

vivere nel deserto senza conciliarci con esso»⁷⁴. Le tempeste di sabbia minacciano, però, anche queste oasi: gli uomini non solo possono crearle, ma anche distruggerle, trasformando tutto il mondo in un deserto. La Arendt non fornisce indicazioni rilevanti su questi luoghi, ma possiamo sicuramente affermare che con l'immagine delle oasi l'autrice si riferisca allo spazio creato dalle leggi e che le leggi proteggono; l'oasi è la cultura, la terra coltivata che si contrappone allo spazio politicamente incolto del deserto. Il vero rischio del deserto, sottolinea la Arendt, è che l'uomo si abitui a questa condizione, che si senta qui a proprio agio, tanto da non accorgersi neppure di viverci e da non sentire il bisogno di cercare una condizione migliore e più favorevole, negando in questo modo le oasi. In altre parole, seguendo le metafore arendtiane, la desertificazione totalitaria minaccia tanto più le oasi quanto più gli uomini accettano di vivere nel deserto “senza comprenderlo” e sopportando le sue condizioni. È questo lo stato in cui si ritrova l'uomo del totalitarismo.

Come il dispotismo, quindi, anche il totalitarismo, nell'ottica arendtiana, corrisponde all'esperienza del deserto, ma considerevolmente aggravata. Se il dispotismo genera il deserto sul modello della “pace dei cimiteri”, il totalitarismo produce una desertificazione, un processo senza fine, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire e divorare *tutti* gli spazi, anche quelli che ad esso si sottraggono, eliminando così tutti i possibili luoghi di resistenza. All'“unione dei cadaveri” subentra un «mondo di morenti»⁷⁵, che ha nei campi di sterminio la sua perfetta realizzazione. La Arendt con questa espressione vuole sottolineare che la vita nei campi di concentramento corrisponde a una morte lenta e prolungata. L'incessante movimento che caratterizza il totalitarismo, quindi, non mette in moto soltanto il deserto, ma addirittura anche la morte.

⁷⁴ Ivi, p. 145.

⁷⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 611.

«Rendendo anonima persino la morte [...], i *Lager* la spogliavano del suo significato di fine di una vita compiuta. In un certo senso, essi sottraevano all'individuo la sua morte, dimostrando che a partire da quel momento niente più gli apparteneva ed egli non apparteneva più a nessuno. La sua morte non faceva altro che suggellare il fatto che egli non era realmente esistito»⁷⁶.

Il totalitarismo è in grado di «uccidere anche la morte»⁷⁷.

Nel regime dispotico, l'assenza di comunicazione e della discussione pubblica abbiamo visto essere causata dalla staticità, dalla completa stasi che caratterizza questo tipo di governo. Il dispotismo, seguendo il pensiero montesquieuiano, ha come esigenza l'assenza del popolo, la sua passività, e richiede che esso non interferisca in nessun modo con il potere statale, in modo che non ne offuschi l'assolutezza⁷⁸. Nei regimi dispotici regna il completo *silenzio*. L'inefficienza totale, l'incapacità di dinamismo politico, una cultura politicamente muta determinano nei paesi dispotici una stagnazione permanente.

Nel regime totalitario, invece, ciò che produce una situazione di eclissi della politica e delle relazioni sociali è la mobilitazione totale (forzata) della società. La massa, nonostante occupi una posizione di primo piano, dato che senza di essa non potrebbe sussistere nemmeno il potere assoluto del leader totalitario, non è un soggetto politico attivo, ma piuttosto costituisce la parte passiva e irriflessiva della società: l'annullamento della coscienza individuale è sotteso all'azione del capo e antitetico alla responsabilità dell'azione personale. Le masse popolari, stando alla Arendt, vengono coinvolte e mobilitate dal movimento totalitario, non vengono quindi tenute distanti dal processo politico (a differenza di altre forme di governo), ma, nonostante questo, esse

⁷⁶ Ivi, p. 619.

⁷⁷ D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., p. 60.

⁷⁸ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 331.

non partecipano attivamente alla vita politica. La partecipazione democratica della popolazione esige canali, meccanismi e procedure interamente assenti nei regimi totalitari: si ha partecipazione quando il sistema politico attribuisce al pubblico un autonomo, specifico ruolo nel processo politico. Il regime totalitario realizza esperienze di mobilitazione e di coinvolgimento, senza però richiedere un'effettiva partecipazione.

Non c'è comunicazione nemmeno nel regime totalitario, o meglio, non come la si può intendere comunemente: presenza di diversi punti di vista, scambio di idee, confronto. Ma, allo stesso tempo, non si può certo sostenere che sotto questo tipo di governo regni il silenzio totale. Si pensi alle classiche scene, che ormai conosciamo tutti, in cui il leader totalitario espone a viva voce, davanti a milioni di persone, le sue "dottrine ideologiche", con cui conquista le masse e si aggiudica il loro più totale appoggio. È attraverso questi discorsi pubblici, è attraverso la *parola* che i dittatori totalitari costruiscono e mantengono nel tempo il loro dominio assoluto, coinvolgendo e mobilitando intere popolazioni. Possiamo quindi sostenere, facendo anche riferimento allo studio di Thomas Casadei dedicato al confronto tra dispotismo e totalitarismo, che «dal silenzio [dei regimi dispotici] si passa all'ascolto del capo e all'urlo di approvazione [dei regimi totalitari]»⁷⁹. In entrambi i casi, comunque, si ha l'eclissi dell'agire libero e autonomo, dell'uso pubblico della ragione e del discorso, della relazione comunicativa, dell'attitudine riflessiva critica e della responsabilità individuale.

2.3 *Dal principio d'azione al principio di movimento*

Hannah Arendt, come abbiamo visto già precedentemente, nell'affrontare l'analisi del totalitarismo, nuova forma autonoma di governo, fa espliciti riferimenti alla

⁷⁹ T. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotesimo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori Editore, Napoli 2001, pp. 625-673, p. 655.

teorizzazione montesquieuiana delle forme di governo che individua, per ognuna di esse, la *natura* (ovvero la sua struttura costituzionale) e il *principio* (ciò che lo fa agire, le passioni umane che lo fanno muovere, ossia i moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato ad obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere e di durare nel tempo). Ma il riferimento a Montesquieu non deve nascondere la novità del discorso arendtiano, dal momento che una lettura più attenta dimostra che nel totalitarismo natura e principio assumono una connotazione diversa e specifica.

Il carattere senza precedenti del regime totalitario dipende da una parte dal fatto che la sua essenza (il terrore) sia movimento e processo, e non una struttura costituzionale stabile all'interno della quale, per esempio nel caso di una repubblica o di una monarchia, l'uomo può agire e muoversi liberamente; dall'altra dal fatto che il principio che lo anima (l'ideologia) non sia più un principio d'azione, ma un principio di movimento. Infatti, è in nome delle ideologie che coloro che dirigono il movimento totalitario eliminano in maniera spietata tutto ciò che è anche lontanamente simile all'azione umana.

Vediamo nel dettaglio questi due aspetti caratteristici della riflessione arendtiana.

2.3.1 *Paura e terrore*

Il principio del dispotismo, lo ripetiamo, è nella riflessione montesquieuiana la *crainte*, ovvero il senso di ansia e di insicurezza che pervade tutti coloro che vivono in uno Stato dispotico. Montesquieu adopera a volte, al posto del termine *crainte*, quello di *terreur*, con il quale vuole indicare una sensazione più forte, un'ansia o un'angoscia violenta, incontrollata, paralizzante. Per quanto questo secondo termine sia usato molto raramente da Montesquieu, è soprattutto in quest'ultima accezione che «il principio

montesquieuiano ha avuto fortuna nella storia del pensiero politico, come attestano i maggiori teorici del totalitarismo del XX secolo, i quali tutti, seppure con accentuazioni e motivazioni diverse, riconoscono nel terrore un suo elemento costitutivo e caratterizzante»⁸⁰. Privando il terrore dei classici attributi dell'individualità e concependo questi attributi come freni al terrore, Montesquieu ha consentito ai teorici venuti dopo di lui di interpretare la paura, ridefinita in termini di terrore, come un'esperienza disgiunta dalla vita della mente.

Interessante è l'interpretazione che Domenico Fisichella dà al rapporto paura/terrore, o meglio alla dicotomia angoscia reale/angoscia patologica, rifacendosi in modo esplicito alla distinzione operata da Franz Neumann. Quest'ultimo aveva distinto il sentimento di angoscia reale, che si prova di fronte a concrete situazioni di pericolo, dal sentimento di angoscia nevrotica, che viene prodotto dall'Io di fronte alla *possibilità* di una remota minaccia di pericolo. «L'angoscia reale dunque viene prodotta dalla minaccia da parte di un oggetto esterno, quella nevrotica – che può anche avere una base reale – è invece prodotta dal di dentro attraverso l'Io»⁸¹. Tale distinzione viene applicata da Fisichella al problema della prevedibilità della sanzione. Secondo la sua interpretazione, l'angoscia reale è tipica di quei regimi politici in cui la sanzione è, in generale, prevedibile; mentre «l'ansia diviene patologica quando, per l'assenza di certezza giuridica, la sanzione diventa imprevedibile e prescinde dal compimento dell'atto ritenuto riprovevole»⁸². La paura di cui parla Montesquieu a proposito del dispotismo corrisponde, stando a Fisichella, all'angoscia nevrotica causata proprio dalla mancanza di certezza giuridica, dal momento che, in questo tipo di governo, il sovrano assoluto trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi “capricci”. In maniera ancora

⁸⁰ D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 45.

⁸¹ F. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, cit., p. 120.

⁸² D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., p. 37.

più radicale, anche il totalitarismo è caratterizzato dall'imprevedibilità della sanzione, e anzi in esso tutti sono potenzialmente nemici e potenzialmente punibili o eliminabili senza che ci sia una vera e propria ragione che giustifichi la condanna.

La mancanza di certezza del diritto costituisce sicuramente la caratteristica fondamentale sia del dispotismo nella riflessione montesquieuiana sia del totalitarismo nell'interpretazione moderna. È necessario sottolineare, però, che esiste una diversa connotazione e una diversa intensità fra il terrore (*terreur*) del dispotismo e il terrore totalitario della descrizione arendtiana (*totalitarian terror*).

Abbiamo già sottolineato in più occasioni che mentre il terrore dittatoriale minaccia soltanto gli autentici oppositori, il terrore totalitario investe anche «gli innocui cittadini senza opinioni»⁸³, e spesso i fautori stessi del regime. Dal momento che il regime totalitario si configura in termini di movimento, e questo non può non incontrare ostacoli, ne segue che tali ostacoli vanno affrontati ed eliminati in anticipo. A questo proposito, la Arendt inserisce nella sua riflessione la categoria dei “nemici oggettivi” (che si aggiunge a quella dei nemici reali e potenziali) e precisa che essi differiscono dal sospetto delle polizie segrete dispotiche in quanto la loro identità è determinata dall'orientamento politico del governo, e non dal loro desiderio di rovesciarlo. Tale identità è, quindi, a discrezione del regime e varia a seconda delle circostanze, «di modo che, appena liquidata una categoria, si può dichiarar guerra a un'altra». Commenta la Arendt: «supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, si può dire che il “nemico oggettivo” ne è l'idea centrale»⁸⁴.

Nella casistica delle vittime del potere, il “nemico oggettivo” costituisce quindi il contributo originale del regime totalitario: si ha terrore totalitario quando repressione e violenza investono – oltre che nemici reali, potenziali e innocenti senza specificazione –

⁸³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 445.

⁸⁴ Ivi, p. 582.

categorie e individui compresi sotto l'etichetta qualificativa di "nemico oggettivo". E tale oggettività è stabilita esclusivamente dal più forte, leader o fazione o movimento che sia: «la forza finisce per essere l'autentica cartina di tornasole per l'interpretazione della oggettività»⁸⁵.

L'esperienza totalitaria si caratterizza, inoltre, per l'esistenza di fasi storiche nelle quali, riprendendo le parole arendtiane, viene abbandonato il concetto di "nemico oggettivo" e «le vittime vengono scelte completamente a caso e, senza alcuna accusa, dichiarate indegne di vivere»⁸⁶. Il caso limite di questa pratica totalitaria è rappresentato dalla fissazione di gruppi di individui da deportare o sopprimere, e il criterio per tale determinazione è completamente "neutrale", coinvolgendo perciò indiscriminatamente nell'esecuzione del piano totalitario amici, nemici e innocenti.

Questa nuova categoria, definita dalla Arendt con il termine *indesiderabili*, «può essere costituita, come nel caso dei nazisti, dai deboli di mente o dai malati di polmoni e di cuore, o, come nel caso del regime staliniano, da persone che si trovano comprese nella percentuale da deportare, variabile da una provincia all'altra»⁸⁷.

Ricordiamo che l'intento totalitario è quello di realizzare un'unica e nuova "Umanità" e, se con la tirannide bisognava perlomeno essere un avversario per essere punito, l'innocente e il colpevole, nel regime totalitario, erano considerati allo stesso livello *indesiderabili*.

Nemici reali e nemici potenziali sono perseguiti, allo stesso modo, sotto una pluralità di regimi. L'elemento originale del terrore totalitario consiste quindi nella violenza esercitata anche, e soprattutto, nei confronti degli innocenti. Si perviene a una vera e propria cancellazione dalla società di interi settori e gruppi, ottenuta attraverso la

⁸⁵ D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., p. 48.

⁸⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 592.

⁸⁷ *Ibidem*.

deportazione in massa e l'internamento nei campi di concentramento di intere minoranze etniche, categorie produttive (ad esempio i coltivatori in proprio) e professionali (ad esempio ingegneri, avvocati, militari, medici). Aspetto peculiare del regime totalitario è la violenza con cui vengono trattati i prigionieri in questi campi di sterminio: essa non è soltanto fisica, non si tratta “solo” di esecuzioni in massa di centinaia e centinaia di migliaia di persone nelle camere a gas, o per fucilazione, o nei forni crematori; la violenza del terrore totalitario si manifesta in maniera ancora più estrema a livello psicologico. Spogliato della sua identità, sradicato dal suo passato e dalle sue memorie, strappato ai suoi legami con la famiglia e con il mondo esterno, l'individuo si trasforma in una *cosa*. Lo spettacolo continuo dell'altrui morte e la continua attesa della propria contribuiscono ad alienare, in maniera totale, il prigioniero dagli altri e da se stesso, provocando quindi la perdita dell'identità psico-affettiva. Se si confronta la sorte degli internati con quella degli schiavi nei regimi tirannici e dispotici, si constata che nel lavoro forzato lo schiavo conserva i diritti sul proprio corpo e, anche se esiliato da una parte del mondo, viene comunque inserito in un'altra realtà pur sempre abitata da *uomini*. Stando alla Arendt, «gli schiavi non erano, come gli internati dei campi di concentramento, sottratti alla vista e quindi alla protezione dei loro simili; in quanto strumenti di lavoro, avevano un determinato prezzo e, in quanto proprietà, un determinato valore. L'internato non ha prezzo, perché può sempre essere sostituito; nessuno sa a chi egli appartenga, perché non lo si vede mai»⁸⁸. I campi di concentramento non sono stati creati in funzione di una possibile prestazione produttiva, ma esistono principalmente per se stessi. Il lavoro nei lager era totalmente inutile, assurdo e superfluo, e nella maggior parte dei casi era progettato talmente male che doveva essere ripetuto più e più volte.

