

MONTESQUIEU

e i suoi interpreti

*a cura di*

Domenico Felice

II



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

## Indice generale

	TOMO I	
Indice generale		[VII]
<i>Premessa</i>		
Domenico Felice		1
L'« <i>esclave de la liberté</i> » e il « <i>législateur des nations</i> »: <i>d'Alenberti interprete di Montesquieu</i>		
Giovanni Cristani		3
<i>Hume e Montesquieu</i>		
Luigi Turco		45
<i>Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'Esprit des lois</i>		
Viola Recchia		67
<i>Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'Encyclopédie</i>		
Gianmaria Zamagni		109
<i>L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria</i>		
Mario A. Carrano		131
<i>Voltaire lettore e critico dell'Esprit des lois</i>		
Domenico Felice		159
<i>Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois: Genovesi e Personè</i>		
Girolamo Imbruglia		191
<i>L'Esprit des lois nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese</i>		
Silvia Sebastiani		211
<i>Diderot lettore e interprete di Montesquieu</i>		
Davide Arecco		247

*Questa pubblicazione è stata realizzata anche con cofinanziamenti MIUR  
e Università di Bologna relativi al progetto 2002-2004:  
«L'Illuminismo scozzese: etica, scienza e filosofia»*

© Copyright 2005  
EDIZIONI IETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
Info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

Distribuzione  
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]  
ISBN 88-467-1231-5

VIII	Montesquieu e i suoi interpreti	
	<i>Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al Decline and Fall of the Roman Empire</i>	277
	John Thornton	
	«Una metafisica per un morto codice». Considerazioni su Herder e Montesquieu	307
	Paolo Bernardini	
	<i>L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo</i>	325
	Brunella Casalini	
	<i>Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri</i>	357
	Luca Verri	
	<i>Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica</i>	377
	Gabriele Magrin	
	<i>Temi montesquieuiani in Louis de Saint-Just</i>	413
	Cristina Passeri	
	<i>Montesquieu, Burke e l'illuminismo</i>	433
	Mauro Lenzi	
	TOMO II	
	Indice generale	[VII]
	<i>Il governo nazionale rappresentativo nel Commentaire sur l'Esprit des lois di Destutt de Tracy</i>	461
	Pietro Capriani	
	<i>La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant</i>	479
	Giovanni Paolotti	
	<i>Hegel interprete di Montesquieu.</i>	
	<i>Geist der Gesetze e dominio della politica</i>	505
	Antonino Rotolo	
	<i>Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu</i>	551
	Giorgio Lanaro	

	Indice generale	IX
	<i>Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville</i>	569
	Cristina Cassina	
	<i>Federigo Sciopis e la 'lezione' di Montesquieu</i>	589
	Stefano B. Galli	
	<i>Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine</i>	611
	Regina Pozzi	
	<i>Dalla libertà inglese alla libertà americana. Laboulaye e Montesquieu</i>	627
	Marco Armandi	
	<i>Durkheim lettore di Montesquieu</i>	671
	Carlo Borghero	
	<i>Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke</i>	713
	Imberto Roberto	
	<i>Alcune interpretazioni 'd'autore' delle Lettres persanes. Da Charles-Augustin Sainte-Beuve ad Antoine Adam</i>	737
	Davide Monda	
	<i>Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'Esprit des lois</i>	759
	Marco Goldoni	
	<i>Il momento montesquieuiano di Louis Althusser</i>	775
	Alessandro Ceccarelli	
	<i>Il senso del 'limite'. Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt</i>	805
	Thomas Casadei	
	<i>Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron</i>	839
	Manlio Iofrida	
	<i>Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento</i>	867
	Marco Platania	
	APPENDICE	
	<i>Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta</i>	893
	(a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice)	
	<i>Gli Autori</i>	907
	<i>Indice dei nomi</i>	919

## Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt\*

Thomas Casadei

*In pratica non vi è un evento di una qualche importanza nella nostra storia recente che non rientri nello schema di idee e timori proposto da Montesquieu.*

(H. ARENDT, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*)

### 1. Le «scoperie» di Montesquieu

È oramai divenuto un luogo comune rilevare che il pensiero di Hannah Arendt – radicato in esperienze culturali composte e sovrappeso da un temperamento intellettuale di non comune vigore e indipendenza verso approdi spesso originali – non è agevolmente inquadrabile in una tradizione filosofica o politica, storiograficamente canonizzata<sup>1</sup>.

Anziché cimentarsi in un'impossibile missione di inquadramento entro una precisa corrente o tradizione, è pertanto probabilmente più fruttuoso, nell'approssimarsi al suo pensiero, tentare una via di indagine che metta a fuoco quali siano gli autori, per così dire, *strutturali* che stanno al fondo della sua elaborazione teorico-pratica e ne orientano alcuni sviluppi fondamentali. In effetti, «scoprire i grandi autori del passato» è uno dei principali compiti che la scrittrice si assegna nel suo tentativo di guardare alla politica con occhi «sgombri dalla

filosofia»<sup>2</sup>. Ecco allora delinearsi il peculiare metodo arendtiano: dall'infangersi della tradizione deriva «la possibilità di leggere gli autori come se nessuno li avesse mai letti prima». Sarà così possibile «istituire il rapporto con le voci del passato in termini non più di gerarchica disparità didascalica, ma di confidenziale parità colloquiale»<sup>3</sup>, aperta su possibili nuovi orizzonti e insperati esiti. Attraverso tale atteggiamento «si eviterà intenzionalmente ogni scolastico filologismo e si cercherà negli autori, non tanto quello che hanno inteso dire, nel momento in cui si sono espressi, quanto quello che dicono, o possono dire, a chi li accosti secondo i bisogni del presente». Non si tratterà di una arbitraria 'attualizzazione' degli autori riscoperti, bensì di «un dialogo aperto con essi, che sia la fruizione nel tempo, della loro parola senza tempo»<sup>4</sup>. In altri termini, potrà originarsi, attraverso una non celata tecnica di decontestualizzazione, un approccio teso a rinvolvere le *scoperie* e i lasciti («frammenti di pensiero»), densi di feconde implicazioni, che si possono trarre dagli autori, di volta in volta, presi in esame.

Platone, Aristotele, Agostino, Machiavelli, Kant finiscono per assumere così, nel discorso arendtiano, una specifica «funzione strutturale simbolica»<sup>5</sup>: «Platone simbolo del misconoscimento del valore dell'agire, Aristotele simbolo del riconoscimento dell'essenza della politica – vista come intimamente connessa alla parola –, Agostino simbolo della tradizione latina della *civilitas*, cui si lega la concezione dell'uomo come inizio (*initium ut esset creatus est homo*), ossia come libertà, Machiavelli, simbolo dei "possibili modi di fondare uno Stato permanente, stabile, e durevole", ossia della politica come rivoluzionario»<sup>6</sup>, e, ancora, Kant «come il simbolo teorico del passaggio dal pensiero all'azione, senza che questi ultima sia forzata a plasmarsi secondo

<sup>2</sup> H. ARENDT, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Minerva, 1993, pp. 26-27.

<sup>3</sup> E. FOCHER, *Hannah Arendt, gli Autori e la "tradizione infondata"*, in Id., *Libertà e teoria dell'ordine politico. Machiavelli, Guicciardini e altri studi*, Milano, Angeli, 2000, p. 144, sul quale ci si appoggia per questa notazione introduttiva e, per così dire, "metodologica".

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Muovendo questa calzante espressione di nuovo dal saggio di Focher (p. 149), da cui è tratta pure la citazione che segue. Lo stesso studioso affronta la questione degli «autotipi», con peculiare attenzione all'«umanesimo politico» della Arendt, anche in *La consapevolezza del principio. Hannah Arendt e altri studi*, Milano, Angeli, 1995, pp. 48-70. Per un'extesa trattazione di alcuni degli snodi fondamentali del percorso intellettuale della Arendt, si veda, da ultimo, S. FORRI (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

\* Il presente contributo costituisce un'ideale prosecuzione di un precedente lavoro dedicato alla problematica relazione tra Arendt e l'opera della Arendt tra la categoria del dispostivo: *Hannah Arendt*, in D. FELICE (a cura di), *Dispositivo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004<sup>2</sup>, pp. 625-672. Già in esso, al cuore della riflessione, seppur succintamente tratteggiata, stava l'influenza di Montesquieu sul pensiero dell'autrice e dunque quello articolato in queste pagine rappresenta lo sviluppo di un percorso avviato in quella sede.

<sup>1</sup> Sull'«inferrabilità» del pensiero della Arendt, si veda, per es., M. CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, London, Cambridge University Press, 1992, p. 3.

le modalità snaturanti del pensiero metafisico». Ma l'elenco dei 'simboli' può continuare, menzionando per l'età moderna Tocqueville (emblema della denuncia del conformismo nelle democratiche società egualitarie) e – aspetto che interessa precipuamente in questa sede – Montesquieu.

Nelle pagine che seguono ciò che importa è proprio delineare come la figura e l'opera del filosofo di La Brède si inseriscano nella riflessione della Arendt, acquisendo una centrale funzione simbolica, e dunque che ruolo l'autore francese svolga entro l'universo concettuale arendtiano. Come si cercherà di argomentare, Montesquieu è anzitutto cardine di una filiera (che, originandosi dalla classicità greca e romana, comprende anche Machiavelli e Tocqueville) alternativa rispetto ad un'altra filiera, filosofica e politica, che da Platone si muove verso Bodin, Hobbes, Rousseau, fino ad arrivare a Marx e, in qualche modo, a Schmitt e Weber<sup>6</sup>.

La presenza dell'autore dell'*Esprit des lois* nella riflessione arendtiana può allora essere esaminata secondo tre specifici livelli d'indagine: la messa a punto, da parte della Arendt, delle nozioni di potere e legge e, seppure indirettamente, l'emergere della sua concezione del diritto; l'esplicito riconoscimento del nesso tra passioni e scienza politica, con

<sup>6</sup> Cfr. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Mac Millan, 1981 (in part. capp. I, II); D. STERNBERGER, *Politica e Legalismo. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno* (1986), in R. ESPOSTRO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 173-208; S. FORTI, *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in A.A.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 131-160.

<sup>7</sup> Solo di recente si è cominciato a mettere a fuoco il profondo legame tra i due. Per una prima indagine: A. AMER, *Arendt, lettore di Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 119-138; TH. CASADEI, *Del dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit.; B. MAGNI, *Dispositivi 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*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 145-158. I riferimenti a Montesquieu, disseminati in quasi tutte le opere della Arendt, sono particolarmente significativi, per completezza e importanza nell'articolare questioni nodali (come quella del potere, dell'analisi del totalitarismo, dell'idea di libertà), anche in opere fino a qualche anno fa inediti, come *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (scritto nel 1953 e che contiene un intero paragrafo su «Potere e legge» tutto incentrato su Montesquieu), tr. it. a cura di S. Forti, «Micromegas», 10 (1995) 5, pp. 35-108 (ove Montesquieu è considerato, insieme a Hobbes, il più grande pensatore politico della prima età moderna; pp. 57, 103) e in *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (scritto significativamente nello stesso anno del precedente e da cui furono tratti sia il cap. «Ideologia e terrore» de *Le origini del totalitarismo* sia il saggio *Comprensione e politica*), ora raccolto in *Archivio Arendt*, vol. II, a cura di S. Forti, tr. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 99-131.

particolare attenzione a quelle caratterizzanti le forme 'demoniache' del potere (presupposto, questo, sul quale si può far convergere la disamina arendtiana del totalitarismo in correlazione con quella montesquieuiana del dispotismo); la critica di una visione monistica del polo, nella sua dimensione di massa informe e tendenzialmente passiva, cui fa da contrappunto un'articolata idea della libertà.

Seguendo tali linee d'analisi circa l'influenza di Montesquieu sul pensiero della Arendt può delinearsi una specifica concezione della natura e del significato della politica inesa, costitutivamente, come *libertà* (che necessita, per avere piena espressione, di regole e limiti), radicata nella rilettura degli insegnamenti degli antichi, ma allo stesso tempo volta a prefigurare un modello alternativo rispetto alle tendenze involutive della modernità, considerate, nella prospettiva arendtiana, come progetto di restrizione e annullamento della *pluralità*. Libertà e pluralità rappresentano i due principi-base del pensiero critico della Arendt, intessuto di una specifica *grammatica del limite*: significative appare il fatto che alla radice di questa siano proprio alcune peculiarità «scoperse»<sup>8</sup> di Montesquieu.

