

## **Capitolo quarto**

### **La comunità degli uguali e dei diversi. Hannah Arendt e la questione della mediazione del potere nello spazio democratico**

La riflessione di Hannah Arendt attorno alla questione della comunità politica detiene tratti di pregnanza ed originalità che certamente non necessitano qui di ulteriori considerazioni o tentativi di suffragazione. Il compito che, invece, ci poniamo in questo capitolo è quello di sondare il modo – e di mostrare la misura in cui – il discorso di questa grande pensatrice del Novecento aiuti a mettere particolarmente in luce la decisività e problematicità della figura della mediazione una volta che questa si articola all'interno della dimensione politica costituita dai caratteri della storicità e della contingenza. Per comprendere, però, nel suo complesso la rilevanza estrema di siffatta questione è necessario prendere anzitutto le mosse dal concetto di comunità politica, che la Arendt configura nei termini di uno spazio radicalmente democratico.

Nello specifico, il primato attribuito da Hannah Arendt alla costituzione democratica dello spazio comunitario si innesta coerentemente in quella che potremmo chiamare la traiettoria moderna della sua riflessione. Infatti, se – come abbiamo già visto – con «modernità» connotiamo primariamente non l'epoca dominata dalla pulsione al

fondazionalismo razionalistico,<sup>1</sup> bensì, la tradizione inaugurata dalla messa in scacco della supremazia di un principio trascendente a governo e legittimazione di ogni compagine del mondo,<sup>2</sup> allora, non risulta difficile comprendere come l'esito che ne consegue sia lo stesso di quello proposto dalla Arendt. Questa, infatti, criticando ogni impianto di totalità ontologicamente fondato, propende per una visione del mondo come spazio d'apparizione storico e contingente costituito unicamente dal potere che emana dall'interazione collettiva che lo abita.<sup>3</sup>

Come si intuisce, allora, proprio sulla base dell'eredità moderna che raccoglie, il carattere di democraticità, che si innesta nell'articolazione della compartecipazione sociale implica il fatto che ogni collettività, procedendo dall'impossibilità di assurgere a una fonte inconcussa che la prefiguri e diriga, si vede costretta a costituirsi e a costituire il suo mondo esclusivamente in virtù del proprio potere d'autoistituzione e d'autodeterminazione. In senso segnatamente arendtiano, ciò si traduce nei termini di un potere della pluralità di istituire se stessa e il suo mondo a partire dalla compartecipazione di tutti gli individui che la costituiscono.

Naturalmente, che una siffatta azione istituyente debba comprendere la partecipazione generalizzata degli individui si evince dal medesimo motivo di contingenza e storicità appena rilevato, cioè dal fatto che il potere della collettività, non traendo la sua legittimazione da nessuna istanza ad essa trascendente, sulla base della quale poter

---

<sup>1</sup> A interpretazione della modernità abbiamo rinvio facendo riferimento, in particolar modo, a M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1994.

<sup>2</sup> Questa visione interpretativa – come segnalato nella parte introduttiva del lavoro – è sostenuta da autori come C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. it. B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 27 ss., 269 ss; B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina (En) 2005, pp. 23-26.

<sup>3</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 102 ss., 341 s.; Id., *Che cos'è la politica?*, ed. it. a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 40.

giustificare strategie d'esclusione, non può che risiedere nella pluralità stessa, e ciò nella forma di una partecipazione di carattere squisitamente inclusivo.

Con queste puntualizzazioni, possediamo tutti gli elementi fondamentali utili a comprendere nel suo complesso il concetto arendtiano di spazio comunitario, tenendo particolarmente presenti 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 diversi<sup>4</sup> e, per l'altro, la nozione di potere che scaturisce da questa partecipazione, ossia quel potere istituente il mondo come spazio d'apparizione,<sup>5</sup> che emerge ed è effettivo solo fintantoché si esprime nella e come coesione unitaria della pluralità medesima.<sup>6</sup>

## 1. Gli elementi costitutivi la comunità

Considerando il primo aspetto, non è difficile capire come sia proprio «il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione» inerente alla «pluralità umana»<sup>7</sup> a portare con sé un'irriducibile connotazione democratica dello spazio comunitario. 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

---

<sup>4</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 127-128.

<sup>5</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 102 ss; Id., *Che cos'è la politica?*, ed. 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.

<sup>6</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 147-148.

<sup>7</sup> Ivi, p. 127.

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 (tipica delle impostazioni di carattere conciliativo e dialettico),<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, in part. p. 123; Id., *La vita della mente*, cit., pp. 354-368.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Vita activa*, cit., p. 129; Id., *La vita della mente*, cit., p. 546. Su questo si vedano anche S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi 1996, pp. 109-110; F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 119 ss.

Se, perciò, lo spazio politico arendtiano, 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. Prendendo in prestito il titolo di un'opera di Waldenfels, potremmo tradurre questo carattere di uguaglianza e distinzione della pluralità nei termini di un «interregno del dialogo»<sup>10</sup> al fondo dello spazio comunitario, il quale, seppur si mostra come unica possibilità d'apparizione e congiunzione fra i partecipanti, non riesce comunque ad affermarsi mai definitivamente come luogo unitario ed omogeneo proprio in virtù del fatto che questo interregno si articola proprio come rapporto fra singolarità, fra componenti asimmetriche, insomma come un'estraneità-fra-noi che, essendo costitutiva, non può essere eliminata 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.

---

<sup>10</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971.

