

*Contributi/8*

## ***Il luogo della politica: amico-nemico tra Arendt e Schmitt***

Stefano Berni e Verbena Giambastiani

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/09/2018. Accettato il 24/02/2019.

---

This article interrogates Hannah Arendt and Carl Schmitt's different notions of friendship. Arendt defines citizenship in terms of a horizontal commitment to friends. Friendship has political weight because it is only through friendship that the world is turned into a political one. At the heart of Schmitt's thought lies the strong connection between the friend-enemy distinction and sovereignty. For Schmitt each element of this relationship is internally related to the other. Politics exists as a direct consequence of the friend-enemy relationship. He insists that this distinction cannot be reduced to an economic, aesthetic, moral, or any other particular 'antithesis'. It is original and pre-political. The two philosophers mentioned above are increasingly convicted that politics is at risk from the improvements of consumerism, liberalism, and a mass culture of immediate gratification. The power of friendship seems to reestablish a sense of politics in society.

\*\*\*

### **Introduzione**

Se le passioni cosiddette tristi o negative hanno ricevuto poca attenzione nel corso dei secoli, ancor meno sono stati affrontati quei sentimenti alla cui base si potrebbero trovare delle azioni, per così dire, positive come la speranza, l'amicizia, l'amore, la simpatia.

In particolare, nostra intenzione è di analizzare il tema dell'amicizia, certo senza dimenticare il suo opposto, l'inimicizia, a partire da due autori importanti quali Arendt e Schmitt. Non si tratterebbe tanto di risalire a Aristotele passando da Spinoza e Hume, quanto di riuscire a comprendere quali passioni siano alla base dell'amicizia e in che modo essa possa giocare un ruolo decisivo nella politica, per individuare la forma che essa potrebbe assumere nel riconoscere questa filiazione materialistica e immanentistica.

Non possiamo non notare, infatti, che forse paradossalmente proprio il XXI secolo, caratterizzato dall'intelligenza artificiale, veda al contempo una fioritura di studi sugli istinti umani, sulla sua natura, e sulle sue implicazioni etiche e politiche. In un'epoca in cui il corpo umano, insieme con la natura stessa, rischia di sparire o di deformarsi per l'avvento delle nanotecnologie e

della robotica, sembra che le istanze del corpo richiedano urgentemente di essere salvate e apprezzate. Di qui sempre di più l'interesse della filosofia e della politica che si interrogano circa l'importanza che hanno le passioni, volontariamente o meno, nella scelta delle azioni degli attori sociali.

All'interno di questa cornice si inserisce la riflessione sul ruolo politico dell'amicizia. Secondo Hannah Arendt è l'assenza del legame amicale a caratterizzare un sistema totalitario. Perdere il senso dell'amicizia, non distinguere più l'amico dal nemico, impedisce l'azione politica e la possibilità di reagire. L'esperienza del totalitarismo è l'esperienza del venir meno della relazione e della capacità di intendersi. È quindi l'incapacità di discernimento tra le passioni a condurre inesorabilmente verso quella zona grigia descritta da Primo Levi, dove i ruoli sono confusi, mescolati, indistinti.

Da parte sua, Schmitt afferma che la condizione di possibilità dell'amicizia sta nel suo opposto, nell'individuazione del nemico. Per Schmitt l'amicizia politica (o la non-inimicizia) richiede sempre la controparte dell'inimicizia. Soltanto su questa base possono costruirsi le relazioni politiche.

Risulta quindi fondamentale riflettere su quanto siano necessarie le passioni che suscitano amicizia o inimicizia per sviluppare un pensiero e un senso del politico. Dove regna la confusione tra queste due condizioni emotive, quando non è più chiaro chi sia il nemico e chi l'amico, diventa impossibile parlare di comunità politica. Il sentimento di amicizia, a differenza dell'amore, esprime un rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini. L'amore, scrive Arendt in *Vita Activa*, è per sua natura estraneo al mondo. Non è solo apolitico, ma antipolitico. L'amore, muore, o piuttosto «si spegne nel momento in cui appare in pubblico»<sup>1</sup>, nell'"infra" che caratterizza lo spazio pubblico che lega gli uomini. Questo spazio intermedio, che ci separa e ci connette e che caratterizza la scena pubblica, è come bruciato, annientato dall'amore, che ha bisogno della vicinanza, in una dimensione che esclude quindi lo spazio mondano. Solo l'umanità creata dall'amicizia si adatta veramente a una piena e responsabile partecipazione al mondo. Nel suo senso più pieno, essa pone domande politiche e assicura il dialogo tra gli uomini.