## 2. La teoria delle forme di governo: potere, legge e diritto

Nella più ampia cornice di una ripresa della problematica delle forme di governo (questione abbandonata anzitempo dagli scienziati della politica), la Arendt attinge da Montesquieu, in taluni casi rielaborandoli, in altri mutandoli senza variazioni, alcuni elementi portanti della sua riflessione: l'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi; la distinzione fra natura e principio dei governi; la fondamentale dottrina della separazione dei poteri; la concezione dell'uomo (che presuppone un'an-

<sup>8</sup> In questi termini si esprime la Arendt quando affronta il prezioso contributo offerto da Montesquieu all'analisi dei fenomeni politici. Certamente Montesquieu non ha risolto tutte le questioni, ha semmai fornito schemi di analisi che possono essere ripresi e utilizzati. Tra le questioni problematiche che egli ha individuato, senza però risolverla, sia anche quella – «che ha angustiato il pensiero politico sin dai suoi albori» – del rapporto tra individuo e cittadino. Come ricorda la Arendt ne *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 130-131, Montesquieu distingue tra l'uomo in quanto cittadino (membro di un ordinamento pubblico) e l'uomo in quanto individuo. In caso di conquista, per esempio, «il cittadino può perire e l'uomo sopravvivere» (*De l'Esprit des lois* [d'ora in poi: *ELI*], X, 3, p. 379; citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillols, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

tropologia fortemente anti-hobbesiana); la nozione di *esprit général*. Tutti questi motivi concorrono a fare di Montesquieu il pensatore che, secondo la Arendt, ha riconosciuto la *pluralità* (e la contingenza) come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio-chiave questo nel quadro di pensiero complessivo della filosofia<sup>9</sup> e che attesta il rilievo strategico che l'autore dell'*Esprit des lois* assume nel suo orizzonte concettuale.

II.1. *Potere*. E a partire dall'idea di potere che la Arendt procede a decostruire le diverse stratificazioni di senso dei concetti politici tradizionali. La sua concezione del potere è fortemente distinta dal tradizionale, e di gran lunga prevalente, modo di intenderlo ed interpretarlo, ovvero come espressione di potenza, forza, violenza, abilità, dominio<sup>10</sup>. Il potere, secondo la logica tradizionale, è sempre associato alla sovranità, a qualcosa che può essere posseduto, da una persona o da un ente, a prescindere da qualsiasi relazione. A parere della Arendt, invece, Montesquieu è colui che, più di ogni altro autore, fornisce suggerimenti per concepire il potere in un modo alternativo, ovvero come relazione (*rapport*); Montesquieu è colui che è riuscito a far rivivere, nella sua «grande scoperta che il potere non è indivisibile», il significato che il termine *dynamis* (intesa, aristotelicamente, come potenzialità) veicolava:

La scoperta di Montesquieu, infatti, concerneva effettivamente la natura del potere: e questa scoperta è in contraddizione così flagrante con tutte le nozioni convenzionali sull'argomento che è stata quasi totalmente dimenticata, malgrado abbia in larga misura ispirato la fondazione stessa della repubblica americana. Questa scoperta, contenuta in una sola frase, annuncia il dimenticato principio che è a base di tutta la struttura dei poteri divisi: solo "il potere arretra il potere", ossia, dobbiamo aggiungere, senza distruggerlo, senza porre l'impotenza al posto del potere!<sup>11</sup>

<sup>9</sup> La nozione di 'pluralità' è fondamentale nel discorso arendtiano: la si ritrova in tutte le opere dell'autrice e nelle discussioni relative a categorie fondamentali come l'azione, la natalità, il discorso, la libertà, l'uguaglianza, il potere, la politica, lo spazio pubblico, il mondo, l'opinione e il giudizio. Per una trattazione di carattere anche metodologico, cfr. P. TERENZA, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, pp. 137-149.

<sup>10</sup> Una minuziosa ricostruzione della strategia di cui la Arendt si serve per destabilizzare e temporalizzare quei concetti politici tradizionali che ai suoi occhi formano la costellazione di un «pensiero del dominio» è offerta da S. FORTI, *Il potere contro il dominio*, cit.

<sup>11</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), a cura di R. Zorzi, Milano, Comunità, 1983, p. 168. Questa «scoperta» è contenuta nel capitolo 4 del libro XI dell'*EL* (p. 395). In nota la Arendt osserva puntualmente: «A un primo sguardo, sembra che questo ["Perché non si possa

L'intera riflessione della Arendt si caratterizza per lo sforzo costante di separare l'uno dall'altro potere e violenza<sup>12</sup>, di circoscrivere la peculiarità del potere politico a fronte di quelle «confusioni concettuali» che lo hanno identificato con il «dominio», con la «costituzione» ed anche con l'«autorità». Richiamandosi esplicitamente a Montesquieu, la Arendt intende pertanto decostruire l'identità di potere e dominio, compiendo una fondamentale opera di *disgiunzione*<sup>13</sup>, rispetto ad una tradizione consolidata che ha finito per oscurare la grande scoperta montesquieuiana. Concepito come fine in sé, il potere non può avere quale suo obiettivo l'obbedienza, né il perseguimento di scopi diversi dalla partecipazione stessa. Il potere è pura *dynamis*, che diviene attuale solo nella comunità politica: esso è «inerente alla stessa esistenza delle comunità politiche», «è la capacità umana non solo di agire ma di "agire di concerto"»<sup>14</sup>. Non ha nulla a che fare, quindi, con la violenza, con la forza, con la potenza: «sotto l'idea della tripartizione dei poteri - scrive significativamente la Arendt - [...] pulsa una visione complessiva della vita politica per la quale il

abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arretri il potere"] pensino in Montesquieu significhi semplicemente che il potere delle leggi deve tenere a freno il potere degli uomini. Ma questa prima impressione è ingannevole, perché Montesquieu non parla di leggi nel senso di norme e comandi imposti ma, in pieno accordo con la tradizione romana, intende per leggi "le relazioni fra [una ragione originaria] e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi esseri fra loro" (*EL*, I, 1 [p. 232]). In questo stesso luogo si trova anche la «felice intuizione» che persino la virtù ha bisogno di limiti (*La virtù prima a besoin de limites*) e, poco più avanti, la Arendt non manca di ricordare come la teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri divenne assiomatica per il pensiero politico americano, ispirato alla costituzione inglese, così come il concetto roussseauiano di una *volonté générale*, che ispirasse e dirigesse la nazione, divenne assiomatico per tutte le fazioni e i partiti della Rivoluzione francese dal momento che era realmente il sostituto teorico della volontà sovrana di un monarca assoluto (*Sulla rivoluzione*, cit., pp. 170, 175; cfr. p. 81). Vedi anche H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 103.

<sup>12</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Potere e violenza* (1991), «Filosofia politica», 15 (2001), pp. 181-198.

<sup>13</sup> Lo sforzo della Arendt prende avvio nel 1953, nel primo abbozzo del libro, ma portato a termine, su Marx, si sostanzia nelle pagine di *Vita attiva* (1958, tr. it. di S. Firsi, a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1991) e di *Sulla rivoluzione* (1963), e viene sistematizzato nello scritto *Sulla violenza* (1970; tr. it. di S. d'Amico, Parma, Guanda, 1996).

<sup>14</sup> Che il potere sia plurale impedisce l'impotenza del singolo: cfr. H. ARENDT, *Vita attiva*, cit., p. 214. Vedi anche EAD., *Sulla violenza*, cit., pp. 40, 47. È ovvio che la concezione arendtiana del potere, dello spazio pubblico e dell'azione comporti una radicale delegittimazione del concetto di sovranità, di rappresentanza e anche, per molti versi, di contratto: cfr. C. GALLI, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 15-28. L'espressione «agire di concerto» è tratta da E. Burke, con il quale la Arendt condivide anche la critica realistica all'ambiguità della categoria dei diritti umani (cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, pp. 44-45 e 116).

potere è completamente privo di violenza». Far coincidere potere e violenza, come faceva Hobbes nel contesto di una concezione meramente strumentale del primo, conduce, in ultima istanza, alla riduzione del potere a nient'altro che alla «capacità di uccidere»<sup>15</sup>. Dunque, Montesquieu viene dichiaratamente giocato *contra* Hobbes (considerato quale simbolo della tradizione dominante, imperniata su un'idea del potere come espressione della forza, del comando, della violenza istituzionalizzata).

Nella logica arendtiana il potere non può essere indiviso, monopolizzato, 'personale': personalizzandosi, esso si 'trasfigura' e si converte in potenza e dominio. *Power, pouvoir, posse, dynamis* significano potenzialità e si distinguono pertanto dalla potenza (*strength*) e dalla violenza (intesa in senso strumentale). Queste ultime sono a disposizione di *un* soggetto: la potenza evoca «qualcosa al singolare; un'entità individuale: è una proprietà inerente a un oggetto o a una persona e appartiene al suo carattere, che può dar prova di sé in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse»<sup>16</sup>; il potere, al contrario, richiede la pluralità degli uomini. Pensare il potere, ineliminabilmente connesso alla violenza, così come ha fatto la *Main Tradition* da Platone a Weber<sup>17</sup>, significa 'trasfigurare' la nozione stessa di potere, congelare la prassi plurale e libera in un ordine del dominio di alcuni uomini (o addirittura di un solo uomo) su altri. L'estrema personalizzazione del potere e l'abolizione della pluralità, secondo una logica *monistica e fisionale*, portano, con il totalitarismo, al dominio totale (*totaler Herrschaft*): il potere diviene potenza, l'azione mera violenza, volontà di dominio. Il totalitarismo, regno illimitato della *libido dominandi*, esclude la possibilità stessa del potere inteso come legame comunicativo e relazione. Ogni persona, detentricice di potere come potenzialità nella sfera politica plurale, è degradata a mero ingranaggio di una macchina che accumula potere (*power-accumulating*

*machine*) e lo trasforma in potenza<sup>18</sup>.

La violenza, e tutto ciò che ne consegue anche a livello psicologico, costituisce – come aveva già rilevato Montesquieu – la modalità di esercizio del potere nel dispotismo; con il totalitarismo essa assume, per la Arendt, una connotazione più radicale. La potenza, in questo senso, è equiparata al diritto: il potente domina il debole, a tal punto che la «necessità dell'obbedienza sempre dovuta al più forte» può diventare una legge di natura. «È nella natura del regime totalitario esistere un potere illimitato. Questo può essere ottenuto soltanto se letteralmente tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, sono sicuramente dominati in ogni aspetto della loro vita»<sup>19</sup>. Il totalitarismo esprime una pretesa di onnipotenza (non semplicemente di volontà di potenza), di dominio assoluto di *un solo* uomo su tutti gli altri uomini e sul mondo intero, una pretesa che trova il suo estremo compimento nei campi di concentramento e di sterminio. Un potere illimitato richiede una violenza illimitata ('rappresa' nel terrore ideologico): ci devono dunque essere sempre nuovi nemici perché il movimento totalitario rimanga tale, perché la macchina distruttrice arrivi al dominio totale.

Il potere può essere distrutto dalla violenza: questo è ciò che avviene già nelle tirannidi (e nei dispotismi), in cui la violenza dell'uno distrugge il potere dei molti e che perciò, secondo Montesquieu, vengono distrutte dall'interno<sup>20</sup>. Le tirannidi persistono perché generano impotenza invece che potere. La personalizzazione e la concentrazione dei poteri finisce per annientare il potere stesso e per lasciar spazio alla violenza («l'altro del potere»). La Arendt segue puntualmente questo ragionamento, di matrice montesquieuiana, quando in due passi significativi delle sue opere dedica al potere e alle sue forme osserva che «ogni concentrazione del potere è un aperto invito alla violenza» e che «il dominio totalitario, al pari della tirannide, racchiude in sé i germi della propria distruzione»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 226, 237.

<sup>19</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 625.

<sup>20</sup> Cfr. EL, VIII, 2, pp. 349-351. Scrive la Arendt: «La tirannide [il dispotismo], come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenza e meno potente delle forme di governo» (*Sulla violenza*, cit., p. 37). Qui, come in altri casi, la Arendt non distingue fra tirannide e dispotismo. Cfr. *infra*, nota 65.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 80; EAD., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 655 (cfr. anche *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 108; *Vita Activa*, cit., pp. 149 e 165; *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 168-169). In tal senso, Jürgen Habermas – lettore e critico della Arendt proprio a parti-

<sup>15</sup> H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., pp. 96, 104.

<sup>16</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 40.

<sup>17</sup> Il concetto di *Herrschaft* elaborato da M. Weber cristallizza in sé gli elementi di una lunga e pressoché incontrastata tradizione, «il pensiero del dominio» alla quale si contrappongono, tra le poche eccezioni, gli autori definiti dalla Arendt 'repubblicani', fra i quali spicca Montesquieu. Questa tradizione connette il potere politico allo Stato tramite la nozione di sovranità: una *higres* che nasce con Bodin, si afferma con Hobbes, attraversa il pensiero di Rousseau fino ad arrivare a C. Schmitt. Cfr. H. ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 34; EAD., *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro* (1961), tr. it. di T. Garpuolo, intr. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1999, pp. 218-219.

