

Legge della pluralità o armonia del potere? Annotazioni su una possibilità di pensare Arendt contro A- rendt

Ferdinando G. Menga

Philosophisches Seminar
Ruhr-Universität Bochum
ferdinandomenga@gmail.com

ABSTRACT

In this article I intend to trace and discuss a contradiction, which – I believe – lies in Arendt's thought: the one between her concept of plurality and her concept of power. In a more specific way, I will argue that Arendt, by admitting only an intransitive understanding of power, betrays her vision of plurality, as this one cannot exclude a transitive conception of power.

Furthermore, I will try to detect how this same contradiction reflects itself in another topical place of Arendt's thought, i.e. her critical opposition to political representation. Here the direction of my arguing can be expressed by a simple question: isn't maybe representation a much more adequate way to correspond plurality than Arendt's tendency to acclaim an aggregative and quasi-organic collective participation?

1. Lo spazio democratico arendtiano

Per comprendere nel suo complesso il concetto arendtiano di spazio politico nei termini di uno spazio radicalmente democratico, è necessario tener presente i due elementi attorno ai quali esso fa perno: per un verso, l'elemento della pluralità intesa nei termini di sfera di partecipazione degli uguali e dei diversi¹ e, per l'altro, la nozione di potere che scaturisce da questa partecipazione, ossia quel potere istituente il mondo come spazio d'apparizione,² che

¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 127-128.

² Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 102 sgg.; Id., *Che cos'è la politica?*, trad. it. a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 40. A proposito cfr. R. Speth, H. Buchstein, *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*, in G. Göhler u.a. (hrsg.), *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Nomos, Baden-Baden 1997, in part. p. 228.

emerge ed è effettivo solo fintantoché si esprime nella e come coesione unitaria della pluralità medesima.³

Considerando il primo aspetto, non è difficile capire come sia proprio «il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione» inerente alla «pluralità umana»⁴ a portare con sé un'irriducibile connotazione democratica dello spazio politico. L'uguaglianza degli individui garantisce, infatti, il carattere di comunanza della sfera comune, facendo segno verso una originaria e indiscutibile parità di opportunità di intervento e inserimento dei medesimi entro lo spazio plurale d'interazione; mentre, la distinzione, lungi dal mettere in discussione l'uguaglianza, offre invece il motivo stesso a che si verifichi la necessità della loro partecipazione. Se non ci fosse distinzione fra esseri uguali, in effetti, verrebbe a mancare la spinta stessa all'interazione entro la pluralità, poiché il quadro di riferimento, che si disegnerebbe, sarebbe quello di un assetto globale della collettività già stabilito, in cui le singolarità troverebbero già sempre piena collocazione e totale identificazione. Insomma, in un mondo pienamente omogeneo di esseri uguali, in cui dominasse la connessione indisturbata e, quindi, la legge della ripetizione dell'identico, non ci sarebbe affatto bisogno di interventi e immissioni di alcunché di nuovo; anzi, ogni intervento, con la sua per quanto minima carica di innovazione, non avrebbe alcun senso, poiché gli verrebbero a mancare sia la ragione propulsiva, sia il terreno su cui innestarsi, per non parlare poi della possibilità di essere percepito e accolto come tale. Invece, come sappiamo dalla Arendt, lo spazio politico degli uguali, lungi dal rivelare la sua democraticità nell'auspicio di una tale omogeneità totale (la quale, a sua volta, sarebbe inevitabilmente votata alla quiete stabilita — o da stabilirsi — in forza di una conciliazione di carattere dialettico-speculativo), in quanto storico e contingente, si radica segnatamente attorno al primato della distinzione degli uguali. In altri termini, si innesta in quell'evento della natalità che, refrattario a ogni generalizzazione, porta con sé l'indelebile segno della disuguaglianza dei singoli e, con ciò stesso, la mai satura esigenza d'interazione entro la pluralità e l'incessante carattere germinale di iniziativa e innovazione.⁵ Se, perciò, lo spazio politico aren-

³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 147-148.

⁴ Ivi, p. 127.

⁵ Ivi, p. 129; Id., *La vita della mente*, cit., p. 546. Su questo si vedano anche le istruttive pagine di S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (I)*, in «La Nottola», III, 1984, 3, pp. 25-39; Id., *Natalità e azione in Hannah Arendt (II)*, in «La Nottola», IV, 1985,

dtiano, quale mondo-in-comune, da un lato, si contraddistingue per la sua originaria *isonomia* che può darsi solo fra esseri uguali, dall'altro, mostra un'inevitabile dinamicità entro questa uguaglianza; dinamicità provocata esattamente dal fatto che tale uguaglianza, lungi dall'essere stabilita una volta per tutte sulla base di un dato originario e universale, si caratterizza soltanto come condizione minimale per l'intervento dei diversi e, perciò stesso, come elemento di equilibrio sempre instabile e da riattivare, nonché da riprogettare, esplicitamente nella dinamica stessa di accomunamento, in cui la pluralità viene in rapporto con se stessa nella sua molteplicità. È questa instabilità a tenere in piedi la storicità e a non dar mai quiete alla contingenza delle compagini politiche. Lévinassianamente potremmo tradurre questo carattere di uguaglianza e distinzione della pluralità nei termini di quella «comparazione degli incomparabili»,⁶ la quale, seppur si mostra come unica possibilità d'apparizione degli incomparabili stessi, non riesce comunque ad affermarsi mai definitivamente proprio in virtù del fatto che essa interviene entro un rapporto d'incomparabilità originaria, ovvero a partire da una singolarità, da un'asimmetria, da un'estraneità che, essendo costitutive, non possono essere eliminate una volta per tutte.

Passando all'esame del secondo aspetto costitutivo dello spazio politico, quello del potere istituyente che si dà entro questa pluralità, se ne evince una conferma della visione radicalmente democratica che permea il discorso arendtiano. E questo dal momento che il carattere indubbiamente democratico emerge qui già dalla definizione stessa di potere. Infatti, per la Arendt, potere in senso vero e proprio si dà – come già accennato – solo ed esclusivamente come espressione di comunanza, coesione e accordo entro la pluralità collettiva; e ciò nel doppio senso per cui il potere, da un lato, è ciò che si costituisce solamente a partire dall'agire insieme e, dall'altro, è ciò che mantiene contemporaneamente in vita e operativo questo stesso stare e agire insieme degli individui entro la collettività. Scrive, a proposito, la Arendt.: «il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità»;⁷ vale a dire, «il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono. [...] Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di

1, pp. 47-57; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi 1996, pp. 109-110.

⁶ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 197.

⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 148.

potere è il venire insieme delle persone. [...] Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso [...] e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme, è il potere». ⁸ E ancora: «Potere corrisponde alla capacità, non solo di agire ma di agire in concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere finché il gruppo rimane unito». ⁹

Pertanto, si può affermare che quanto definisce il potere, per la Arendt, è esattamente il suo stesso carattere democratico assunto in senso radicale, cioè il suo essere espressione esplicita della collettività in quanto potenzialità *collettiva*. Ne discende una conseguenza fondamentale: il potere è sempre e soltanto potere *della* comunità nella sua articolazione di comunanza, ma mai potere di qualcuno o di alcuni *nella* comunità. A ben guardare, quest'ultima forma di potere, per la Arendt, proprio sottraendosi al carattere di comunanza e compartecipazione, già si è congedata dall'ambito precipuo e originario del potere, per entrare nel territorio degenerare e, al contempo, derivato della violenza. Infatti, ciò che distingue il primo dalla seconda è primariamente la trasgressione della coesione collettiva, la quale trasforma il potere comune in costrizione «che un uomo può esercitare da solo contro i suoi simili, e di cui uno o più uomini possono ottenere il monopolio». ¹⁰

2. Potere contro pluralità. L'intercettazione di una contraddizione interna

A partire dalla sua accezione radicalmente democratica, il potere arendtiano è inteso, in quanto potere della collettività tutta, o anche di tutti nella collettività, assume una connotazione esclusivamente intransitiva, nel senso che qui esso non può essere inteso come passaggio da un soggetto all'altro, come nel caso, ad esempio, della dinamica di transizione intersoggettiva di comando e obbedienza, bensì unicamente come capacità diffusa, trasversale, comune; insomma solo come «potenziale di una comunità». ¹¹ Richiamando quanto scrivono Speth e Buchstein, nella loro indagine sulla concezione aren-

⁸ Ivi, p. 147.

⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 1996, p. 47.

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 148.

¹¹ Cfr. G. Göhler, *Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation*, in G. Göhler u.a. (hrsg.), *Institution – Macht – Repräsentation*, cit., p. 39. In termini analoghi si muove anche l'interpretazione di B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 143 s.

dtiana del potere, «questa forma di potere può essere definita intransitiva, in quanto esso è potere di tutti, cioè di quanti agiscono insieme, creando così un che di comune». ¹²

Opposta a questa visione è, invece, la concezione transitiva del potere, come quella sostenuta emblematicamente dalla posizione weberiana, ¹³ secondo cui il potere, lungi dall'essere capacità diffusa radicata nel legame comunitario, si caratterizza proprio come esercizio di affermazione o imposizione da parte dei soggetti *nella* comunità. Weber scrive con precisione: «Potere designa qualsiasi possibilità di imporre entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità». ¹⁴

Se qui ci riferiamo alla definizione weberiana di potere è perché essa non rappresenta semplicemente un'innocua alternativa alla visione arendtiana, bensì vi si oppone radicalmente, in quanto occupa esattamente l'ambito semantico che quest'ultima, invece, assegna al fenomeno della violenza. ¹⁵

Sulla base di questa opposizione sembra, perciò, disegnarsi lo spazio di una irriducibile alternativa, la quale procede da una determinata interpretazione del potere e si ripercuote inevitabilmente su una conseguente interpretazione dello spazio politico stesso. L'accennata alternativa fra le interpretazioni del potere consiste in questo: da una parte, si colloca la visione arendtiana, che assume il fenomeno del potere in termini intransitivi, prediligendo perciò il suo aspetto partecipato e collettivo e la sua netta distinzione dalla violenza; dall'altra, si colloca invece la posizione di Weber, che connota il potere in quei termini transitivi che, dando rilievo all'esercizio del singolo e alla dinamica d'imposizione che ne deriva, non concedono più un margine di netta distinzione col fenomeno della violenza. Dando seguito a quest'alternativa, non è difficile registrare le ripercussioni sulle configurazioni dello spazio politico che ne derivano: da un lato, la visione arendtiana, tutta tesa a sottolineare l'articolazione originariamente partecipata del potere, pare affermare una conformazione radicalmente democratica dello spazio politico; dall'altro, invece, l'impostazione weberiana, evidenziando il primato del singolo, pare

¹² R. Speth, H. Buchstein, *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*, cit., p. 236.

¹³ Cfr. G. Göhler, *Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation*, cit., pp. 38 s.

¹⁴ M. Weber, *Economia e società*, vol. I, tr. it. T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1995, § 16 (trad. it. modificata), p. 51.

¹⁵ Cfr. R. Speth, H. Buchstein, *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*, cit., p. 234.

attestarsi su una strutturazione antidemocratica del medesimo spazio. Posti così i termini dell'alternativa, l'opzione arendtiana ne esce vittoriosa e consolidata, in quanto è la sola ad esprimere in tutto il suo vigore, a dispetto della posizione weberiana, la radicale democraticità insita all'interno dello spazio collettivo.

Tuttavia, le cose non stanno in modo così semplice. Ad un'osservazione più attenta, infatti, la visione transitiva del potere sostenuta da Weber non rinnega affatto la matrice democratica dello spazio politico, a cui si ispira con forza la proposta arendtiana, bensì si muove in conformità a un aspetto altrettanto democratico, il quale, sebbene venga riconosciuto senza riserve dalla stessa Arendt, non riesce però a trovare coerente articolazione nella sua nozione intransitiva di potere. L'aspetto che abbiamo qui sott'occhio è precisamente quello della «singolarità».

A tutta prima, può certamente sorprendere che l'aspetto della singolarità faccia attrito con la configurazione del potere della Arendt, dato che sappiamo bene quanta rilevanza esso rivesta all'interno della nozione stessa di pluralità.¹⁶ Tuttavia, la sorpresa rientra non appena si coglie come la problematicità della posizione arendtiana consista proprio in una certa incoerenza fra strutturazione della pluralità e quella del potere; ovvero nel fatto che la Arendt, per quanto tenga fortemente in considerazione il ruolo della singolarità nella costituzione della pluralità, non gli dà però conseguente sviluppo all'interno della correlata dimensione del potere. Pertanto, nel discorso arendtiano, si innesta una contraddizione interna, che si concretizza in una nozione di potere non all'altezza di corrispondere proprio a quell'articolazione che essa stessa prevede nella pluralità, allorché in seno a questa assegna un ruolo costitutivo alla partecipazione del singolo. Detto in modo efficace, anche se in termini semplificati: all'interno di una visione ossessionata dal far risultare il potere sempre come potere della collettività non riesce a trovare spazio genuino un potere che si ricolleggi all'intervento del singolo, come accade invece in Weber.¹⁷

¹⁶ Peraltro, come è noto, la Arendt, su questa capacità irriducibile di iniziare attribuita al singolo, fa ruotare proprio la sua centrale nozione di «libertà» (cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 193-227; Id., *La vita della mente*, cit., in part. p. 546). Tuttavia, per non rendere oltremodo complesso il presente percorso di confronto, ho deciso di astenermi dal mettere in campo anche tale nozione.

¹⁷ Illuminanti, al riguardo, sono le pagine di B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, cit., pp. 144-148.

Perciò, l'opposizione fra visione intransitiva e transitiva del potere non deve essere tradotta immediatamente in una irriducibile alternativa fra opzione democratica e antidemocratica dello spazio politico, ma va riformulata nei termini di un'accentuazione di due tratti contemporaneamente presenti nella conformazione democratica stessa, i quali seguono dal costitutivo carattere di storicità e contingenza di quest'ultima: da una parte, la versione intransitiva del potere esprime l'originario motivo della compartecipazione collettiva della pluralità, la quale dà seguito al fatto che il mondo umano, non procedendo da nessun fondamento trascendente, si costituisce solo nella misura in cui è istituito come ed entro un mondo comune; dall'altra parte, invece, la versione transitiva del potere esprime l'immancabile necessità che, a partire da questo spazio collettivo mai prefigurato sullo sfondo di un fondamento universale e inconcusso, sia sempre lasciata all'intervento dei singoli la possibilità di immettere significati nuovi nel mondo.

Si capisce, allora, il motivo per cui se, da un lato, non può essere l'opzione intransitiva arendtiana del potere ad esprimere nel suo insieme l'articolazione democratica dello spazio politico, visto lo svilimento della singolarità che essa attua, dall'altro, non può essere nemmeno una visione esclusivamente transitiva del potere a rappresentare la soluzione. Anche in questo secondo caso, infatti, il potere, essendo sempre e soltanto ricondotto all'intervento del singolo, rischia di soffocare l'elemento democratico, mortificando l'effettiva significatività della compartecipazione collettiva.