## 1. L'amicizia e la virtù politica in Hannah Arendt

È fatto noto che Hannah Arendt in *Vita activa* descrivendo la relazione uomo-mondo, distingue nettamente tra condizione umana e natura umana. All'interno di questa distinzione, infatti, la natura umana viene vista come impossibile da indagare e da descrivere, e per questo esclusa dalla scena politica e pubblica. Ma c'è di più. In questa prospettiva, quando la vita irrompe nella politica, produce un effetto di depoliticizzazione irreversibile, destinato a compiersi nell'antipolitica totalitaria.

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2017, p. 79.

Così scrive Arendt in *Vita activa*:

La condizione umana, si badi bene, non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana [...]. Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum* ["io stesso sono divenuto domanda"] come dice sant'Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. [...] In altre parole, se abbiamo una natura o un'essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un 'chi' come se fosse un 'che cosa'. La difficoltà sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità 'naturali', compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie più altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate quando ci chiediamo: «E chi siamo noi?»<sup>2</sup>

La *natura umana* sarebbe quindi inconoscibile, insondabile e inutilizzabile per un pensiero prettamente filosofico. Tutto ciò che riguarda la vita, la natalità, la mortalità, non è mai in grado di spiegare cosa siamo o rispondere alla domanda su chi siamo, perché non ci condiziona mai in senso assoluto e definitivo.

Al contrario, la *condizione umana* conterrebbe una componente riflessiva, risultato di una declinazione esistenziale-culturale e di un orizzonte storico-evolutivo. La *zoe*, la nuda vita, è pertanto collocata all'esterno e in contrapposizione rispetto alla sfera propriamente politica. Non ha rilevanza politica essendo proprio ciò che ne rende impossibile l'espressione. Le esperienze del corpo, come il piacere, il dolore o la sofferenza – prosegue Arendt in *Vita activa* – sono sempre esperienze difficilmente condivisibili da altri, e destinate quindi a rimanere confinate in una sfera privata.

Non avendo connotazione politica il corpo, la vita, non avrà nemmeno una condizione giuridica. Fin dalla sua origine romana, il diritto non si riferisce all'uomo in quanto essere vivente, ma solo alla persona giuridica, cioè a un soggetto non coincidente con il proprio corpo. La differenza tra il soggetto politico e la sua semplice presenza in quanto essere umano si situa a livello trascendentale. Non è proposta nessun'altra relazione tra il diritto e il corpo, tra norma e vita, perché per farlo Arendt avrebbe dovuto rinunciare al presupposto anti-biologista. Pertanto, in questo testo la filosofa si limita ad assumere l'impoliticità della natura umana senza fondarla compiutamente.

Tuttavia, ne *La vita della mente*<sup>3</sup>, trattando delle facoltà 'spirituali' dell'uomo, ed in particolare riferendosi al *pensare* in quanto attitudine principale della mente, Arendt rimette in discussione la questione uomo-mondo e natura-condizione umana. Il pensiero si attua in un orizzonte mondano della 'forma vivente' uomo. Il pensare, il suo apparire e mostrarsi, conduce perciò l'analisi sul piano fenomenologico dove incontra il dato biologico prima escluso. La distinzione netta tra natura e condizione umana sembra così smorzarsi e

---

<sup>2</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 43.

<sup>3</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987.

affievolirsi. Il pensiero è una pratica di senso che può realizzarsi soltanto nel mondo plurale degli uomini, in un contesto di libertà.

Arendt scrive in *incipit* de *La vita della mente*:

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di apparire, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola *apparenza* non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi [...] In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, Essere e Apparire coincidono. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è, è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra<sup>4</sup>.

La natura umana non è qui assunta come una qualità originaria, ma come una forma molteplice. Le forme viventi sono destinate ad apparire, a mostrarsi a qualcuno, in un'attività spontanea: «un'attività spontanea: ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata»<sup>5</sup>. Le emozioni, i sentimenti e le passioni partecipano dello stesso gioco, ci sostengono, ci conservano, ci fanno apparire gradevoli o sgradevoli.