Il principio-chiave della dottrina della libertà di Montesquieu, lo ricorda espressamente la Arendt, è il principio della *limitazione del potere mediante il potere*<sup>22</sup>, secondo il quale uno Stato deve avere poteri divisi, essere pluralistico, ovvero l'opposto di uno Stato dispotico. I governi dispotici o illimitati sono condannati dal filosofo francese appunto perché, per loro natura, sono incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la libertà. Nessun altro aspetto meglio che questo della contrapposizione fra l'integrale e la contrazione del potere nelle mani di uno solo – che diviene arendtiana mente dominio totale (*totalitarian domination, totaler Herrschaft*) – e la struttura policentrica del potere, fa emergere il nucleo strutturale, la connotazione più incisiva che il dispotismo tramanda al totalitarismo: la *totalità*<sup>23</sup>. Totalità che abolisce il potere, imponendo il dominio, e va oltre la legge, intesa – come si vedrà ora più dettagliatamente – nel suo senso, quasi ontologico, di *limite*. Il potere è costitutivamente limitato: «il potere politico, infatti, anche quando i fautori del tiranno approvano il terrore – cioè, l'uso della violenza – è sempre un potere limitato. E poiché nella sfera della pluralità umana potere e libertà sono di fatto sinonimi, ciò significa anche che la libertà politica è sempre una libertà *limitata*»<sup>24</sup>.

re dalla categoria del potere – ha potuto parlare a proposito della principale opera arendtiana come di una interpretazione del totalitarismo in termini di teoria comunicativa». Se il potere è inteso come relazione, come comunicazione che si dà nella sfera pubblica-politica (che richiama il modello dell'agora della *polis*), il dominio totalitario che distrugge tutte le relazioni volontarie e autonome imponendo isolamento e forme di irregimentazione coatta (non vero e proprio agere politico) costituisce l'annullamento del potere e della possibilità di espressione della libertà che ad esso si accompagna (J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 438-439, anche pp. 175-180). Di Habermas si veda inoltre il famoso *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt* (1976), «Comunità», 35 (1981), 10, pp. 56-73.

<sup>22</sup> È interessante notare un'ulteriore precisazione che la Arendt sviluppa a questo proposito: «La separazione dei poteri di Montesquieu, per la sua stretta connessione con la teoria dei *checks and balances*, è stata spesso attribuita allo spirito scientifico, newtoniano, del tempo. Tuttavia nulla potrebbe essere più estraneo a Montesquieu che lo spirito della scienza moderna». E curiosamente la Arendt attribuisce a questo spirito non scientifico l'influenza esercitata dall'autore dell'*Esprit des lois* su Th. Jefferson, quando questi affermava: «Il governo per il quale abbiamo lottato [...] dovrebbe non solo essere fondato su principi liberi» (ed che egli intendeva i principi del governo istituzionale) «ma in esso i poteri del governo dovrebbero essere divisi ed equilibrati fra diversi corpi di magistratura, in modo che nessuno possa trascenderne i limiti legittimi senza essere efficientemente controllato e frenato dagli altri [Notes on State of Virginia, questo XIII]». (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19, corsivo mio).

<sup>23</sup> Sulla totalità come «nucleo strutturale» del dispotismo, si veda S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 70.

<sup>24</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* (1978), tr. it. a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino,

II.2. *Legge*. Nella concezione arendtiana si assiste ad una piena complementarità di potere e legge<sup>25</sup>, a dimostrazione di quanto la Arendt, proprio attraverso il 'ponte' offerto da Montesquieu, si richiami espressamente al modello della Roma repubblicana. Sono stati i Romani a concepire la *lex* come rapporto tra gli uomini e non come comando, ed è stato Montesquieu a rilanciare, unico nella storia del pensiero politico moderno, tale prospettiva.

Basti ricordare quanto scrive la Arendt a questo proposito in *Sulla rivoluzione* per affermare la rilevanza di questa seconda scoperta (invero, ri-scoperta) montesquieuiana:

Fra i teorici prerivoluzionari solo Montesquieu non ritenne mai necessario introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico, nella sfera politica. La cosa è strettamente connessa col fatto che, per quanto ne so, solo Montesquieu 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 fra diverse entità. Senza dubbio anch'egli presuppone un "Creatore e Preservatore" dell'universo e anch'egli parla di "stato di natura" e di diritto naturale; ma i *rapports* che sussistono fra il Creatore e la sua creazione, o fra gli uomini nello stato di natura, non sono che *règles*, regole che determinano il governo del mondo e senza le quali il mondo non potrebbe neppure esistere. In senso stretto, dunque, né le leggi religiose né quelle naturali costituiscono per Montesquieu una "legge superiore", non sono altro che le relazioni esistenti nei diversi campi dell'essere, per preservarli. E poiché una legge, per Montesquieu come per i Romani, è semplicemente ciò che pone in relazione due cose, e perciò è relativa per definizione, egli non aveva bisogno di alcuna fonte assoluta di autorità e poteva descrivere lo "spirito delle leggi" senza neppure porre lo spinoso tema della loro validità assoluta<sup>26</sup>.

1987, p. 529 (corsivo mio; si veda anche p. 526, dove è contenuto un diretto riferimento alla concezione della libertà sviluppata da Montesquieu). Per la Arendt occorre elaborare un pensiero capace di rispettare la contingenza, la pluralità e dunque i *limiti* della condizione umana. Al riguardo, cfr. tra gli altri, S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. H. Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Angeli, 1994, pp. 63-67; e V. SORENTINO, *La politica ha ancora un senso?* Saggio su H. Arendt, Padova, Ave, 1996, pp. 58-59.

<sup>25</sup> «Al potere è necessario il complemento della legge, bastione e frontiera istituzionale di un ordine al quale conviene conferire durata e limiti. La politica possiede una *nozione alla regola* e, in questo senso, potere e legge sono due realtà complementari, l'una delle quali mira a favorire la diversificazione dell'azione mentre l'altra tende a preservare la sua specificità» (A. ENGELS, *Il pensiero politico di H. Arendt* [1984], Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 99, corsivo mio).

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 217. La Arendt si richiama espressamente a EL, I, 1-3, pp. 232-238 e anche a EL, XXVI, 1, pp. 750-751. Sul punto, cfr. T. SERA, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Torino, Giappichelli, 1987, pp. 200-202.



Come per la concezione del potere anche per quella della legge la Arendt ha, dunque, quale riferimento immediato il filosofo di La Brède: «È la legge che collega gli uomini fra loro, che li unisce, che li associa. E nello spazio creato da questi rapporti che il potere viene esercitato e 'attualizzato' come "potentia" prima ancora che come "potestas" o, in termini aristotelici, come "dynamis" ed "energhéia"»<sup>27</sup>.

Attraverso questo concetto di legge, la Arendt recupera la visione della *lex romana* come «vincolo duraturo»<sup>28</sup>. La legge è qualcosa che unisce gli uomini<sup>29</sup> e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di «accordi e intese reciproche». Essa richiede il discorso e il confronto dei punti di vista, «cioè qualcosa che nell'opinione dei Greci come dei Romani era al centro di ogni dimensione politica»<sup>30</sup>. La politica, è per la Arendt, il luogo dell'azione esclusivamente umana, il luogo della costruzione delle regole, il luogo dell'orizzontalità, quello del consenso, ma anche dell'espressione del dissenso<sup>31</sup>.

Dunque la Arendt – appoggiandosi a Montesquieu e all'evento della Rivoluzione americana, a loro volta legati alla concezione (republicana) dei Romani<sup>32</sup> – rifiuta la concezione imperativistica della legge, sostenuta e rafforzata dalla tradizione ebraico-cristiana. Infatti

<sup>27</sup> F. FISSETTI, *Hannah Arendt e i limiti del liberalismo*, «Filosofia politica», 11 (1998), p. 246.

<sup>28</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* (1993), a cura di U. Ludz, Milano, Comunità, 1995, p. 86.

<sup>29</sup> Tale visione è ribadita in un altro punto significativo dell'opera sulla rivoluzione, per quanto inserito in nota, laddove si tratta del potere e del suo rapporto con la legge: «La legge, in altre parole, è ciò che collega la legge religiosa e ciò che collega l'uomo a Dio e la legge umana e ciò che collega gli uomini agli altri uomini» (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19). La Arendt rimanda anche in questo caso direttamente al testo montesquieuiano, in part. al libro XXVI dell'*Esprit des lois*, «dove sono trattati dettagliatamente i primi paragrafi dell'intera opera» (*ibidem*).

<sup>30</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 86.

<sup>31</sup> A questo tema si lega l'elogio della disobbedienza civile svolto dalla Arendt in *Civili Disobedience* (1970). Cfr. A. ENEGREN, *Il pensiero politico di H. Arendt*, cit., pp. 106-107. Si veda anche H. ARENDT, *Cries of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 85 (con un esplicito richiamo allo «spirito delle leggi» montesquieuiano).

<sup>32</sup> L'esperienza americana mostra alla Arendt l'esigenza di tornare alla *lex* così come era stata vista dai Romani ed era stata ripresa – a suo avviso – solo da Montesquieu. Ella osserva che «il fatto che la Costituzione [americana] affermi che non solo le "leggi degli Stati Uniti" ma anche "tutti i trattati fatti [...] sotto l'autorità degli Stati Uniti devono essere la legge suprema del paese" indica fino a che punto il concetto americano di legge risale alla *lex romana* e alle esperienze originali dei padri e degli accordi» (*Sulla rivoluzione*, cit., pp. 216-217, nota 18). Sull'influenza di Montesquieu sui padri fondatori («quasi pari all'influenza di Rousseau sul corso della Rivoluzione francese» [*Sulla rivoluzione*, cit., p. 166]), in più occasioni sottolineata dalla stessa Arendt, si veda il contributo di Brunella Casalini nel primo tomo della presente opera.

il modello cui il mondo occidentale ha sempre guardato quando si è posto il problema della legge è il *Decalogo*: da qui il legame tra comando e sistema di ricompense e punizioni. Il richiamo a Montesquieu serve a spezzare questo legame e a superare la questione del fondamento, cui la stessa imperatività è strettamente connessa. Difatti: «Se l'essenza della legge secolare era un comando, allora occorre una divinità, non la natura ma il Dio della natura, non la ragione ma una ragione guidata dalla divina ispirazione per conferire validità»<sup>33</sup>. Mentre se l'essenza della legge è nella *funzione di stabilità* che ad essa è collegata, allora il problema del fondamento diventa superfluo.

Poiché la legge, ponendo in relazione due cose, è *relativa* per definizione, Montesquieu, a partire dal suo modo di intendere in senso relazionale, orizzontale, non ha bisogno di alcuna fonte assoluta, verticale, di autorità<sup>34</sup>. Al contrario, la forma dispositiva e, nell'ottica della Arendt lettrice di Montesquieu, quella totalitaria, rifiutando il presupposto stesso della relazione, si strutturano proprio sull'assoluta arbitrarietà di un *ordinatore* e *dominatore* dei diversi campi dell'essere: la forma di dominio dispositiva e quella totalitaria sono per definizione antirelazionali e anti-relative. La totalità ne costituisce la cifra. Negando la legge, presupposto fondamentale dell'agire politico, le due forme *morose* di governo<sup>35</sup> aboliscono alla radice ogni agire politico e anche la possibilità di un *ordine* istituzionale, costituito non per annullare ma per manifestare e far esprimere il pluralismo delle relazioni.

Le leggi istituiscono barriere, pongono e tracciano *confini*: al contrario dell'azione, il cui ispiratore potrebbe essere Hermes, dio degli scambi e della mobilità, la legge arendtiana si colloca sotto l'egida di Zeus, «dio dei limiti»<sup>36</sup>. Attraverso la loro funzione di delimitazione,

<sup>33</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 224.

<sup>34</sup> Per la Arendt, solo in quanto si intenda per legge «un comandamento a cui gli uomini debbano obbedienza prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci accordi, la legge avrà bisogno, per essere valida, di una fonte di autorità trascendente», ossia di un origine che sia al di là e al di sopra del potere umano (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 217).

<sup>35</sup> Per la connotazione *morosa* del totalitarismo si veda H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 43. Per la visione del dispotismo come *morosum*, cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 40, 42, 74, 106.