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 comunità. Scrive, a proposito, la Arendt,: «il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità»;<sup>11</sup> 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 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».<sup>12</sup> E, ancora, in termini analoghi: «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».<sup>13</sup> È possibile asserire quindi che quanto connota 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 *comunitaria*. 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 traiettoria deviata e, al contempo, derivata della

---

<sup>11</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 148.

<sup>12</sup> Ivi, p. 147.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 1996, p. 47.

violenza. Infatti, ciò che distingue il primo dalla seconda è primariamente la trasgressione della coesione comunitaria, la quale trasforma il potere collettivo in costrizione «che un uomo può esercitare da solo contro i suoi simili, e di cui uno o più uomini possono ottenere il monopolio».<sup>14</sup>

## 2. Potere e comunità

A partire dalla sua accezione radicalmente democratica, il potere arendtianamente inteso, in quanto potere della comunità tutta, o anche di tutti nella comunità, 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.<sup>15</sup> Richiamando quanto scrivono Speth e Buchstein, nella loro indagine sulla concezione arendtiana 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».<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Id., *Vita activa*, cit., p. 148.

<sup>15</sup> Göhler definisce il potere arendtianamente inteso proprio nei termini di «potenziale di una comunità» (G. Göhler, *Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation*, in Id. 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.

<sup>16</sup> R. Speth, H. Buchstein, *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*, cit., p. 236.

Opposta a questa visione è, invece, la concezione transitiva del potere, come quella sostenuta emblematicamente dalla posizione di Max Weber,<sup>17</sup> 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 *all'interno della* 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».<sup>18</sup>

Il riferimento alla definizione weberiana di potere non è casuale, bensì è scelto perché esso non rappresenta semplicemente un'innocua alternativa alla visione arendtiana, ma vi si oppone radicalmente, in quanto occupa esattamente l'ambito semantico che quest'ultima, invece, assegna al fenomeno della violenza.<sup>19</sup>

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 compartecipato 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.

---

<sup>17</sup> Cfr. G. Göhler, *Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation*, cit., pp. 38 s.

<sup>18</sup> M. Weber, *Economia e società*, vol. I, trad. it. T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1995, § 16 (trad. it. modificata), p. 51.

<sup>19</sup> Cfr. R. Speth, H. Buchstein, *Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht*, cit., p. 234.

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 compartecipata del potere, pare affermare una conformazione radicalmente democratica dello spazio comunitario; dall'altro, invece, l'impostazione weberiana, evidenziando il primato del singolo, pare 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.

### **3. Il problematico rapporto tra potere e pluralità**

La questione del rapporto fra potere e comunità non può essere però risolta in modo così semplice e lineare. Ad un'osservazione più attenta, in effetti, la visione transitiva del potere sostenuta da Weber non rinnega affatto la matrice democratica dello spazio collettivo, 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».

In prima battuta, può risultare certamente sorprendente che il registro della singolarità faccia frizione con la connotazione del potere della Arendt, dato che sappiamo bene quanta rilevanza esso rivesta all'interno della nozione stessa di pluralità.<sup>20</sup> Tuttavia, il carattere di sorpresa si attenua decisamente 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 comunità coesa non riesce a trovare spazio vero e proprio un potere che si ricollegli all'intervento del singolo, come accade invece nel discorso di Weber.<sup>21</sup>

Perciò, l'opposizione fra visione intransitiva e transitiva del potere non deve essere ricondotta immediatamente a una irriducibile alternativa fra opzione democratica e antidemocratica dello spazio comunitario, 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

---

<sup>20</sup> 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*, cit., pp. 193-227; Id., *La vita della mente*, cit., in part. p. 546).

<sup>21</sup> Al riguardo si vedano le pagine di B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, cit., pp. 144-148.

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 *nolens volens* 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 comunitaria.

Esiste allora una opzione percorribile, la quale, rimanendo nei termini originari di una costituzione democratica dello spazio comunitario, 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? A nostro modo di vedere, questa opzione esiste ed è da ricercarsi non tanto in alternativa all'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 di coesione comunitaria; mentre, se si segue la traccia presente nella strutturazione, sempre arendtiana, della pluralità, è possibile reperire invece quel bilanciamento fra l'elemento individuale e collettivo, che esprime pienamente il carattere democratico dello spazio politico.

Senonché, 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* la Arendt *contro* la Arendt, in quanto il suo progetto di configurazione democratica segue – questa è la nostra 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.

#### **4. Lo spazio comunitario fra mediazione e immediatezza**

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 entro la comunità 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,

nostro intento è illustrare 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. Ed è esattamente a questa altezza che la decisività del discorso della mediazione entra in gioco all'interno della meditazione arendtiana.

Non è difficile arrivare a capire come dallo sviluppo dell'articolazione intransitiva del potere, sostenuta dalla Arendt, si giunga a una configurazione della comunità politica 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 comunità, al quale segue a ruota l'opposizione nei confronti di ogni forma di rappresentanza e mediazione 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».<sup>22</sup>

Difatti, nelle pagine conclusive del saggio *Sulla rivoluzione*, in cui a tema è proprio il concetto di rappresentanza,<sup>23</sup> 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

---

<sup>22</sup> 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 irrepresentabile*, cit., pp. 59 ss.; F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit., pp. 201 s.

<sup>23</sup> Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 272 ss.