⁸⁸ Ivi, p. 608.

Il terrore, seguendo la riflessione arendtiana, non annienta solo la persona, ma anche il suo ricordo: nei campi di concentramento i prigionieri non muiono, scompaiono, come se non fossero mai esistiti. Il dono della memoria è considerato «così pericoloso per il dominio totalitario», che il terrore e l'internamento hanno la funzione di imporre l'oblio. L'assassino può eliminare una persona, cercare di far sparire le proprie tracce, ma non ha la possibilità di cancellare l'identità della vittima dalla memoria dei viventi. «L'azione della polizia segreta, al contrario, riesce miracolosamente a far sì che la vittima non sia mai esistita»⁸⁹.

A questo proposito, mi sembra opportuno sottolineare brevemente anche il diverso ruolo che ricopre la polizia segreta nei regimi dispotici e in quelli totalitari.

Prima della comparsa delle forme totalitarie, stando alla Arendt, la polizia segreta era definita come «uno stato nello stato»⁹⁰, e ciò riguardava non soltanto i regimi dispotici, ma anche quelli costituzionali o semicostituzionali. Essa costituiva un organo dell'apparato statale di netta superiorità rispetto agli altri e anzi, dato il suo possesso di informazioni segrete, rappresentava una costante minaccia per i membri del governo. Nei regimi totalitari, al contrario, la polizia segreta è interamente alla mercé delle massime autorità e soggetta completamente alla volontà del capo. Ha perso tutte le prerogative godute nei governi dispotici e la sua funzione può essere paragonata a quella svolta dall'esercito in uno stato non totalitario: si limita ad eseguire gli ordini, «non ha il compito di scoprire gli autori di delitti, ma quello di essere pronta quando il governo decide di arrestare una certa categoria della popolazione»⁹¹. Non può né individuare né «inventare» nemici da indicare al potere, in quanto è il potere a stabilire,

⁸⁹ Ivi, pp. 594-595.

⁹⁰ Ivi, p. 582.

⁹¹ Ivi, p. 583.

mediante la categoria del “nemico oggettivo”, i bersagli da colpire, indicandoli successivamente ai servizi segreti per gli adempimenti esecutivi.

Nel regime totalitario, il terrore, secondo la riflessione arendtiana, prende in un certo senso il posto del diritto positivo, non sostituendo un insieme di leggi con un altro, non stabilendo un proprio *consensus iuris*, non creando una nuova forma di legalità, ma trasformando tutte le leggi in leggi di movimento. Nel corpo politico del governo totalitario, come è già stato visto in precedenza, il terrore ha il compito di tradurre in realtà la legge di movimento della Natura o della Storia, facendo in modo che queste due forze agiscano nell'umanità senza l'impedimento dell'azione libera e spontanea dell'uomo: niente deve interferire «con l'eliminazione del “nemico oggettivo” della Storia o della Natura, della classe o della razza»⁹².

La paura, in un regime di questo genere, è probabilmente più diffusa che altrove, ma ha perso qui la sua utilità pratica, non può cioè più suggerire come ci si deve comportare per evitare i pericoli temuti, dal momento che le vittime sono scelte senza alcun criterio e senza alcun riferimento ad atti o pensieri individuali. Il terrore non è, quindi, solo un mezzo per intimidire gli avversari, ma è soprattutto uno strumento permanente con cui governare; non serve semplicemente ad imporre il potere di un uomo o di un gruppo sugli altri, bensì a realizzare quella legge di movimento il cui fine ultimo è la creazione di una nuova umanità. Il vero terrore totalitario, che la Arendt definisce come *terrore totale*, incomincia quando non c'è più nessuna opposizione da distruggere o intimidire, ossia quando viene superato questo primo stadio di “ordinaria violenza” comune a tutti i regimi.

⁹² Ivi, p. 636.

Il terrore, nell'interpretazione arendtiana, costituisce l'essenza del regime totalitario e, data la sua funzione di accelerare e compiere la legge del movimento, racchiude in sé anche un aspetto dinamico: «In un regime totalitario questa essenza è diventata essa stessa movimento – il governo totalitario è solo in quanto si mantiene in costante movimento»⁹³. La Arendt arriva ad affermare, in un primo momento, che il terrore assolve ad una duplice funzione, quella di essenza del regime totalitario e quella di principio, precisando però che non si tratta di un principio d'azione come quello montesquieuiano, ma di un *principio di movimento*. Un governo la cui essenza è già essa stessa dinamica, in quanto travolge tutto e tutti con il suo incessante movimento e trasforma tutto ciò che tocca in moto, non ha più bisogno di un principio, inteso montesquieuamente come passione umana, che lo faccia muovere: aggiungere al terrore un principio d'azione, come la paura, sarebbe quindi contraddittorio, «perché anche la paura (secondo Montesquieu) è pur sempre un principio d'azione e come tale imprevedibile nelle sue conseguenze»⁹⁴.

Hannah Arendt, lo ripetiamo anche in questa sede, aveva attribuito a Montesquieu il merito di aver fornito una soluzione al problema che affliggeva la teoria classica, ovvero come mettere in moto una struttura politica che privilegia la stabilità. Il pensatore francese aveva risposto a questa esigenza formulando l'idea del principio d'azione, diverso a seconda dell'essenza dei governi. La Arendt, nella sua riflessione sul totalitarismo, riprende, ma allo stesso tempo supera, il pensiero montesquieuiano: la particolarità del regime totalitario consiste, infatti, nell'aver fornito una soluzione non attraverso la scoperta di un nuovo principio d'azione, ma attraverso la scoperta dell'inutilità di ogni principio d'azione⁹⁵.

⁹³ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 143.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 34.

Il regime totalitario condivide ugualmente con le altre forme di governo la necessità di una norma che regoli il comportamento dei suoi cittadini, ma esso non ha bisogno di un principio che ispiri e guidi le loro azioni, dato che elimina fin dall'inizio la capacità stessa di agire. È vero che anche in un regime dispotico, da quanto è stato detto precedentemente, la possibilità per l'uomo di agire liberamente e spontaneamente viene annullata, ma qui la paura, stando a Montesquieu, che pervade tutti coloro che vivono sotto di esso, ha ancora una sua utilità, nel senso che suggerisce all'uomo come ci si deve comportare per evitare la punizione o, peggio ancora, la morte. Possiamo sostenere quindi che sotto un governo dispotico l'azione umana, anche se non è più libera e spontanea, è ancora guidata da un principio, la paura, che, se viene correttamente seguito, può salvare la vita.

Lo stesso non si può dire del regime totalitario, in cui i nemici e le vittime, essendo scelti completamente a caso, non conoscono quale sia il comportamento "giusto" da seguire per non essere puniti o uccisi dal regime, soprattutto perché qui non esiste un modo giusto e uno sbagliato per comportarsi: la paura, in un regime di questo genere, non ha più alcuna utilità, dato che le azioni da essa guidate non giovano più ad evitare i pericoli temuti. Lo stesso vale per la simpatia o l'appoggio dato al regime: il terrore totale, sostiene la Arendt, oltre a scegliere le proprie vittime, sceglie anche i propri esecutori secondo criteri oggettivi, senza tenere in considerazione le vere convinzioni e le simpatie dei candidati. «L'educazione totalitaria – scrive l'autrice – non ha mai avuto lo scopo di inculcare convinzioni, bensì quello di distruggere la capacità di formarne»⁹⁶.

Nessun principio di comportamento preso dal regno dell'azione umana (come erano per Montesquieu la virtù, l'onore e la paura) può quindi guidare un corpo politico totalitario in cui il terrore costituisce l'essenza stessa. Nonostante questo, però, anche in

⁹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 640.

un regime di questo tipo la condotta umana deve essere guidata e controllata. Il terrore, osserva la Arendt, nel momento in cui punta al dominio totale, risulta insufficiente a ispirare e a guidare il comportamento degli uomini. Ha bisogno dell'aiuto di un principio che guidi e rafforzi il suo movimento. Il totalitarismo, stando alla pensatrice, si affida quindi a un nuovo principio che «sostituisce il desiderio e la volontà stessi di agire con una brama e un bisogno di comprendere le leggi del movimento secondo cui il terrore funziona»⁹⁷. Gli uomini, gettati in questo movimento travolgente, possono essere indifferentemente o gli esecutori o le vittime della sua legge immanente, proprio per il fatto che i nemici, come abbiamo visto, sono “scelti” dal terrore senza alcun criterio. Il terrore totalitario non ha, perciò, bisogno di un principio d'azione, ma di uno strumento che prepari gli uomini a questo doppio destino: oggi essi possono essere quelli che eliminano le razze e gli individui inadatti, domani quelli che, per le stesse ragioni, dovranno essere sacrificati. E l'unico strumento che può fornire questa duplice preparazione è, secondo l'interpretazione arendtiana, l'*ideologia*.

2.3.2 *Terrore e ideologia*

Si è così giunti al secondo elemento fondamentale del totalitarismo, secondo l'interpretazione arendtiana. L'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la «logica di un'idea». Ma questa idea non ha nulla a che fare con l'essenza eterna di Platone o con il principio regolativo di Kant: essa è, nell'ottica arendtiana, un vero e proprio strumento di spiegazione volto ad “ingabbiare” e a falsificare la realtà, secondo gli interessi del gruppo politico dominante. Abbiamo già sostenuto precedentemente come l'intento dell'ideologia sia quello di fornire una spiegazione a tutto, prescindendo dall'esperienza reale. Questa totale emancipazione dalla realtà e

⁹⁷ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 148.

dall'esperienza costituisce, stando alla Arendt, il vero nesso tra ideologia e terrore. Tale nesso non solo rende il terrore una caratteristica onnipresente del regime totalitario, in quanto è diretto contro tutti gli uomini a prescindere dalla loro colpevolezza o innocenza, ma costituisce anche la condizione stessa della sua permanenza. Da una parte abbiamo l'ideologia che, nel suo intento di ridurre tutto a un unico fattore dominante e di trasformare l'universo dei fatti in qualcosa di artificiale, si ritrova sempre a dover fare i conti con l'incoerenza del mondo e con l'imprevedibilità dell'agire umano; dall'altra abbiamo il terrore che è indispensabile per dominare gli esseri umani e per eliminare completamente la spontaneità e l'imprevedibilità delle loro azioni. In un certo senso, quindi, terrore e ideologia si completano a vicenda e l'uno viene in soccorso dell'altra.

Simili ideologie, sostiene la stessa Arendt, si erano già pienamente sviluppate prima ancora che comparisse la nozione di totalitarismo. Nel regime totalitario esse si sono trasformate in principi supremi e veri e propri motori dell'azione (nel senso che guidano l'azione politica del leader e rendono tali azioni sopportabili per gli uomini sottomessi). Ma in realtà, «il solo nuovo espediente inventato o scoperto dai leader totalitari nell'uso di queste ideologie – scrive la Arendt – è stata la trasformazione di una prospettiva generale in un singolo principio che regola tutte le attività. Né Stalin né Hitler hanno aggiunto una sola nuova idea, rispettivamente, al socialismo o al razzismo; eppure solo nelle loro mani queste ideologie sono diventate a tutti gli effetti mortalmente pericolose»⁹⁸. Questo si è potuto realizzare grazie alla combinazione di ideologia e terrore totale, che ha permesso la trasformazione immediata del contenuto ideologico in realtà vivente attraverso gli strumenti dell'organizzazione totalitaria.

⁹⁸ Ivi, p. 149.

La grande attrattiva dell'ideologia, con la sua logicità e apparente coerenza, deriva dalla sua capacità di parlare al senso di superfluità e di solitudine della massa. Secondo il pensiero arendtiano, uomini e donne non erano attirati dalle ideologie, come l'antisemitismo o il comunismo, perché esse offrivano affascinanti visioni ideali di un mondo nuovo o perché promettevano vantaggi concreti. Ciò che contava veramente non era quindi il contenuto dell'ideologia, ciò che essa diceva, ma ciò che essa faceva: liberare la massa dal suo senso di ansia e insicurezza. Nella situazione di "spaesamento" generata dal totalitarismo, l'unica bussola che restava agli uomini era l'ideologia, tanto più fonte di salvezza quanto più era in grado di produrre una certezza contraria alla condizione di ansia in cui si ritrovava a vivere l'uomo. La Arendt, come tanti altri che dopo di lei hanno riflettuto sulle ideologie di massa, «ha affrontato l'ideologia non tanto come un insieme di idee specifiche quanto come una condizione mentale da analizzare, come un modo di pensiero inaccessibile all'esperienza fatta salva l'intensa ansia dei suoi proponenti»⁹⁹.

La Arendt insiste sul fatto che è proprio dell'ideologia ordinare i fatti secondo una procedura assolutamente *logica* che parte da una premessa, accettata in modo assiomatico, dalla quale si deduce l'insieme del processo: «non si può dire A senza dire B e C e così via, sino alla fine dell'alfabeto»¹⁰⁰. Il vero principio che prepara gli uomini al doppio destino di vittime e di esecutori, stando alla Arendt, non è l'ideologia stessa (il razzismo o il materialismo dialettico), ma questa sua logicità intrinseca. La forza coercitiva della logicità, sottolinea l'autrice, deriva dal fatto che l'uomo ha paura di contraddire se stesso. Per ogni crimine, il partito ha bisogno di responsabili, e, anche se non conosce l'identità di questi, la punizione deve in ogni caso avvenire: il nemico che viene "scelto" o ha veramente commesso il crimine o è stato chiamato dal partito a fare

⁹⁹ C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 112.

¹⁰⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

la parte del criminale. In entrambi i casi è diventato oggettivamente un nemico e, se non confessa, diventerà un nemico vero, dal momento che un crimine impunito costituisce, nell'ottica totalitaria, un ostacolo al corso naturale della storia. «La forza del ragionamento sta in questa prospettiva: se rifiuti, contraddici te stesso e, con tale contraddizione, privi di ogni senso la tua vita»¹⁰¹. Alla luce di questo, non ci si deve meravigliare, secondo la Arendt, del fatto che un numero così elevato di vittime abbia spontaneamente confessato crimini che in realtà non aveva commesso. Essendo veri uomini della massa, avevano ritenuto che era meglio morire, mantenendo intatti i fondamenti e la logica dell'ideologia, piuttosto che opporsi all'azione coercitiva della sua verità fittizia.