<sup>36</sup> Cfr. H. ARENDT, *Natura e comprensione del totalitarismo*, cit., p. 113: «lo scopo delle leggi è di fungere da confine (per attenerci ad una delle immagini più antiche, l'invocazione platonica di Zeus come dio dei confini in *Leggi*, 843a) e di rimanere fisse consentendo agli uomini di muoversi all'interno di esse». Sulla concezione delle leggi come «forze stabilizzatrici negli affari pubblici» si basa l'antica e complessa questione del «movimento del corpo politico e delle azioni dei cittadini», estesamente affrontata, attraverso un costante dialogo con Montesquieu e

Le leggi creano uno spazio tra gli uomini e al tempo stesso rendono possibile la messa in opera delle condizioni della pluralità nella vita collettiva. E egualmente attraverso tali limiti che le leggi istituiscono modi di comunicazione tra gli uomini che vivono assieme e agiscono di concerto; infine esse, grazie alla loro stabilità, permettono loro di muoversi all'interno dello spazio così delimitato. La stabilità delle leggi viene, dunque, a contrapporsi al movimento disordinato. Esse si configurano come elemento di stabilità che però – nella visione dinamica della Arendt – è anche condizione di possibilità di qualsiasi cambiamento, poiché la permanenza delle leggi è il caposaldo fisso cui ancorare l'innovazione<sup>37</sup>.

Le leggi si connotano – questo l'esito del ragionamento arendtiano che parte dalla scoperta di Montesquieu per giungere ad un originale approdo – nella duplice forma di *confini*, 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*. Nella prospettiva arendtiana, qualsiasi cosa (dunque, anche le istituzioni) prende forma attraverso i limiti, donde la forza insita nell'idea stessa del limite, forza non solo 'limitante' ma generatrice di possibilità (dunque 'abilitante'). È nell'ambito dei rapporti, o vincoli legali, originati dalla legge che si esercita il potere: dunque la non separazione dei poteri non è la negazione della legalità, è la negazione della libertà. «La necessità di un limite» – sono parole della Arendt – «sorge dalla natura del potere umano, e non da un antagonismo fra legge e potere»<sup>38</sup>. Potere e legge vivono entro un

la sua scoperta del «principio dell'azione» «delle forme di Stato», nella parte conclusiva de *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 639 ss. (per un'analisi disamina: M. VATTEN, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 32 ss.). Sul tema della legge come limite e confine, e sui presupposti filosofici che orientano tale concezione, si veda P. COSTA, *Alcune considerazioni sulla normalità della nozione di limite* (datiloscritto presentato nell'ambito del «Seminario di Urbino» 2002), in cui sono contenuti puntuali riferimenti alla concezione arendtiana.

<sup>37</sup> «Il mondo diventa inumano [...] quando è trascinato in un movimento in cui non sussiste alcun tipo di permanenza» (H. ARENDT, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World New York, 1968, p. 11). La legge garantisce una continuità nell'infinita diversità delle vicende umane che, private di questa iscrizione in uno spazio istituzionale, sarebbero come abbandonate alla vertigine: «I limiti delle leggi sono per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la persistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata» (*Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637).

<sup>38</sup> Il rinvio è nuovamente alla ricchissima nota 19 di *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168 (corsivo mio).

rapporto virtuoso che disegna lo spazio di possibilità e di azione per gli uomini, e perciò lo spazio, autentico, della politica e della libertà («il senso della politica è la libertà»<sup>39</sup>).

*II.3. Diritto e costumi.* Potere e legge, così come li abbiamo visti nella chiave interpretativa arendtiana che si origina dal pensiero di Montesquieu, articolano una specifica visione del diritto. La Arendt riconosce, anche qui montesquieuianamente, che il diritto è strettamente legato ad uno 'spirito delle leggi' – che muta da un paese all'altro e differisce secondo le forme di governo – e che, conseguentemente, ogni paese esprime forme politiche e ordinamenti giuridici inconfondibilmente relati e congiunti con la sua cultura e la sua tradizione<sup>40</sup>.

Il discorso conduce così al rapporto tra leggi e costumi (*mores*), tra leggi e moralità<sup>41</sup>: la Arendt ricorre a Montesquieu per chiarirne il significato. In passaggi rilevanti di due opere tra loro legate da molteplici fili, la pensatrice espone il suo pensiero richiamando la paradigmatica teorizzazione dell'autore dell'*Esprit des lois* (siamo di nuovo dinanzi ad una preziosa «scoperta»).

Nel saggio dedicato alla decisiva questione – filosofica e politica – del «comprendere»<sup>42</sup>, si palesa una (sorpresa) ammirazione per la capacità intuitiva di Montesquieu, che «già nel diciottesimo secolo» era convinto che «solo i costumi, che proprio per il fatto di essere *mores* costituiscono la moralità di ogni civiltà, impedissero uno spettacolare crollo morale e spirituale della cultura occidentale»<sup>43</sup>.

Montesquieu ha spiegato che la vita dei popoli è governata da

<sup>39</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 20.

<sup>40</sup> Cfr. T. SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni*, cit., p. 186.

<sup>41</sup> Va rilevato, per inciso, che la Arendt non si riallaccia alla tradizione del diritto naturale – con cui anche Montesquieu intrattiene un rapporto controverso – che con il suo carattere pre-politico e storico crea confusione e illusioni. Il diritto – in quanto spazio «abilitante» dagli uomini – ha per la Arendt un carattere artificiale, e la sua funzione specifica è quella di consentire la convivenza delle differenze all'interno di uno spazio comune (cfr. U. LUDZ, *Commento del carattere* H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 137).

<sup>42</sup> H. ARENDT, *Comprendere e politica*, in EAD., *La disobbedienza civile e altri saggi*, tr. it. a cura di T. SERRA, Milano, Giuffrè, 1985, p. 100. Il saggio – ora disponibile in *Archivio Arendt*, vol. II, cit.: *Comprendere e politica (Le difficoltà del comprendere)* –, venne pubblicato originariamente nel 1954 e si basava sulle sezioni preliminari del lungo manoscritto *La natura del totalitarismo* (cfr. nota 7), in cui appunto centrale è il dialogo con Montesquieu.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Sottolinea ancora la Arendt: certamente «egli non può essere annoverato tra i profeti dell'Apocalisse, ma il suo freddo e sobrio coraggio non è mai stato eguagliato da nessuno dei grandi pessimisti storici del secolo XIX» (*Ibidem*).

leggi e costumi (*mœurs*), i quali si differenziano in quanto «le leggi governano le azioni dei cittadini e i costumi quelle degli uomini»<sup>44</sup>. Sviluppando il ragionamento, ma tenendosi sempre ben aderente all'*esprit* della riflessione montesquieuiana, la Arendt afferma che le leggi stabiliscono il dominio della vita pubblica e i costumi quello della società. Il declino delle nazioni comincia nel momento in cui si mette in crisi la legalità, sia quando è il governo in carica ad abusare delle leggi, sia quando ad essere messa in dubbio o contestata è l'autorità della loro fonte. In entrambi i casi – per così dire, *ex parte principis* ed *ex parte populi* – le leggi non sono più considerate valide:

Ne risulta che la nazione, insieme al credo nelle proprie leggi, perde la sua capacità di azione politica responsabile: il popolo cessa di essere cittadino nel pieno senso della parola. Ciò che allora rimane ancora (e che spiega incidentalmente la frequenza longevità dei corpi politici la cui linfa vitale è esaurita) sono i costumi e le tradizioni della città. Finché restano intatti, gli uomini come privati individui continuano a comportarsi secondo certi modelli di moralità.

La sfera sociale e culturale conosciuta, quindi, un processo di consumo e degenerazione più lento rispetto a quella istituzionale, ma quando la moralità ha perduto il suo fondamento, solo per poco tempo si può fare affidamento sulla tradizione per prevenire il peggio. Ogni incidente può distruggere costumi e moralità che non abbiano più il loro sostegno nella legalità e la minima incertezza può minacciare una società che non abbia più il sostegno dei suoi cittadini<sup>45</sup>.

La riflessione della Arendt in *Compreensione e politica* si intreccia così con un altro luogo rilevante della sua opera dedicata alla rivoluzione, laddove ancora una volta è il filosofo di La Brède il protagonista:

Montesquieu, più di quarant'anni prima della rivoluzione, sapeva bene che la rovina stava lentamente corrodendo le fondamenta su cui poggiavano le strutture politiche dell'Occidente, e temeva un ritorno del dispotismo perché i popoli dell'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<sup>46</sup>.

Egli temeva che la libertà dovesse morire proprio nel cuore del-

l'Europa, sua roccaforte secondo la visione marcatamente eurocentrica egemone nel Settecento, «poiché era convinto che usi e costumi e abitudini – insomma *mores* e moralità, che sono così importanti per la vita della società e così irrilvanti per la politica dello Stato – sarebbero andati rapidamente distrutti in caso di emergenza»<sup>47</sup>.

Montesquieu viene pertanto visto dalla Arendt come «il primo esplicito profeta» dell'incredibile facilità con cui i governi potevano essere rovesciati, e di come la progressiva perdita di autorità delle strutture politiche tradizionali fosse preceduta dal declino dell'autorità tradizionale e religiosa. Dunque, procedendo nel gioco ad incastro tra il saggio su *Compreensione e politica* e l'opera sulla rivoluzione, «Montesquieu delinea i pericoli politici di un corpo politico che sia tenuto insieme solo dai costumi e dalle tradizioni, cioè dalla sola forza obbligatoria della moralità»<sup>48</sup>. Egli, ad avviso della Arendt, ha in qualche modo espresso quasi cento anni prima i pericoli di quella rivoluzione – intesa come rivoluzione industriale – che ha radicalmente trasformato l'intero globo. Le sue paure, che sembravano fuori posto nel suo secolo, il XVIII, mentre sarebbero state tanto normali nel XIX, possono spiegare come la «grande tradizione» sia rimasta così particolarmente matura, così totalmente incapace di risposte costruttive di fronte alla sfida delle questioni morali e politiche. Ma la Arendt, si spinge ancora oltre, come del resto aveva fatto Montesquieu. La paura principale del filosofo francese, espressa all'inizio della sua opera, non riguarda solamente il benessere delle nazioni europee e la conservazione della libertà politica<sup>49</sup>; essa riguarda la stessa *natura umana* (arendtamente *the human condition*): «L'uomo, questo essere flessibile, che nella società si piega ai pensieri, alle impressioni altrui, è parimenti capace di conoscere la propria natura quando questa gli viene mostrata, e di perderne perfino il sentimento, quando gli viene occultata»<sup>50</sup>, come avviene nei regimi dispotici e tirannici e soprattutto

<sup>47</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 125-126. La Arendt si richiama qui al passo di EL, VIII, 8, in cui si chiarisce che se per un lungo abuso di potere (all'interno), o per una conquista (dall'esterno), in Europa «si stabilisse ad un certo punto il dispotismo, non vi sarebbero più né costumi né clima che tengono» (p. 356). Lo stesso passo è riportato in *Compreensione e politica*, cit., p. 101. Significativamente la Arendt accosta in questa sede a Montesquieu altri pensatori attenti alla conservazione della libertà vigente, come Hume, Burke, Tocqueville.

<sup>48</sup> Cfr. H. ARENDT, *Compreensione e politica*, cit., p. 101.

<sup>49</sup> EL, *Preface*, p. 230. Le parole di Montesquieu, come è stato puntualmente rilevato, «accompagnano la Arendt nel percorso che la porta ad affiorare l'epocalità dell'"evento totalita-

<sup>44</sup> EL, XIX, 16, p. 566.

<sup>45</sup> H. ARENDT, *Compreensione e politica*, cit., pp. 101.

<sup>46</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 125.

to – lungo la proiezione della Arendt – in quelli totalitari<sup>51</sup>.

Emerge chiaramente, dai temi finora discussi, quanto la riflessione arendtiana risulti debitrice nei confronti di quella di Montesquieu, sia nell'affrontare la – più filosofica – questione del «comprendere» la complessità e la stratificazione dei fenomeni e dei processi politici<sup>52</sup>, sia nell'affrontare più direttamente alcuni specifici problemi oggetto della comprensione e, conseguentemente, quanto lo «schema di idee e timori»<sup>53</sup> proposto da Montesquieu possa essere effettivamente fecondo anche per l'analisi di questioni e aspetti che si sono posti *dopo* la sua epoca. La sua distinzione, con tutte le implicazioni e connessioni, tra la sfera istituzionale e la sfera *latu sensu* sociale/culturale, ha del resto alla base l'ennesima grande «scoperta» del *principio* e della *natura* dei governi, una scoperta che assume, per così dire, i tratti dell'eternità (così come le intuizioni e i «modelli» offerti dagli altri autori con i quali la Arendt attiva il suo dialogo), e che dunque può essere adottata, come 'materia vivente', anche per confrontarsi con i dilemmi del 'presente'.

### 3. *Dispositivismo e totalitarismo: oltre il limite, dalla paura al terrore*

Per comprendere le forme di governo e, in particolare, quella nuova forma politica rappresentata dal totalitarismo, la Arendt si appoggia proprio alla strumentazione concettuale elaborata da Montesquieu nella

«tio» (S. FORTI, *Vita senza mondo*, intr. a *Archivio Arendt*, vol. II, cit., p. XXII, «Egli, del resto, aveva riflettuto troppo sul male della tirannia, da un lato, e sulle condizioni della libertà umana, dall'altro, per non giungere a conclusioni estreme» (questa nota, presente originariamente nella stesura di *Compreensione e politica*, fu in seguito tolta nelle versioni editrici della Arendt, essa è ora reintrodotta nella versione pubblicata nell'*Archivio Arendt*, vol. II, cit., p. 89).