Allora, se ce n'è, qual è la via d'uscita? O meglio, esiste una terza opzione, la quale, rimanendo nei termini originari di una costituzione democratica dello spazio politico, riesca a dar seguito sia all'esigenza lecitamente insita nella visione collettiva e intransitiva del potere, sia a quella altrettanto giustificata, presente nella visione transitiva del potere? Ebbene, a mio avviso, questa opzione terza esiste ed è da ricercarsi non tanto al di fuori dell'impostazione arendtiana *tout court*, bensì entro lo spazio di quella differenza che, nel discorso arendtiano stesso, si spalanca fra la nozione di pluralità e la nozione di potere. Detto a mo' di assunto: nella misura in cui si dà seguito alla configurazione intransitiva del potere, sostenuta dalla Arendt, si rimane troppo sbilanciati sul versante dell'elemento collettivo; mentre, se si segue la traccia presente nella strutturazione, sempre arendtiana, della pluralità, si trova invece proprio quel bilanciamento fra l'elemento individuale e collettivo, che esprime pienamente il carattere democratico dello spazio politico.

Sennonché, come ci si può subito rendere conto, perseguire il progetto di approfondimento della logica della pluralità significa, in fondo, non seguire le orme della Arendt, bensì pensare *attraverso* Arendt *contro* Arendt, in quanto il suo progetto di configurazione democratica segue – questa è la mia tesi – esplicitamente e coerentemente i dettami che le provengono dalla propria nozione di potere, ma non altrettanto coerentemente quelli che le derivano dalla nozione di pluralità.

3. *La democrazia diretta contro la mediazione democratica*

A questo punto, possiamo prendere posizione all'interno dello spazio di suddetta differenza fra concezione del potere e concezione della pluralità, chiedendoci cosa sia specificamente in gioco. Poniamoci, perciò, una domanda a doppio registro: che tipo di configurazione di democrazia si evince dall'esplicita impostazione arendtiana, allorché essa dà seguito alla nozione di potere? E che tipo di configurazione le si pone in contrasto, invece, nel caso si desse voce alla nozione di pluralità? Ebbene, mia intenzione è mostrare qui come tale differenza non faccia segno a scenari inusitati o inediti, ma esattamente alla tradizionale contrapposizione che si apre fra una concezione di democrazia di tipo diretto e immediato ed un'altra di forma immancabilmente indiretta o rappresentativa.

Non è difficile arrivare a capire come dallo sviluppo dell'articolazione intransitiva del potere, sostenuta dalla Arendt, si giunga a una configurazione dello spazio politico negli inevitabili termini di una democrazia diretta. Infatti, alla preoccupazione di affermare e preservare l'incidenza dell'elemento collettivo non può che far riscontro se non una predilezione per il momento di espressione e deliberazione diretto e immediato da parte della collettività, al quale segue a ruota l'opposizione nei confronti di ogni forma di rappresentanza e intermediazione da parte dei singoli individui o di gruppi di individui. Non a caso, come scrive a proposito Carlo Galli, la categoria di «*rappresentanza politica*» resta «costante obiettivo polemico della Arendt».¹⁸

¹⁸ C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 21. Sulla questione della critica arendtiana al concetto di rappresentanza, oltre a Galli (di cui cfr. anche ivi, pp. 26 ss.), si vedano anche: R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»: per una critica del decisionismo*, in Id. (a cura di), *La pluralità*

Difatti, nelle pagine conclusive del saggio *Sulla rivoluzione*, in cui a tema è proprio il concetto di rappresentanza,¹⁹ il nucleo dell'analisi sembra concentrarsi preminentemente sul pericolo in essa congenito, il quale consiste esattamente nel fatto che, con la rappresentanza politica, il potere della collettività, l'unico che nell'esprimere partecipazione diffusa contenga il carattere veramente democratico, si trasforma in potere di pochi, perdendo così la stessa caratterizzazione democratica. Leggiamo a proposito:

Che il governo rappresentativo sia di fatto diventato un governo oligarchico è purtroppo vero, anche se non nel senso classico di governo di pochi nell'interesse di quei pochi; ciò che oggi chiamiamo democrazia è una forma di governo in cui i pochi comandano, o almeno lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi.²⁰

Come si può ben notare, in questo brano, la Arendt fa risalire proprio al carattere rappresentativo la responsabilità di degenerazione della democrazia in oligarchia. Dal che non è difficile intuire come il recupero o la riattivazione della vera e propria configurazione democratica debba passare esattamente attraverso la revoca di suddetto carattere di intermediazione, come pure attraverso la conseguente riabilitazione di un'articolazione democratica il più conforme possibile alla compartecipazione diretta della collettività. Ovviamente, ci riferiamo qui ad un'aspirazione e non ad un'attuazione completa della democrazia diretta, poiché la Arendt, non meno di altri autori,²¹ è ben consapevole del dramma che attanaglia ogni compagine democratica e che si palesa nell'irrealizzabilità totale della sua forma diretta, a causa di fattori impossibilitanti come l'estensione geografica e l'elevato numero dei partecipanti alla collettività e, dunque, nell'inevitabile ricorso alla rappresentanza, come forma in cui «i cittadini ced[ono] il loro potere ai loro rappresentanti».²²

tà irrapresentabile, cit., pp. 59 ss.; F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 201 s.

¹⁹ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. Magrini, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 272 ss.

²⁰ Ivi, p. 312.

²¹ Si veda, in tal senso, E. Fraenkel, *Die repräsentative und die plebizitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat*, in H. Rausch (hrsg.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und der Repräsentativverfassung*, WBG, Darmstadt 1968, pp. 330-385.

²² H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 286.

Tuttavia, quest'ammissione d'inevitabilità della rappresentanza, da parte della Arendt, non deve innescare il dubbio di una ricercata conciliazione con essa. Al contrario, non costituisce altro che l'ulteriore conferma del rifiuto nei confronti della mediazione rappresentativa, in quanto si iscrive, a pieno titolo, all'interno di quella forma consueta di valutazione della democrazia, secondo cui, come rileva acutamente e con intenzione polemica Böckenförde, la vera «essenza della democrazia»,²³ ovvero la sua forma più «autentica e piena»,²⁴ viene a combaciare con «la democrazia diretta e immediata»²⁵ e, «a partire da questo concetto di democrazia, la democrazia mediata, rappresentativa, ottiene la propria giustificazione solo a partire da datità tecnico-fattuali».²⁶ Ne consegue, simultaneamente, un doppio ordine di implicazioni che, per l'assetto democratico basato sulla mediazione, si rivelano fatali: innanzitutto il fatto che, di fronte a un'idea autentica di democrazia, che si radica nel suo carattere diretto e immediato, la rappresentanza appare inevitabilmente «come forma inferiore, come “seconda via”, la quale non può nascondere il suo deficit di autenticità democratica»;²⁷ in secondo luogo, che la democrazia diretta viene a fungere da paradigma di perfettibilità per quel male necessario con cui, alla fine, si identifica la forma mediata di democrazia.²⁸ In quest'ultimo senso, prosegue sempre Böckenförde, «ogni elemento di democrazia immediata, che viene introdotto all'interno [della democrazia rappresentativa], detiene un maggior grado di legittimità e rappresenta un “più di democrazia”».²⁹ Pertanto, se si vuole realizzare una forma di democrazia vera e propria, la tendenza complessiva a cui ci si deve conformare, e a cui si conforma anche il discorso arendtiano, «deve andare nella direzione se-

²³ E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation*, cit., p. 381.

²⁴ Ivi, p. 379.