Il funzionamento ideologico totalitario mette in atto una manipolazione tale della realtà da far completamente scomparire quest'ultima sotto quell'idea che funge da premessa indiscussa del progetto ideologico. Sia essa l'idea della società senza classi, sia invece l'idea della razza superiore che deve dominare sulle altre, il fine del totalitarismo consiste nell'eliminare ciò che potrebbe contraddire l'assunto di partenza.

L'ideologia, creando un mondo coerente, per quanto interamente fittizio, riesce a dare un ordine immaginario a un caos privo di significato: gli uomini e le donne attraverso la logica costrittiva e inesorabile dell'ideologia riescono a trovare significato in un mondo che ne è privo.

Secondo la Arendt, la convinzione, comune a tutti i leader totalitari, che tutto sia permesso e che tutto sia possibile sta alla base di ogni trasformazione totalitaria dell'ideologia. Nella logica totalitaria «noi possiamo fabbricare la verità nella misura in cui fabbrichiamo la realtà»¹⁰², possiamo creare e conoscere la realtà sin dal principio perché essa è integralmente un nostro prodotto: la “nostra” ideologia potrà quindi, in

¹⁰¹ Ivi, p. 648.

¹⁰² H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p.153.

qualsiasi caso, realizzarsi e diventare vera, che lo sia o meno. In virtù di questa relazione totalitaria con la realtà, il concetto stesso di verità ha perso completamente il suo significato originario: nel regime totalitario non esiste più alcuna distinzione tra verità e falsità, tra realtà e finzione. Come il terrore totale distrugge i rapporti degli uomini fra loro, così la forza coattiva del pensiero ideologico distrugge i rapporti con la realtà, eliminando la capacità di esperienza e di pensiero propria di ciascun individuo. Il soggetto ideale del regime totalitario, a detta della Arendt, non è un nazista o un comunista convinto, «ma l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più»¹⁰³.

Terrore e ideologia, con i loro strumenti (forze di polizia, ufficiali e segrete, partito unico), concorrono a far emergere un altro aspetto cruciale del totalitarismo: la personalizzazione del potere, il “principio del capo”. Tuttavia, per la Arendt, questo aspetto non costituisce esplicitamente il terzo pilastro della sua riflessione sul totalitarismo (accanto al terrore e all'ideologia), probabilmente perché non voleva «turbare la compattezza della sua concezione essenzialistico-teleologica del fenomeno»¹⁰⁴.

In un sistema totalitario, a detta della Arendt, il “principio del capo” non stabilisce alcuna gerarchia poiché, come abbiamo anche visto precedentemente, fra il potere supremo (il *Führer*) e i dominati non esiste alcun strato intermedio: «l'autorità non filtra dal vertice attraverso gli strati intermedi fino alla base del corpo politico come nel caso dei regimi autoritari»¹⁰⁵. In realtà, la vera mancanza di un regime di questo tipo è l'autorità stessa. In un regime autoritario, infatti, spiega la Arendt, la fonte dell'autorità

¹⁰³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 649.

¹⁰⁴ M. Stoppino, voce «Totalitarismo», cit., p. 1041.

¹⁰⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 555.

è sempre una forza esterna e superiore al sistema. L'autrice, per spiegare le caratteristiche tecnico-strutturali del governo autoritario, fa riferimento all'immagine della piramide: da questa forza, che trascende il campo politico e si trova all'apice, ogni autorità trae la sua legittimità, il suo potere, che sarà maggiore negli strati più vicini alla sommità e minore man mano che si scende negli strati più bassi. In questo modo, attraverso questo attento processo di filtraggio del potere, tutti gli strati, dal più alto al più basso, «oltre a essere saldamente integrati nel tutto, sono connessi tra loro come raggi convergenti, che hanno per punto focale comune la cima della piramide, e la fonte dell'autorità al di sopra di questa»¹⁰⁶. È evidente che questo non accade in un regime totalitario. La Arendt, per spiegare l'organizzazione di un governo totalitario, ricorre in questo caso all'immagine della cipolla: nel centro di essa, quasi in uno spazio vuoto, si trova il capo, che svolge ogni sua funzione dall'interno, e non dall'esterno o dall'alto. Gli strati concentrici che lo circondano, semplificando al massimo la riflessione che Hannah Arendt elabora in merito all'organizzazione totalitaria, corrispondono alle innumerevoli parti del movimento (le formazioni di *élite* e quelle che la pensatrice definisce «organizzazioni frontistiche»¹⁰⁷, i membri effettivi e i simpatizzanti): esse sono in una relazione tale da costituire, a seconda del punto di vista, la superficie o il centro della cipolla, «cioè, rispetto a uno strato costituiscono il normale mondo esterno, mentre rispetto a un altro rappresentano il radicalismo più estremista»¹⁰⁸. In altre parole, la caratteristica della «cipolla totalitaria», osserva la Arendt, è che, considerato a partire dal cuore, dove risiede il capo, ogni strato appare più «realista» e meno «radicale» quanto più è distante dal centro¹⁰⁹. Visto invece dal di fuori, ogni strato appare al

¹⁰⁶ H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 138.

¹⁰⁷ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 502 ss.

¹⁰⁸ H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 140.

¹⁰⁹ «Le organizzazioni di simpatizzanti avvolgono il movimento in una nebbia di normalità e rispettabilità che inganna i suoi membri sul vero carattere del mondo esterno e il mondo esterno sul vero carattere del

contrario più militante, più “duro” di quello che lo precede in superficie. Un tipo di struttura così costituito «rende il sistema organizzativamente inattaccabile dall’urto della realtà effettiva»¹¹⁰, un sistema completamente filtrato del reale che ha come scopo quello di trasformare la realtà in ideologia.

Non si crea, quindi, in un regime totalitario, alcun tipo di gerarchia che potrebbe stabilizzare e con ciò limitare il potere assoluto del capo: il monopolio assoluto del potere è detenuto dal capo e la sua volontà diventa “legge suprema”. Egli è l’unico depositario dell’ideologia e il rappresentante e garante dell’unità di volontà popolare.

Ritornando al “principio del capo”, la Arendt sottolinea più volte il ruolo cruciale del dittatore, ma poi, quasi a dispetto delle sue stesse affermazioni, non ne fa un elemento costitutivo del concetto di totalitarismo, cercando di imputare tutta la brutalità del dominio totalitario alla logica deformata dell’ideologia. D’altra parte, non si possono non tenere in considerazione i dati che abbiamo a disposizione tanto per la Germania hitleriana quanto per la Russia staliniana, i quali dimostrano che il terrore totalitario è stato sprigionato non solo da un’ideologia di trasformazione radicale della società, ma anche dall’azione del potere personale, cioè dalla strategia adottata dal dittatore per conservare il suo potere, e dai tratti caratteristici della sua personalità. Sulla base dei fatti che conosciamo, non si può fare a meno di riconoscere che la personalizzazione del potere, e dunque la personalità del capo, è una delle componenti regolari e costitutive del regime totalitario.

La consapevolezza di Hannah Arendt dell’importanza della figura personale del capo mi sembra emerga in modo chiaro nella prefazione alla terza edizione (1966) de *Le origini del totalitarismo*, quando ella afferma che «non la fine della guerra, ma la morte

movimento. Esse adempiono una duplice funzione: di facciata del movimento totalitario per il mondo non totalitario e di facciata di questo mondo per la gerarchia interna del movimento» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 506).

¹¹⁰ H. Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, cit., p. 140.

di Stalin, otto anni dopo, fu decisiva. Come appare guardando le cose retrospettivamente, questa morte non fu semplicemente seguita da una crisi di successione e da un temporaneo “disgelo”, ma da un autentico, benché mai inequivoco processo di detotalitarizzazione»¹¹¹.

L’ideologia totalitaria, nel suo asservimento al movimento, rappresenta la figura per eccellenza della distruzione dell’ambito politico, dal momento che l’ideologizzazione totale della società a cui essa mira vuole sostituire in modo permanente la “soluzione” ideologica al cominciamento imprevedibile dell’azione di concerto. E forse dire distruzione della politica è dire poco. Si tratta di una negazione pura e semplice della condizione politica dell’uomo che, colpendo la sua libertà, colpisce anche la sua qualità di essere-per-il-cominciamento, ovvero la condizione stessa della natalità. Ciascun individuo, come si ricorderà, costituisce nell’interpretazione arendtiana un nuovo inizio, nel senso che con la sua nascita è in grado di cominciare il mondo da capo. Quindi il terrore non può limitarsi ad eliminare dal processo la libertà in ogni senso specifico, ma deve anche eliminare la sua fonte, che è data con la nascita dell’uomo e risiede nella sua capacità di compiere un nuovo inizio. Se il ferreo vincolo del terrore deve impedire che, con la nascita di ogni nuovo essere umano, un nuovo inizio prenda vita, la forza costrittiva dell’ideologia, da parte sua, deve essere mobilitata affinché «nessuno cominci a pensare, un’attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l’esatto opposto del processo coercitivo della deduzione»¹¹².

¹¹¹ H. Arendt, *Prefazione*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LVII.

¹¹² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 648.

2.4 Isolamento ed estraniamento

Si è spesso osservato che in un regime dispotico o totalitario il sovrano esercita il suo potere assoluto su individui isolati l'uno dall'altro. La prima preoccupazione di ogni tirannide o di ogni totalitarismo è quindi quella di creare tale isolamento che, nella visione arendtiana, costituisce l'inizio del terrore e può essere considerato "pretotalitario".

L'isolamento e l'impotenza, cioè la fondamentale incapacità di agire, sono sempre state caratteristiche tipiche delle tirannidi. Abbiamo visto che in regimi di questo tipo i contatti politici fra gli individui sono spezzati e le capacità di azione e di potere frustrate. Ma è stato anche sottolineato allo stesso tempo che, secondo la riflessione arendtiana, in un regime dispotico non tutti i contatti sono interrotti e non tutte le capacità umane distrutte: la sfera privata con le capacità di esperienza e di pensiero rimane intatta.

In realtà, come ho cercato di evidenziare nell'intero capitolo, Montesquieu, in innumerevoli passi dell'*Esprit des lois*, sottolinea – sempre con grande forza e con un moto d'orrore¹¹³ – la contrarietà del dispotismo alla natura umana e il suo carattere (seppur in qualche modo mitigato da fattori non istituzionali, quali anzitutto la religione) *disumano* e *disumanizzante*. La natura umana subisce continuamente insulti e ingiustizie, e i principi si prendono letteralmente gioco di essa¹¹⁴. Il regime dispotico è, nella riflessione montesquieuiana, una forma di Stato mostruosa, distruttiva e autodistruttiva, strutturalmente negatrice dei valori fondamentali dell'essere umano. A mio parere, Montesquieu, paragonando la condizione dispotica dell'uomo a quella di un animale e considerando la schiavitù degradante per la condizione umana, non si è

¹¹³ «Non si può parlare senza fremere di questi governi mostruosi» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., III, 9, p. 174).

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, VII, 9, p. 253

limitato a sottolineare la distruzione dei contatti politici fra gli uomini e della loro capacità di agire. Gli uomini che vivono sotto un regime dispotico, separati dai loro beni fondamentali e dagli oggetti del mondo esterno, privati di obiettivi e desideri autonomi, sono spogliati anche di ogni peculiare relazione e condizione che ne definirebbe l'identità personale. Solamente dopo aver eliminato queste componenti distintive dell'io, il despota può agire "indisturbato" su una creatura ridotta a pura fisicità.

I concetti relativi all'isolamento e all'impotenza nei quali versano gli individui che vivono sotto il giogo del dispotismo, e le tendenze distruttive e autodistruttive di questo regime sono, insieme al concetto di *terreur*, gli elementi che hanno sicuramente influenzato maggiormente l'interpretazione arendtiana, e non solo, del totalitarismo.

La grande differenza che intercorre, a mio parere, tra la condizione umana tracciata da Montesquieu e quella descritta dalla Arendt è che la pensatrice, nel tentativo di voler mettere in evidenza l'atrocità della condizione totalitaria, concentra la sua attenzione non solo sull'incapacità dell'uomo di agire (distruzione della sfera pubblica) e sulla perdita della sua identità personale (distruzione della sfera privata), elementi di riflessione anche per Montesquieu, ma anche e soprattutto sulla condizione di completa *estraniazione* dell'uomo da se stesso e dalla realtà, connessa alla condizione di sradicamento e di superfluità.

Se nel dispotismo, stando alla Arendt, l'uomo, per quanto isolato, riesce a mantenere il contatto col mondo come artificio umano mantenendo intatte le proprie attività creative («l'uomo, in quanto è *homo faber*, tende a isolarsi con la sua opera»¹¹⁵), nel totalitarismo egli non ha più un posto riconosciuto e garantito dagli altri (condizione di sradicamento), e non appartiene più al mondo (condizione di superfluità), «è

¹¹⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 650.

completamente solo, abbandonato anche dalla compagnia di se stesso»¹¹⁶. Nell'isolamento gli uomini continuano a lavorare (seppur in una condizione di schiavitù), conoscono la propria forza e hanno una chiara percezione della concretezza e della realtà del mondo esterno. Il terrore totale, distruggendo ogni spazio tra gli individui e comprimendoli gli uni contro gli altri, annienta anche le potenzialità creative dell'isolamento. La persona sola ed estraniata della Arendt, privata del lavoro e della compagnia, non è in grado di confermare la verità dell'esistenza di se stessa e del mondo.

L'esperienza fondamentale che il totalitarismo instaura è quindi quella della *desolazione*, che apre un nuovo modo di esistere, l'essere abbandonato da tutti e da tutto che si sperimenta attraverso una triplice perdita: perdita di me, degli altri e del mondo.

L'unica capacità della mente umana che risulta ancora possibile in un regime totalitario, secondo la Arendt, è «il ragionamento logico che ha la sua premessa nell'evidente», dato che esso non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per poter funzionare: «le norme elementari dell'evidenza cogente, la tautologia della proposizione “due più due fanno quattro”, non possono essere snaturate neppure in condizioni di assoluta estraniamento»¹¹⁷. Ma, fatto ancor più sconcertante, questa unica “verità” su cui gli esseri umani, isolati ed estraniati, possono ripiegare è vuota, non è verità, è una verità *fittizia*, dato che non rivela alcunché. L'intima coercizione, «il cui unico contenuto consiste nell'evitare rigorosamente le contraddizioni»¹¹⁸, risulta quindi essere il solo elemento che conferma l'identità di un uomo.

Nei paesi totalitari, l'estraniamento dal mondo reale, raggiunta come abbiamo visto dall'azione combinata di ideologia e terrore, causa la progressiva scomparsa del confine

¹¹⁶ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 158.

¹¹⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 654.

¹¹⁸ Ivi, p. 655.

tra finzione e realtà, rendendo le esperienze più atroci irreali anche per chi le vive in prima persona.

2.5 *Novità o continuità?*

Alla luce di questo confronto tra dispotismo e totalitarismo, basato principalmente sui concetti cardine di paura e terrore, la diagnosi della Arendt rivela sia aspetti di assoluta novità sia aspetti già presenti, magari solo *in nuce*, in analisi precedenti delle “forme demoniache” del potere, e in particolare il mio riferimento è stato a quella del dispotismo sviluppata da Montesquieu.