L'io che pensa, quindi, sussiste in una forma vivente, entro un processo vitale, nella vita della mente, e in quanto tale non può trascendere il mondo. Il pensiero nel suo apparire è comunicato all'*altro* da me, all'interno di un *noi-plurale*. Come afferma Davide Sparti<sup>6</sup>, il soggetto non può consistere esclusivamente in un gesto mediante il quale si raccoglie presso di sé, nell'intimità di un *dentro*. In Arendt è pertanto presente una profonda e continua ricerca del proprio simile e del suo riconoscimento. Dato che mi riconosco soltanto in quanto riconosciuto dall'altro, il ritorno a sé, la riflessività, non coincide con una presa su di sé, non si contrae in una identità, perché riporta sempre un elemento non assimilabile, eccedente, che impedisce al soggetto di chiudersi in se stesso. Bisognerà dunque ammettere che nell'io che si rapporta con l'altro «si è insinuata una differenza»<sup>7</sup>.

Ed è in questo quadro teorico sulla pluralità e sul rapporto con l'altro che si va a collocare la riflessione di Hannah Arendt sull'amicizia. Il presupposto della concezione politica dell'amicizia è quella teoria dell'apparire e del mostrarsi abbozzata ne *La vita della mente*, dove è affermato che l'io agisce e patisce in quanto è *del* mondo prima ancora che *nel* mondo, e mai quindi come un

---

<sup>4</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

<sup>5</sup> Ivi, p. 110.

<sup>6</sup> D. Sparti, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008, 1, pp. 97-115.

<sup>7</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278.

soggetto singolo e isolato che si rivolge verso se stesso senza mai rivolgersi agli altri. Non esiste azione solitaria in quanto tale, e l'agire, all'opposto del lavorare e più ancora del fabbricare, si coniuga sempre al plurale.

Sono diversi i motivi che hanno spinto Arendt a trattare del tema dell'amicizia con costanza, in un modo che non ritroviamo in nessun altro scrittore politico del Novecento. Anzitutto, l'amicizia è vissuta dall'autrice in prima persona. È un'esperienza quotidiana che, come ben dimostra la lettura dei molti e densi epistolari che via via sono stati pubblicati negli ultimi anni, è in grado di fondare le problematiche politiche da lei approfondite<sup>8</sup>. In secondo luogo, l'amicizia viene analizzata come categoria filosofico-politica, ed è proprio su questo secondo aspetto che ci soffermeremo.

L'amicizia è un sentimento in grado di stare e apparire sulla scena pubblica. Anzitutto perché, secondo Arendt, il sentimento di amicizia esprime un rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini. L'amicizia, in quanto virtù politica, non è da vedersi tanto come un sentimento tra due persone, ma come fondamento dello spazio pubblico dell'*in-between*, dell'*in-fra*, che unisce e separa le persone.

È per questo che l'amico gioca un ruolo importante nella riflessione arendtiana: se la politica è relazione, questa relazione può essere definita come una relazione amicale. L'amico è colui che condivide con noi gli stessi interessi nel senso forte del termine:

tali interessi costituiscono nel senso letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta fra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle. La maggior parte delle azioni e dei discorsi riguarda questo spazio relazionale, questo *infra* che varia in ogni gruppo di persone, così che gran parte delle parole e degli atti sono intorno a qualche realtà oggettiva del mondo<sup>9</sup>.

L'*inter-esse* è qualcosa che unisce e separa: sta *fra* le persone e mantiene una distanza, una differenza che impedisce una completa identificazione con l'altro o con la maggioranza. Il valore dell'amicizia arendtiana consiste proprio in questa capacità di mantenere un distacco persino verso l'amico stesso. L'amicizia non è una relazione confortevole, decisa una volta per tutte: un'adesione incondizionata significherebbe, infatti, ricadere in un comunitarismo radicale che la Arendt vuole evitare.

Lo spazio politico, quella pluralità che è condizione necessaria per ogni agire politico, l'*in-between*, non è una fusione con la collettività o con la maggioranza,

---

<sup>8</sup> Per approfondire il tema si vedano i seguenti testi: *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Palermo 1999; H. Arendt, H. Broch, *Carteggio 1946-1951*, Milano-Genova 2006; H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino 2007. Si veda anche H. Arendt, *Quaderni e diari, 1950-1973*, Vicenza 2007; B. Hahn, *Reflections on Love and Friendship in Hannah Arendt's Denktagebuch*, Oberlin (Ohio) 2004.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 201.

dato che «la fusione dei molti in un'unità è fundamentalmente antipolitica»<sup>10</sup>. Ed è per questo che Arendt, rispondendo alle aspre critiche di Scholem che la giudicava priva di amore per il popolo di Israele, affermava di non riconoscere nessun tipo di vincolo se non quello dell'amicizia. L'amicizia non è appartenenza a una nazione, a un popolo. L'amicizia trascende i confini nazionali, o meglio non li riconosce.