<sup>51</sup> La Arendt, sottolineando il coraggio delle parole di Montesquieu, osserva come più che la perdita della capacità di azione politica, che è condizione fondamentale della tirannia, e più che il sorgere della mancanza di significato e di perdita del senso comune, si possa delineare la perdita di significato e del bisogno di comprendere. È nel regime totalitario che gli individui, grazie al terrore combinato con l'ideologia (i due tratti strutturali della forma totalitaria: per una trattazione sia consentito rinviare a TH. CASADEI, *Dal dispositivismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., in part. pp. 635-640), sono portati tanto vicini alla condizione dell'assenza di significato, al senso della loro «superfluità».

<sup>52</sup> Per una rigorosa trattazione della categoria del *comprendere*, si veda, fra gli altri, L. BAZZICALUPPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, ESI, 1996, pp. 239-284.

<sup>53</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 128.

prima parte dell'*Esprit des lois*. Sarebbe stato quest'ultimo a fornire le basi per una «comprensione autentica» dei fenomeni politici (dimensione che sfugge alla scienza politica attuale, secondo la Arendt), attraverso due domande originali: «che cosa rende un governo ciò che è» e «che cosa fa agire un governo nel modo in cui esso agisce»<sup>54</sup>.

Nel cruciale capitolo «Ideologia e terrore», contenuto nella terza parte de *Le origini del totalitarismo*, la Arendt espone la dottrina delle forme di governo. La questione che si affronta è quella del totalitarismo come possibile forma autonoma di governo, con «una propria *natura*», oppure come «una moderna forma di tirannide, cioè un governo senza legge in cui il potere è detenuto da un solo uomo» e in cui la paura funge da «*principio dell'azione*» («paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo»)<sup>55</sup>.

Come si può constatare facilmente, l'ossatura del ragionamento arendtiano è costituita dalla concettualizzazione montesquieuiana che di ogni forma di governo individua la *natura* (ovvero la sua struttura costituzionale) e il *principio* (cioè che lo fa agire, le passioni umane che lo fanno muovere, ossia, *latu sensu*, 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)<sup>56</sup>, ed è proprio seguendo questa impostazione che l'argomentazione della Arendt porta a chiedersi quale sia il *principio* del totalitarismo come autonoma forma di governo<sup>57</sup>. Come è stato osservato, «a quanto pare Hannah Arendt era incerta sulla possibilità di ricorrere al timore

<sup>54</sup> *Ibidem*: Cfr. EI, III, 1, pp. 250-251. L'originalità di questa strumentazione è stata sottolineata da un altro studioso, per diversi aspetti avvertibile alla Arendt: Franz Neumann (cfr. il suo saggio introduttivo alla ediz. inglese dell'*Esprit des lois* [tr. di T. Nugent, New York, Hafner Publishing Company, 1949, pp. IX-1, XVI], ora in F. NEUMANN, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario* [1957], a cura di N. Matteucci, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 181-241).

<sup>55</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-631 (secondo corsivo mio).

<sup>56</sup> Con forma di governo la Arendt intendeva «a whole way of life. As Montesquieu understood it: "The form of government is only a structure within which certain principles of action are enacted" (U. LUDZ, *Commento del creatore*, cit., p. 180, nota 101).

<sup>57</sup> Per Montesquieu – ricorda la Arendt – «la definizione delle forme di Stato richiedeva sempre quello che egli chiamava "principio dell'azione", un principio che, differente in ciascuna forma, ispirava governo e cittadini nella loro attività pubblica e serviva come criterio, al di là di quello meramente negativo della legalità, per giudicare tutte le azioni politiche. Tale principio era, secondo Montesquieu, l'onore nella monarchia, la virtù nella repubblica e la paura nella tirannide» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 639). Al tema dei *principi*, ella accenna in *Che cos'è la libertà*, cit., p. 204 e in *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99-100. Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 148-149.

[*far*]]<sup>58</sup>, e per questo motivo approdò al concetto di *terrore* (*terror*), concepito come «l'essenza del potere totalitario»<sup>59</sup>.

Nel suo percorso di comprensione del fenomeno totalitario la Arendt trova in Montesquieu il suo fondamentale punto di partenza (il suo *ressort*, se così si può dire). Al di là di modulazioni e revisioni, è sul suo apparato categoriale che la Arendt si basa, sia nella sua disamina analitica, sia nella sua proposta potremmo dire 'costruttiva' (impegnata sulla separazione del potere e sul costitutivo nesso tra potere e libertà). La sua elaborazione, così come quella montesquieuiana, procede attraverso l'individuazione di *ideal-tipi* weberiani<sup>60</sup> ed esplicita, così come nella articolata riflessione montesquieuiana, il nesso tra passioni, emozioni e politica<sup>61</sup>. Sotto questo profilo, un ruolo centrale acquisisce la nozione di *principio*, un'altra ancora delle grandi «scoperte» di Montesquieu (l'autore che senza dubbio ha rilevato per primo «la grande influenza dei "fattori oggettivi", come le circostanze climatiche, sociali, ecc., sulla formazione delle istituzioni specificamente politiche»<sup>62</sup>). Sono i principi ad orientare le istituzioni e le azioni all'interno di esse. Su questo presupposto si origina il gioco di affinità e differenziazioni che la Arendt conduce per esaminare la forma di governo dispotica (o tirannica)<sup>63</sup> e quella totalitaria. La prima è animata dal principio della *pauro* (*crainte*), la seconda da quello del

<sup>58</sup> U. LUDZ, *Commento del caratore*, cit., p. 140.

<sup>59</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630 ss.

<sup>60</sup> Laddove Montesquieu lavora ad un modello o tipo ideale di regime dispotico, per spiegare il quale raccoglie innumerevoli materiali, tipici delle "forme demoniache" del potere, la Arendt costruisce un tipo ideale di regime totalitario partendo da un'analisi in termini storici degli elementi che hanno contribuito alla sua nascita. Allo stesso modo del pensatore francese, la Arendt si muove contemporaneamente su diversi livelli: storico, sociologico, filosofico. *Le origini del totalitarismo* costituisce, così come l'*Esprit des lois* per il dispotismo, il tentativo di elaborare una categoria autonoma, un concetto eminentemente analitico e scientifico per la comprensione di una realtà complessa e polimorfa, all'interno della tradizione degli studi sistematici sui regimi politici da Aristotele a Montesquieu e Tocqueville.

<sup>61</sup> A questo aspetto ha prestato profonda attenzione anche F. NEUMANN, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, cit., tematizzando la nozione di *angoscia* come cifra dei governi tirannici e totalitari, ovvero dittatoriali (pp. 113-147).

<sup>62</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 136.

<sup>63</sup> Da un punto di vista propriamente lessicale si registra una frequente identificazione, in merito all'uso da parte della Arendt, di "tirannide" e "dispotismo" come specificazioni della forma di Stato che, sulla scia di Montesquieu, è caratterizzata dalla paura e dall'assenza di legalità (*lawlessness*). Si può tuttavia rinvenire, ad una più attenta analisi testuale, un'articolata distinzione, i termini della quale si è cercato di illustrare in TH. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo*, cit., pp. 628-629.

*terrore*. Ambedue inibiscono l'azione, intesa come «agire di concerto», e inducono alla separazione e all'isolamento degli uomini, distruggendo la possibilità stessa di un mondo comune (e quindi della politica<sup>64</sup>). In entrambe le forme di governo si va oltre il limite della legge. Questo processo avviene in maniera inaudita e radicale con il «terrore totalitario»:

Il terrore fa innanzitutto piazza pulita di questi *confini* tracciati dalle leggi degli uomini, ma non a beneficio di una società tirannica e arbitraria, né per amore dispotico di un uomo sopra tutti gli altri, né, meno che mai, in vista della guerra di tutti contro tutti. Il terrore sostituisce i confini e i canali di comunicazione tra gli individui con una banda di acciaio che li spinge gli uni contro gli altri in maniera così stretta che è come se essi fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo. Il terrore [...] forgia l'unità di tutti gli uomini abolendo i confini della legge da cui dipende lo spazio vitale indispensabile per la libertà di ogni individuo<sup>65</sup>.

Dall'isolamento e dall'assenza di prossimità si origina la possibilità di un dominio totale, l'onnipotenza di *un solo* uomo, che scardina la possibilità della pluralità degli uomini. In tal senso si può individuare, al di là di alcune profonde differenze, «la stretta relazione tra i governi totalitari e i regimi dispotici»<sup>66</sup>. Per chiarire questo rapporto è assai significativo che la Arendt ricorra all'immagine montesquieuiana del *deserto*, utilizzata proprio per descrivere la situazione di desolazione ed estraniamento determinata dai regimi totalitari. Montesquieu, alludendo alla totale assenza di comunicazione fra gli individui che caratterizza il dispotismo e alla sua tendenza *autodistruttiva*, aveva paragonato questo regime, appunto, ad un deserto<sup>67</sup>. Se nel deser-

<sup>64</sup> La paura è «essenzialmente antipolitica», come già aveva prefigurato Montesquieu, ripreso dalla Arendt (*La natura del totalitarismo*, cit., p. 108) e anche da Neuman (*Lo Stato democratico e lo Stato totalitario*, cit., pp. 113, 216-217). Cfr. sul punto T. SENNA, *Un'ipotesi da verificare: l'impoliticità della paura*, in D. PASINI (a cura di), *La paura e la città*, Roma, Astrea, 3 voll., 1983, 1987, vol. II, pp. 31-42.

<sup>65</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 140.

<sup>66</sup> In questi precisi termini si esprime la Arendt: *La natura del totalitarismo*, cit., p. 115, inserendo nel suo ragionamento, in tal caso allo scopo di sottolineare le continuità più che le discontinuità tra i due regimi, «il vecchio aneddoto che Montesquieu utilizzava per descrivere il governo dispotico: quando i selvaggi della Louisiana desiderano cogliere dei frutti maturi, abbattano l'albero, semplicemente perché è più veloce e più semplice» (cfr. *EL*, V, 13, p. 297).

<sup>67</sup> Cfr. *EL*, V, 14, pp. 294-295, e, sul punto, D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69. In *Sulla triviazione* (cit., p. 168, nota 19), la Arendt, trattando del valore relazionale delle leggi rievca, con un esplicito riferimento all'opera principale di Montesquieu, che «senza legge



to del dispotismo domina l'immobilismo, la stasi, per la Arendt il totalitarismo mette in movimento il deserto, è capace di scatenare una tempesta di sabbia in grado di coprire ogni parte della terra abitata<sup>68</sup>. Immagini mortifere sono associate ai due regimi mostruosi: dispotismo e totalitarismo. Quando il dispotismo genera il deserto, ciò avviene – afferma emblematicamente Montesquieu – sul modello della «pace dei cimiteri»: la pace regna perché il despota mira ad eliminare ogni opposizione. Di contro all'unione fittizia, inessuta di rapporti di natura politica, sta un'unione di cadaveri, e cioè di quanto di più separato ed incommunicabile la mente umana possa immaginare. L'accordo silente del dispotismo è connesso con una pace cimiteriale, frutto dell'assenza più totale di qualsiasi pluralismo. Quando il totalitarismo produce il deserto, ciò avviene, piuttosto, sotto forma di una desertificazione, ovvero di un processo senza fine, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire, divorare gli spazi che ancora ad esso si sottraggono. La desertificazione è un processo dinamico, che guadagna incessantemente terreno. In questo senso, sotto l'influenza del movimento, essa interrompe la pace e provoca le «tempeste di sabbia, nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudoazioni»<sup>69</sup>. All'unione dei cadaveri subentra un mondo di morenti, di vittime in uno stato di agonia permanente<sup>70</sup>, che ha nei campi di sterminio la sua 'perfetta' realizzazione. Attraverso queste metafore del deserto e della morte appare chiaro il peculiare modo di procedere arendiano che, a partire da Montesquieu, sviluppa la sua analisi per approdare ad esiti che si rivelano come il frutto di metamorfosi.

Nel contesto della disamina sulle forme di governo si inserisce pienamente anche il recupero da parte della Arendt del concetto montesquieuiano di *esprit général*<sup>71</sup>. Nasce sotto le osservazioni non si-

umana lo spazio fra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio in-  
termedio». Per l'immagine arendiana del deserto, si veda il Frammento 4, intitolato *Del deserto  
e delle oasi*, in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 143-146 (corsivo mio).

<sup>68</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 655.