Riprendendo le fila del discorso, la prima caratteristica che accomuna il totalitarismo della riflessione arendtiana al dispotismo della riflessione montesquieuiana è che per entrambi i pensatori tali forme di governo risultano essere due *generi* nuovi di governo: nel caso di Montesquieu, il dispotismo è elevato alla dignità di tipo primario o fondamentale di governo, e non è considerato più solo come la forma di degradazione della monarchia, ma viene configurato in modo organico e sistematico alla stessa stregua del *genere* repubblica e del *genere* monarchia; nel caso della Arendt, invece, l'attenzione è posta sulla radicalità del tutto nuova del totalitarismo, sottolineando in innumerevoli punti le diversità di questo regime rispetto alle altre forme di oppressione politica.

In entrambi i regimi, la politica, intesa come azione libera, innovativa e discorsiva, viene completamente a mancare, creandosi però due situazioni opposte: al silenzio del dispotismo si contrappone il rapporto di fusione capo-masse, attraverso il terrore e l'ideologia, che trova la sua espressione nell'urlo di approvazione (durante i grandi discorsi pubblici dei capi). Il rapporto tra governati e governanti è, infatti, molto diverso nei due casi messi a confronto: se nel dispotismo il sovrano vive completamente isolato

e cerca di evitare qualsiasi contatto con i suoi sudditi, nel totalitarismo, invece, il capo necessita della presenza e dell'appoggio delle masse, tanto che il suo potere assoluto non potrebbe nemmeno esistere senza di esse.

La condizione dell'uomo è per alcuni aspetti molto simile per entrambe le forme di governo: i sudditi e le masse vivono in una condizione di completa passività e di isolamento. Gli uomini del dispotismo sono oggetti materiali, privati della loro stessa individualità, isolati gli uni dagli altri per aumentare la loro debolezza, che obbediscono al despota senza opporre alcuna resistenza: la semplice minaccia di violenza, piuttosto che la violenza stessa, è sufficiente, in un regime dispotico, a imporre obbedienza¹¹⁹. Le masse, anche se, come abbiamo detto, costituiscono la vera forza del leader totalitario, non svolgono però alcun ruolo politico attivo. Se l'isolamento del dispotismo, come abbiamo visto, permette che le attività creative dell'uomo rimangano intatte, la condizione di estraniamento totalitaria risulta essere ancor più radicale, dato che distrugge ogni attività umana e non si limita a isolare gli uomini gli uni dagli altri, ma anche da se stessi e dal mondo, facendogli perdere ogni tipo di contatto con la realtà.

Vorrei sottolineare, inoltre, che i sudditi del dispotismo e le masse del totalitarismo condividono anche la caratteristica di costituire un gruppo "unito" di individui isolati. L'unione di cui si parla è solo un'unione apparente, che cela una divisione reale. Nel caso della riflessione montesquieuiana, era stato detto non solo che *tutti* vivono separati gli uni dagli altri, ma anche che, formulando lo stesso concetto da un diverso punto di

¹¹⁹ La facilità con cui gli uomini si sottomettono ai voleri di un padrone, ovvero la loro tendenza alla passività e all'inerzia, è una delle ragioni, stando a Montesquieu, che contribuiscono a fare del dispotismo una delle forme di governo più diffuse: diversamente da quello moderato, che è un «capolavoro di legislazione» (V, 14), il governo dispotico è un governo semplice, uniforme e alla portata di tutti. Dato che il potere pubblico è concentrato nella persona del despota e dei suoi favoriti, non ci sono delle potenze diverse da combinare, regolamentare, temperare e far agire in modo che possano farsi resistenza le une con le altre. I regimi dispotici, nella riflessione montesquieuiana, sono di gran lunga più numerosi perché, oltre ad essere più facili da stabilire, puntano sul fatto che la tendenza naturale dell'uomo è quella che porta ad abusare dell'esercizio del potere, mentre la moderazione è assai rara (cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 107 ss.).

vista, *tutti* erano «*tenuti insieme* dalla forza repulsiva di passioni che li isolano»¹²⁰. In un certo senso lo stesso si può dire delle masse dei regimi totalitari: esse sono raggruppamenti di individui accomunati dal fatto di aver perso l'interesse per se stessi e di provare un senso di abnegazione che li porta a non dare più alcuna importanza al proprio io. È la coercizione del terrore totale che irreggimenta masse di individui isolati ed estraniati in un mondo privo di legami politici e sociali.

Una grande differenza tra le due interpretazioni di dispotismo e totalitarismo è che la Arendt, nella sua riflessione, non ha avuto bisogno di teorizzare alcun principio d'azione adatto alla forma di governo totalitaria. Per questo regime, infatti, la pensatrice ritiene che ogni principio d'azione (inteso nell'ottica montesquieuiana come la passione umana che fa muovere un determinato governo) risulta inutile, dato che l'essenza stessa è dinamica, e sente invece la necessità di formulare un nuovo principio, un principio di moto, l'ideologia, che va rafforzare e a portare a compimento le leggi di movimento dettate dal terrore totale.

Concludendo, vorrei ricollegarmi agli argomenti esposti all'inizio di questo capitolo, e cioè se il totalitarismo debba essere considerato, alla stregua della Arendt, una forma di governo totalmente nuova o se si debba sottolineare la continuità tra esso e le altre forme di governo tiranniche e dispotiche.

Nel corso di questa analisi, è stata mia intenzione sottolineare sia gli aspetti nuovi sia quelli di continuità tra la riflessione montesquieuiana e quella arendtiana, ma soprattutto ho cercato di far emergere come, sotto molti aspetti, il totalitarismo risulti, nell'interpretazione della Arendt, una forma di governo molto più radicale di qualsiasi altra. Ciò che lo caratterizza rispetto a tutte le forme tradizionali di assolutismo politico

¹²⁰ Ivi, p. 78.

è il massimo di concentrazione e di unificazione delle tre potenze attraverso cui si esercita il potere dell'uomo sull'uomo. Il regime totalitario, preso nel suo insieme, mi sembra presenti caratteristiche già dei regimi dispotici, sviluppate però in questo contesto in maniera decisamente più forte e aggravata.

Il totalitarismo non è solo un tipo di sistema politico, ma è anche un sistema sociale. Il terrore, sostiene la Arendt, «non è tanto qualcosa di cui gli individui possono avere paura, ma un modo di vita che dà per scontata l'assoluta impotenza dell'individuo e gli procura la vittoria o la morte, una carriera o la fine in un campo di concentramento, senza alcun legame con le sue azioni o i suoi meriti»¹²¹.

Nel campo di sterminio, cuore del funzionamento totalitario, laddove vige un bestiale e disperato terrore, si materializza la pretesa di potere totale, di dominio assoluto sull'uomo. È qui che emerge l'aspetto del tutto nuovo del totalitarismo: il lager è il «laboratorio» in cui si vuole sperimentare la volontaristica asserzione che *tutto sia possibile*. È in questo modo che, in un contesto in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui, fa la sua comparsa il «male radicale», un fenomeno che, secondo il pensiero arendtiano, con la sua mostruosa realtà, «demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti»¹²². La stessa Arendt, nel 1951, dopo aver già terminato la stesura originale de *Le origini del totalitarismo*¹²³, scrivendo a Karl Jaspers a proposito del «male radicale», osserva:

«Che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale, non lo so, ma mi sembra che esso in certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione degli uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e

¹²¹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 156.

¹²² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 628-629.

¹²³ Il manoscritto originale venne terminato nell'autunno del 1949 e la prima edizione apparve nel 1951.

offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina qualsiasi *unpredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità»¹²⁴.

I regimi totalitari, casi esemplari la Germania nazista e la Russia sovietica, con la loro radicalità e mostruosità, costituiscono sicuramente fenomeni senza precedenti. In essi, più che in tutti gli altri regimi dispotici, l'uomo ha dimostrato di essere in grado di poter compiere qualsiasi atto, di poter superare qualsiasi confine, in quanto il suo comportamento non è indirizzato da nessun valore o principio aprioristico; ha dimostrato, allo stesso tempo, di essere un nulla, un "agente" completamente passivo e superfluo. I crimini abnormi che si sono verificati nei campi di concentramento sono stati resi possibili proprio perché da una parte c'erano uomini che non si fermavano davanti a nulla, e dall'altra uomini che non hanno trovato la forza o la motivazione per opporsi a quella che allora sembrava la regola.

¹²⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio, 1926-1969: filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 104.

CAPITOLO III

Dispotismo e totalitarismo tra oriente e occidente

In questo confronto tra il dispotismo montesquieuiano e il totalitarismo delineato da Hannah Arendt, è emerso che per i due autori queste forme di regime hanno occupato nella storia territori diversi. L'elemento che più differenzia le due analisi è che per il pensatore francese non è possibile trovare in Europa un regime dispotico, o perlomeno non è possibile che esso si stabilizzi in queste zone per un lungo periodo di tempo.

In Montesquieu c'è un interesse autentico sia per l'Oriente che per l'Occidente, e l'indagine sui governi orientali e su quelli europei costituiscono entrambe una parte integrante della sua scienza politica. È anche vero, però, che un gran numero di pagine dell'*Esprit des lois* (e di altre sue opere) Montesquieu le dedica allo studio dei paesi orientali (come la Turchia, la Persia, l'India, il Giappone e la Cina), identificando in essi, attraverso la sua teoria dei climi, la vera natura e le vere radici del regime dispotico.

L'attenzione della Arendt è concentrata maggiormente sui totalitarismi che si sono sviluppati in Germania (il regime nazista) e nell'Unione Sovietica (il regime staliniano). Dalla disamina che l'autrice conduce sui governi totalitari viene escluso il fascismo italiano, classificato semplicemente come autoritario, in quanto non disponeva «di un sufficiente materiale umano per sopportare le enormi perdite di vite richieste continuamente da un apparato di potere totale»¹. Il regime totalitario, infatti, secondo la Arendt, è possibile soltanto in quei paesi dove c'è una sovrabbondanza di masse umane

¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 429.

sacrificabili senza causare disastrosi effetti demografici. I tiranni dei piccoli paesi europei, non avendo la possibilità di conquistare territori più popolati, non potevano rischiare di perdere anche la popolazione su cui governavano. Anche la Germania, all'inizio, a differenza della controparte russa, trovò difficoltà nell'instaurare un tipo di governo totalitario, dato che il popolo tedesco non era abbastanza numeroso. Questo problema venne risolto, però, dopo le conquiste nell'est europeo e dopo l'instaurazione dei campi di sterminio, che misero a disposizione enormi masse umane.

In questa sede vorrei analizzare nuovamente le due forme di governo su cui i due autori, presi da me in considerazione, hanno riflettuto maggiormente, tenendo conto questa volta delle considerazioni che, in primo luogo Montesquieu, e in secondo luogo la Arendt, hanno elaborato a proposito delle cause o premesse del dispotismo e del totalitarismo, e delle forme di governo che hanno opposto a quello che loro hanno individuato come "male politico".

3.1 *Europa libera e Asia schiava*

Accanto al concetto di dispotismo come forma autonoma di governo, al principio dell'autonomia della giustizia e alla dottrina della distribuzione dei poteri, troviamo un'altra categoria originale del pensiero di Montesquieu, sulla quale ci siamo anche soffermati precedentemente: la formulazione dell'*esprit général d'une nation* o *d'un peuple*.

È stato più volte sottolineato, nel corso di queste pagine, come nella riflessione montesquieuiana gli «spiriti» e i «caratteri» delle nazioni o dei popoli siano influenzati da cause ben precise, che si possono raggruppare in due ordini: l'ordine delle "cause fisiche" (o materiali, o oggettive), in particolar modo il fattore climatico, e l'ordine delle "cause morali" (o spirituali, o soggettive), come i costumi, la religione, le norme del

governo, ecc., dal cui concorso derivano appunto gli *esprits* o i *caractères* delle nazioni o dei popoli – le loro *identità*, come diremmo oggi – dei quali risentono, in misura più o meno significativa, quelli dei singoli individui che li compongono.

L'originalità della categoria di *esprit général* consiste nel fatto che è soprattutto attraverso di essa che il pensatore di La Brède opera una rottura decisiva rispetto ai moderni teorici della sovranità, il cui interesse prevalente è rivolto verso lo Stato, ovvero verso la dimensione giuridico-politica, mettendo in secondo piano i rapporti storico-culturali o quelli collegati con l'ambiente fisico-geografico, che, stando a Montesquieu, definiscono l'esistenza particolare di una collettività nazionale e la differenziano da qualsiasi altra.

Tra i fattori causali dell'ambiente esterno o naturale che agiscono sullo stato delle fibre (tessuti, vasi sanguigni, nervi) del corpo umano, e quindi sul carattere o spirito dei popoli e degli individui, un ruolo fondamentale è attribuito da Montesquieu alle variazioni della temperatura atmosferica. L'*aria fredda* rinserra le fibre, accelera la circolazione del sangue, diminuisce la sensibilità dei nervi. L'*aria calda*, al contrario, rilassa le fibre, rallenta la circolazione sanguigna, espande le estremità dei nervi, rendendoli in tal modo più sensibili. Da qui discende la grande diversità nella costituzione fisica, nei temperamenti e nei caratteri, tra i popoli che vivono nei paesi freddi (nella fattispecie gli Europei) e i popoli che vivono nei paesi caldi (nella fattispecie gli Asiatici). Nel pensiero montesquieuiano, i popoli "freddi" risultano essere coraggiosi, bellicosi e amanti della libertà e delle forme politiche moderate; i popoli "caldi", invece, si presentano come vili, imbelli e inclini alla schiavitù e al dispotismo².

Vediamo nel dettaglio le ragioni secondo le quali Montesquieu arriva a formulare la radicale dicotomia tra Europa e Asia, e la superiorità della prima sulla seconda.

² Cfr. D. Felice, *Introduzione a Montesquieu, Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 9-33.

3.1.1 Roma e i Germani

La storia di Roma, dall'età arcaica fino alla tarda età imperiale, occupa un posto di rilievo nel pensiero e negli scritti di Montesquieu. La riflessione su Roma non si esaurisce nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*³, opera che tratta specificatamente di questi temi, ma le grandi tematiche qui presentate vengono riprese e rielaborate anche nel più complesso contesto dell'opera maggiore montesquieuiana, *l'Esprit des lois*. In questo contesto, vorrei sottolineare, seppur brevemente, alcune di queste riflessioni del pensatore francese sulla grandezza e sulla decadenza di Roma, che mi sembrano possano andare a completare il quadro del dispotismo fin qui delineato.

Nella riflessione condotta nella quarta parte dell'*Esprit des lois* (libri XX-XXIII), dedicata ai rapporti tra politica, economia e demografia, Montesquieu si sofferma principalmente sul concetto di *commerce*, identificandolo non semplicemente come la circolazione e la compravendita delle merci, ma estendendo il significato di tale termine all'insieme delle attività economiche e produttive, ad esclusione dell'agricoltura. Si tratta quindi di un enorme sistema di scambi, comunicazione e dipendenza di uomini e Stati.