Arendt ricorda inoltre che il significato attribuito al concetto di amicizia nel periodo greco-romano era eminentemente politico. Le relazioni nella comunità sono caratterizzate da un legame amicale specifico, che estromette il contributo affettivo e particolare della soggettività individuale. Nel discorso *L'umanità in tempi bui* (1959), pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing ad Amburgo<sup>11</sup>, Arendt sottolinea che nel mondo antico il benessere della città dipendeva dall'amicizia tra i cittadini, un'amicizia che consisteva prima di tutto nel dialogo.

Nel testo su Socrate<sup>12</sup> l'amicizia viene vista come costituita da discussioni, dal dialogo su cose che stanno *tra* gli amici, su qualcosa che essi hanno in comune. Per il semplice fatto di discuterne, quel qualcosa che sta *tra* loro diviene ancora più comune. Soltanto il dialogo nell'amicizia poteva unire i cittadini in una *polis*. L'obiettivo di Socrate, nella riflessione di Arendt, era quello di fare dei cittadini ateniesi prima di tutto degli amici.

La pluralità di cui parla Hannah Arendt non ha quindi la forma di una comunità o di un gruppo, ma si basa sulla relazione amicale. Solo l'umanità creata dall'amicizia si adatta veramente a una piena e responsabile partecipazione al mondo. Nel suo senso più completo, essa pone domande politiche e assicura il dialogo tra gli uomini.

L'amicizia è quella simpatia per l'altro che nasce dal riconoscimento della sua alterità e che mette al centro del suo discorso il mondo, e così facendo lo umanizza, perché dove si realizza un'amicizia lì si «produce una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»<sup>13</sup>.

L'agire politico, se inteso in quel senso amicale che abbiamo discusso poco sopra, permette il riconoscimento sociale. Il riconoscimento della nostra esistenza è la condizione preliminare di qualsiasi coesistenza. L'io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene da parte dei suoi simili. La possibilità e la certezza di essere riconoscibili e riconosciuti è un elemento fondamentale per la costruzione dell'identità personale e della società stessa.

Possiamo affermare, riprendendo alcune considerazioni presenti ne *La condizione umana*, che l'amicizia è quella gioia di essere con l'altro nella vita quotidiana in un mondo la cui realtà è garantita dalla presenza dell'altro. Le

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 233.

<sup>11</sup> Cfr. B. Magni, *Divisioni che legano: Hannah Arendt e le "Riflessioni su Lessing"*, «Philosophy and Public Issues – Filosofia e questioni pubbliche», X, 2005, pp. 87-109; L. Boella, *Una politica dell'amicizia*, in H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Milano 2006, pp. 7-36.

<sup>12</sup> H. Arendt, *Socrate*, Milano 2015.

<sup>13</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 83.

società vitali realizzano forme di adesioni che non sono mai identitarie, chiuse, ma si basano e si alimentano di idee e visioni comuni. La forma che queste società assumono è quella dell'amicizia, perché qui trova luogo e spazio il rispetto e la dignità della persona. La forma politica dell'amicizia permette la prossimità e la separazione: gli elementi fondanti l'agire politico stesso.

## 2. Il politico come amicizia in Carl Schmitt

Nel noto saggio sul politico<sup>14</sup> Schmitt definisce il rapporto amico-nemico come la relazione costituente di cui si deve occupare la politica. Come bello e brutto sono i concetti che delimitano lo spazio di competenza dell'arte, bene e male i due estremi entro i quali si inserisce la morale, così, appunto, amico e nemico sono i due margini in cui si racchiude lo spazio della politica.

La definizione di nemico è stata quella su cui si è incentrato maggiormente il discorso schmittiano, tutto volto a ridurre il politico ad un'antropologia negativa<sup>15</sup> di matrice hobbesiana, in cui l'uomo è definito come chi è in grado di riconoscere l'altro soltanto nella forma di una minaccia, reagendo nei termini politici della guerra, una guerra intesa come rituale giuridico, una sorta di sublimazione della forza. La politica, rovesciando il famoso detto di Clausewitz, non sarebbe altro che la guerra continuata con altri mezzi.

Il nemico, per Schmitt, non è un concetto che descrive solo ciò che sta all'interno della politica statale, ma serve anche per indicare ciò che sta al di fuori della politica dello Stato e del proprio territorio. Insomma, il nemico si identifica anche con l'*hostis*, lo straniero, colui che abita al di fuori del proprio recinto territoriale. Il nemico è soprattutto il nemico dello Stato sovrano e del suo popolo, la cui intrinseca nazionalità è definita dall'appropriazione di un territorio su cui abita da secoli. Il territorio – identificabile, quasi sempre nelle culture stanziali, con l'idea di nazione – è un costrutto che Schmitt sviluppa a partire dai suoi scritti quali *Terra e mare* e soprattutto ne *Il nomos della terra*.