<sup>69</sup> U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., p. 144.

<sup>70</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 611.

<sup>71</sup> Per un'ampia trattazione di questo cruciale aspetto dell'opera montesquieuiana – figure  
so esplicitamente soprattutto da Hegel (cfr. il contributo di Antonino Rotolo nel presente tomo)  
– si veda C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in  
D. FEULCE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des Lois» di Montesquieu*,  
Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201.

stematiche (altro aspetto, questo, che accomuna, da un punto di vista dell'approccio, i due autori), «a volte persino casuali», di Montesquieu sulla relazione tra la natura dei governi e i loro principi d'azione «giace un'intuizione ancora più profonda riguardo ai fattori essenziali che conferiscono unità a determinate realtà storiche»<sup>72</sup>: si tratta, appunto, della nozione di *esprit général*, sorta di spirito unificatore che si ritrova contemporaneamente sia nelle leggi di un paese sia nelle azioni di coloro che vivono sotto quelle leggi. Esso non corrisponde – nota la Arendt – ad uno spirito astratto e metafisico (come sarà con il *Volksgeist* di Herder e con il *Weltgeist* di Hegel), ma semplicemente all'esperienza fondamentale degli uomini che agiscono e vivono insieme e a quella dei diversi contesti in cui tale esperienza si attua. È questo il modo per ribadire che Montesquieu è il pensatore che ha ammesso e riconosciuto il tempo e lo spazio – la 'storia' e la 'geografia' – come condizioni fondamentali dell'esistenza politica<sup>73</sup>, e dunque per sottolineare, ancora una volta, quanto una sua «originaria scoperta» possa essere «utile per la scienza politica»<sup>74</sup>.

#### 4. I rischi del popolo 'sovrano': Montesquieu contro Rousseau

Hannah Arendt si serve di Montesquieu anche per svolgere la sua critica radicale a Rousseau, al suo modo di intendere la democrazia e la libertà, e dunque agli sviluppi giacobini della Rivoluzione francese, a tutto favore della Rivoluzione «costituzionale» americana<sup>75</sup>. Sotto questo profilo, due passaggi sono assai indicativi. Interrogandosi sul significato costitutivo della libertà, la Arendt argomenta contro la connessione, sistematizzata da Rousseau, di *libertà e volontà* per affermare, su basi montesquieuiane, il nesso tra libertà ed azione, intesa quest'ultima come «principio». Osserva la pensatrice:

Nella misura in cui è libera, l'azione non è sottoposta alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà (anche se ha bisogno dell'uno e dell'altra per poter essere in esecuzione qualsivoglia obiettivo particolare), bensì sgorga da tutt'altra fonte.

<sup>72</sup> H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 106.

<sup>73</sup> S. FORTI, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 139.

<sup>74</sup> H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 106.

<sup>75</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit. Significativa è la timone, quasi totale (e senz'altro discutibile), tra le ascendenze teoriche della Rivoluzione americana, del pensiero di Locke, a tutto vantaggio di quello di Montesquieu.

alla quale darò il nome di "principio", seguendo la famosa analisi di Montesquieu sulle forme di governo.<sup>76</sup>

I principi non nascono dall'interno dell'io come i moventi, forniscono piuttosto un'ispirazione dall'esterno e, a differenza del giudizio dell'intelletto, che precede l'azione, e del comando della volontà che la inizia, il principio ispiratore si manifesta appieno solo nell'atto realizzatore. Il principio realizzatore non perde nulla della sua forza, o del suo valore, nel corso del processo di realizzazione. A differenza dell'obiettivo, il principio di un'azione può essere ripetuto più volte, è inesauribile, e, a differenza del movente, possiede validità universale, indipendente da persone o gruppi specifici. I principi si rendono evidenti solo attraverso l'azione, rimangono manifesti al mondo solo finché dura l'azione, non oltre. Tali principi, ricorda ancora la Arendt sulla scia di Montesquieu, «sono l'onore, la gloria, l'amore dell'uguaglianza, che Montesquieu chiamava virtù», oppure – e qui la Arendt allarga lo spettro montesquieuiano – la distinzione o la perfezione, lo *aei aristaeum* dei Greci («lotta sempre per fare del tuo meglio e per essere il migliore di tutti»), ma anche la paura (il principio montesquieuiano del dispotismo) o la sfiducia o l'odio.<sup>77</sup> La libertà, o il suo

<sup>76</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 204 (da qui sono tratte anche le citazioni seguenti).

<sup>77</sup> La riflessione sui principi, che la Arendt in realtà non approfondisce lasciandola quasi come un tema invisibile, si muove «con Montesquieu e oltre Montesquieu», come appare evidente anche in *Che cos'è la politica?*, cit. Qui la questione dei principi è ripresa – «seguendo Montesquieu, il quale per primo scoprì tale elemento nella sua discussione sulle forme di governo ne *L'Esprit des lois*» – come quarto elemento di ogni agire politico (oltre allo scopo che persegue, il *finis* che ha in mente e secondo il quale si orienta, e il *senso* che si rivela mentre esso si compie). Il principio non dà mai direttamente luogo all'agire, ma «di fatto lo mette in movimento». Inteso in senso psicologico, «si tratta delle convinzioni fondamentali condivise da un gruppo di persone, e tali convinzioni fondamentali hanno svolto un ruolo nel corso dell'agire politico e sono state tramandate in grande numero, benché Montesquieu ne citi solo tre: l'onore nella monarchia, la virtù nelle repubbliche, e il timore nella tirannide» (in realtà, ad una distanza più analitica, sarebbe opportuno precisare, in primo luogo, che la virtù – intesa come amore dell'uguaglianza e della frugalità – è per Montesquieu il principio delle repubbliche democratiche, «proprietà», mentre una «virtù minore», la «moderazione», è «l'anima» del governo repubblicano aristocratico; in secondo luogo, che la paura è il principio del dispotismo; *EL*, III, 4 e 9, pp. 254, 258-259). La Arendt aggiunge, alla triade montesquieuiana, «la gloria, così come ci è nota dal mondo omerico», «la libertà come ci è nota dal periodo classico di Arcene», la giustizia o l'uguaglianza intesa, non solo come frugalità, ma come «convinzione della originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano» (*Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99-100). In questo frammento, dedicato a «il senso della politica», la pensatrice afferma di volersi soffermare sul tema, probabilmente alludendo al non recluso capitolo sulla *Piurarchia delle forme di governo*

contrario, appare al mondo ogni qualvolta si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore. Gli uomini sono liberi – ciò che occorre distinguere dall'aver la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: essere liberi e agire sono la stessa cosa.<sup>78</sup>

Ciò induce la Arendt a sottolineare che, dal punto di vista concettuale, «la libertà politica non consiste nell'«Io voglio», ma piuttosto nell'«Io posso» e che perciò il mondo politico deve essere costruito e costituito in modo tale che potere e libertà armonizzino. Montesquieu confermava ciò che i padri fondatori della Repubblica americana, in base all'esperienza delle colonie, sapevano essere vero, ossia che la libertà era «un Potere naturale di fare o non fare qualunque cosa di cui abbiamo intenzione»<sup>79</sup> (dunque, libertà intesa come potere, ovvero come possibilità di realizzare intenzioni). Sulla disgiunzione, attuata da Montesquieu, tra volontà e libertà politica la Arendt insiste sia in *Sulla rivoluzione* sia nel saggio su *Che cos'è la libertà?* Nel primo scritto, ella richiama la distinzione montesquieuiana tra libertà filosofica, che consiste «nell'esercizio della volontà» (*EL*, XII, 2) e libertà politica, che consiste nel *pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* (*EL*, XI, 3). Nel secondo, il ragionamento è maggiormente articolato e in chiara funzione anti-rousseauiana. La Arendt vede in Montesquieu uno dei maggiori rappresentanti del «secolarismo politico»,

il quale, benché indifferente a ogni problema squisitamente filosofico, conservava una profonda inadeguatezza, in un contesto politico, della concezione della libertà elaborata dal cristianesimo e dalla filosofia. Proprio per sbarazzarsene, Montesquieu traccia un'esplicita distinzione tra libertà filosofica e libertà politica, individuando la differenza in questo: alla libertà, la filosofia non chiede altro che l'esercizio della volontà (*l'exercice de la volonté*), indipendente dalle circostanze e dal conseguimento dei fini posti dalla volontà. Al contrario la libertà politica consiste nel poter fare quello che si dovrebbe volere (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*). L'accento è su *pouvoir*. Montesquieu, come i pensatori dell'antichità, riteneva ovvio che un agente non

(*cf.* U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., pp. 129-142). Relativo ai contesti storici, il principio relativizza a sua volta le leggi (*cf.* H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 133: «questi principi d'azione e i loro criteri del giusto e dello sbagliato viriano ampiamente a seconda dei paesi e delle epoche»).

<sup>78</sup> *cf.* H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 205.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 167. Profonda anche a questo riguardo la sintonia tra la Arendt e Montesquieu, il quale aveva significativamente affermato che l'uomo è un essere libero e fatto per agire: *cf.*, ad es., *EL*, I, 1 e XXIV, 11, pp. 233, 722.

potesse più chiamarsi libero quando fosse privo della capacità di fare<sup>80</sup>.

Rousseau è considerato, d'altra parte, come l'autore paradigmatico nell'età moderna di una visione filosofica della libertà, fondata sulla volontà, traspota al contesto politico; una visione che, abbandonando il canone classico, si incardina saldamente nella *teoria della sovranità*. La filosofia sposta l'accento dall'azione alla forza di volontà, dalla libertà come stato che si manifesta nell'azione, al *liberum arbitrium*: in tal modo, l'ideale della libertà cessa di essere virtuosismo per diventare *sovranità*, «l'ideale di un libero arbitrio, che non dipende dagli altri e in definitiva prevale»<sup>81</sup>. L'ascesa filosofica della nozione politica di libertà — che per la Arendt caratterizza la *Main Tradition* — era presente ancora negli scritti politici degli ultimi decenni della fine del Settecento (ad esempio, in quelli di Thomas Paine o di La Fayette), fortemente influenzati dal pensiero di Rousseau. Quest'ultimo è visto dalla Arendt — di qui uno dei principali motivi della sua avversione<sup>82</sup> — come l'esponente più conseguente nell'ambito della filosofia politica moderna della teoria della sovranità, che egli fa scaturire dalla volontà, a tal punto da «visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale» (mossa, questa, che verrà confermata nel Novecento dal «più abile avvocato della nozione di sovranità: Carl Schmitt»<sup>83</sup>). *Contra* Montesquieu, Rousseau sostiene che il potere deve essere sovrano, ossia indiviso, perché «una volontà divisa sarebbe inconcepibile». Lungo questa via il Ginevrino, annota con spirito polemico la Arendt, arrivò a vagheggiare uno Stato ideale in cui i «cittadini non comunicassero tra loro» (una sorta di novella 'repubblica del silenzio', sul modello spartano), e per evitare le fazioni, «ogni cittadino dovesse pensare soltanto i propri pensieri»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., pp. 214-215.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Un secondo importante motivo si rinviene in *Sulla rivoluzione*, ove si sostiene che il Ginevrino è stato il primo ad introdurre, funestamente, la compassione nella teoria politica (cfr. p. 86).

<sup>83</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 218. La Arendt rimanda, per quanto riguarda Rousseau, ai primi quattro capitoli del II libro del *Contratto sociale*. Quanto a Schmitt, preso a modello tra i moderni studiosi di teoria politica, la Arendt sottolinea come egli ammetta chiaramente che «la radice della sovranità è la volontà: sovrano è chi vuole e comanda» come si desidera, in particolare, dalla sua *Dottrina della costituzione* (H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 305, nota 21). Cfr. C. GALLI, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, e R. ESPOSTO, *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del densitismo*, in R. ESPOSTO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., rispettivamente, pp. 15-28 e 47-69.

<sup>84</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 218.

Ciò che confuta la teoria di Rousseau, secondo l'autrice, è il fatto che è assurdo che la volontà si impegni per il futuro: una comunità che rendesse sovrana la volontà sarebbe costruita, «più che sulla sabbia, sulle sabbie mobili»<sup>85</sup>. Qualsiasi transazione politica si compie all'interno di una complessa struttura di *vincoli* e di *legami* con il futuro (leggi, costituzioni, trattati, alleanze), i quali, in ultima analisi, derivano tutti dalla facoltà di promettere e di mantenere le promesse, contrapposta alla radicale insicurezza del futuro (la conferma del duplice valore della legge: vincolo, ma anche possibilità, in quanto spazio di costruzione della relazione<sup>86</sup>). Inoltre, uno Stato in cui non esista alcuna comunicazione tra i cittadini e dove ognuno pensi soltanto i propri pensieri, è, per definizione, una tirannia, l'annullamento del senso della politica.