Non si deve pensare che siano riflessioni puramente economiche. Nell'*Esprit des lois* l'economia appare direttamente dipendente dalle istituzioni politiche e, di conseguenza, il *commerce* è argomento di uno studio che coinvolge il più generale rapporto tra economia, politica, cioè forme di governo, e società. L'attività commerciale è, secondo Montesquieu, lo strumento per raggiungere il benessere della società. Il commercio può avvenire solo dove c'è libertà. Nei tempi antichi come in quelli moderni, il *commerce*

³ Montesquieu mentre lavorava alla sua maggiore opera, *l'Esprit des lois*, si dedicò anche alla composizione di questo testo, che venne pubblicato anonimo nel 1734 in Olanda, ma che circolò liberamente in Francia.

genera pace, dal momento che l'attività di scambio è possibile solo in condizione di pace tra i popoli: «L'effetto naturale del commercio – riprendendo le parole di Montesquieu – è di portare alla pace. Due nazioni che commerciano insieme si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse di acquistare, l'altra ha interesse di vendere; e tutte le unioni sono fondate su bisogni scambievoli»⁴. Il commercio favorisce i contatti, stimola la reciproca conoscenza, procura prosperità, fa interagire le diverse culture, modifica le usanze e i saperi, fa “viaggiare” non solo le merci e gli uomini, ma anche le idee.

Libertà di commercio non significa che i commercianti hanno la possibilità di fare ciò che vogliono: anche il commercio deve essere regolato e i mercanti devono essere costretti ad agire in modo tale da farlo progredire (XX, 12). Quindi, se regolato da buone leggi, il *commerce* può avere effetti positivi sul progresso dell'umanità. Ma allo stesso tempo, anche se genera progresso su un piano generale, può rivelarsi come una delle fonti di decadenza e di corruzione dei costumi sul piano dei singoli cittadini. Riprendendo uno dei temi più diffusi nella visione antica dell'attività commerciale, Montesquieu discute i rischi dell'attività commerciale, concentrando la sua attenzione sul piano degli individui: «Ma se il commercio unisce le nazioni, non unisce del pari i privati. Vediamo che nei paesi dove si vive soltanto preoccupandosi del commercio, si fa traffico di tutte le azioni umane, e di tutte le virtù morali: le più piccole cose, quelle che l'umanità esige, vi si fanno e vi si danno per denaro»⁵. La pratica del commercio induce gli uomini a pensare che tutto abbia un prezzo e che tutto si possa scambiare o comprare; li induce, col tempo, ad abbandonare ogni virtù fondata sulla generosità e spontaneità, e a trascurare la loro stessa *humanité* per denaro.

⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XX, 2, p. 494.

⁵ *Ibidem*.

A tal proposito, è opportuno fare riferimento ad un interessante giudizio che sottende la riflessione sulla decadenza del mondo romano nell'*Esprit des lois*. Montesquieu, infatti, ritiene che la sete di guadagno, l'avidità, il desiderio di lusso sfrenato, la comparsa della proprietà privata, fondiaria e immobiliare, col tempo abbiano generato ineguaglianza e schiavitù, provocando la decadenza di Roma. E, nella sua riflessione, il pensatore francese contrappone alla corruzione della società romana la purezza di costumi delle popolazioni barbariche del nord Europa. A livello economico, è la mancanza di moneta presso i barbari, e dunque del commercio, che produce questa divaricazione⁶. Montesquieu afferma anche che i barbari, nel momento del loro insediamento sugli ex-territori dell'impero romano, hanno subito l'influsso negativo di quest'ultimo. In sintonia con Tacito, egli descrive la naturale disposizione dei Germani all'ospitalità verso gli stranieri, una virtù che caratterizza i popoli primitivi, soprattutto quelli più lontani alla pratica del *commerce*. Ma dopo che i Germani fondarono dei regni, questa tendenza all'ospitalità si rivelò per loro gravosa: «Ciò si rileva da due leggi del codice dei Burgundi, una delle quali infligge una pena a qualunque barbaro che vada a mostrare a uno straniero la casa di un Romano; e l'altra dispone che chi riceverà uno straniero sarà risarcito dagli abitanti, ciascuno per la sua quota»⁷.

Nella sua visione dello sviluppo socio-economico dell'umanità, Montesquieu presenta una distinzione netta tra popoli selvaggi, dediti alla caccia, popoli barbari, dediti alla pastorizia, popoli agricoltori, dediti al lavoro nei campi, e popoli commercianti, dediti appunto all'attività commerciale. Ma tale distinzione non comporta necessariamente che i popoli più ricchi siano anche quelli più evoluti dal punto di vista civile e morale. Al contrario, la riflessione montesquieuiana, che tiene

⁶ La storia di Roma insegna che i popoli poveri sono più forti dei popoli arricchiti dal *commerce*. Così i Romani si imposero sui Cartaginesi, e secoli dopo, i Germani si imposero sui Romani.

⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XX, 2, p. 495.

conto dei numerosi esempi lasciati dalla storia antica, mostra che la cura della libertà personale e dell'uguaglianza appare più evidente presso quei popoli che non sono stati corrotti dall'avidità e dal denaro. L'ammirazione di Montesquieu non è, quindi, per i popoli che coltivano la terra e usano la moneta (il che può generare corruzione e dispotismo), ma per i popoli che non la coltivano, e segnatamente per i popoli pastori/barbari germanici, che godono di una forma naturale di uguaglianza e libertà.

Abbiamo detto che la libertà di scambio e di commercio deve essere regolata da leggi, da norme che frenino l'esplosione di passioni, avidità e cupidigia, presenti in modo latente in tutti gli esseri umani e sollecitate dalla sete di denaro. Stando a Montesquieu, nonostante l'attività commerciale abbia effetti benefici sulla comunità delle nazioni, deve comunque essere regolata da leggi inflessibili contro ogni privilegio. La prima regola fondamentale del *commerce*, nell'ottica montesquieuiana, riguarda il fatto che il commercio deve essere «la professione degli uguali»⁸. Ne consegue che, negli Stati liberi, è necessario distinguere nettamente il potere politico dal *commerce*. In una monarchia la nobiltà non dovrebbe impegnarsi nel commercio né dovrebbe farlo il re, perché userebbero il loro potere per creare monopoli, nuocendo così all'equilibrio del potere. Anche nelle repubbliche aristocratiche i governanti dovrebbero tenersi lontani dagli affari, perché si creerebbe troppa ineguaglianza e si distruggerebbe la loro moderazione⁹. Nell'interpretazione montesquieuiana, oltre alle repubbliche antiche (Tiro, Cartagine, Atene e Marsiglia), l'Inghilterra rappresenta il paradigma più compiuto di un sistema politico fondato sul *commerce*.

⁸ Ivi, V, 8, p. 201.

⁹ Cfr. U. Roberto, *Roma e la storia economica e sociale del mondo antico nell'Esprit des lois*, in D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2009, pp. 119- 166, pp. 129-130.

La storia di Roma, ripercorrendo il pensiero di Montesquieu, si inserisce nella contrapposizione tra *esprit de commerce* ed *esprit de conquête* che caratterizza il mondo classico. In quanto comunità costruita sulla *conquête*, Roma rimase fino alla fine estranea e ostile all'*esprit de commerce*. L'arricchimento attraverso il commercio era avvertito come moralmente abietto: secondo il pensiero degli antichi le pratiche commerciali si basavano sull'inganno e sulla speculazione. Montesquieu vide in questo uno dei motivi della *grandeur* di Roma.

Il pensatore francese riconosce e ammira la perfezione dell'antica repubblica romana, resa possibile dall'uguaglianza tra i cittadini, dalla loro tensione alla frugalità e dalla conseguente ripugnanza per il lusso, come segno esteriore delle diversità sociali: «[...] meno lusso c'è in una repubblica, più questa è perfetta. Non ce n'era presso i primi Romani; non ce n'era presso gli Spartani; e nelle repubbliche in cui l'uguaglianza non è del tutto perduta, lo spirito di commercio, di lavoro e di virtù fa sì che ciascuno vi possa e ciascuno vi voglia vivere del suo, e che per conseguenza vi sia poco lusso»¹⁰. Questi valori costituiscono i pilastri fondamentali dell'equilibrio socio-economico della prima Repubblica romana, votata all'*esprit de conquête*.

Montesquieu nella sua riflessione non individua solamente i motivi della *grandeur* di Roma, ma ricerca anche le cause della sua inesorabile *décadence*. Col tempo, infatti, non solo il lusso si diffuse nella società romana come segno evidente della degenerazione dell'età tardorepubblicana, ma anche lo spirito di conquista si rivelò deleterio per la conservazione di uno Stato o di un sistema di Stati: le guerre, le violenze, la sottomissione violenta degli avversari, la formazione di grandi imperi provocarono l'abolizione della libertà e della prosperità (anche demografica) dei piccoli Stati. L'oppressione esercitata dal governo sui popoli vinti ebbe un effetto deleterio nel

¹⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VII, 2, p. 247.

determinare il calo demografico nel Mediterraneo antico. Il dispotismo romano nelle province ebbe come conseguenza da una parte la sparizione degli uomini e dall'altra l'aumento della schiavitù.

Nell'*Esprit des lois*, Montesquieu focalizza la sua attenzione sui risvolti sociali, antropologici e politici della presenza degli schiavi nel mondo romano. Egli sostiene che, nella società frugale ed egualitaria delle origini di Roma, gli schiavi erano presenti, ma vivevano sottoposti ad un controllo moderato: «I primi Romani vivevano, lavoravano e mangiavano con i loro schiavi; avevano per loro molta benevolenza ed equità [...]. Bastavano i buoni costumi per mantenere la fedeltà degli schiavi; non c'era bisogno di leggi»¹¹. Con le numerose e violente conquiste del III e II secolo la situazione, però, cambiò drasticamente: si vennero a costituire immense famiglie di schiavi che furono il segno più evidente dell'arricchimento della società romana e il sintomo inquieto di una società che scivolava verso la degenerazione dispotica. «Quando però i Romani – si legge nell'*Esprit des lois* – furono cresciuti in grandezza, quando i loro schiavi non furono più i compagni del loro lavoro, ma gli strumenti del loro lusso e del loro orgoglio, poiché non v'erano più buoni costumi, vi fu bisogno di leggi»¹². E furono leggi terribili, indegne della grandezza di Roma, che prevedevano privazioni e soprusi indescrivibili tra gli schiavi.

La causa del radicale spopolamento dell'area mediterranea, e dell'Europa in particolare, è sicuramente da attribuire al sistema di governo che i Romani applicarono ai territori da loro conquistati. Montesquieu è convinto che il governo romano nelle province rappresenti una delle forme più dure di dispotismo conosciute nella storia umana: all'arbitrio e all'avidità del governatore non è posto alcun freno, e i sudditi vivono nella paura dei suoi abusi.

¹¹ Ivi, XV, 16, p. 412.

¹² Ibidem.

Secondo Montesquieu furono le invasioni dei barbari, e in particolar modo la migrazione dei Germani, a costituire un'inversione di tendenza nei territori dell'Europa occidentale sottratti al giogo romano. Rielaborando le teorie antiche sui caratteri principali delle popolazioni del nord Europa, e facendo riferimento soprattutto alla *Germania* di Tacito, il pensatore francese sottolinea la vocazione alla libertà delle popolazioni barbariche: «Le nazioni germaniche che conquistarono l'impero romano erano, come si sa, liberissime. Non c'è che da vedere in proposito Tacito *sui costumi dei Germani*»¹³. I Germani, popolo dedito alla pastorizia, ha sempre vissuto, stando alla riflessione montesquieuiana, sotto un tipo di governo che assicura la piena libertà politica, vale a dire un governo moderato o a poteri distribuiti, dapprima, mentre erano ancora nel loro paese d'origine, tra capi e popolo, poi, dopo la conquista dell'Impero romano d'Occidente, tra *rex* e *populus*.

Il desiderio di rimanere liberi indusse i Germani a far fronte comune contro la minaccia liberticida di Roma e, quando nel V secolo questi popoli fecero irruzione nell'Impero, essi abbattono il dispotismo romano e ricreano nel tempo le condizioni per la rinascita della libertà in Europa.

In un suggestivo passo delle *Lettres persanes* (CXXXI), l'autore traccia la sua visione storica e politica del mondo antico, affermando che «sarebbe stata una grande fortuna per il mondo il prodigioso ampliamento della repubblica romana, se non ci fosse stata quell'ingiusta differenza tra i cittadini romani e i popoli vinti, se si fosse attribuita ai governatori delle province un'autorità meno grande» e che la forza di quelle popolazioni provenienti dal nord, che si riversarono «come torrenti» sulle province romane, sta proprio nel fatto che, essendo da sempre liberi, «non attribuirono ai loro capi una grande autorità», mantenendo così un alto livello di uguaglianza. Si legge,

¹³ Ivi, XI, 8, p. 321.

infatti, che «[...] l'autorità del principe era limitata in mille modi diversi: un gran numero di signori la dividevano con lui; le guerre non erano decise senza il loro consenso; il bottino era spartito tra il capo e i soldati; nessuna imposta a favore del principe; le leggi erano stabilite nelle assemblee della nazione»¹⁴.

Montesquieu sostiene, come ho già sottolineato, che per molti aspetti la primitiva comunità romana e le popolazioni germaniche tendono ad assomigliarsi: stessa frugalità, stessa purezza di costumi, condivisione di valori sociali e culturali. Roma si distingue, però, per il suo *esprit de conquête* che, con le conquiste violente, la rapina brutale e la sottomissione dei vicini, si rivelò fatale: dall'ingrandimento dell'Impero derivò infatti la rovina di Roma.

Il pensatore francese, ritenendo che furono proprio i popoli della libera Germania ad affrancare l'Europa dal dispotismo romano, propone una interpretazione storica alternativa alla visione classica negativa delle invasioni barbariche. La deriva dispotica di Roma appare duramente ostile ai valori europei, mentre i Germani si dimostrano inclini alla salvaguardia della libertà europea. «Tutti questi popoli, – scrive Montesquieu – ognuno per sé, erano liberi e indipendenti; e quando furono mescolati, l'indipendenza rimase. [...] Lo spirito delle leggi personali era dunque in questi popoli prima che partissero dal loro paese, ed essi lo portarono seco nelle loro conquiste»¹⁵.

I Germani restituiscono all'Europa la libertà politica e personale che il dispotismo tardo romano aveva represso. E al tempo dei regni romano barbarici (in particolar modo presso i Franchi) Montesquieu vede germogliare di nuovo il seme della libertà. Nell'alto medioevo barbarico inizia un processo che conduce fino all'esperienza dell'Inghilterra moderna. In questo modo, Montesquieu arriva ad indicare la radice germanica della

¹⁴ Montesquieu, *Lettere persiane*, cit., CXXXI, pp. 180-181. Montesquieu svilupperà nell'*Esprit des lois* (libri XVIII e XXVIII-XXXI) la tesi su un preteso governo assembleare dei popoli germanici, in contrapposizione al potere assoluto degli imperatori romani.