Si capisce che in Schmitt il rapporto con l'*hostis* rientra nella sfera del diritto internazionale le cui leggi dovrebbero proprio regolare i rapporti con i nemici o con gli amici. La logica di Schmitt segue uno schema geopolitico in cui vi è un interno, la propria *polis*, e un esterno, gli altri territori statuali. (Non dimentichiamoci che Stato è un termine inventato da Machiavelli che

---

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico. Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972.

<sup>15</sup> Sull'idea di negazione in Schmitt si è soffermato recentemente R. Esposito, *Politica e negazione*, Torino 2018, pp. 3-12, per il quale Schmitt avrebbe delineato la sua filosofia, tutta incentrata sul nemico, sulla base di una politica negativa. Ma qui Esposito indica, con il termine negativo, una negazione, una mancanza, confondendo il piano morale sottinteso al termine negativo, con il piano logico, in cui negativo rimanda piuttosto ad un'assenza. Ora Schmitt, dal nostro punto di vista, usa il termine negativo inteso come qualcosa di critico, pericoloso, malvagio, ma ovviamente non intende 'negare' questo aspetto antropologico dell'umano; al contrario, per Schmitt, l'uomo è fondamentalmente un animale politico la cui natura tende a rapportarsi con gli altri in una relazione sia amicale sia aggressiva.

deriva da 'stare', 'abitare'). Il nemico è principalmente il nemico pubblico, spesso appartenente ad un altro Stato di cui si riconoscono i diritti in base a regole internazionali, attraverso le quali si dovrebbe fare rispettare il suo territorio, le sue leggi e le sue consuetudini.

Ma le guerre, con buona pace di Schmitt, non nascono quasi mai entro questa cornice di reciproco *riconoscimento*. Esse invece accadono proprio perché la maggior parte delle contese sono di natura prepolitica e vertono sull'accaparramento di spazi vitali. Si rivendicano, a torto o a ragione, parti del territorio in cui i vari popoli riconoscono la propria abitazione. Se qualcuno, privatamente, entra in un altro territorio, questi è tutt'al più un ospite (*hospes*), uno straniero che può essere accolto con benevolenza e anche con amicizia. Ma se questi vi entra per abitarvi e viverci o, peggio, per depredare e uccidere, colui che anticamente vi risiede vuole far prevalere i suoi diritti e reagisce come reagirebbe qualsiasi animale.

Il modello simbolico e tellurico su cui Schmitt fonda il suo ragionamento giuridico è minacciato da un altro modello che il giurista tedesco individua nel sistema inglese, liberalista ed economicista. Questo si sarebbe costituito storicamente sulla base di una concezione puramente marittima, talassica, nel momento in cui il popolo inglese ha iniziato a conquistare i mari e a dare vita ad un fenomeno coloniale e globalizzante. *L'homo economicus* avrebbe fondato un diritto diverso, in cui regola privatamente i rapporti individuali basati sulla concorrenza anziché sulla logica amico/nemico. Il concorrente, il *competitor*, non sarebbe altro che una persona giuridicamente riconosciuta come imprenditore di se stesso, pronto a competere con chiunque e a spostarsi ovunque vi sia possibilità di commercio e ricchezza. Questo secondo modello, per Schmitt, avrebbe prevalso (si notino su questo punto le forti convergenze con Marx) e distrutto l'intera architettura del diritto pubblico lasciando che le contese si regolassero non più tra Stati ma tra privati. La crisi del diritto pubblico è la crisi dello Stato e della sovranità perché i mercanti hanno bisogno soltanto di un diritto privato, soggettivo, individuale ma che nello stesso tempo sia riconosciuto, *mutatis mutandis*, ovunque: la *lex mercatoria*. La concezione dei diritti umani sorregge e sostiene il modello globalizzante, individualistico ed economicistico, e gli Stati nazionali ormai non debbono alimentare che questa necessità di governare il paese come si governa privatamente la propria casa (*oikos-nomos* significa, appunto, governo della casa) sottomettendosi da un lato, all'economico, ma dall'altro, provvedendo e occupandosi della vita delle persone, quella che Foucault avrebbe definito come biopolitica e che Arendt avrebbe definito come nuda vita (*zoe*)<sup>16</sup>.