In senso politico, l'identificazione di libertà e sovranità è la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio. Infatti il suo risultato è: o la negazione della libertà umana [...] o la convinzione che la libertà di un uomo, di un gruppo, di una struttura politica possa essere ottenuta solo a spese della libertà (cioè della sovranità) di tutti gli altri.

È a questa altezza del suo ragionamento che la Arendt sferra l'attacco più radicale al concetto stesso di *sovranità*: questo non è altro che «un'illusione che per di più può reggersi solo grazie agli strumenti della violenza, cioè con mezzi di per sé extrapolitici»<sup>87</sup>. La sovranità — che anche nella teorizzazione montesquieuiana è quasi del tutto assente<sup>88</sup> — è opposta alla politica perché ne sopprime la costitutiva

<sup>85</sup> *Ibidem*. Occorre però precisare, come mi ha fatto notare Vincenzo Sorrentino, che in *La vita della mente*, cit., sembra rinvenirsi una sorta di rivalutazione della volontà quale organo della libertà (pp. 317-318, 346). È vero che la Arendt distingue ancora tra libertà filosofica (l'"io-voglio") e libertà politica (l'"io-posso") (pp. 428-429), ma la prima, in quanto coincidente con la spontaneità (Kant), non sembra più radicalmente contrapposta alla seconda, così come appare invece nelle pagine decisamente anti-rousseauiane degli anni '60: la Arendt definisce la volontà come «molla dell'azione» (p. 319). Ciò che è qui in gioco non è la volontà come *liberum arbitrium*, ma la volontà quale «potere di dare inizio a qualcosa di nuovo» (p. 342; cfr. anche pp. 332, 481).

<sup>86</sup> Cfr. *infra*.

<sup>87</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., pp. 218-219.

<sup>88</sup> Questa l'interpretazione di R. SHACKLETON, *Montesquieu, A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 169, che sottolinea come «il rifiuto del concetto di sovranità nella teoria politica» segni più di ogni altra cosa la radicale differenza di idee tra Montesquieu e Rousseau. Sul punto si veda anche, oltre al contributo di Viola Recchia in *Il primo tomo della presente opera*, A. POSTOLIOVA, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, introduzione a MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 79 (il quale, pur



pluralità e ne annienta la radice autentica, la libertà:

Data la condizione dell'uomo, determinata dal fatto che sulla terra non esiste l'uomo, bensì esistono gli uomini, libertà e sovranità sono così lontane dall'identificarsi da non poter neppure esistere simultaneamente. Ove desidero la sovranità, sia come uomini sia come gruppi organizzati, gli uomini devono soggiacere all'oppressione della volontà; la volontà individuale con cui io costringo me stesso, o la "volontà comune" di un gruppo organizzato. Se gli uomini desiderano essere liberi, dovranno rinunciare proprio alla sovranità<sup>89</sup>.

Essendo un fenomeno non politico, violento, la sovranità conduce necessariamente a quella «postura of gladiators» di cui parla Hobbes nel *Leviathan* (I, 13), cioè alla prova di forza e dunque alla guerra. La negazione del nesso libertà-volontà-sovranità accomuna così la riflessione di Montesquieu e quella della Arendt, ponendoli entro un orizzonte nettamente alternativo rispetto a quello hobbesiano-rousseauiano<sup>90</sup>.

Questa profonda avversione per «l'oppressione della volontà» – individuale e ancora più nella sua proiezione «generale», esemplificata dalla teorizzazione rousseauiana<sup>91</sup> – trova un ulteriore spazio entro l'analisi che la Arendt svolge – in questo caso riliacciandosi a Tocqueville, dunque andando oltre la visione ancora articolata sui ceti cui guardava Montesquieu – della società di massa. Nella società di massa – e ancor di più nel totalitarismo – il mondo perde il suo potere di mettere in relazione e separare, perde la sua pluralità, per essere dominato da una logica di tipo fusionale che assorbe la diversità e la differenziazione nell'uno<sup>92</sup>. «Ciò che rende la società di massa così

differenziandosi dal giudizio radicale di Shackleton, osserva come in Montesquieu si abbia «una sorta di "ecclisse" del problema della legittimazione della sovranità in quanto tale», e, più recentemente, J. EHWARD, *L'esprit des lois. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 147-160.

<sup>89</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 219.

<sup>90</sup> Rousseau, 'Il Filosofo della volontà', è chiaramente interpretato in una linea continuistica rispetto alla sovranità hobbesiana di cui riprenderebbe l'istanza totalizzante e monolitica, in qualche modo preparatoria del totalitarismo, in sintonia con la prospettiva interpretativa, assai discutibile, di J.L. Talmon. La Arendt mette, dunque, in ombra la tradizione repubblicana romana pur presente nel pensiero rousseauiano e ne coglie soprattutto l'istanza organizzativa e monistica. Sull'interpretazione arendiana di Rousseau, si vedano anche S. FORTI, *Via della mente e tempo della polis*, cit., pp. 167-177, e R. ESPOSITO, *Polis o communitas?*, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 103.

<sup>91</sup> S. FORTI, *Via della mente e tempo della polis*, cit., pp. 173, 177.

<sup>92</sup> L'orrore dell'uno, della «grande malattia moderna dell'unità» (Ch. Péguy), è certamente il fondamento del pensiero politico della Arendt (cfr. A. ENEGREN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit. p. 39).

difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle»<sup>93</sup>. Di qui, da un lato, una chiara critica dell'idea di un popolo compatto, organico, espressione di una volontà, che sorregge la critica di un eventuale dispotismo 'dolce' (espresso con le armi della tirannia della maggioranza), e, dall'altro, il volgersi, ancora una volta, all'antichità, alle «tradizioni politiche e filosofiche dell'antichità»<sup>94</sup>, per individuare possibili percorsi alternativi. Per rinvenire una teoria della libertà adeguata all'esperienza umana occorre guardare alle grandi istituzioni di libertà della *res publica* romana (e a chi, isolato, ne ha rilanciato in epoca moderna la validità: Montesquieu). La libertà – anche nella concezione di Agostino, autore romano, non solo cristiano – è concepita non come dote umana interiore, bensì quale caratteristica dell'esistenza dell'uomo nel mondo.

##### 5. Una certa idea della libertà e il 'repubblicanesimo del limite'

Si può dunque dire che la filosofia politica di Hobbes e quella di Rousseau si prospettino agli occhi della Arendt, lettrice di Montesquieu, come la netta antitesi alla natura effettiva della politica: esse annullano la pluralità e conducono, in definitiva, non all'ordine politico, ma alla guerra permanente. Hobbes, il pensatore principe della modernità, è visto come un filosofo incapace di pensare la comunità politica: assillato dalla paura della morte, egli prefigura un'aggregazione instabile e provvisoria, puramente utilitaria, di individui solitari e privati. L'antropologia hobbesiana rende impossibile ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche, allo stesso modo – e anzi ancor più radicalmente – Rousseau incarna il disegno dell'annullamento delle irriducibili differenze individuali.

È per contrastare questa traiettoria – pienamente inserita nel disegno del progetto politico della modernità – che sfera antropologica e qualità spaziale della politica si saldano attorno al *senso del limite*, di cui la Arendt tesse l'elogio. La sua riflessione si connota pertanto come il tentativo di tratteggiare un *arte dei confini*<sup>95</sup>, facendo emergere

<sup>93</sup> H. ARENDT, *Via attiva*, cit., p. 39.

<sup>94</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 220.

<sup>95</sup> Cfr. A. BESUSSI, *L'arte dei confini*, in EAD., *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia*

una visione della politica che, aggiornando la riflessione classica sul dispotismo, ha un referente privilegiato in Montesquieu (ma volge lo sguardo anche a Tocqueville e a Kant), e si qualifica come l'esito della «capacità artificialista» degli esseri umani: nella costruzione di confini, di limiti per abitare la città, consiste la specifica capacità umana. La legge funge da recinto che ripara gli uomini dall'illimitato della natura; l'artificio del *nomos*, dell'istituzione, permette di sfuggire al flusso della vita biologica, al «corso del fiume»<sup>96</sup>. La legge «contiene», non solo nel senso per cui essa argina e interdice gli attentati alla libertà privata, ma anche in quello per cui essa limita e dà forma (e dunque possibilità di espansione) al politico, conferendogli così una durata positiva (in ciò risiede il carattere *constitutiv*o del diritto, la sua capacità di generare, attraverso la «forza del limite», gli spazi dell'azione).

Montesquieu ha fornito una prima fondamentale strumentazione per inserire all'interno della filosofia politica una sorta di istanza «cartografica», al fine di costruire le istituzioni in modo regolato, precisando come i governi liberi (i governi limitati?<sup>97</sup>, «mititi») siano quelli in cui si raggiunge una compresenza di *stabilità* (costituzione del «corpo politico») e *movimento* (l'azione, il fermento pluralistico). Egli ha mostrato come sia competenza specificamente umana la capacità di sottrarre terra all'acqua, alzando barriere e costruendo ponti. Non è un caso che, nella sua analisi, il dispotismo – inteso come paradigma dell'autorità negativa – assuma le caratteristiche del mare, di un oceano che continuamente avanza, che dilaga travolgendo ogni

politica, Napoli, Liguori, 2001, pp. 139-168. Si vedano anche B. MAGNI, *Dipolitiimi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, cit., p. 153, e, entro un'analoga prospettiva, A. BESUSSI, *I due K. Poteri tutelari e arte della libertà*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica*, cit., pp. 159-172.

<sup>96</sup> «La legge, nel senso greco – spiega la Arendt –, non è né intesa né contratta, non nasce affatto dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, dunque non rientra propriamente nella sfera politica ma è essenzialmente pensata da un legislatore, e deve sussistere prima che possa darsi una dimensione propriamente politica. In quanto tale è prepolitica, ma nel senso che è *constitutiva* di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica. Come le mura della città, alle quali Eraclito paragona la legge, devono essere prima costruite affinché possa esistere una città identificabile nella sua forma e nelle sue demarcazioni, così la legge determina la vera fisnomia dei suoi abitanti che li distingue e discerne da tutte le altre città e dai loro abitanti» («Frammento 3 cm», in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 87; corsivo mio). L'istituzione della legge genera una libertà distinta da quella espressa dal (naturale e necessario) fluire di un fiume (cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 201).

<sup>97</sup> L'uso dei termini *limite*, *limitier*, *limitation*, è significativamente ricorrente nell'*Esprit des lois*: cfr., ad es., II, 4, VI, 5, X, 9, XI, 4, 6, XII, 25; XXIX, 1, pp. 248, 313, 384, 395, 403, 454, 865.

cosa<sup>98</sup>. Nell'analisi della Arendt, come si è avuto modo di vedere, il totalitarismo rappresenta la forma più moderna e perfezionata di dispotismo, una sua *metamorfose* che conserva alcuni tratti strutturali, tra i quali quello fondamentale dell'annientamento della regola, della misura, del limite appunto: esso si propone di conquistare il mondo, di instaurare un dominio totale, a partire dal presupposto logico che tutto sia possibile, che tutto si possa fare e che tutto possa essere distrutto. Un obiettivo, per definizione, *sconfinato*: esso porta a rimuovere tutte le barriere, l'idea stessa del limite e del confine. La violenza che lo anima è paragonabile alla «piena di un fiume» (secondo la nota espressione di Georges Bataille), irruzione che eccede e travolge lo spazio limitato della città, le sue mura, travolge lo spazio e la rete delle norme e delle istituzioni (proprio come il deserto in movimento, ricorrendo ad un'altra immagine già evocata).

Nell'universo concettuale montesquieuiano la Arendt rinviene il senso profondo, per la sfera politica e umana, del *limite*: in Montesquieu esso è inteso sia in relazione, come si è visto, all'idea di governo della legge (centrale per una riflessione politica che è essenzialmente una riflessione sui limiti del potere), sia pure in relazione all'idea di un confine stabilito tra spazio pubblico e spazio privato (aspetto lasciato in ombra in questa sede), la cui tenuta diventa politicamente cruciale per garantire una dimensione di incontro tra una pluralità di individui e gruppi (nel dispotismo, invece, la confusione tra i due spazi esemplifica l'annullamento dell'agire politico stesso).

Sviluppando l'intuizione montesquieuiana, la Arendt arriva a definire la sua idea della libertà come libertà *relazionale*<sup>99</sup>, che vive di un molteplice senso del limite/confine: il confine non è soltanto linea che istituisce una separazione, è anche spazio di azione e di confronto, di conflitto e di contaminazione, di espressione del pluralismo connotato all'umanità. Secondo tale idea, il limite esprime la sua *forza*, la sua possibilità positiva, generatrice, oltre che la sua capacità vincolante: il limite è necessario, è necessaria la legge che stabilizza, la legge che – secondo l'ascendenza greca del *nomos* – delimita gli spazi dove l'azione è possibile e valida, ma che – secondo l'ascendenza romana – si pone anche come spazio delle relazioni.