²⁵ Ivi, p. 380.

²⁶ Ivi, p. 381.

²⁷ *Ibidem*. Una visione analoga a quella di Böckenförde è sostenuta anche da Ulrich Scheuner, *Das repräsentative Prinzip in der modernen Demokratie*, in H. Rausch (hrsg.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und der Repräsentativverfassung*, WBG, Darmstadt 1968, in part. pp. 405 ss.

²⁸ Al riguardo cfr. W. Weber, *Mittelbare und unmittelbare Demokratie*, in U. Matz (hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, WBG, Darmstadt, p. 246.

²⁹ E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation*, cit., p. 381.

condo cui gli elementi della rappresentazione e della mediatezza, per quanto ineliminabili, devono essere tuttavia combattuti e ridotti». ³⁰

Nella specificità del discorso della Arendt, il modo in cui trova riscontro il predominio di tale valore paradigmatico della democrazia diretta risulta proprio dagli indubbi tentativi di divincolarsi dalla necessità rappresentativa e, coerentemente, di caricare di significato tutte quelle articolazioni in cui ad emergere è proprio il carattere di espressione diretta della collettività.

In tal senso, come già anticipato, non bisogna lasciarsi fuorviare dalla profondità con cui la Arendt coglie il «dilemma» della rappresentazione politica ³¹ e, soprattutto, non bisogna lasciarsi depistare da affermazioni in cui addirittura la rappresentanza viene definita come luogo in cui ne va della «dignità stessa della sfera politica». ³² In effetti, se si caricano troppo di significato queste considerazioni arendtiane, si può giungere all'impressione, anch'essa fuorviante, che il suo discorso voglia restare nella forma rappresentativa e auspicarne una soluzione dall'interno. ³³ Invece, le cose non stanno in questi termini, dato che, nonostante le acute analisi da lei dedicate alla questione della rappresentanza, la soluzione prospettata tende costantemente ad eccedere tale opzione e a ispirarsi chiaramente ai momenti dell'immediatezza.

³⁰ *Ibidem.* Dello stesso avviso è H. Hofmann, *Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz*, in Id., *Verfassungsrechtliche Perspektiven. Aufsätze aus den Jahren 1980-1994*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, in part. pp. 163-173.

³¹ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 20.

³² H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 273.

³³ Questo, per esempio, è il tentativo compiuto da Anne-Marie Roviello, la quale, sebbene non possa non ammettere che alcuni testi della Arendt vadano esplicitamente in direzione di un'affermazione netta del modello di democrazia diretta, finisce per concentrare la sua attenzione interpretativa sul fatto che, invece, «altri testi dicono qualcosa di totalmente altro, qualcosa che [...] rappresenta nel pensiero arendtiano una scoperta indubbiamente originale, la quale si rivela molto fruttuosa per il pensiero politico in generale e più specificamente per democrazia e rappresentanza» (cfr. A.-M. Roviello, *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*, in D. Ganzfried, S. Hefti (hrsg.), *Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1997, p. 121). Ad ogni modo, quello che mi viene da obiettare all'interpretazione di quest'autrice è in fondo la stessa cosa che critico alla Arendt, ovvero la mancata tematizzazione (per non parlare poi di una problematizzazione) del rapporto antinomico fra l'istanza della partizione (o partecipazione) in seno alla pluralità, in cui anche la Roviello rintraccia l'intima e inevitabile connessione col principio della rappresentanza (cfr. *ivi*, p. 123), e la nozione di potere comune e armonico della collettività, che viceversa conduce la Arendt all'adesione al modello di democrazia diretta (cfr. *ivi*, p. 121).

Più che mai, quindi, mi sembra necessario fugare ogni dubbio, attraverso una più accurata tematizzazione del doppio passaggio appena citato: descrivendo, cioè, il modo in cui la Arendt, nonostante colga, in prima battuta, il nodo problematico della democrazia rappresentativa, non approfondisca affatto tale problematicità cercandone una soluzione all'interno, bensì la ricerchi espressamente nella tendenza ad esaltare una visione diretta e immediata di democrazia.

Nello specifico, è nello stesso spazio delle pagine citate dal saggio *Sulla rivoluzione* che della rappresentanza la Arendt esibisce questo suo doppio movimento di assunzione e rigetto.

Ad un primo livello, infatti, la sua analisi si concentra sulla difficoltà da cui sono colti i Padri Fondatori della Costituzione americana in ordine alla questione della rappresentanza; difficoltà che si palesa nell'alternativa fra un sostegno al mandato vincolato e quello al mandato libero. Quest'alternativa, radicata nel cuore della rappresentanza, contiene un'elevata problematicità: da una parte, l'adesione a una visione della delega vincolata alle istruzioni e volontà degli elettori porta con sé l'immane rischio di destituire, fin dal principio, di significato politico la rappresentanza stessa; dall'altra, invece, la difesa di una visione del mandato rappresentativo nei termini di indipendenza dei rappresentanti porta con sé il pericolo di ricostituire quell'oligarchia dei governanti sui governati, la quale, lungi dal dar seguito alle intenzioni rivoluzionarie (nonché democratiche) di fondazione della libertà, ristabilisce esattamente la situazione che ogni rivoluzione si prefigge di abolire.³⁴

³⁴ Scrive la Arendt, in una densa pagina che vale la pena riportare: «[L']intera questione della rappresentanza, uno dei problemi cruciali e spinosi della politica moderna sin dalle rivoluzioni, implica in realtà nientemeno che una decisione sulla dignità stessa della sfera politica. L'alternativa tradizionale fra la rappresentanza come semplice sostituto dell'azione diretta del popolo e la rappresentanza come governo, controllato dal popolo, dei rappresentanti dei cittadini sul popolo stesso costituisce uno di quei dilemmi che non consentono soluzione. Se i rappresentanti eletti sono legati dalle istruzioni ricevute al punto da riunirsi solo per tradurre in atto la volontà dei loro elettori, possono ancora scegliere se considerarsi fattorini in abiti da cerimonia o esperti pagati come specialisti per rappresentare, al pari degli avvocati, gli interessi dei loro clienti. Ma in entrambi i casi si presume, naturalmente, che gli interessi dell'elettorato siano più impellenti e importanti di quelli dei suoi rappresentanti: i quali sono gli agenti pagati di persone che, per qualsiasi ragione, non possono o non vogliono occuparsi degli affari pubblici. Se al contrario si intende che i rappresentanti abbiano, per un periodo limitato, il compito di governare coloro che li hanno eletti [...] la rappresentanza significa che gli elettori rinunciano al loro potere, anche se volontariamente, e che il vecchio adagio "Tutto il potere risiede nel popolo" è vero

A questo livello dell'analisi, tenendo presente la traiettoria della descrizione appena riportata, ben si intuisce come la Arendt registri indubbiamente la possibile deriva sempre latente in seno alla rappresentanza, la quale consiste nel pericolo di completa alienazione del potere della collettività in direzione dei suoi rappresentanti. Tuttavia, questa intercettazione non conduce immediatamente all'auspicio di un oltrepassamento del registro stesso della rappresentanza, tant'è che la Arendt non manca di manifestare quanto sia problematica l'adesione a una versione della rappresentanza come mero sostituto o copia dell'azione diretta del popolo. Pertanto, restando a quest'altezza della meditazione, pare si possa non abbandonare l'ambito della rappresentanza, a patto di ricercare una soluzione alla sua degenerazione mediante appositi correttivi portati sullo sganciamento del potere dalla collettività.³⁵

Per quanto pertinente, però, questa considerazione non è quella a cui, a ben guardare, aderisce la Arendt, giacché quest'ultima, alla fine, lungi dal ricercare una soluzione alla carenza di partecipazione democratica entro la rappresentanza, giunge a una conclusione diametralmente opposta, secondo cui tale deficit partecipativo è destinato a restare sempre «uno di quei dilemmi che non consentono soluzione»,³⁶ fintantoché non si arriva a comprendere che ad alimentarlo è esattamente l'istanza medesima della rappresentanza.