La forte imposizione culturale ed economica dell'Occidente si estende ormai in tutto il globo; in nome dei diritti umani universali (ma che invece appartengono soltanto a determinate aree occidentali, il cui fondamento trova le sue radici non a caso nel cristianesimo), l'economia occidentale si è insinuata

---

<sup>16</sup> Sono note le forti critiche di Arendt a questa 'privatizzazione' dell'Occidente a scapito dell'agire politico. Sul punto si veda H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 130-138.



ovunque impoverendo interi continenti. La guerra si è camuffata da guerra giusta o da intervento di pace. L'idea di nemico è sparita, tutti sono diventati, o devono diventare, amici assoluti, e anche il nemico è diventato assoluto e ha preso il nome di terrorista. Non si riconosce la potenza costituente del politico negando che dietro l'idea della guerra (e della pace) 'giusta' si nasconde sempre una volontà di potenza in cui interessi economici, personali, privati deviano la discussione eminentemente politica su un piano morale i cui concetti non sono più riferibili alla coppia politica amico/nemico ma a categorie come bene/male, giusto/ingiusto.

Da questa breve descrizione del termine nemico in Schmitt si potrebbe provare a ricostruire un'idea di amico che il giurista tedesco non ha mai provato a delineare, tutto preso com'era ad analizzare lo *jus publicum europaeum*. Si potrebbe banalmente ipotizzare che per amicizia Schmitt intenda il contrario del nemico. Posto, come si è detto, che il nemico dovrebbe essere, per Schmitt, soprattutto il nemico pubblico, esterno, ostile, si dovrebbe intendere per amico ciò che risiede *dentro* lo Stato. L'amico (*freund*) è chi vive nella *polis* e condivide lo stesso territorio, la stessa lingua, gli stessi diritti. L'amicizia è *possibile* tra pari, tra simili. L'amicizia è un avvenimento pubblico. Seguendo Otto Brunner<sup>17</sup>, la cui ricostruzione storica risente delle posizioni schmittiane, si potrebbe considerare l'amicizia come un rapporto di affetto (*philia*) che lega individui che appartengono allo stesso clan, gruppo, fratria, famiglia, in cui essi condividono la stessa cultura, le stesse tradizioni, la stessa lingua. Soltanto in questo gruppo di pari e nello stesso orizzonte culturale può sorgere un rapporto di stima, di fiducia, di collaborazione, che conduce al dialogo e alla ricerca reciproca del bene collettivo. Del resto, la coppia amico-nemico, come tutte le coppie di antica provenienza etimologica, implicano un'origine comune<sup>18</sup>, un vocabolo comune che veniva usato sia in un senso positivo sia in un senso negativo. L'origine del termine 'amico', se seguiamo la ricostruzione fattane da Benveniste, si colloca in ambito familiare, in cui l'amico rimanda, sia in sanscrito sia in germanico, al clan di appartenenza<sup>19</sup>. Anche a Roma, l'amico diventa il *civis*, il concittadino. Il legame con la casa e con la famiglia si estende fino alla città<sup>20</sup>. L'amicizia è un sentimento che si allarga al gruppo sociale. Lo stesso termine greco *philos* indicava «le relazioni individuali con i membri del suo gruppo»<sup>21</sup>. Tuttavia, per la concezione monistica della lingua di cui parlavamo prima, e per l'umana *ambivalenza* delle relazioni umane, anche l'ospitato (*xenos*) è amico. Colui che giunge alla tua casa da un luogo lontano, può essere *philos*, come lo è l'ospitante.

<sup>17</sup> O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale nell'Austria medievale*, Milano 1983.

<sup>18</sup> S. Freud, *Significato opposto delle parole primordiali*, in Id., *Saggi sull'arte la letteratura il linguaggio*, vol. 1, Torino 1981, pp. 61-71.

<sup>19</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 1, *Economia, parentela, società*, Torino 2001, p. 257.

<sup>20</sup> Su questo ampliamento territoriale, familiare e sociale, si veda F. de Coulanges, *La città antica*, Firenze 1924, non a caso uno dei principali testi di riferimento di Arendt in *Vita activa*.

<sup>21</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 261.