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».<sup>24</sup>

Come si può ben notare, in questo brano, la Arendt fa risalire proprio al carattere di mediazione rappresentativa 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 mediazione, come pure attraverso la conseguente riabilitazione di un'articolazione democratica il più conforme possibile alla compartecipazione diretta della comunità politica. Ovviamente, ci riferiamo qui ad un'aspirazione e non ad un'attuazione completa della democrazia diretta, poiché la Arendt, non meno di altri autori,<sup>25</sup> 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 mediazione rappresentativa, come forma in cui «i cittadini ced[ono] il loro potere ai loro rappresentanti».<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 312.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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»,<sup>27</sup> ovvero la sua forma più «autentica e piena»,<sup>28</sup> viene a combaciare con «la democrazia diretta e immediata»<sup>29</sup> e, «a partire da questo concetto di democrazia, la democrazia mediata, rappresentativa, ottiene la propria giustificazione solo a partire da dati tecnico-fattuali».<sup>30</sup> 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»;<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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

---

<sup>27</sup> E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation*, cit., p. 381.

<sup>28</sup> Ivi, p. 379.

<sup>29</sup> Ivi, p. 380.

<sup>30</sup> Ivi, p. 381.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Al riguardo cfr. W. Weber, *Mittelbare und unmittelbare Demokratie*, in U. Matz (hrsg.), *Grundprobleme der Demokratie*, WBG, Darmstadt, p. 246.

democrazia”». <sup>33</sup> Pertanto, se si vuole realizzare una forma di democrazia vera e propria nella comunità, la tendenza complessiva a cui ci si deve conformare, e a cui si conforma anche il discorso arendtiano, «deve andare nella direzione secondo cui gli elementi della rappresentazione e della mediatezza, per quanto ineliminabili, devono essere tuttavia combattuti e ridotti». <sup>34</sup>

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 ed immediata della collettività.

In tal senso, come già anticipato, non bisogna lasciarsi fuorviare dalla profondità con cui la Arendt coglie il «dilemma» della rappresentazione politica <sup>35</sup> e, soprattutto, non bisogna lasciarsi depistare da affermazioni in cui addirittura la mediazione rappresentativa viene definita come luogo in cui ne va della «dignità stessa della sfera politica». <sup>36</sup> 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. <sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> E.-W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation*, cit., p. 381.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 20.

<sup>36</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 273.

<sup>37</sup> 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

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 l'opzione della mediazione e a ispirarsi chiaramente ai momenti dell'immediatezza.

Ci sembra più che mai necessario dunque 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 in cui sono invischiati 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

---

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 diretto di democrazia (cfr. *ivi*, p. 121).

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.<sup>38</sup>

Tenendo presenti i lineamenti fondamentali di una tale analisi, ben si comprende 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

---

<sup>38</sup> Tenendo presente la traiettoria della descrizione appena riportata, vale la pena lasciare spazio alla stessa Arendt: «[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 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).

sua degenerazione mediante appositi correttivi portati sullo sganciamento del potere dalla collettività.<sup>39</sup>

Per quanto pertinente, però, questa considerazione non è quella a cui, a ben guardare, aderisce la Arendt, giacché essa, in ultima analisi, lungi dal ricercare una soluzione alla carenza di partecipazione democratica entro la mediazione rappresentativa, giunge a una conclusione diametralmente opposta, secondo cui tale deficit partecipativo è destinato a restare sempre «uno di quei dilemmi che non consentono soluzione», 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 rappresentativa 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

---

<sup>39</sup> Questa è esattamente la traiettoria interpretativa di A.-M. Roviello, *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*, cit., pp. 122 s.

controllo».<sup>40</sup> 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»,<sup>41</sup> non si presenta in grado di offrire coerente riconoscimento al piano originario e radicalmente democratico dell'auto-organizzazione sociale. L'immancabile 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.<sup>42</sup> Per questo, di fronte a tale omissione, la Arendt non può che 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»,<sup>43</sup> le quali risiedono proprio nella dimensione della coesione comunitaria.

Si capisce, allora, come la polemica della Arendt non si possa scagliare se non contro il primato della mediazione rappresentativa, 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 comunità. O meglio, detto con le stesse parole della Arendt: in seno alla Costituzione, non si può non notare una certa paradossalità, se si considera il fatto che «fu proprio la Costituzione [quale] più grande conquista del popolo americano, che

---

<sup>40</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Cfr. A.-M. Roviello, *Freiheit, Gleichheit und Repräsentation*, cit., p. 121.

<sup>43</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276.

infine», in forza della fatale contaminazione del principio rappresentativo, «lo privò del suo più superbo possesso».<sup>44</sup>

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 come Roberto Esposito rifiutano espressamente questo tipo di interpretazione.<sup>45</sup> Ma, a nostro avviso, non a ragione, perché, come si cercherà 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»?<sup>46</sup> 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

---

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»*, cit., in part. p. 60.

<sup>46</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276.

esperienze di autogoverno – la Comune francese, le *townships* americane, i *soviet* russi, le *Räte* ungheresi – nate ad ogni scoppio rivoluzionario»?<sup>47</sup>

Ma non solo. Ulteriore e fondamentale elemento che contrassegna queste esperienze di autogoverno come forme innegabilmente ispirate al modello della democrazia diretta è, a nostro avviso, l'esplicito riferimento al loro carattere spontaneo.<sup>48</sup> Infatti, a cos'altro può corrispondere la spontaneità del comporsi di una coesione della e nella comunità 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, immancabilmente contagiata dal virus del sempre possibile tradimento della collettività da parte «dell'accentramento rappresentativo».<sup>49</sup> Proprio sulla scorta di ciò, ci 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 autodeterminazione collettiva. 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».<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»*, cit., in part. p. 60.