Il principale argomento dell'opera di Montesquieu, osserva la

<sup>98</sup> «I fiumi corrono a mescolarsi nel mare: le monarchie vanno a perdersi nel dispotismo» (EL, VIII, 17, p. 364).

<sup>99</sup> Cfr. A. BESUSSI, *I due K*, cit., p. 171.

Arendt, è appunto la *costituzione della libertà politica* (*constitutio libertatis*)<sup>100</sup>, porre limiti al potere significa creare le condizioni costitutive della libertà (che non potrà che essere limitata e relazionale), ma anche mantenere intatto il potere stesso. Il potere può essere fermato, affinché non diventi dominio, e tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere. Esso non è pertanto concepito – e qui la Arendt sviluppa in maniera originale (per così dire, 'repubblicana') la teoria montesquieuiana – «sul modello di un gioco a somma zero, di una somma invariante una cui frazione potrebbe essere acquisita soltanto a spese di un'altra: quando si trovano riunite le condizioni della sua apparizione il potere, per così dire, si "sovramoltiplica", accrescendosi proporzionalmente alla sua propagazione»<sup>101</sup>.

Resta il fatto, incontrovertibile – frutto «del grande insegnamento di Montesquieu» – che «anche la virtù deve avere i suoi limiti»<sup>102</sup>. A questo riguardo, un esempio di 'giusta' virtù repubblicana è ottimamente fornito dal modello di Roma (anche a tal proposito, si può osservare quanto la riflessione arendtiana mostri una strutturale affinità con quella di Montesquieu). Se già nell'opera sulla rivoluzione Montesquieu costituiva il tramite essenziale per il rilancio dell'idea, tutta romana, della legge come relazione, è nel saggio su *Che cosa è la libertà?* e in alcuni scritti sulla nozione di autorità<sup>103</sup>, che emerge chiaramente il fondamentale contributo che, ad avviso della Arendt, i Romani hanno offerto nel concepire la legge e la sua genesi, nei termini della sua fondazione (costituzione). Roma, come esperienza storico-politica paradigmatica, rappresenta il giusto equilibrio tra la dimensione fondativa, permanente (espressa dal *nomos*, dalla legge come perimetro) e la dimensione innovativa, in movimento (espressa dalla legge come nuovo inizio, dalla legge come spazio di possibilità),

<sup>100</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 166 (si veda anche la nota 16).

<sup>101</sup> A. ENGBERG, *Il pensiero politico della Arendt*, cit., p. 91.

<sup>102</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 96 (cfr. *EL*, XI, 4, p. 395). Saggia è stata dunque, ad avviso della Arendt, la prudenza di Montesquieu soprattutto se comparata con l'idea di virtù sostenuta da Robespierre, fautore – sulla scia di Rousseau – di un 'repubblicanesimo illimitato', che in realtà porta a stravolgere la giustizia e a calpestare le leggi: «Il male della virtù di Robespierre stava nel fatto che non accettava alcuna limitazione» (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 96).

<sup>103</sup> Si veda, ad es., il testo presentato dalla Arendt in occasione di un convegno svoltosi a Milano nel 1975 (*The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century*), ora disponibile in italiano: *Larocca e lo sviluppo del totalitarismo e delle forme di governo autoritarie nel XX secolo*, a cura di A. Cutro, «La società degli individui», 5 (2002) 2, pp. 113-134.

comaturate ad un ordine politico, imperniato sulla relazione e sulla pluralità<sup>104</sup>.

Dunque Montesquieu appare, oltre che lo scopritore di alcune idee rilevanti, anche colui che incarna, simboleggia in qualche modo, l'autorità di Roma in età moderna<sup>105</sup>, e il richiamarsi al suo pensiero significa anche rilanciare nell'età contemporanea quella *autorità*, coniungendo la propensione repubblicana con il senso (liberale) del limite, sulla via indicata dal filosofo francese (e precipuamente riproposta, agli occhi della Arendt, da Kant<sup>106</sup>). Montesquieu contribuisce in maniera fondamentale, e del tutto originale all'interno del pensiero politico della modernità (dominato da Hobbes, Rousseau, Schmitt), a pensare il potere, la legge, la libertà attraverso la mossa radicale del limite. La sua è una concezione paradigmatica della libertà *negativa*, emblematicamente raffigurata dalla metafora «della rete e dei pesci»<sup>107</sup>, ma che al tempo stesso apre e allarga l'orizzonte anche ad una dimensione *positiva*, che porta il liberalismo ad assumere una tonalità repubblicana<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Sul legame della Arendt con il modello politico di Roma e, più ampiamente, sulla presenza della «tradizione latina» nel suo pensiero, si veda F. FUCHER, *La consapevolezza dei principi*, cit., pp. 59-60, 71-86.

<sup>105</sup> I passi in cui Montesquieu esprime la sua ammirazione per l'organizzazione costituzionale della Roma repubblicana – modello di «*republique portative*» – sono soprattutto *EL*, VI, 11, pp. 320, 325-327.

<sup>106</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 128-129.

<sup>107</sup> «Un antico ha paragonato le leggi alle ragnatele, le quali, avendo solo la forza di fermare le mosche, sono strapate dagli uccelli. Per quanto mi riguarda, paragonerei le buone leggi alle grandi reti nelle quali i pesci sono catturati pur credendosi liberi, e le cattive leggi alle reti nelle quali essi sono così stretti che sentono subito di essere stati presi» (metatexto che appare molte volte nelle *Pensées* di Montesquieu, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, nn° 1798 (943), 1800 (5971), 1801 (8281), 2124 (4341), pp. 1430-1431, 1552).

<sup>108</sup> Nella prospettiva arendtiana, tale apertura pare prefigurare, a livello interpretativo, il superamento dei limiti stessi del liberalismo (insiti nella sua possibile chiusura privatistica, cit., ad es., *Che cos'è la politica*, cit., p. 52) e, questo, paradossalmente attraverso la forza generatrice del limite. Quella della Arendt costituisce, dunque, una critica *immanente* al liberalismo, alla sua restrizione a «bilancia del potere». Sul 'repubblicanesimo' di Montesquieu, sia consentito rimandare a Th. CARADÉC, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois»*. Un 'pontic' tra passato e futuro, in D. FUCIER (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74. La tensione montesquieuiana tra libertà positiva e libertà negativa pare essere ben individuata dalla stessa Arendt che rievca come, «perfino Montesquieu (il quale pure aveva, dell'essenza della politica, non solo una concezione diversa, ma migliore di quella sostenuta da Hobbes e Spinoza) poteva di quando in quando vedere un'equazione tra politica e sicurezza e dunque la libertà politica come potenziale affiancamento della politica, così come indicavano coloro che sostenevano che il fine del governo era garantire la sicurezza» (H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 201). Il passo cui si riferisce la Arendt per mostrare il volto di un Montesquieu proteso alla sfera privata, ad una libertà

Montesquieu aiuta in maniera essenziale la Arendt a pensare la politica come «radicalità del limite»<sup>109</sup>, inteso quest'ultimo come forza *limitante* (delle passioni umane), ma anche come forza *abilitante* (delle specifiche capacità umane). Alla «bilancia dei poteri» viene a connettersi inscindibilmente la politica nella sua dimensione di azione.

Il modello – politico, istituzionale, sociale – che prende le mosse da una riflessione sul senso del limite in politica, e che trova in Montesquieu e poi nella Arendt due dei suoi più eminenti esponenti, offre interessanti soluzioni alla discussione sugli assetti che dovrebbero consentire l'espressione stessa della libertà, concepita 'al plurale', ovvero in relazione ad ogni individuo che ha il diritto ad abitare la città, ad abitare lo spazio pubblico-politico, salvaguardando e valorizzando la sua irriducibile singolarità e spontaneità, la sua capacità di dar vita a «nuovi inizi» (così come suggeriscono i verbi delle lingue antiche, *archèin* e *agere*)<sup>110</sup>. Tale libertà è possibile solo laddove vigesse il «regno della legge»<sup>111</sup>, opposta ad una 'smisurata' volontà di potenza:

Le leggi di una repubblica, perciò, non sono leggi che favoriscono la distruzione, ma *leggi che inducono la limitazione*: sono volte a limitare la potenza di ognuno, in modo che vi sia spazio per la potenza degli altri. Il fondamento comune della legge e dell'azione repubblicana è l'idea che la potenza umana non è limitata da nessun potere superiore – Dio o la natura – ma dal potere dei miei eguali e dalla gioia che deriva da questa condivisione.

La virtù come amore dell'eguaglianza – nel senso montesquieuiano – si origina dall'esperienza di questa *eguaglianza di potere* che sola difende gli uomini dal deserto dell'isolamento (che può divenire, ed avviene nei regimi totalitari, estraniamento). Tale virtù, come Montesquieu aveva sapientemente paventato (e Rousseau e soprattutto i giacobini attestano con il loro 'repubblicanesimo illimitato'), non è, d'altra parte, esente da rischi:

legittima ad attività estranee al dominio della politica, è chiaramente *EL*, XII, 2, p. 431: «La libertà politica consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté».

<sup>109</sup> L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt*, cit., p. 24.

<sup>110</sup> Cf. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, pp. 26-27, 142; EAD., *Vita attiva*, cit., pp. 10, 129.

<sup>111</sup> «Le leggi circoscrivono ogni nuovo inizio e allo stesso tempo assicurano la sua libertà di movimento, la potenzialità di qualcosa di interamente nuovo e imprevedibile» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637). L'aspirazione del liberalismo 'negativo' di Montesquieu è così supportata dalla tensione costruttiva, 'positiva', repubblicana. Un'interpretazione in chiave repubblicana del pensiero della Arendt è proposta, tra gli altri, da M. CANOVAN, *Hannah Arendt*, cit., e da P. SPRINGBORG, *Arendt, Republicanism and Patriarchalism*, «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 499-523.

Il rischio tipico di tutte le forme di governo fondate sull'eguaglianza è che quando viene meno quella struttura della legalità al cui interno l'eguaglianza dei poteri riceve il proprio significato, la propria direzione e la propria limitazione, i poteri degli eguali si annullano a vicenda finanto che la stanchezza nei confronti di questa impotenza rende tutti disposti ad accettare un governo tirannico<sup>112</sup>.

Il che vale a dire che il repubblicanesimo – inteso come l'architettura del governo degli uguali che possono esprimere le loro differenze (la loro insopprimibile pluralità) – ha un costitutivo bisogno del *senso del limite* (nella duplice accezione evocata dalla Arendt), e che dunque esso necessita, pena l'involuzione e la caduta, dell'*esprit* di Montesquieu e delle sue «scoperie» così cariche di futuro.

<sup>112</sup> H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., pp. 107-108 (gli stessi passi sono contenuti ne *La natura del totalitarismo*, cit., p. 134). Chiarissimo appare l'eco montesquieuiana: nell'*opus maius*, Montesquieu spiega che le repubbliche democratiche cadono in primo luogo a causa della corruzione o alterazione del loro principio animatore, ovvero in seguito all'affermarsi di un'eguaglianza politica «estrema» attraverso la quale il popolo si accaparra tutti i poteri fondamentali dello Stato fino a disconoscere il principio stesso dell'autorità: ciò implica il precipitare in una situazione di anarchia e disordine che ben presto comporta il «dispotismo di uno solo» e successivamente la conquista da parte di Stati stranieri (cf. *EL*, VIII, 2-3, pp. 349-352). Per una trattazione del tema dell'eguaglianza nel pensiero arendtiano: A. RENAUDI, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit*, *Lecture critique de Hannah Arendt*, in J. FERRARI-A. POSTIGLIONE (a cura di), *Egalité/Uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 61-74.

<sup>113</sup> H. ARENDT, *On Violence*, cit., pp. 107-108 (gli stessi passi sono contenuti ne *La natura del totalitarismo*, cit., p. 134). Chiarissimo appare l'eco montesquieuiana: nell'*opus maius*, Montesquieu spiega che le repubbliche democratiche cadono in primo luogo a causa della corruzione o alterazione del loro principio animatore, ovvero in seguito all'affermarsi di un'eguaglianza politica «estrema» attraverso la quale il popolo si accaparra tutti i poteri fondamentali dello Stato fino a disconoscere il principio stesso dell'autorità: ciò implica il precipitare in una situazione di anarchia e disordine che ben presto comporta il «dispotismo di uno solo» e successivamente la conquista da parte di Stati stranieri (cf. *EL*, VIII, 2-3, pp. 349-352). Per una trattazione del tema dell'eguaglianza nel pensiero arendtiano: A. RENAUDI, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit*, *Lecture critique de Hannah Arendt*, in J. FERRARI-A. POSTIGLIONE (a cura di), *Egalité/Uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 61-74.