L'amicizia ha una natura obbligante, pattizia, reciproca, spesso sancita con un bacio, una stretta di mano, un abbraccio. *Philos* si collega anche alla propria terra, al focolare domestico – che indicava il centro della propria casa –, alla patria in cui si è nati. *Philia* rimanda anche ai sentimenti, al cuore, all'amore (*philotes*), così come in latino *amicus* è collegato ad *amor* (amore) e in germanico *frijon* che rimanda ad amico (*freund*) ma che si collega anche a *frei*, libero. L'uomo libero è colui che appartiene per nascita a una determinata famiglia e per estensione ad un particolare clan. In esso si collabora, si caccia, si fanno accordi, si decide per il bene della città. Come per il nemico anche per l'amico occorre fidarsi, riconoscerlo, costruire insieme la propria idea di città. Coloro che non appartengono a questa determinata cerchia non sono considerati ospiti ma stranieri o schiavi, ossia non-liberi o non cittadini come nell'antica Grecia:

Lo straniero è necessariamente un nemico e, correlativamente, che il nemico è necessariamente uno straniero. Proprio perché colui che è nato al di fuori della comunità è a priori un nemico, è necessario un patto reciproco per stabilire fra lui e ego, delle relazioni di ospitalità che non sarebbero concepibili all'interno stesso della comunità<sup>22</sup>.

Nella dialettica amico-nemico, un nemico può temporaneamente, in seguito ad accordi, patti sanciti, spesso attraverso riti o festeggiamenti, diventare un amico. L'amico però si riferisce, anche dal punto di vista politico, principalmente allo stesso gruppo sociale, culturale, statale e i cui rapporti sono regolati dal diritto pubblico e privato. Certamente non tutti possono diventare amici, benché siano auto-ctoni, con-terranei o con-nazionali; come nel caso dello straniero, non tutti diverranno nemici. In questo senso bisogna interpretare la frase di Aristotele: «amici, non vi è nessun amico»<sup>23</sup>. Infatti, laddove vi fosse un'amicizia universale non vi sarebbe più una vera amicizia.

Anche privatamente, dell'Altro si ha paura, lo si teme. Tutti possono essere amici o nessuno. L'essenza del politico, la sua antropologia negativa, la sua ontologia<sup>24</sup> risiede anche nel carattere amicale. Il vicino può sempre potenzialmente minacciare. Se l'*hostis* è riconosciuto tale per la sua diversità, l'amico si riconosce in base alla sua identità: politica, sociale, culturale. Non necessariamente un nemico diventa tale per una assoluta diversità, così come un amico non diventa tale per un'assoluta identità. Tuttavia, in un'amicizia occorre ritrovare un sentire comune, una stima reciproca, un interesse, una fiducia. Se nella politica internazionale, per Schmitt, il rapporto si risolve con la guerra e con la morte dell'altro – una guerra, si badi, non totale, che debba colpire indiscriminatamente donne e bambini, ma combattuta solo tra eserciti riconoscibili –, il rapporto con l'amico si risolve nel costruire e mantenere la pace. Alla messa in forma di una guerra, sorta di duello cavalleresco in cui,

---

<sup>22</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 277.

<sup>23</sup> Sulla decostruzione semantica di questa frase si rimanda a J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995.

<sup>24</sup> Sull'ontologia del politico insiste giustamente C. Resta, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova 2008.

proprio nella guerra, si legittima l'altro, segue una messa in forma dell'amicizia. Essa è possibile nella misura in cui in ogni istante, sia su un piano inter-nazionale sia nazionale, potrebbe rovesciarsi in inimicizia. Pensare di estendere l'amicizia a tutti equivarrebbe a considerare la possibilità che un giorno l'umanità abbia solo un unico governo e un'unica cultura. Dire umanità significa andare oltre i limiti della politica. L'umanità è un concetto morale che non ha niente a che vedere con il politico.

Nella nazione si ha la possibilità dell'amicizia, che spesso, politicamente si collega ad un partito, ad una *parte* che coagula interessi e relazioni sociali. Nello Stato stesso, tuttavia, si possono rintracciare differenze e inimicizie che si producono solitamente sul piano internazionale. La guerra più dura è proprio con il nemico interno, che può degenerare in una guerra civile; l'amico di un tempo può rivelarsi il peggior nemico: la guerra fratricida. Ma la gravità di questa guerra è che il nemico diventa *assoluto*, è considerato alla stregua di un animale, di un terrorista. Il partigiano difende la sua *parte*, in una concezione dell'amicizia assoluta, fanatica, la cui idea è considerata giusta e buona. Ma qui, si è detto, in questa concezione assoluta, morale, la politica termina e lascia posto alla violenza più barbara e brutale. Solo quando il partigiano difende la sua terra è, per Schmitt, giustificato. Quando invece la politica si pone su un piano morale, e le parti non riconoscono i reciproci inter-essi, la guerra diventa totale. Ogni guerra «è la continuazione della politica» e questa può contenere in sé elementi di inimicizia. «La questione è dunque se l'inimicizia possa essere circoscritta e controllata, se cioè sia una inimicizia relativa o assoluta»<sup>25</sup>. L'essenza del politico è la distinzione fra amico e nemico e presuppone sia l'amico che il nemico, altrimenti il nemico diventa un bersaglio morale da annientare. La morale, se assolutizzata, si trasforma facilmente in fanatismo e in violenza.