¹⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XXVIII, 2, p. 702.

libertà politica dell'Inghilterra: «Se si leggerà la mirabile opera di Tacito *sui costumi dei Germani*, si vedrà che gli Inglesi hanno tratto da quelli l'idea del loro governo politico. Questo bel sistema è stato trovato nei boschi»¹⁶.

3.1.2 *La “ragione naturale” del dispotismo*

È stato più volte sottolineato che, nel pensiero montesquieuiano, cause fisiche e cause morali concorrono alla formazione dell'*esprit général* di una nazione o di un popolo. In questo modo, il pensatore di La Brède può fornire anche una “ragione naturale” dei diversi tipi di governo, in particolare del dispotismo, trovandola nella natura fisica del globo. Il dispotismo, lo ripetiamo, ovunque possibile, è però la forma elettiva di Stato nei paesi a clima caldo: è la forma normale, e necessaria, di quei paesi in cui è lo stesso ambiente fisico a indurre gli uomini alla passività e all'inerzia. L'attività, la responsabilità e l'inclinazione quindi alla libertà sono invece favorite dal clima temperato, che, secondo Montesquieu, è riscontrabile solo in Europa.

Non solo il clima, le variazioni della temperatura atmosferica (aria calda o fredda), influisce sulle leggi e sul carattere dei popoli, ma anche il fattore “terra” incide sulla formazione dell'*esprit général*. Montesquieu, che dedica a questo argomento l'intero libro XVIII dell'*Esprit des lois*, formato da trentuno capitoli, rileva che la fertilità della terra di un paese stabilisce in esso la sottomissione: gli agricoltori, che costituiscono la parte principale della popolazione, hanno più paura che le loro campagne, ricche di beni, vengano saccheggiate, piuttosto che rischiare di perdere la loro libertà. Nei paesi fertili, per lo più le pianure, dove l'interesse privato conta più del bene pubblico, è più facile trovare il governo di uno solo; mentre in quelli sterili, per lo più i paesi di montagna, dove accade il contrario, è più frequente imbattersi nel governo di molti. Ne

¹⁶ Ivi, XI, 6, p. 319.

conseguono che la libertà, riprendendo le parole di Montesquieu, «regna dunque nei paesi montagnosi e malagevoli, più che in quelli che sembrano maggiormente favoriti alla natura»¹⁷.

Inoltre, fertilità e sterilità del terreno hanno effetti diversi anche sul carattere degli abitanti di un paese: la prima, data l'abbondanza di risorse, provoca agiatezza e «mollezza»; la seconda rende gli uomini operosi, «sobri, induriti al lavoro, coraggiosi, atti alla guerra»¹⁸ e pronti a conservare il loro unico bene, la libertà. Se la fertilità, quindi, insieme al carattere pianeggiante del territorio, induce alla mollezza e alla sottomissione, ovvero al dispotismo, la sterilità, con il carattere montagnoso e disagiata del territorio, favorisce invece l'operosità e la libertà.

Nasce così la contrapposizione tra Europa libera e Asia schiava, tipica del pensiero di Montesquieu. Il clima caldo e la fertilità del territorio – aspetti caratteristici, a suo parere, della maggior parte dell'Asia e in particolare, secondo la geografia alquanto vaga e approssimativa dell'*Esprit des lois*¹⁹, della Turchia, della Persia, dell'India, della Cina, della Corea e del Giappone – infiacchiscono gli individui e li predispongono alla schiavitù politica; mentre il clima freddo (o temperato) e la sterilità del territorio – tipici di quasi tutta l'Europa, in particolar modo di quella settentrionale – rendono gli uomini coraggiosi, vigorosi, attivi e inclini alla libertà, e quindi al governo moderato o a poteri divisi²⁰.

¹⁷ Ivi, XVIII, 2, p. 442.

¹⁸ Ivi, XVIII, 4, p. 443.

¹⁹ I due continenti presi maggiormente in considerazione da Montesquieu sono l'Europa e l'Asia, mentre degli altri due allora noti, cioè l'Africa e l'America, si dice assai poco, e in modo generico e schematico. Per esempio, a proposito dell'Africa viene detto che, avendo un clima simile al sud dell'Asia, si trova a vivere nella medesima schiavitù; mentre l'America risulta ancora troppo “giovane” per mostrare il suo vero carattere (cfr. ivi, XVII, 7, p. 439).

²⁰ Cfr. T. Casadei – D. Felice, *Subsistance, code des lois ed état politique* nel libro XVIII dell'*Esprit des lois*, in D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, cit., pp. 77-118, pp. 81-82.

In questo modo, Montesquieu può sostenere che la libertà politica dipende non solo dal modo attraverso cui un popolo si procura il sostentamento (abbiamo visto che il pensatore ammira maggiormente lo stile di vita degli uomini dediti alla pastorizia, piuttosto che quelli dediti all'agricoltura o al commercio), ma anche dal clima e dal luogo in cui esso vive.

Montesquieu sottolinea, però, un'eccezione, quella dei Tartari, popolo pastore di origine turca proveniente dall'Asia settentrionale, situato in zone fredde e aride che, invece di essere libero, vive in una condizione dispotica, soggiogato alla schiavitù politica. Questo è dovuto, secondo il pensatore francese, al loro continuo contatto con le popolazioni servili dell'Asia meridionale e al fatto che il loro territorio è costituito, per la maggior parte, da un'immensa pianura senza alcun tipo di rifugio naturale, per cui, nelle continue e inevitabili lotte che si scatenano tra le varie orde per l'uso dei pascoli, quelle che risultano sconfitte, a causa dell'assenza di ogni difesa, non hanno la possibilità di porre alcuna condizione e sono ridotte allo stato di schiavitù politica. Così il popolo tartaro, schiavo in origine, «conquistatore naturale dell'Asia», ha occupato questi territori portando e stabilendo in essi il dispotismo e la schiavitù: «I popoli del Nord dell'Europa l'hanno conquistata da uomini liberi; i popoli del Nord dell'Asia l'hanno conquistata da schiavi, e non hanno vinto che per un padrone»²¹.

Schiavitù e libertà (e i regimi politici che su di esse si fondano) sono dunque, nell'ottica montesquieuiana, geograficamente delimitati o circoscritti, occupano, per così dire, ognuna delle porzioni o aree specifiche del pianeta, porzioni o aree che vanno tenute rigorosamente distinte le une dalle altre.

²¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XVII, 5, p. 437.

La teoria climatica non è sicuramente un'invenzione di Montesquieu, ma non si tratta affatto, in lui, di una semplice ripresa libresca. La spiegazione del dispotismo in rapporto al clima egli l'ha trovata, come sostiene Sergio Landucci, «là dove ha trovato già la descrizione di un tal tipo di governo: nei viaggiatori che riferivano sull'Asia, per esempio nella *Descrizione generale dell'Impero di Persia* di Jean Chardin (1711)»²². Montesquieu, sulla base di queste fonti, insiste su un altro aspetto del dispotismo asiatico sul quale egli fu il primo pensatore europeo a richiamare l'attenzione, e cioè sulla capacità di questo tipo di governo di attraversare i secoli e i millenni, nonostante tutti i rivolgimenti dinastici più o meno periodici.

Nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*²³, uno dei saggi più importanti lasciati inediti e incompiuti da Montesquieu, in cui ritroviamo la più esauriente formulazione – prima della sistemazione definitiva messa a punto nella terza parte dell'*Esprit des lois* (libri XIV-XIX) – dell'*esprit général d'une nation o d'un peuple*, il significato ultimo che l'autore cerca di mettere in evidenza è che *tutto*, tutto ciò che appartiene al mondo tanto naturale quanto storico-culturale entro cui la sorte ci ha collocati, o che abbiamo scelto come nostra dimora, ci riguarda o ci condiziona.

3.1.3 *Impossibilità del dispotismo europeo*

In vari luoghi dell'*Esprit des lois*, Montesquieu enuncia la tesi che la monarchia, a seguito dell'alterazione della sua *natura* o della corruzione del suo *principio*, possa trasformarsi in repubblica o, peggio, in dispotismo.

Gli esempi storici dell'epoca moderna che Montesquieu, a sostegno della sua tesi, prende in considerazione sono da un lato l'Inghilterra, esempio di monarchia più alto,

²² S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973, p. 26.

²³ Questo saggio è stato composto presumibilmente tra il 1736 e il 1743, negli stessi anni in cui Montesquieu lavora alla stesura originaria dell'*Esprit des lois*.

incline alla repubblica, e dall'altro la Spagna, il Portogallo e la Francia dei secoli XV-XVIII, monarchie che tendono invece al dispotismo.

Le cause dell'inclinazione a un tipo di regime dispotico, che Montesquieu mette in luce nelle sue opere, sono molteplici. Prima fra tutte il tentativo costante dei monarchi di abolire o sopprimere i poteri intermedi e di svilire le più alte dignità all'interno dello Stato, puntando così a concentrare nelle proprie mani tutto il potere. In secondo luogo, i tentativi di ampliare i propri confini territoriali, tentativi che espongono continuamente le monarchie al rischio di "collassare" nel dispotismo, dato che «un grande impero presuppone un'autorità dispotica in colui che governa»²⁴. In terzo luogo, i tentativi di semplificazione e unificazione giuridica: «quando un uomo si fa signore assoluto pensa innanzi tutto a semplificare le leggi»²⁵. Infine, e in questo caso Montesquieu fa riferimento solo al caso della Spagna e del Portogallo, la presenza in questi paesi di alcuni elementi o caratteri tipici dei regimi dispotici, come l'ozio, lo spopolamento, la miseria e il clima caldo²⁶.

Alla luce di questo breve e schematico elenco, si può affermare che per Montesquieu non sono pochi gli aspetti tendenziali o gli elementi di dispotismo presenti nelle monarchie della Francia, della Spagna e del Portogallo. Nonostante questo, però, egli è convinto che il processo di "precipitazione" verso il dispotismo, nei paesi europei, si possa arrestare (in Spagna e in Portogallo) o addirittura invertire (in Francia). Montesquieu arriva a formulare ciò soltanto nell'*Esprit des lois*. Nelle *Lettres persanes*, infatti, l'autore si dimostra più pessimista, ritenendo ineluttabile la caduta della monarchia o nella repubblica o nel dispotismo.

²⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 19, p. 277.

²⁵ Ivi, VI, 2, p. 224.

²⁶ Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 131 ss.

Per quanto riguarda la Spagna e il Portogallo, Montesquieu ritiene che il fattore in grado di arrestare la loro discesa verso il dispotismo sia la religione, ovvero il potere intermedio del clero, l'unico potere che può costituire da barriera alle mire assolutistiche dei sovrani. Nonostante il pensatore francese consideri il potere religioso come un *male*, non può non ritenerlo allo stesso tempo come l'unico *bene* in grado di impedire l'affermarsi di un male ancora maggiore, il dispotismo.

Nel caso della Francia, invece, non solo la religione, ma tutti gli elementi o fattori dell'*esprit général* – da quelli fisico-geografici (clima, estensione del territorio, ecc.) a quelli politico-culturali (leggi, costumi, usanze, ecc.) – si oppongono alla sua “caduta” nel dispotismo, verso cui i ministri e i monarchi assoluti francesi, a cominciare da Luigi XI, hanno sempre cercato di sospingerla. Tutti questi elementi dimostrano quindi che essa deve essere una monarchia e non un dispotismo, che il suo *esprit général* specifico può essere conforme solo a un tipo di governo monarchico, e non dispotico.

È necessario e possibile per Montesquieu uscire fuori dall'assolutismo che costituisce, per così dire, il primo passo verso il dispotismo. Può accadere che, nonostante il clima e i costumi, in seguito ad un abuso del potere o a una grande conquista, il dispotismo possa di nuovo – com'è accaduto in passato – manifestarsi in Europa: «[...] in questa bella parte del mondo, la natura umana soffrirebbe, almeno per qualche tempo, gli affronti che le si affliggono nelle altre tre»²⁷ (cioè in Asia, Africa e America). Ma si tratterebbe di un evento, come sottolinea Montesquieu, non duraturo nel tempo: i fattori fisico-geografici e i fattori morali, infatti, riprenderebbero presto il sopravvento e si instaurerebbero di nuovo nella maggior parte dei paesi europei e dei loro governi moderati. Anche se un grande ingrandimento territoriale potrebbe provocare l'instaurazione del dispotismo, per Montesquieu nell'Europa moderna,

²⁷ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., VIII, 8, p. 269.

qualora ciò si verificasse, sarebbe un evento transitorio, in quanto appunto in contrasto con l'*esprit général* dei vari popoli europei. Il pensatore francese raccomanda comunque ai re che il loro ideale dev'essere la moderazione e non l'ambizione di conquiste, dato che un potere troppo grande ha come unica contropartita una maggiore insicurezza.

Concludendo, secondo Montesquieu i popoli europei si distinguono per la loro aspirazione a conservare la libertà, tanto nelle repubbliche quanto nelle monarchie. A questa cultura politica è estraneo il concetto di dispotismo, che affonda invece le sue radici in Asia. Qualora il dispotismo riesca ad introdursi in Europa, l'*esprit*, la sua struttura sociale, le forze culturali, e perfino la conformazione fisica del territorio faranno opposizione al suo sviluppo.

«In Asia, si sono sempre visti grandi imperi; in Europa, non hanno mai potuto sussistere a lungo. [...] In Asia, il potere è sempre dispotico. Infatti, se la schiavitù non vi fosse estrema, si produrrebbe subito una divisione che la natura del paese non può tollerare.

In Europa, la ripartizione naturale forma parecchi Stati di media estensione, nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato: anzi, gli è tanto favorevole che, senza di esse quello Stato decade e diventa inferiore a tutti gli altri.

Questo ha formato uno spirito di libertà, che rende ciascuna parte difficilissima da soggiogare e sottomettere da parte di una forza straniera, se non per mezzo delle leggi e dell'utilità del suo commercio»²⁸.

3.2 *Il fenomeno totalitario*

L'opera maggiore di Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, si suddivide in tre parti: la prima è intitolata *L'antisemitismo*, la seconda *L'imperialismo*, la terza *Il*

²⁸ Ivi, XVII, 6, p. 438.

totalitarismo. Trattando i temi dell'antisemitismo e dell'imperialismo, nelle prime due parti, l'autrice cerca di capire cosa, nel XIX secolo, preparò il terreno al sorgere del nazismo e dello stalinismo. Si badi che lei non sostiene affatto che quanto è accaduto nel XIX secolo ha reso inevitabili i regimi totalitari. La Arendt, infatti, pensa che niente di inevitabile sia alla base del totalitarismo, del male politico, ma ciò non toglie che alcuni fenomeni, come l'antisemitismo e l'imperialismo, abbiano reso più probabile il suo avvento.