<sup>48</sup> Sul riferimento alla spontaneità cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 284, 288.

<sup>49</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 101.

<sup>50</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 288.

In definitiva, quindi, l'assetto del discorso politico arendtiano ci 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.

## **5. L'irriducibilità della mediazione nella comunità**

A quest'altezza della nostra esposizione è, dunque, quanto mai opportuno mostrare come, diversamente da quanto sembra voler sostenere la Arendt, la mediazione rappresentativa si radichi nel carattere contingente e democratico dello spazio comunitario. Difatti la rappresentanza,<sup>51</sup> 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

---

<sup>51</sup> Per lo sviluppo di questa visione, ci sono stati fondamentali gli approfondimenti di impostazioni provenienti da ambiti diversi. In particolare: F.R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996; Id., *Political Representation*, Stanford University Press, Stanford 2002; 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); P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge (UK) 1992; G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit.; M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Fink, München 1995.

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, ovvero *intermediario*. Come vediamo, è proprio qui che inizia a manifestarsi il carattere rappresentativo della comparizione dei significati, il quale non si riduce alla visione della Arendt. Certamente, la Arendt afferma, 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 indubitabilmente 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 piattaforma 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 mediazione 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 riconoscimento da parte dei rappresentati, che sembra prodursi una certa perplessità, in quanto, da un lato, si sostiene l'anteriorità della rappresentanza e la posteriorità del riconoscimento, nel momento in cui si dice che il ruolo di quest'ultimo sarebbe semplicemente quello di attestare l'assetto collettivo, che insorge unicamente attraverso la rappresentanza; e, dall'altro lato, invece, si predica esattamente il contrario, ovvero l'anteriorità del riconoscimento, in quanto si afferma che la mediazione rappresentativa, affinché possa considerarsi effettivamente rappresentativa dell'assetto collettivo che lascia affiorare, lo deve già possedere proprio nei termini di ciò che si confà alla possibilità di riconoscimento da parte della collettività medesima. Il che, però, significa che tale riconoscimento collettivo, in qualche modo, deve essersi già dato e, dandosi, deve aver già creato la collettività (e ciò prima ancora che questa venga rappresentata).

Come si intuisce, tale perplessità assume i tratti inestricabili di una vera e propria aporia, non appena, fra i termini del rapporto, si pone l'esigenza di individuare una certa

gerarchia fondativa. Ovvero, non appena ci poniamo la domanda: bisogna accordare una funzione costitutiva alla mediazione rappresentativa che, attraverso l'intervento delle singolarità, tira fuori dall'indeterminazione lo spazio collettivo, oppure al riconoscimento da parte della collettività, senza il quale ogni rappresentanza girerebbe a vuoto? Detto altrimenti: viene prima la rappresentanza e poi il riconoscimento, o viceversa?

Ebbene, proprio a quest'altezza, è importante non precipitarsi in risposte affrettate, ma adottare la cautela necessaria al fine di illustrare come sia esattamente la progressione del «prima» e del «dopo» a risultare fuorviante per una corretta comprensione del rapporto fra rappresentanza e riconoscimento. E questo dal momento che, a prescindere dalla successione che si scelga, l'utilizzo stesso di tale schema di progressione comporta il diniego della dinamica di costituzione contingente e politica dello spazio comunitario e del suo mondo, con l'immane conseguenza di una lacerazione irreversibile della relazione stessa fra rappresentanza e riconoscimento.

Analizziamo la prima combinazione possibile. Se si pone l'antiorità della rappresentanza e la mera posteriorità del riconoscimento, assegnando così carattere esclusivamente creativo alla prima e unicamente confermativo alla seconda, il quadro che si compone è quello di una costituzione collettiva che si consuma fondamentalmente nel momento rappresentativo e che, perciò, nulla ha da aspettarsi dal riconoscimento, il quale al massimo si rivela come mera appendice.

La strutturazione di potere decisamente transitivo alla base di questa prima opzione, come è facile notare, riesce a dare pieno riscontro al carattere contingente dell'emersione della sfera d'apparenza del mondo e della configurazione sociale

corrispondente; tant'è che non si dà situazione più contingente di quella prevista da un'insorgenza dello spazio collettivo totalmente rimessa alla sola, esclusiva ed arbitraria capacità creativa dei singoli.

Senonché, è qui che si pone un'insuperabile incongruenza dovuta al fatto che, nella misura stessa in cui si ipostatizzano congiuntamente contingenza e transitività del potere, si cede massimamente ogni capacità di dare effettiva esplicazione alla politicità della costituzione del mondo. E questo dal momento che una situazione dominata dalle condizioni estreme di un potere assoluto dei singoli (che rappresentano) e nullo della collettività (che riconosce) pone l'ingiustificabile pretesa di fondare l'emersione della sfera d'apparenza collettiva segnatamente sull'esclusione della partecipazione stessa della collettività; con l'inevitabile risvolto che l'istanza e il motivo propulsivo da cui il soggetto dovrebbe essere spinto a produrre significati con destinazione comunitaria viene a coincidere paradossalmente con la sua stessa condizione di solipsismo, la quale però, a rigor di logica, non può che escludere qualsivoglia esteriorizzazione verso la comunità. La necessaria implicazione che, quindi, se ne trae è che l'unica condizione possibile affinché la produzione di significati collettivi (ovvero, capaci di fondare una sfera politica) possa provenire da un soggetto è che quest'ultimo abbia già sempre subito l'effrazione dello spazio del proprio isolamento, attraverso l'anticipazione dell'eventuale accoglimento degli stessi da parte della collettività. Ma questo, a sua volta, significa che una singolarità costituisce, però, significati tali da lasciare insorgere una sfera comune solo a patto che quest'ultima, col suo riconoscimento, abbia già sempre retroagito nella scena stessa della creazione di tali significati e, retroagendo, abbia già sempre costretto il soggetto a non essere semplice produttore, ma anche

«rappresentante» della stessa collettività di cui egli soltanto lascia emergere l'assetto significativo.