È questo, in fondo, l'esito a cui si giunge, non appena si approfondisce oltre la riflessione arendtiana proprio in direzione di quel rimprovero rivolto ai Padri Fondatori in merito al fatto che essi, non tanto non avrebbero saputo trovare la vera soluzione alla deriva della rappresentanza, quanto piuttosto, seppure avessero voluto, non avrebbero potuto trovarla per principio, dato che la stessa permanenza della loro ricerca all'interno della compagine rap-

solo per il giorno delle elezioni. Nel primo caso il governo degenera in semplice amministrazione, lo spazio pubblico scompare: non v'è più spazio né per vedere ed essere visto in azione [...] né per discutere e decidere [...]: gli affari politici sono quelli destinati per necessità a essere decisi da esperti, ma non sono aperti alle opinioni e a una vera scelta: perciò non c'è alcun bisogno di quel "corpo scelto di cittadini" [...] il quale dovrebbe filtrare e decantare le opinioni in opinioni pubbliche. Nel secondo caso, che è molto più vicino alla realtà, si riafferma invece la vecchia distinzione fra governante e governati che la rivoluzione aveva cercato di abolire [...]: ancora una volta i cittadini non sono ammessi sulla scena pubblica, ancora una volta gli affari di governo sono divenuti privilegio di pochi» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 273-274).

³⁵ Questa è esattamente la traiettoria interpretativa della A.-M. Roviello, *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*, cit., pp. 122 s.

³⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 273-274.

presentativa impediva loro di rintracciare in quest'ultima la vera causa di alienazione del potere dalla collettività.

Proprio in tal senso, l'argomentazione arendtiana è chiara e incalzante, in quanto non disapprova affatto l'assetto costituzionale progettato dai *founding fathers* in ordine alla sua capacità di ovviare alla piena deriva antidemocratica; tant'è che, a questo livello, non si lascia attendere affatto l'ammissione della Arendt secondo cui fu «dovuto esclusivamente alla “scienza politica” dei fondatori [l'istituzione di] un governo in cui la divisione dei poteri attraverso verifiche e giochi di equilibrio poté imporre il proprio controllo». ³⁷ Invece, quello che la Arendt critica aspramente è l'esplicito riflesso del primato rappresentativo sulla Costituzione stessa, il quale si traduce nel semplice ed inequivocabile fatto che quest'ultima, nel suo corpo testuale, attribuendo «uno spazio pubblico solo ai rappresentanti e non ai cittadini stessi», ³⁸ non si presenta in grado di offrire coerente riconoscimento al piano originario e radicalmente democratico dell'auto-organizzazione sociale. L'immane risvolto che perciò segue da questa corruzione rappresentativa è che a non trovare riscontro effettivo nell'assetto costituzionale non è un elemento fra altri, bensì proprio la sua fonte o provenienza rivoluzionaria, ovvero: la collettività nella sua originaria partecipazione al potere. ³⁹ Per questo, di fronte a tale omissione, la Arendt non può non parlare di una «fatale carenza della Costituzione, che aveva mancato di incorporare e debitamente costituire, o di fondare di nuovo, le fonti originali del [...] potere e della [...] felicità pubblica», ⁴⁰ le quali risiedono proprio nella dimensione della coesione collettiva.

Si capisce, allora, come la polemica della Arendt non si possa scagliare se non contro il primato della rappresentanza, quale devianza originaria, tale da impedire ai Padri Fondatori di corredare la Costituzione stessa di un coerente spazio per il suo fondamento e motore, ossia per quel potere insito esclusivamente nell'agire *insieme* della collettività. O meglio, detto con le stesse parole della Arendt: in seno alla Costituzione, non si può non notare una certa paradosalità, se si considera il fatto che «fu proprio la Costituzione [quale] più grande conquista del popolo americano, che infine», in forza della fatale con-

³⁷ Ivi, p. 276.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. A.-M. Roviello, *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*, cit., p. 121.

⁴⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276.

taminazione del principio rappresentativo, «lo privò del suo più superbo possesso».⁴¹

Eppure, come da questo tratto polemico contro l'alienazione del potere collettivo provocata dalla rappresentanza si possa desumere immediatamente e indubitabilmente una predilezione arendtiana per la soluzione democratica diretta, è cosa tutt'altro che assodata. Ad esempio, studiosi del calibro di Roberto Esposito rifiutano espressamente questo tipo di interpretazione.⁴² Ma, a mio avviso, non a ragione, perché, come cercherò di mostrare meglio, la critica arendtiana all'appena citata carenza costituzionale americana trae chiara ispirazione da una configurazione immediata della democrazia. Infatti, qualora ci chiedessimo in cosa si concretizzi effettivamente suddetta omissione e, conseguentemente, quali tratti assuma contestualmente la controproposta capace di colmare questa lacuna, la risposta sarebbe pressoché univoca: per la Arendt, si tratta sempre di evidenziare il momento originariamente democratico e rivoluzionario della compartecipazione diretta della collettività, il quale si compone esclusivamente in quelle situazioni in cui il potere si mostra unicamente e radicalmente come potere comune. In effetti, da quale altra fonte ispiratrice, se non dal paradigma della democrazia diretta, sarebbe mossa la Arendt allorquando rimprovera ai Padri Fondatori la loro «incapacità di incorporare» nel testo costituzionale «le *townships* e le assemblee dei cittadini, fonti originarie di ogni attività politica nel paese»?⁴³ E, sulla stessa scia, non sarebbe parimenti riconducibile alla medesima ispirazione la controproposta generale che, non limitandosi al solo contesto della rivoluzione americana, resta tutto teso – come scrive peraltro lo stesso Esposito – a un'«appassionata difesa di tutte le esperienze di autogoverno – la Comune francese, le *townships* americane, i *soviet* russi, le *Räte* ungheresi – nate ad ogni scoppio rivoluzionario»?⁴⁴

Ma non solo. Ulteriore e fondamentale elemento che contrassegna queste esperienze di autogoverno come forme innegabilmente ispirate al modello della democrazia diretta è, a mio avviso, l'esplicito riferimento al loro carattere

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»*, cit., in part. p. 60. Avrò modo di esplicitare più avanti i termini in cui la mia interpretazione prende le distanze da quella di quest'autore.

⁴³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276.