Le prime due parti dell'opera, consacrate quindi a rintracciare le premesse non immediatamente evidenti del fenomeno totalitario, corrispondono a una sorta di archeologia storica. Questa va alla ricerca di quegli elementi che, sgretolando dall'interno l'assetto e il corso della moderna storia europea, portano alla brusca interruzione di quella stessa vicenda. L'intento della Arendt non è, però, quello «di tessere ordinatamente uno dopo l'altro i fili della trama totalitaria», bensì quello di «individuare, nel dedalo di “un passato in frantumi”, *origini* molteplici e disperse»²⁹.

La prima parte, dunque, studia l'antisemitismo endemico dell'Europa, in quanto elemento centrale dell'ideologia del totalitarismo nazista, e il suo rapporto con il processo di genesi e di trasformazione dello stato nazionale nell'epoca moderna, e analizza la condizione degli ebrei nella società europea dell'Ottocento e del Novecento, con una disamina approfondita dell'affaire Dreyfus.

La seconda parte affronta in modo ampio e documentato il tema dell'imperialismo, così come si è venuto configurando nel periodo che va dalla fine dell'Ottocento allo scoppio della prima guerra mondiale, con il nuovo protagonismo della borghesia (o, almeno, della parte più dinamica di essa) che ora, per la prima volta, aspira al dominio politico oltre che a quello economico.

²⁹ S. Forti, *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXIX.

Antisemitismo e imperialismo giacciono, per così dire, sul fondo del male del totalitarismo. La combinazione di questi due fenomeni, pur non essendone una causa necessaria, hanno reso più probabile il fenomeno totalitario. Essi, infatti, hanno indotto gli europei, da un lato, a considerare normale il fatto di avere dei nemici razziali e, dall'altro, a servirsi di comune accordo del loro potere e della loro forza per prendere iniziative e per mobilitarsi senza vincoli.

La terza parte del volume, dedicata al totalitarismo in sé, cerca di comprendere la mentalità che porta i suoi leader ad organizzare un sistema "d'inferno" sulla terra. Essa si apre con una riflessione sulla società di massa, quasi a sottolineare il ruolo determinante di questo fattore nel favorire il radicamento dei movimenti totalitari, sviluppa un'analisi di tali movimenti sia nella fase precedente la conquista del potere sia nella fase in cui essi sono al potere, e conclude con il capitolo dedicato al binomio ideologia-terrore, che abbiamo visto costituire la caratteristica più distintiva del totalitarismo.

Hannah Arendt sostiene che il totalitarismo non è politica di potenza, non è mera spietatezza, e neppure mera crudeltà. Credo sarebbe superficiale considerarlo in tal modo. Il fenomeno totalitario, e in particolare il regime nazista, al quale la Arendt dedica maggiore attenzione³⁰, coincide col desiderio implacabile di realizzare una finzione ideologica, di rifare il mondo secondo una certa idea di purezza.

La Arendt è cosciente della grande diversità che corre tra i principi e le tradizioni della società tedesca e di quella sovietica, tra le rispettive strutture economiche e tra i contenuti ideologici, ma mostra che esistono anche fondamentali affinità. Anche se fondano le loro ideologie su basi e criteri diversi, entrambe approdano a una legge

³⁰ Il maggior interesse di Hannah Arendt alla Germania nazista, piuttosto che alla Russia di Stalin, è dovuto probabilmente anche al fatto che, come ammette lei stessa, «sulla Russia non possediamo [...] il ricco materiale documentario di cui disponiamo per la Germania» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 429).

dell'esclusione di chi sia dannoso o superfluo nel processo di formazione di una nuova umanità, legittimando in questo modo ogni tipo di violenza. A differenza di molti studiosi marxisti, che rifiutano le analogie tra nazismo e stalinismo, considerando il primo come uno sviluppo del capitalismo e dell'imperialismo da cui sarebbero per definizione immuni i sistemi del comunismo, e negando quindi la possibilità che dalla rivoluzione comunista sia nata una mostruosità come lo stalinismo, e a differenza di storici revisionisti tedeschi, che, a loro volta, considerano il totalitarismo staliniano come il vero modello originario che è stato poi "solo" imitato dal nazismo, la Arendt ritiene che da diverse realtà socio-economiche e da diverse tradizioni culturali possono scaturire regimi politici diversi ma appartenenti alla stessa forma politica. Uno dei maggiori meriti della pensatrice è proprio l'aver chiarito che il totalitarismo «non è un'anomalia, un accidente storico, ma è intrinsecamente connaturato allo sviluppo della società moderna e che può scaturire in modo analogo sia dalla crisi della democrazia parlamentare come nel caso della Germania weimariana, sia dalle contraddizioni di una rivoluzione comunista come nel caso dell'Unione Sovietica»³¹.

Il fenomeno totalitario, caratterizzato dalla Arendt come specificamente moderno e come potenzialità reale delle società contemporanee, anche se è stato sconfitto storicamente, nel caso del nazismo con il crollo della Germania, e nel caso dello stalinismo con il fallimento del suo disegno di egemonia mondiale e di modernizzazione della società sovietica, potrebbe rinascere dalle società contemporanee di massa. Secondo la Arendt, infatti, nessun sistema politico contemporaneo è del tutto immune da questo rischio degenerativo e la vigilanza in difesa della democrazia e della libertà deve essere costante.

³¹ A. Martinelli, *Introduzione* a H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXIV.

3.2.1 *Tenebre e luci della politica*

Le origini del totalitarismo «è stato scritto – riprendendo le parole della Arendt – su uno sfondo di ottimismo e disperazione sconsiderati. Esso ritiene che progresso e rovina siano due facce della stessa medaglia»³². Seguendo il pensiero arendtiano, la politica può creare sia la condizione migliore per la vita umana sia, allo stesso tempo, quella peggiore, e l'unico rimedio al male politico, che essa produce, può essere ritrovato soltanto nella politica stessa: «I soli rimedi contro l'abuso di pubblico potere da parte di individui privati stanno nella sfera politica stessa, nella luce che emette ogni atto compiuto nell'ambito della vita pubblica, nella inevitabile visibilità a cui espone tutti quelli che vi entrano»³³. La Arendt scorge nell'ambito stesso della politica qualcosa che, nella sua perfezione, possa sovrastare l'orrore prodotto dall'attività politica nella sua forma peggiore. Il rimedio, quindi, va cercato dove si trova il veleno. Credo sia questo l'impulso che ha guidato la pensatrice a ricercare, in contrasto con l'"inferno" creato dal totalitarismo, la forma migliore di politica e che le ha permesso di mantenere «uno sfondo di ottimismo».

La forma migliore di governo che la Arendt propone deve prevedere la relazione e il discorso fra eguali. Il suo concetto di politica si definisce a partire da una concezione puramente orizzontale del potere, prodotto dall'interazione discorsiva e pratica di individui liberi e uguali, interessati al bene pubblico. La convinzione profonda della Arendt è che la cittadinanza, se rettamente intesa, può riscattare la vita politica dal suo male maggiore.

In *Vita activa*, Hannah Arendt individua nelle città greche gli esempi concreti e le forme più alte di cittadinanza. È soprattutto Atene ad offrire uno stile di vita incentrato sull'esperienza della cittadinanza. Ogni cittadino ateniese, in prima persona e non

³² H. Arendt, *Prefazione alla prima edizione*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

³³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 292.

attraverso la rappresentanza, quando si presentano situazioni di grave rischio e pericolo, si reca nell'agorà e discute delle questioni più alte, impegnandosi poi a mettere in pratica quanto è stato deciso.

Nel libro *Sulla rivoluzione*, la Arendt scorge nelle situazioni rivoluzionarie un'ulteriore manifestazione spontanea della cittadinanza. Nelle due grandi esperienze rivoluzionarie del XVIII secolo, e soprattutto in quella americana rispetto a quella francese³⁴, Hannah Arendt vede le premesse per la piena realizzazione di una politica partecipativa e plurale: nei congressi, e quindi nei gruppi e nelle assemblee che fecero la rivoluzione americana, e, nel corso della generazione successiva, quando fu istituito il governo e fu redatta la Costituzione degli Stati Uniti, si fece l'esperienza della cittadinanza. Questa esperienza si ripeté nel primo periodo della rivoluzione francese, in particolare dal 1789 al 1790, nei primi soviet del 1905 e del 1917 e nei consigli della rivoluzione ungherese del 1956.

La politica quindi, secondo la Arendt, trova la sua autentica espressione ogni volta che i cittadini si riuniscono in uno spazio pubblico per deliberare e decidere su questioni riguardanti l'intera collettività. Il valore dell'attività politica non risiede nel raggiungimento di un accordo su una concezione condivisa del bene, ma nella possibilità che offre a ciascun individuo di esercitare attivamente i suoi poteri e i suoi diritti di cittadinanza, di sviluppare le capacità di giudizio politico, e di conseguire mediante l'azione collettiva un certo grado di influenza politica. Ne consegue il rifiuto della Arendt della categoria della rappresentanza, che ha costituito uno dei maggiori problemi della politica moderna sin dalle rivoluzioni. La rappresentanza, in teoria, doveva essere intesa come un semplice sostituto dell'azione politica diretta da parte dei cittadini, e i rappresentanti, eletti dal popolo, dovevano operare in accordo con le

³⁴ Cfr. *supra* 1.2.1, pp. 25-27.

istruzioni ricevute dai loro elettori, e non trattare gli affari pubblici secondo le proprie opinioni. Tuttavia, questa teoria era molto lontana dalla realtà, e i padri fondatori furono i primi ad accorgersene. Con il sistema della rappresentanza, gli elettori di fatto rinunciavano al loro potere, anche se volontariamente, e venivano esclusi dalla scena pubblica. Si riaffermava in questo modo l'antica distinzione tra governati e governanti, che la rivoluzione aveva cercato di abolire con l'instaurazione della repubblica, e ancora una volta gli affari di governo riguardavano solo pochi eletti³⁵.

Per questo motivo la Arendt propone un modello di politica basato sul sistema dei consigli. Il modello della democrazia dei consigli si delinea come un tentativo di frammentazione del potere, che si configura così come un potere *con-diviso*, «il che non vuol dire semplicemente distribuito fra tutti, ma fra tutti partecipato [...]»³⁶. L'estensione del potere deve avvenire attraverso una condivisione che prevenga la sua degenerazione in una forza monopolizzabile, proprio perché il potere è pluralità. In questo senso i consigli (e qui si avverte l'influenza di Rosa Luxemburg sul pensiero arendtiano) sono stati la testimonianza di un movimento interamente politico che cercava di assicurare la partecipazione attiva delle masse popolari. Come la Luxemburg, Hannah Arendt insiste sul fatto che la buona organizzazione politica non precede l'azione ma ne è il prodotto, e proprio per questo nei suoi scritti non troviamo altro che indicazioni sparse intorno all'idea di un'organizzazione orizzontale del potere, ma mai un programma preciso o uno schema stabilito.

La Arendt, inoltre, sottolinea che gli uomini che sedevano nei consigli costituivano naturalmente un'*élite*, l'unica *élite* politica del popolo e scaturita dal popolo che il mondo moderno avesse mai conosciuto, ma non erano nominati dall'alto e nemmeno sostenuti dal basso, non erano soggetti ad alcuna pressione, né dall'alto né dal basso: «il

³⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 272 ss.

³⁶ P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli Editore, Roma 1995, p. 40.

loro diritto si basava soltanto sulla fiducia dei loro eguali e questa eguaglianza non era naturale ma politica». Questa forma di governo assumeva, secondo la Arendt, la forma di una piramide (come nel caso del governo autoritario), ma a differenza di tutti i governi autoritari, dove l'autorità filtrava dall'alto verso il basso, «in questo caso l'autorità non sarebbe stata generata né al vertice né alla base, ma a ognuno dei livelli della piramide». Nella riflessione arendtiana, questo modello di governo poteva costituire la soluzione a uno dei grandi problemi di tutta la politica moderna, «il quale consiste non nel modo di conciliare libertà e eguaglianza, ma nel modo di conciliare eguaglianza e autorità»³⁷.

Queste potenzialità dei consigli non riuscirono però a trovare nelle rivoluzioni un'istituzione appropriata per potersi esprimere.

Nell'opera *Sulla rivoluzione*, la Arendt riconosce nella rivoluzione americana, che in rapporto a quella francese costituisce il polo positivo dello sviluppo politico moderno, un triplice fallimento: innanzitutto, perché la sua concezione del nuovo inizio, della fondazione, della *constitutio libertatis*, non è riuscita a raggiungere l'Europa e non ha iniziato quindi nessuna nuova tradizione; in secondo luogo, perché il pensiero post-rivoluzionario non si è dimostrato capace di conservare lo “spirito rivoluzionario”³⁸ e di preservare la sfera pubblica dalle aggressioni del conformismo sociale; infine, perché la rivoluzione non è stata in grado di incanalare lo spirito rivoluzionario in un'istituzione duratura, sfuggendo così alla moderna finzione della rappresentanza³⁹.

³⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 322-323.

³⁸ «Per quanto possa apparire paradossale, fu proprio sotto l'impatto della rivoluzione che lo spirito rivoluzionario in America cominciò a inaridirsi: fu proprio la Costituzione, la più grande conquista del popolo americano, che infine lo privò del suo più superbo possesso» (ivi, p. 276).

³⁹ Cfr. ivi, p. 267: «L'incapacità del pensiero post-rivoluzionario di conservare lo spirito rivoluzionario e comprenderlo concettualmente fu preceduta dall'incapacità della rivoluzione di offrire a quello spirito un'istituzione duratura».

Questa riflessione storico-filosofica sulla vicenda delle rivoluzioni non apre pertanto alla politica un nuovo orizzonte; al contrario, porta alla conclusione che in un mondo in cui ogni spazio pubblico è stato occupato dall'associazionismo privato, dalle istituzioni governative e dall'amministrazione, la politica non è più. Alla fine, anche la rivoluzione, che costituiva per la Arendt l'ultimo asilo moderno della politica, si è rivelata «più uno “strumento d'innovazione” politico-sociale che una “forma del cominciamento”»⁴⁰.

Nella parte conclusiva di *Sulla rivoluzione*, la Arendt riprende una citazione dal grande coro dell'*Edipo a Colono* di Sofocle: «Non esser nati è la sorte migliore o almeno appena nati ritornare a quel mondo da cui siamo venuti». Credo che la pensatrice sentisse quelle parole in prima persona e che le condividesse per il fatto di aver vissuto nell'epoca del male totalitario. Hannah Arendt, però, sottolinea anche che Sofocle, per bocca di Teseo, leggendario fondatore di Atene e quindi suo portavoce, ci fa sapere che la *polis*, «lo spazio delle libere azioni e delle vive parole degli uomini»⁴¹, era l'unica possibilità, per giovani e vecchi, di sopportare il fardello della vita.