La prima conclusione che possiamo quindi mettere a conto è che, non appena viene posta, una mera anteriorità della rappresentanza sul riconoscimento, mancando di dare riscontro alla caratura politica e compartecipata della costituzione del mondo, non può che ripercuotersi su se stessa con effetti laceranti. Infatti, se analizziamo con circospezione la situazione estrema di una fondazione della comunità su un potere assoluto della rappresentanza (potere transitivo), ci accorgiamo che qui non è più nemmeno di rappresentanza che si può appropriatamente parlare, giacché quest'ultima, nella misura in cui pretende di fornire essa soltanto l'apporto essenziale, sbarazzandosi così della necessità di un costitutivo riscontro nel riconoscimento (che tutt'al più può fingere), in fondo non è più rappresentativa di nulla, essendo già sempre degenerata in dinamica d'imposizione. E che quest'ultima opzione, da parte sua, non possa essere nemmeno perseguita si riscontra nel fatto che, a meno che non si voglia mettere a repentaglio la tenuta stessa dello spazio comunitario, una pura imposizione può essere al massimo approssimata, ma mai pienamente realizzata. Tant'è vero che nemmeno la configurazione politica in cui l'imposizione si esprime in forma più decisa, vedi il regime totalitario, può costituirsi e mantenersi in vita senza l'intervento effettivo di un riconoscimento collettivo e, dunque, di una seppur minima forma di reale rappresentatività.

Tutto questo, perciò, ci autorizza a concludere che il riconoscimento, in quanto si dimostra elemento irrinunciabile addirittura per quella costituzione dello spazio politico che ne tenta l'estromissione, lungi dal risultare momento solo derivato e confermativo,

assume un ruolo immancabilmente costitutivo e creativo.<sup>52</sup> D'altronde, è proprio su questa ineludibilità del riconoscimento, espressione dell'inaggirabilità e inalienabilità del potere collettivo, che si radica l'originario carattere democratico di ogni spazio comunitario e, di conseguenza, la possibilità della sua riaffermazione anche a partire da condizioni che esplicitamente tendano a soffocarlo.

Questa conclusione, che sottrae forza a un'espressione meramente transitiva del potere, controbilanciandola con la necessità della componente intransitiva e compartecipata, ci conduce direttamente allo scenario prospettato dall'ipotesi opposta. Tuttavia, le cose non vanno senz'altro meglio se si afferma l'antioriorità del riconoscimento e la mera posteriorità della rappresentanza: infatti, questa scansione, esigendo l'assetto di una collettività già sempre prodottosi in virtù di un riconoscimento senz'altro da presupporci e, di conseguenza, la riduzione della rappresentanza a semplice dinamica iterativa di conferma, risulta insostenibile per due motivi. Anzitutto, perché dissolve il carattere contingente dello spazio comunitario e, con esso, anche la necessità della sua istituzione politica; e, in secondo luogo, perché, in fondo, finisce per autonegarsi, rendendo inutile il doppio momento di rappresentanza e riconoscimento.

La dissoluzione del carattere contingente e politico dello spazio comunitario si verifica, in quanto una collettività fondata sull'autopresupposizione del proprio riconoscimento, assumendo immancabilmente i tratti di una totalità originariamente presente a se stessa, a ben guardare, dispone di se stessa in modo inconcusso e totale e, dunque, si rivela già sempre autocostituita fin dall'inizio. Si capisce, allora, che, in tale contesto, rimane

---

<sup>52</sup> Per una visione della creatività del riconoscimento, che fuoriesce tuttavia dalle maglie dialettiche del riconoscimento hegeliano e dai suoi derivati contemporanei, si veda l'acuta proposta di A. García Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.

poco spazio per la genuina necessità di un'azione veramente istituyente e creativa, esercitata dalla partecipazione dei singoli entro una dimensione plurale.

La lacerazione del rapporto fra rappresentanza e riconoscimento che ne consegue trova riscontro, invece, nel fatto che un Noi comunitario, che ha già sempre autopresupposto il proprio riconoscimento, si rivela e si sa già da sempre e imperturbabilmente come se medesimo e, perciò stesso, non esige affatto un costitutivo riconoscimento, il quale, viceversa, può scaturire solo a partire da una situazione di incertezza e indecisione originarie. Parallelamente, ad attestarsi come altrettanto superflua è anche l'istanza della rappresentanza, la quale, sulla base di una costituzione collettiva già sempre stabilita e organicamente espressa, non si traduce in altro che nell'attività di singolarità pienamente identificate con la collettività medesima e che, dunque, la riattualizzano iterandola soltanto nella sua preconstituita configurazione identitaria.