⁴⁴ R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»*, cit., in part. p. 60.

spontaneo.⁴⁵ Infatti, a cos'altro può corrispondere la spontaneità del comporsi di una coesione della e nella collettività se non a un'espressione di immediatezza della collettività stessa? E se poi si collegano questa spontaneità e immediatezza a quel quadro di riferimento classico (e diciamolo pure: romantico e dialettico-speculativo), che vuole la spontaneità essere la più alta espressione di purezza, genuinità e perciò autenticità, l'esito a cui si va incontro è facile da ricavare: la forma democratica diretta, proprio in forza di tale spontaneità prorompente dalla coesione collettiva, sovrasta con apodittica evidenza la forma mediata,⁴⁶ immancabilmente contagiata dal virus del sempre possibile tradimento della collettività da parte «dell'accentramento rappresentativo».⁴⁷ Proprio sulla scorta di ciò, mi pare per nulla ininfluyente il fatto che la Arendt contrapponga tale presunta spontaneità alla dinamica rappresentativa, ogniqualvolta si riferisce al sorgere di suddette situazioni di autogoverno. Leggiamo a proposito: «Ogni volta che comparvero [simili fermenti di autogoverno], scaturirono come organi spontanei del popolo, non solo al di fuori di tutti i partiti rivoluzionari, ma completamente inaspettati da parte dei partiti e dei loro capi».⁴⁸

In definitiva, quindi, l'assetto del discorso politico arendtiano mi sembra sostenersi proprio su questa dicotomia: da una parte, il potere originario e genuino negli esclusivi e irriducibili termini democratici di coesione della collettività, sino al punto che siffatta coesione, non ammettendo interferenze da parte di intermediari, finisce per tradursi immancabilmente in una configurazione democratica di tipo diretto; dall'altra, la democrazia mediata che, dovendo necessariamente ricorrere alla deviazione rappresentativa, cova in sé il rischio perenne di far degenerare la democrazia in oligarchia.

⁴⁵ Sul riferimento alla spontaneità cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 284, 288.

⁴⁶ A suo modo, questa è la seduzione in cui incorre anche un autore come Kaufmann, il quale, nonostante l'ammissione di una necessità rappresentativa, parte dal presupposto della presenza di una «fonte e sostanza ultima» della coesione collettiva «non riconducibile a null'altro di più semplice» (E. Kaufmann, *Zur Problematik des Volkswillens*, in U. Matz (hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, cit., p. 22).

⁴⁷ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 101.

⁴⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 288.

4. *Un approfondimento interpretativo*

A questo punto, se ci interroghiamo su come l'opzione interpretativa di Roberto Esposito riesca a definire in termini di «una pura impressione» questa tendenza arendtiana all'«immediatezza contro la mediazione»,⁴⁹ a mio modo di vedere, la spiegazione la possiamo rinvenire esattamente nel fatto che egli, affidandosi preminentemente al tratto disgiuntivo della pluralità, nella sua analisi, non trova posto per tre questioni fondamentali e simultaneamente correlate: in primo luogo, omette il ricorso all'altro tratto della pluralità, ovvero quello congiuntivo (o di uguaglianza); in secondo luogo, non tematizza la nozione di potere, che poggia proprio sul predominio di quest'ultimo tratto; infine e per conseguenza, manca di registrare la contraddittorietà che si insinua nel rapporto fra la nozione di pluralità e quella di potere. Tenendo presente questa premessa, si capisce bene come, ad Esposito, non risulti affatto difficile, a partire dalla sola dimensione della pluralità, ovvero dalla carica di distinzione e alterazione che quest'ultima contiene, scongiurare un'eventuale adesione arendtiana alla democrazia diretta e, parimenti, all'auspicio di una unitarietà collettiva ad essa collegata. Infatti, uno dei punti fondamentali che Esposito tiene a dimostrare è che proprio in forza della nozione di pluralità, il discorso arendtiano non può essere confuso né con l'opzione roussoviana della democrazia diretta, congiuntamente al suo necessario risvolto o presupposto di una *union sacrée* del popolo, né con la nozione di *Identität* schmittiana, quale deposito originario e unitario in cui si esprime la volontà del popolo.⁵⁰

Tuttavia, aver rilevato questa differenza interpretativa, non chiude i nostri conti con Esposito, giacché il suo ricorso esclusivo al tratto disgiuntivo della pluralità contro le derive dell'immediatezza, lungi dal condurlo a problematizzare dall'interno l'opposizione arendtiana alla mediazione rappresentativa, si rivela essere simultaneamente elemento che lo porta coerentemente a condividerne anche l'esito anti-rappresentativo. E, a dire il vero, non ci sorprende affatto che Esposito, dopo aver diretto la pluralità contro l'immediatezza, riesca a farla giocare anche contro la mediazione. Difatti, l'apparente vantag-

⁴⁹ R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»*, cit., p. 60.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 61 s. Entrando più nel particolare, ciò che interessa ad Esposito è dimostrare che il motivo fondamentale per cui la nozione di pluralità arendtiana resta irriducibile sia al discorso dell'unitarietà di Rousseau che a quello di Schmitt, è costituito dal contrasto con il loro presupposto necessariamente violento. Presupposto violento, il quale si concretizza nel fatto che nella loro costituzione d'unitarietà si dimostra inevitabile l'operazione di esclusione dell'altro o del nemico.

gio che possiede l'esclusiva sottolineatura dell'aspetto disgiuntivo (molteplice o prospettico) della pluralità è che esso la dota di una resistenza a qualsiasi tentativo di accentramento e riduzione unitari. Vale a dire, la forza disgiuntiva della pluralità può essere fatta reagire tanto contro una pretesa di unitarietà immediata e totale (democrazia diretta), quanto contro una unificazione parziale procurata, d'altro canto, da una mediazione rappresentativa.⁵¹ Sotto tale prospettiva, mi pare totalmente coerente la fedele adeguazione di Esposito all'intenzione arendtiana e altrettanto ineccepibile il suo ribadire che è segnatamente l'«essenza plurale ad essere del tutto impronunciabile al linguaggio rappresentativo. E impronunciabile per un doppio aspetto: perché quest'ultimo unifica ciò che è plurale e divide ciò che è coincidente. O meglio unifica i soggetti rappresentati appunto separandoli dal loro rappresentante».⁵²

Tuttavia, quello che scorgo di altamente problematico nell'interpretazione di Esposito è proprio il fatto che l'esclusivo primato conferito al carattere di molteplicità plurale e alla conseguente impossibilità di unificazione risulta essere un vantaggio soltanto apparente: una pluralità unicamente disgiuntiva, infatti, per essere tale deve, alla fin fine, poter esibire un luogo, seppur segreto, in cui effettivamente possa manifestarsi in quanto se stessa. Ma è qui che si scompagina il discorso di Esposito e il vantaggio diventa perdita. Siffatto luogo, pur ponendo che esista, non corrisponderebbe ad altro che all'istanza specularmente opposta a quella di una totalità completamente conciliata e, dunque, immodificata nella medesima pretesa d'assolutezza. Insomma, una tale accezione di pluralità allergica a ogni piega di mediazione e unificazione potrebbe, in definitiva, essere equiparata, per ricorrere al lessico nietzscheano, a un totale dionisiaco, che si oppone a un totale apollineo, conservandone nondimeno la medesima presunzione.

Eppure, se si guarda con attenzione alla struttura stessa dell'articolazione della pluralità, di tali estremi non si trova riscontro: né di quello di un'assoluta consonanza, né di quello di una lacerante dissonanza entro la collettività. Pertanto, quel che, tutto sommato, possiamo ritenere operi nell'interpretazione di Esposito, in modo più o meno consapevole, è la sotto-

⁵¹ A tal proposito, Esposito sottolinea precisamente come la pluralità, se nella sua opposizione all'immediatezza, si allontana dalle visioni di unitarietà di Rousseau e Schmitt, nella sua opposizione alla mediazione e rappresentazione, ha come obiettivo polemico l'apologia della rappresentanza di Voegelin (cfr. *ivi*, in part. p. 61).

⁵² *Ivi*, p. 60.

lineatura di una delle due derive possibili, contenute nel discorso arendtiano della pluralità, non appena se ne assolutizza uno dei suoi caratteri. E ciò con l'ulteriore avvertimento che la direzione in cui va l'assolutizzazione di Esposito è esattamente opposta a quella che, alla fine, prevale nel discorso della Arendt. In altri termini, tendendo a esaltare il tratto disgiuntivo della pluralità, Esposito non riesce a registrare, della Arendt, né la struttura intransitiva del potere, immancabilmente votata a sottolineare il carattere congiuntivo della pluralità, né dunque la sua naturale propensione a prediligere una configurazione diretta di democrazia.