Concludendo, il monopolio dei partiti sulla vita pubblica (la partitocrazia) si rivela, secondo la Arendt, profondamente impolitico e causa l'impoverimento e il declino della democrazia: «la politica come professione, e la corrispettiva apatia politica del cittadino degradato a spettatore, costituisce una vera e propria depressione immunologica per la democrazia»⁴². Non è un eccesso di politica a minacciare le democrazie, ma un tragico “deficit”, poiché viene sottratta l'azione ai singoli cittadini per consegnarla

⁴⁰ P. P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 29-45, p. 43.

⁴¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 325-326.

⁴² P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, cit., p. 37.

monopolisticamente ad un solo uomo. È questo il terreno su cui le ideologie possono collocare le loro fondamenta e su cui costruire le “meraviglie” del nuovo ordine e del nuovo uomo.

Il totalitarismo è la naturale conseguenza della scomparsa dall’orizzonte della modernità della dimensione genuinamente politica dell’uomo e dello spazio pubblico in cui gli individui potevano inserirsi liberamente con i loro diversi punti di vista e le loro idee.

Il dato di cui la Arendt, a mio parere, non sembra voler tener conto, o a cui non sembra dare troppa importanza, nella sua riflessione sulla forma migliore di politica, è costituito dalla conflittualità che inevitabilmente si accompagna alla condizione di pluralità: la pluralità del mondo politico, infatti, può in ogni momento degenerare in ostilità e conflitto.

CONCLUSIONI

«La conoscenza ci rende gentili e la ragione ci porta verso l'umanità. Solo il pregiudizio ci distoglie da essa»¹, scriveva Montesquieu. «Comprendere non significa negare l'atroce [...]. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro tempo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso»², sosteneva Hannah Arendt. È da queste parole che credo emerga il primario punto di contatto tra i due autori.

Nella prefazione all'*Esprit des lois*, Montesquieu vieta a se stesso di giudicare ciò che è in base a ciò che deve essere, affermando di aver teorizzato i suoi principi non dai suoi pregiudizi, bensì dalla natura delle cose. Montesquieu, che, secondo un'opinione diffusa, può essere considerato il fondatore della scienza politica, si distingue da tutti gli autori che prima di lui si erano proposti di fare della politica una scienza per il semplice fatto che fu l'unico ad aver avuto il coraggio di riflettere su *tutte* le usanze e le leggi di *tutti* i popoli del mondo. Fu il primo ad aver “creato” un qualcosa di assolutamente originale, vale a dire un trattato scientifico sull'*esprit* delle legislazioni positive, delle tradizioni, dei costumi e delle usanze dei diversi popoli del pianeta. Il suo progetto era quello di creare «non la scienza della società in generale bensì quella di tutte le società storiche concrete»³. Montesquieu non ha mai dubitato che fosse possibile una conoscenza scientifica certa, dato che secondo lui la scienza era in grado di fornire tutte le certezze di cui aveva bisogno. La sua opera non si basa quindi su teorie e concetti astratti, ma sullo studio concreto e la comprensione delle realtà che lo circondavano. Fu proprio perché conosceva così bene il suo mondo che il suo genio personale poté

¹ Cfr. J. N. Shklar, *Montesquieu*, cit., p. 32.

² H. Arendt, *Prefazione alla prima edizione*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

³ L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, cit., p. 52.

esprimersi in modo così dirompente contro i pubblici costumi e le pubbliche credenze di quel mondo, in nome di una visione più umana della politica.

Il principale timore di Montesquieu, come del resto anche quello della Arendt, riguarda, più che il benessere dei popoli e la salvaguardia della libertà politica e dell'agire libero e spontaneo, la natura umana stessa: «L'uomo, questo essere malleabile, che si adatta nella società ai pensieri e alle impressioni altrui, è ugualmente capace di conoscere la propria natura quando gli viene mostrata, e di perderne perfino la nozione quando gli viene nascosta»⁴. Il pensatore francese teme che l'uomo possa perdere l'impulso istintivo-razionale alla ricerca di senso, cioè restar privo dello stupore, la *condicio sine qua non* dell'interrogarsi e dell'avere significato. È per questo che, a più riprese e più o meno esplicitamente, Montesquieu rivolge pressanti moniti ai governanti e ai popoli europei del suo tempo: ai primi ricorda di non estendere oltre i limiti consentiti il loro potere e di tenere a freno il loro desiderio di gloria e le loro ambizioni di conquista; incita i secondi ad evitare sempre qualsiasi condizione di passività, a stare continuamente "all'erta", dato che «la schiavitù comincia sempre col sonno»⁵, ovvero col venir meno della costante vigilanza su coloro che detengono il potere.

Ciò che Montesquieu espone, e cioè la possibile perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere, si avvicina molto a quello che invece accade nel regime totalitario, dove, a detta della Arendt, gli individui vengono portati «a questa condizione di insensatezza attraverso la combinazione di terrore e d'indottrinamento ideologico»⁶.

Hannah Arendt ha sempre mostrato l'esigenza di voler andare a fondo nella comprensione della realtà e ha chiarito, in più luoghi, il movente profondo della sua

⁴ Montesquieu, *Prefazione dell'autore*, in *Lo spirito delle leggi*, cit., p.142.

⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., XIV, 13, p. 397.

⁶ H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 118.

ricerca intellettuale: il desiderio di comprendere. In questo desiderio inesauribile di capire traspare il bisogno di cogliere il senso profondo delle vicende umane per potersi sentire «a casa nel mondo»⁷, per “riconciliarsi” con la realtà. Comprendere, nell’ottica arendtiana, non è tanto entrare in possesso d’informazioni esatte, non è conoscere in modo scientifico (come invece era per Montesquieu), ma è piuttosto un venire a patti con il mondo, prendere atto della realtà assorbendone l’urto. È necessario riconoscere e accettare ciò che è e ciò che è stato, dato che, come tale, non può essere cambiato (ad esempio il passato, oppure l’ambiguità del reale, la conflittualità delle relazioni umane), e da questo deve derivare anche un’accettazione dei limiti del politico, inteso come sfera dell’agire umano, e quindi del cambiamento, dell’innovazione e della trasformazione. Nella prospettiva arendtiana, la dimensione umana del “politico” può offrire il meglio di sé, il meglio delle proprie potenzialità, solo se sa riconoscere i propri limiti: limiti che ne circoscrivono e definiscono il senso.

La Arendt, nella sua riflessione sul totalitarismo, non si limita a denunciare il pericolo totalitario, ma credo che esso costituisca solo il punto di partenza necessario per riaffermare quei valori della politica e dell’individuo andati perduti. Nel riflettere sulla condizione umana, che trova la sua massima espressione e chiarezza nell’opera *Vita activa* (1958), alla luce degli eventi post bellici, l’autrice cerca di restituire una dignità al ruolo della politica, ripristinando la consapevolezza di quell’idea di bene pubblico che aveva animato lo spirito greco alle origini della *polis*. All’interno della sfera pubblica ogni individuo deve essere animato sia dalla ricerca del bene per sé sia dalla volontà di produrre tale bene anche per la comunità, creando una pluralità e un intreccio di relazioni con gli altri singoli tale da permettere uno scambio di spontaneità e di discorsi che alimentano quella libertà che è la linfa di ogni sistema politico.

⁷ Ivi, p. 107.

Credo, quindi, che sia Montesquieu sia Hannah Arendt abbiano dedicato una gran parte della loro riflessione politica alla teorizzazione del regime dispotico e totalitario perché solo attraverso la loro comprensione hanno potuto opporre ad essi una forma migliore di politica e fornire gli “antidoti” contro queste forme “mostruose” di governo. La loro denuncia nei confronti del male politico è fatta dunque, a mio parere, in vista di un bene.

La loro volontà di comprendere non si riduce, però, soltanto ai fenomeni presenti della loro epoca, ma, come è stato più volte sottolineato, il loro sguardo è rivolto anche al passato, alle società sviluppatesi nell’antica Roma e nella *polis* greca. Nel confrontarsi con gli antichi, tanto Montesquieu quanto la Arendt sottolineano, anche in maniera marcata, la loro preferenza per questi ultimi. Montesquieu qualifica la modernità occidentale come feccia e corruzione⁸, e parla dei moderni, in confronto agli antichi, come di «piccole anime»⁹, ossia del fatto che, da un punto di vista etico-politico, i moderni, corrotti e avidi di ricchezze e di conquista, si sono “rimpiccioliti” rispetto alle anime forti dei popoli antichi.

L’esperienza dell’antica *polis* offre alla Arendt l’occasione per una disamina critica del presente e della moderna espropriazione dei diritti della cittadinanza e della democrazia diretta, cioè della politica *tout court*. Non bisogna pensare che l’autrice vagheggi nostalgicamente un ritorno a quel tipo di esperienza: sapeva bene che quella lontana esperienza costituiva una fonte di modelli del pensiero, ma certamente non una prassi che potesse rivivere. A proposito di ciò, le sono state rivolte numerose critiche: in questo insistere sul significato politico della *polis* è stato visto un esercizio ermeneutico

⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., IV, 6, p. 183.

⁹ Ivi, IV, 4, p. 181.

improprio e arbitrario. A detta di molti, primo fra tutti Jürgen Habermas¹⁰, prendere sul serio l'esperienza greca significava in un certo senso «azzerare una tradizione bimillennaria di progresso e di conquiste politiche»¹¹. Ma, come si evince chiaramente dall'opera arendtiana *Vita activa*, l'autrice non propone niente di simile. La sua prospettiva non è storiografica ma concettuale, e parte da un assunto difficilmente contestabile: «che le moderne concezioni della politica non abbiano una necessità filosofica assoluta, ma siano soprattutto la razionalizzazione di una pratica della politica come amministrazione dei molti da parte dei pochi»¹².

In questo costante richiamo alle esperienze degli antichi, tipico sia della riflessione montesquieuiana che di quella arendtiana, non vedo da parte dei due autori la volontà di sottolineare una sorta di “involuzione” dei popoli. Sicuramente ammirano molto di più le società antiche rispetto a quelle moderne con cui si devono confrontare maggiormente. Ma la loro preferenza credo sia dovuta al fatto che riscontrano presso gli antichi le “genuinità” della politica e del vivere insieme, gli elementi originari, le “basi” del bene pubblico che, con il passare del tempo, si sono a poco a poco sgretolate e corrotte. Vedono nella vita della *polis* greca, per quanto riguarda specialmente la Arendt, e nell'esperienza dell'antica Roma, nel caso di Montesquieu, un modello da recuperare e da inserire nel mondo attuale. Gli elementi dell'epoca antica, guardati con tanta ammirazione, sono, lo ripetiamo, il significato strettamente romano di *lex*, inteso come rapporto, come relazione che sussiste tra diverse entità; il concetto greco di isonomia, che la Arendt interpreta correttamente come uguaglianza politica di uomini che mantengono la loro diversità sociale; l'eccezionalità di una forma politica come la

¹⁰ Habermas, nel suo saggio *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt* (cit.), individua in *Vita activa* l'antecedente storico della teoria dell'agire comunicativo, rimproverando tuttavia all'autrice un eccesso di ingenuità teorica e soprattutto un anacronistico ritorno al pensiero greco.

¹¹ A. Dal Lago, *La città perduta*, cit., p. XX.

¹² Ivi, pp. XX-XXI.

democrazia, in cui l'espressione politica è l'attività principale e assorbe ogni risorsa e capacità; l'importanza e la superiorità dell'azione e del discorso, di un discorso tra eguali che avviene in uno spazio condiviso da uomini intesi come esseri plurali; la partecipazione attiva e spontanea di ogni singolo individuo alla vita politica. Tutti questi sono gli elementi più "invidiati" da Montesquieu e dalla Arendt alle società antiche, e questi sono gli elementi che, a parer loro, dovrebbero costituire ogni forma di governo.

Nelle due riflessioni politiche non leggo alcun intento utopistico.

Rieducare alla cooperazione, alla socialità, alla comunicazione e più ancora alla riscoperta delle nostre origini e della nostra storia è un compito dal quale ogni politico non può, e non dovrebbe, esimersi, e, per ogni singolo, diviene un dovere morale far sì che ognuno di noi custodisca, nel suo essere uomo e nel suo essere-insieme, un pezzo di quella tradizione storica che ci rende eredi di un testamento a cui non si può rinunciare.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI HANNAH ARENDT:

Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli Editore, Milano 2011.

Che cos'è la politica?, a cura di Ursula Ludz, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale, in «Micromega», 10 (1995) 5, pp. 35-108.

La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale, a cura di Alessandro Dal Lago, Mimesis, Milano 1993.

La vita della mente, a cura di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987.

Le origini del totalitarismo, a cura di Alberto Martinelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.

Sulla rivoluzione, a cura di Renzo Zorzi, Comunità, Milano 1983.

Sulla violenza, trad. it. di Savino D'Amico, Ugo Guanda Editore, Parma 1996.

Tra passato e futuro, a cura di Alessandro Dal Lago, Garzanti, Milano 1991.

Vita activa. La condizione umana, a cura di Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 2014.

OPERE DI MONTESQUIEU:

Lettere persiane, a cura di Lanfranco Binni, Garzanti, Milano 2012.

Lo spirito delle leggi, Rizzoli, Milano 2013.

Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755), Einaudi, Torino 1944.

Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri, a cura di Domenico Felice, Edizioni ETS, Pisa 2004.

LETTERATURA SECONDARIA:

Louis Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, Manifestolibri, Roma 1995.

Mauro Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999.

Laura Boella, *Umanità*, in Olivia Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 127-138.

Thomas Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in Domenico Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori Editore, Napoli 2001, pp. 625-673.

Thomas Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 805-838.

Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Il Mulino, Bologna 1994.

Sergio Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Bari 1995.

Sergio Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603.

Alessandro Dal Lago, *La città perduta*, in Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, a cura di Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 2014.

Domenico Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Liguori Editore, Napoli 1998.

Domenico Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Edizioni ETS, Pisa 2000.

Domenico Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2009.

Domenico Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1987.

Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli Editore, Roma 1995.

Simona Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano 1999.

Simona Forti, *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in AA. VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 131-160.

Simona Forti, *Le figure del male*, in Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, a cura di Alberto Martinelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.

Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994.

Jürgen Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV (1981) 183, pp. 56-73.

Sergio Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973.

Beatrice Magni, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, in Maria Donzelli – Regina Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli Editore, Roma 2003, pp. 145-158.

Franz Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973.

Pier Paolo Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in Roberto Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 29-45.

Corey Robin, *Paura. La politica del dominio*, EGEA, Milano 2005.

Judith Nisse Shklar, *Montesquieu*, Il Mulino, Bologna 1990.

Mario Stoppino, voce «Totalitarismo», in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1981, pp. 1040-1051.

ALTRE OPERE CONSULTATE:

Hannah Arendt – Karl Jaspers, *Carteggio, 1926-1969: filosofia e politica*, a cura di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.

Ferruccio Focher, *Libertà e teoria dell'ordine politico. Machiavelli, Guicciardini e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 2000.

Carl J. Friedrich – Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956.

Karl August Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze 1968.