Ma anche questa visione delle cose che, come si può intuire, coincide strutturalmente con la visione armonica del potere auspicata dalla Arendt e, se vogliamo, anche con quella condizione di realizzata autonomia della società prospettata da Castoriadis, si rivela inadeguata. Difatti, un assetto compiutamente organico della collettività, in cui tutti parteciperebbero nel pieno accordo di un «*noi lo vogliamo*»,<sup>53</sup> è altrettanto estrema e fittizia quanto la precedente ipotesi, dal momento che perfino nel regime politico più armonico, espresso nella forma diretta di democrazia, nella misura stessa in cui si dà motivo di partecipazione, si deve inevitabilmente riammettere quella contingenza genealogica prima esclusa. Si deve cioè riconsiderare il fatto che la partecipazione apre immediatamente lo spazio all'intervento genuino delle singolarità e, così, lungi dal

---

<sup>53</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 274.

conformarsi a una visione della collettività come ordine totale e unitario, esige proprio il contrario, ovvero uno spazio pubblico originariamente frammentato e disomogeneo, che assume unitarietà e omogeneità solo attraverso un processo di istituzione immancabilmente selettivo. In altri termini, un processo che, dando fondo proprio alla pluralità delle voci singolari,<sup>54</sup> alla fine, assume un assetto piuttosto che un altro unicamente sulla base di ciò che riesce a imporsi nelle negoziazioni scandite dalla dinamica di rappresentanza e riconoscimento.

E se le cose stanno in questi termini, si approda alla seguente conclusione: se prima, nella situazione estrema del regime totalitario e della configurazione esclusivamente transitiva del potere, si è intercettato un immancabile rimando ad un nucleo democratico dello spazio comunitario e quindi all'espressione intransitiva del potere, che fa corpo con l'inevitabilità del riconoscimento collettivo, ora, nell'estremo opposto del regime pienamente democratico, non si può fare a meno di individuare il contrario, ovvero un costitutivo carattere pressoché violento e transitivo del potere,<sup>55</sup> dovuto al fatto che la collettività, non possedendo la propria prefigurazione in un fondamento unitario ad essa preposto (che, al contempo, ne prestabilisca e giustifichi i tratti), emerge solo grazie al potere che passa per la mediazione dei singoli.<sup>56</sup> E perciò, nel momento in cui emerge, affiora immancabilmente non come unica configurazione legittima, ma solo come una delle configurazioni possibili, come risultato dell'imporsi di alcune composizioni di

---

<sup>54</sup> Con il richiamo del carattere singolare/plurale dello spazio politico contingente, si vogliono esplicitamente richiamare le preziose riflessioni di J.-L. Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, ed. it. a cura di A. Folini, Il poligrafo, Padova 1993; Id., *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001; Id., *La comunità inoperosa*, trad. it. di D. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.

<sup>55</sup> Cfr. a riguardo le acute osservazioni di B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, cit., pp. 145-147, 169, 191 s.

<sup>56</sup> Sulla violenza come tratto inevitabile della dinamica della rappresentanza si veda P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, cit., pp. 209 ss.

senso su altre. L'imposizione, dunque, si identifica proprio con la transizione per la mediazione rappresentativa da parte delle singolarità che, portando alla luce queste possibilità di senso a scapito di altre, nella misura in cui poi riesce a superare il vaglio del riconoscimento, lascia affiorare queste determinate configurazioni di comunità rispetto ad altre possibili, e ciò senza che mai lo stabilirsi di questi – e non di altri – significati possa «porta[re] il sigillo di una piena legittimità».<sup>57</sup> E, d'altronde, è proprio questa impossibilità di assurgere alla giustificazione e legittimazione definitiva che non consente la chiusura del cerchio dell'istituzione comunitaria e, conseguentemente, mantiene aperta la collettività alla sua storicità; o meglio: mantiene la collettività inevitabilmente esposta a possibili modifiche attraverso l'insorgenza di nuovi percorsi di significato, i quali, di nuovo, possono affiorare solo mediante l'intervento di singolarità rappresentanti e collettività pronte al riconoscimento.

Questo è dunque il quadro che lascia emergere l'intimo rimando fra rappresentanza e riconoscimento e che rende, ovviamente, insoddisfacente la loro riconduzione entro la mera scansione di un «prima» e di un «dopo», là dove, a turno, è uno dei due ad assumere preminenza al prezzo dell'adombramento dell'altro, disattendendo così, ora in un modo ora nell'altro, la capacità di dare effettivo riscontro alla dinamica d'istituzione politica e contingente di ogni spazio comunitario.

Pertanto, la vera compenetrazione di rappresentanza e riconoscimento ci pone davanti al compito di non pensare ad una dinamica secondo cui una componente segue a ruota l'altra, bensì ad un'articolazione tale per cui ciascuna delle due cominci altrove rispetto a se stessa, e ciò proprio nella misura in cui quest'altrove coincide con la

---

<sup>57</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 30.

presupposizione dell'altra. Di conseguenza, lungi dal ritrovarci nella situazione di comprendere un'insorgenza dello spazio comunitario a partire dall'antiorità della rappresentanza e dalla posteriorità del riconoscimento o viceversa, bisogna qui assumere tale emersione a partire dalla logica paradossale di una posteriorità dell'antiorità o di una supplementarietà originaria, in cui – come oramai ben sappiamo – ciò che viene prima si manifesta soltanto attraverso ciò che viene dopo.