Senonché, per quanto sia rimarcata l'opposizione fra queste due esasperazioni della pluralità, vale la pena registrare che esse, proprio in quanto assolutizzazioni univoche, condividono comunque un tratto comune: entrambe, infatti, una per eccesso l'altra per difetto, mancano di corrispondere propriamente al carattere contingente e costitutivo della pluralità stessa dalla quale emergono. La radicale disgiunzione degli individui entro la collettività conduce a una visione della pluralità lacerata da un'assoluta contingenza e dissonanza, la quale, per principio, si identifica con la possibilità di un prendere la parola di tutti e di un parlare tutti insieme, dove alla fine – non è difficile intuire –, data l'incomponibile frammentazione dei parlanti e l'inarrestabile immissione di nuove prospettive, nessuno parla su niente e con nessuno. Viceversa, la radicale congiunzione degli individui in seno alla collettività conduce a una configurazione della pluralità in cui, sullo sfondo del dominio assoluto di consonanza e armonia, la contingenza non ha più posto. Tutto ciò che è da dire sarebbe stato già detto; ogni nuova possibilità di significato sarebbe, per principio, esclusa; e, con ciò, altrettanto inutile risulterebbe l'atto stesso del prendere la parola da parte di qualcuno (infatti, per dire cosa di nuovo?).

Ora, se andiamo a sondare come le possibilità effettive per la mediazione rappresentativa si collochino in tale contesto dicotomico, ci accorgiamo che, nel primo caso, essa risulta impossibile, visto che ciascuno potrebbe essere sempre e soltanto rappresentante di se stesso; nel secondo caso, si rivela invece inutile, ovvero mera operazione di *maquillage*, visto che ciascuno potrebbe essere rappresentante di tutti.

Ovviamente, non è mia intenzione attribuire tale visione semplificata ed estremizzata tanto all'impostazione arendtiana, incline alla congiunzione intransitiva del potere collettivo, quanto alla lettura di Esposito, tendente alla disgiunzione della pluralità. Quello che, invece, corrisponde più puntualmente al mio proposito è sottolineare come entrambe le visioni — e quella aren-

tiana votata all'esaltazione della partecipazione diretta, e quella di Esposito che, del discorso arendtiano, evidenzia il tratto disgiuntivo della pluralità allergico a qualsiasi mediazione — non permettono di cogliere che una configurazione dello spazio politico nei termini di democrazia, tale da conformarsi effettivamente al suo carattere di originaria contingenza e storicità, non deve affatto opporsi alla mediazione rappresentativa, bensì considerarla una necessità costitutiva,⁵³ poiché soltanto essa riesce a dispiegare e a temperare pienamente il tratto disgiuntivo e congiuntivo della pluralità.

5. *L'irriducibilità della rappresentanza democratica*

La rappresentanza si radica proprio nel carattere contingente e democratico dello spazio politico. Essa, difatti, inserendosi nel contesto di una non preconstituita configurazione del mondo a partire da un fondamento universale sulla cui base la totalità dei significati potrebbe essere ritenuta già sempre possesso sicuro e stabile della pluralità collettiva, rinvia al semplice fatto che i significati affiorano al mondo solo nella misura in cui vengono portati ad apparizione dalla collettività stessa. Il che, però, vuol dire esattamente: emergono solo se è qualcuno a prendere la parola in seno alla pluralità e, prendendo la parola, parla non solo per se stesso, bensì per altri, facendosene inevitabilmente rappresentante. Come vediamo, è proprio qui che inizia a manifestarsi

⁵³ Per lo sviluppo di questa visione, mi sono stati fondamentali gli approfondimenti di impostazioni provenienti da ambiti diversi. In ambito giusfilosofico e filosofico-politico: E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation*, cit.; Id., *Demokratische Willensbildung und Repräsentation*, in J. Isensee, P. Kirchhof (hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. II, C.F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1998, § 30 (pp. 29-48); G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit.; W. Hennis, *Amtsgedanke und Demokratie-begriff*, in U. Matz (hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, cit., pp. 323-346; H. Hofmann, *Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz*, in Id., *Verfassungsrechtliche Perspektiven. Aufsätze aus den Jahren 1980-1994*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, pp. 161-196; S. Landshut, *Der politische Begriff der Repräsentation*, in H. Rausch (hrsg.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und der Repräsentativverfassung*, cit., pp. 482-497; U. Scheuner, *Das repräsentative Prinzip in der modernen Demokratie*, cit., pp. 386-418; R. Speth, *Die symbolische Repräsentation*, in G. Göhler u.a. (hrsg.), *Institution – Macht – Repräsentation*, cit., pp. 433-475; W. Weber, *Mittelbare und unmittelbare Demokratie*, in U. Matz (hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, cit., pp. 245-270. In ambito fenomenologico: M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Fink, München 1995. In ambito sociologico: P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge (UK) 1992.

il carattere rappresentativo della comparizione dei significati, il quale non si riduce alla visione della Arendt né a quella di Esposito. Certamente, come essi affermano, il fenomeno della rappresentanza non può evitare la riduzione della pluralità dei rappresentati all'unità del rappresentante, tuttavia, non per questo esso mortifica la forza prorompente, alterante e disgiuntiva delle singolarità nella pluralità, visto che ne è proprio piena e diretta espressione. A tale livello, dunque, l'aspetto di unificazione della rappresentanza è indubbiamente secondario rispetto a quello della disgiunzione, se non altro perché ogni unificazione riuscita è sempre genealogicamente il prodotto di un'irruzione singolare.

Ma questo è solo un primo aspetto della rappresentanza, a cui va connesso immediatamente un secondo: quello cioè che, di contro al tratto di singolarità e irruzione, si manifesta proprio nell'aspetto della congiunzione, quale costitutivo rinvio della singolarità alla partecipazione della collettività. E questo sotto due profili: innanzitutto, nel senso che colui che parla come rappresentante, lo fa sempre a partire da un deposito di significati condivisi e già collettivamente a disposizione; in secondo luogo, nel senso che l'azione del singolo rinvia costitutivamente alla risposta collettiva. In riferimento al primo profilo, l'emersione del nuovo significato grazie al singolo, ovvero grazie a colui che funge da rappresentante, non è mai una creazione dal nulla, bensì prende le mosse da un inevitabile collegamento alla comunanza. Se così non fosse, mancherebbe sia la base di partenza per il rappresentante, il quale non avrebbe nessun materiale da formare o alterare, sia la base di arrivo per la collettività, la quale non riuscirebbe nemmeno a percepire il significato che il rappresentante porta a comparizione. In riferimento al secondo profilo, invece, va considerato il fatto che a stabilire il successo del tentativo di rappresentanza da parte del rappresentante, dunque, a decidere se un qualche significato risulta essere effettivamente rappresentativo, è l'istanza di riconoscimento da parte della collettività stessa.