E, in fatto di supplementarietà, ci pare fecondo ricorrere a Merleau-Ponty, il quale, attraverso la nozione di «espressione creatrice»,<sup>58</sup> ci consente la giusta collocazione del fenomeno della rappresentanza nei termini in cui è solo mediante l'azione del rappresentante che viene a crearsi 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.<sup>59</sup> Pertanto, la rappresentanza, da un lato, si mostra quale mediazione espressiva, 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. Ma non solo, a ben guardare, il fenomeno della rappresentanza ha carattere di creazione anche in un secondo senso, giacché esso non crea soltanto i significati per la collettività, ma anche la collettività

---

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 502.

<sup>59</sup> Cfr. Id., *Le avventure della dialettica*, in Id., *Umanismo e terrore e Le avventure della dialettica*, trad. it. di F. Madonna e A. Bonomi, Sugar, Milano 1965, pp. 258-259.

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.<sup>60</sup>

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 comunità stessa. E questo dal momento che, come appena visto, allo stadio dell'implicitezza non esiste ancora alcuna comunità. Detto altrimenti, e in senso pienamente arendtiano, lo spazio comunitario 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 comunità, 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. Nello specifico chiediamo 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.<sup>61</sup> 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 una mediazione espressiva e creatrice? Essi sono rappresentanti poiché parlano per il popolo; ovvero, lo sostituiscono nel mentre lo

---

<sup>60</sup> Al riguardo, importanti sono le osservazioni di M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, cit., pp. 136-145.

<sup>61</sup> Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 234.

fondano. Al contempo, svolgono un'azione di creazione, in quanto solo il loro intervento 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 mediazione rappresentativa, non esiste affatto ciò che è rappresentato; dopo l'evento di rappresentazione, ciò che è rappresentato si ritiene debba presupporre alla rappresentazione medesima, che altrimenti l'evento stesso, che la fa scaturire, sarebbe già sprofondata nel nulla.

Ma a questa cesura fra un inafferrabile troppo presto e irrimediabile troppo tardi, forse la Arendt non è riuscita a prestare la dovuta attenzione. Un vero peccato di omissione, perché è proprio in questa «diastasi» – come sappiamo dalle riflessioni di Waldenfels<sup>62</sup> – che, sempre di nuovo, la storia nasce; o meglio, supplementariamente, mai smette di

---

<sup>62</sup> Per uno sviluppo di questo luogo estremamente ricco di implicazioni, come abbiamo segnalato nei capitoli precedenti, si vedano soprattutto di B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, in part. p. 335; Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., pp. 173-185; Id., *Fenomenologia dell'estraneo*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, cap. 2, § 5.

ri-nascere. In questa diastasi, in altri termini, si conserva la fonte di una natalità sempre possibile; insomma, «una certa dose di sorpresa»<sup>63</sup> quale motore degli eventi.

Questa omissione arendtiana 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, per esempio, di quel pericoloso anelito a una unitaria «coesione sociale»<sup>64</sup> o a una trasversale omogeneità collettiva, da cui, in diversi modi, Lefort<sup>65</sup> e anche Derrida<sup>66</sup> ci hanno messo in guardia.

Ed è proprio all'altezza che la nostra parabola interpretativa può avviarsi alla conclusione chiude. Come si è detto, il sospetto è che la propensione arendtiana verso la democrazia diretta e la conseguente opposizione all'istanza rappresentativa attingano paradigmaticamente alla prospettiva di uno spazio comunitario costituito sulla base di un'originaria unitarietà e pervasiva armonicità che, più che costituirne la celebrazione massima dell'espressione democratica, ne rappresenterebbe, qualora fosse realizzabile o realizzata, la più veemente messa in scacco. Infatti, a ben guardare, una dimensione comunitaria dominata da o protesa a unitarietà e armonia, avendo già sempre

---

<sup>63</sup> Traiamo questa connessione fra diastasi e creatività o sorpresa dal testo di una prolusione ancora inedita, che Waldenfels leggerà in una conferenza pubblica a Torino il 25 novembre 2010 (quale filosofo ospite in un ciclo seminariale della Scuola di Alta Formazione Filosofica) dal titolo: *Aufmerken auf das Fremden* (la citazione è tratta dal § 2). Ringraziamo l'autore per averci gentilmente accordato l'opportunità di leggere questo manoscritto.

<sup>64</sup> C. Lefort, *Scrivere, alla prova del politico*, trad. it. di P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2007, p. 319.

<sup>65</sup> Cfr. (oltre al testo citato nella nota precedente) Id., *Scritti sul politico*, cit., in part. pp. 21 s., 30 s., 279 ss.; Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, trad. it. di B. Aledda e P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2005, pp. 329 ss.

<sup>66</sup> Cfr. in part. J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. it. a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 30-34. Nello stesso senso si veda anche F.R. Ankersmit, *Aesthetic Politics*, cit., p. 347.

provveduto a sottrarre al proprio interno ogni spazio di contingenza e quindi di indeterminatezza e imprevedibilità, renderebbe inutile se non impossibile la componente stessa su cui si innesta l'articolazione democratica, ovvero il fatto che la partecipazione dei singoli, per essere genuinamente tale, non può essere ridotta né all'inizio né alla fine a mera ripetizione dell'identico, ma deve esprimersi come inevitabile iniziativa creatrice del nuovo. Insomma, un'iniziativa che, in quanto portatrice dell'inedito, non esclude scompiglio né tantomeno effetti traumatici all'interno della sfera sociale.