Senonché, è proprio a questo livello, in cui nella rappresentanza, per un verso, si manifesta l'iniziativa del rappresentante e, per l'altro, il necessario riconoscimento da parte dei rappresentati, che bisogna introdurre l'avvertimento fondamentale della presenza di una paradossale logica della supplementarietà originaria, in cui ciò che viene prima si manifesta soltanto

attraverso ciò che viene dopo.⁵⁴ Infatti, se si incappa nell'errore di interpretare questo doppio movimento nei meri termini di un'antecedenza e di una conseguenza, il fenomeno genuino della rappresentanza corre il rischio di dissolversi alternativamente in due sensi: il primo caso è quello in cui si dà troppo peso all'anteriorità e, dunque, alla preminenza dell'azione del rappresentante, con la conseguenza che è il ruolo del riconoscimento da parte dei rappresentati a divenire secondario. In questo contesto, vista l'accessorietà del riconoscimento, cioè della corrispondenza di ciò che è rappresentato alle esigenze dei rappresentati, il fenomeno della rappresentanza si snatura in dinamica d'imposizione. Il secondo caso, invece, è quello in cui è il dopo del riconoscimento da parte della collettività ad assumere ruolo determinante e, quindi, a diventare anteriore all'azione del rappresentante. Come si capisce, anche qui la rappresentanza si dissolve, poiché la collettività, già disponendo di ciò che il rappresentante dovrebbe rappresentare, non ha affatto bisogno di quest'ultimo.

Se, invece, come appena accennato, si sottopone il fenomeno della rappresentanza alla logica supplementare e, in particolar modo, a quella sua versione feconda, che Merleau-Ponty ci ha mostrato attraverso la nozione di «espressione creatrice»,⁵⁵ si giunge a una giusta collocazione nei termini in cui è solo mediante l'azione del rappresentante che si crea quel significato per la collettività, la quale, una volta avvenuta l'emersione del significato stesso, lo assume come se l'avesse già sempre posseduto in sé.⁵⁶ Pertanto, la rappresentanza, da un lato, si mostra quale espressione, in quanto il significato che il rappresentante porta a comparizione è un qualcosa che la collettività afferma di possedere fin dall'inizio, tant'è che essa, alla fine, vi si riconosce; dall'altro lato, invece, si mostra essere creazione originaria, visto che questo stesso significato appare per la prima volta alla collettività medesima solo ed esclusivamente attraverso l'azione del rappresentante.⁵⁷ Ma non solo, a ben guardare, il fenomeno della rappresentanza ha carattere di creazione anche in un se-

⁵⁴ Su questo si veda J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997², p. 128; Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990, p. 361.

⁵⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 502.

⁵⁶ Cfr. Id., *Le avventure della dialettica*, in Id., *Umanismo e terrore e Le avventure della dialettica*, trad. it. F. Madonna e A. Bonomi, Sugar, Milano 1965, pp. 258-259.

⁵⁷ Su questo si veda M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Fink, München 1995, pp. 141-145.

condo senso, giacché esso non crea soltanto i significati per la collettività, ma anche la collettività stessa, in quanto solo esso innesca il processo di riconoscimento, attorno a cui la collettività si raccoglie e, raccogliendosi, si configura per la prima volta.

E questo, simultaneamente, vuol dire che dalla paradossale logica dell'espressione creatrice non si esce certamente con l'*escamotage* che assegna all'azione di rappresentazione il solo compito d'esplicitazione o d'esteriorizzazione di un'implicitezza o interiorità già sempre contenuta nella collettività stessa.⁵⁸ E questo dal momento che, come appena visto, allo stadio dell'implicitezza non esiste ancora alcuna collettività. Detto altrimenti, e in senso pienamente arendtiano, la collettività non possiede nessuna interiorità, bensì è il luogo stesso dell'esteriorità, dell'apparenza e della luce pubblica. Per cui, la presunta esplicitazione dell'azione di rappresentanza, lungi dall'innestarsi entro una collettività, che sarebbe già costituita *prima* e resterebbe identica *dopo* la sua azione, è proprio l'unica istanza capace tanto di costituirla quanto di modificarla.

Sulla scorta di questa riflessione, possiamo passare, così, alle considerazioni conclusive, non omettendo di domandare alla Arendt, in che termini pensa di accordare la sua propensione per la democrazia diretta con alcuni elementi che lei stessa tende a esaltare in seno alla fondazione della Costituzione americana, come il ruolo svolto dai *founding fathers* e la centralità dell'evento medesimo di fondazione.⁵⁹ Contrariamente a quanto l'opzione della democrazia diretta riesca a contenere a livello esplicativo, non sarebbe più opportuno parlare qui dei padri fondatori nei termini di supremi rappresentanti e della loro azione nei termini di un'espressione creatrice? Essi sono rappresentanti poiché parlano per il popolo; ovvero, lo sostituiscono nel mentre lo fondano. Al contempo, svolgono un'azione di creazione, in quanto solo il loro interven-

⁵⁸ È proprio questo *escamotage* a essere presente, a mio avviso, sia nella teoria della rappresentanza di Carl Schmitt (cfr. *Dottrina della costituzione*, ed. it. a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, in part. pp. 270-284) che in quella di Gerhard Leibholz (cfr. *La rappresentazione nella democrazia*, ed. it. a cura di S. Forti, Giuffrè, Milano 1989, in part. pp. 93-95), dove, infatti, a dispetto di un'iniziale ammissione del carattere costitutivo della rappresentanza, alla fine, si impone comunque il primato di un'«identità» (Schmitt) o di un'«unità» (Leibholz) essenzialmente presupposta e inscritta nel tessuto collettivo. Lungo tale linea interpretativa cfr. H. Hofmann, *Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz*, cit., pp. 164-166; S. Landshut, *Der politische Begriff der Repräsentation*, cit., pp. 491 ss.; R. Speth, *Die symbolische Repräsentation*, cit., pp. 434-446, 471 s.

⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 234.

to lascia emerge quella configurazione di significati fondamentali che, precipitando nel testo costituzionale, istituisce per la prima volta ciò che esso rappresenta: in questo caso, il popolo americano. E nondimeno, si tratta anche di un'azione espressiva, poiché questa prima volta – secondo quanto esplicitato poc'anzi sulla base della logica supplementare – è in realtà una seconda volta, giacché, a ben guardare, senza che, in qualche modo, ciò che è rappresentato – il popolo americano stesso – non si sia già sempre anticipato nell'azione di fondazione medesima da parte dei rappresentanti, quest'ultima cadrebbe puntualmente nel vuoto, mancando ogni riferimento a un qualcosa da rappresentare.

Ecco, dunque, il modo in cui la logica tutta espressiva e paradossale, che si instaura nel cuore dell'evento di fondazione quale evento di rappresentanza, colpisce in pieno anche il discorso arendtiano: prima dell'evento di rappresentazione, non esiste affatto ciò che è rappresentato; dopo l'evento di rappresentazione, ciò che è rappresentato si ritiene debba presupporci alla rappresentazione medesima, ché altrimenti l'evento stesso, che la fa scaturire, sarebbe già sprofondato nel nulla.

Ma a questa originarietà strutturale della rappresentanza la riflessione della Arendt non è saputa giungere. E questa omissione probabilmente non è priva di conseguenze. Infatti, se è lecito pensare — come si è cercato di mostrare — che è attorno alla mediazione singolare che si compone e preserva il carattere di contingenza dello spazio politico, la contrapposta adesione arendtiana alla democrazia diretta potrebbe ben nascondere, seppur inconsapevolmente, una certa seduzione assolutistica, e ciò nei termini, ad esempio, di quel pericoloso anelito a una collettività orientata a unitaria coesione e trasversale omogeneità, da cui, in diversi modi, sia Talmon che Lefort ci hanno messo in guardia.⁶⁰ Ma, se le cose stessero davvero così, allora bisognerebbe cominciare, anche nel seguire la Arendt, a stare un po' più attenti a quelle proverbiali strade che si lastricano delle migliori intenzioni.

⁶⁰ Cfr. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London 1961; C. Lefort, *Scritti sul politico*, cit., in part. pp. 21 ss., 279 ss.