Soltanto attraverso il mantenimento di tale indeterminatezza, che passa esattamente per l'unicità e l'incomparabilità della mediazione del singolo, lo spazio del mondo comune non si cristallizza ed evita il rischio di scivolare in dominio totale.

## **6. L'oscillazione arendtiana nei confronti della contingenza**

A questo punto, però, per congedarci definitivamente dalla riflessione della Arendt, non basta semplicemente aver registrato l'atteggiamento oscillante nei confronti della contingenza: bisogna anche cercare di capire come sia possibile che proprio nello spazio del suo discorso, così esplicitamente dedito a sottolineare la natura storica, politica e dunque finita dell'esperienza umana, alla fine, si verifichi uno slittamento nella logica della fondazione assoluta.

Qui, a nostro avviso, la risposta più appropriata può essere rinvenuta solo grazie a un'attenta considerazione che si pone all'altezza di comprendere che l'incongruenza

presente nel discorso arendtiano, lungi dall'essere semplicemente accidentale o estrinseca, rappresenta invece la propaggine o la modulazione di un'incoerenza ben più remota e fondamentale, la quale affonda le sue radici in quella che abbiamo visto essere proprio l'ambiguità contraddistintiva dell'impianto della modernità, da cui la nostra indagine ha preso avvio. In altri termini, qui si tratta di tener presente quell'ambiguità sulla cui base la modernità figura, da una parte, come la tradizione notoriamente improntata sulla scoperta del carattere costitutivo della contingenza e, dunque, sull'esplicito congedo da ogni visione classica del mondo come totalità ontologicamente fondata; e, dall'altra parte, invece, come la tradizione guidata, per eccellenza, dalla contrapposta aspirazione alla realizzazione di una fondazione universalistica; aspirazione che, evidentemente, entra in scena in ragione dell'irresistibile necessità di esorcizzare la dimensione tragica a cui la coerente assunzione della contingenza inevitabilmente rimette.

Così intesa, quindi, è primariamente la struttura del discorso moderno a costituirsi come la scena originaria in cui si compone lo scontro fra quelle due inconciliabili posizioni che, poi – come già osservato –, si riverberano anche all'interno della riflessione arendtiana: su un fronte, l'abbandono di ogni riferimento a verità incrollabili e ontologicamente precostituite, a cui fa coerentemente seguito l'affermazione di un primato del politico, nel senso di un inevitabile rimando alla sola capacità storico-sociale di creare spazi di mondo; e, sull'altro fronte, il contrapposto e reattivo tentativo di rassicurazione dalla minaccia di una contingenza radicale; tentativo il quale – se ben si nota – finisce per ripristinare, della visione premoderna, tanto l'aspirazione a una fondazione inconcussa e universalistica, quanto il relativo schema operativo di

riconduzione di ogni articolazione o creazione politica a una sua prefigurazione sostanziale.

È solo su questa base, infatti, che si riesce a rendere conto dell'ampia gamma di posizioni che la linea tradizionale moderna riesce a produrre, partendo da quelle più moderate e frammiste fino a giungere a quelle più estreme e polarizzate, culminanti, su un versante, nella riflessione nietzscheana, connotata dalla decisa affermazione del carattere tragico della contingenza e dallo strenuo sforzo decostruttivo nei confronti di ogni dispositivo metafisico-assolutistico e, sul versante opposto, nell'impostazione hegeliana, improntata invece sull'esplicito tentativo di ripristino di una totalità razionale capace di inglobare in sé tutte le articolazioni dell'esperienza attraverso il superamento di ogni loro apparente contingenza.

Ora, come si può intuire, rispetto a questi estremi, la riflessione arendtiana occupa esattamente una posizione intermedia. Questa collocazione, però, deve essere rilevata con l'accortezza di capire che qui non si tratta affatto di una medietà dialettica e quindi conciliativamente equidistante, bensì di un contrastante, nonché oscillante, movimento che, nel mentre, sotto un profilo, mostra la massima distanza dalla posizione hegeliana, lambendo quella nietzscheana, sotto l'altro profilo, mostra invece esattamente il contrario. Nello specifico, un'oscillazione del genere può essere riscontrata nel fatto che la Arendt, mentre sul piano ontologico, sostiene un primato della costituzione politica e quindi storica e contingente di ogni ordine dell'esperienza, asserzione che conduce alla coerente assunzione dell'impossibilità di un pensiero della totalità; sul piano politico lascia operare, invece, l'antitetica decisione di strutturare lo spazio collettivo secondo il dispositivo della democrazia diretta; decisione che, lungi dal conformarsi a un pensiero

politico della contingenza radicale, cade vittima della medesima seduzione assolutistica che pretende di aver dismesso.

La conclusione a cui si può giungere, così, a partire da questa considerazione, è che, in ultima analisi, la medesima aspirazione all'assoluto, che nel pensiero premoderno e nella sua ripresa hegeliana, vige fin a partire dal piano ontologico, nell'impostazione arendtiana viene sì scacciata da suddetto piano, per essere, però, poi reintrodotta, seppur inconsapevolmente, su quello politico attraverso l'aspirazione ad una visione armonica del potere e l'adesione a una strutturazione della comunità secondo lo schema della democrazia diretta.

È questa aspirazione che probabilmente ha impedito alla Arendt di scoprire che la mediazione rappresentativa detiene delle risorse proprio in direzione di ciò che lei più di tutto voleva realizzare col suo discorso, cioè una coerente configurazione dello spazio comunitario dettata dai caratteri dell'apertura e dell'alterabilità storiche.