L'inimicizia interna della *polis*, se assoluta, può trasformarsi in quello che i Greci definivano con il termine *stasis*, una «divisione delle opinioni» che conduceva ad uno «scontro sanguinario»<sup>26</sup>. Non citiamo i Greci per caso. In Schmitt, come in Arendt, il pensiero greco-romano è fortemente presente. Contro l'inimicizia tra i cittadini e il rischio delle faide e le lotte intestine, della *stasis*, occorre che la politica svolga un ruolo predominante di tessitura, accordo, dialogo, legame. Ogni relazione è sempre in equilibrio precario ed è possibile passare rapidamente dalla concordia alla discordia, dall'amicizia all'inimicizia, dalla *sin-patia* alla paura. «Amico e nemico sono due concetti che «si incrociano e non smettono più di scambiarsi»<sup>27</sup>. Essi si assomigliano, non solo perché ciascuno rimanda continuamente all'altro, ma anche perché ogni

---

<sup>25</sup> C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, Milano 2008, p. 84.

<sup>26</sup> N. Loraux, *La città divisa*, Milano 1997, p. 72. Sul tema ha riflettuto G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino 2015, per il quale *stasis* sarebbe il collettore conflittuale entro l'inimicizia tra amici e l'amicizia tra nemici o, per meglio dire, sarebbe il *relais* tra *polis* (politica, cittadinanza) e *oikos* (casa, economia, famiglia), che segna il passaggio dalla politica alla spolticizzazione e viceversa. Condividono questa ipotesi di spolticizzazione della società contemporanea sia Arendt sia Schmitt, citati ovviamente da Agamben.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 91.

amicizia, come ogni inimicizia, si basa su interessi di parte ed è spinta da pulsioni affettive<sup>28</sup>. L'onestà consisterebbe in questo, che l'interesse andrebbe *di-chiarato* esplicitamente, dicendo di sì all'amicizia come all'inimicizia. I cittadini devono aspirare a collaborare *come* fratelli, e l'amicizia (come l'inimicizia) diventa un *affetto* sublimato in cui nell'altro si vede quello che vorremmo (non) essere: la parte migliore o peggiore di noi stessi.

Il rischio maggiore, per Schmitt, come per Arendt, è la spoliticizzazione. Spariti i nemici spariscono anche gli amici. La politica è morta, è diventata mera amministrazione, lasciata in mano a economisti o a burocrati di partito. I cittadini perdono qualsiasi legame comune con la realtà sociale, si atomizzano, diventano monadici, senza particolari legami affettivi, vivono soltanto per sopravvivere, si preoccupano esclusivamente dei propri affari privati. La solitudine è vissuta in mezzo alla folla anonima. Tutti sono considerati, nella realtà virtuale, amici, ma, in realtà, non vi è più nessun amico perché «l'individualismo metodologico che caratterizza il pensiero liberale preclude la comprensione della natura delle identità collettive»<sup>29</sup>. Di qui emerge anche l'ipocrisia di non dire ciò che si pensa e di non pensare fino in fondo ciò che si dice. All'amico come al nemico occorrerebbe invece dire la verità di quello che pensiamo, quello che Foucault ha indicato, riprendendo i filosofi greci, come *parresia*<sup>30</sup>, anche a costo che l'amico si offenda e possa trasformarsi nel peggior nemico. Solo in questo modo si può raggiungere «una democrazia degli affetti», una politica democratica che tenga conto delle passioni che animano i cittadini. «I teorici che vogliono eliminare le passioni dalla politica e pensano che la politica democratica debba essere intesa solo in termini di ragione, moderazione e consenso dimostrano di non comprendere le dinamiche del politico»<sup>31</sup>.

### Riflessioni conclusive

Si può concludere sostenendo che per Carl Schmitt<sup>32</sup>, così come per Hannah Arendt, prima della proposta politica nella logica amicale di cui si è

<sup>28</sup> Qui si aprirebbe la questione della scoperta dei «neuroni specchio» e di come biologicamente si innescherebbe l'empatia tra persone. Per un'introduzione al tema si rimanda a L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano 2018.

<sup>29</sup> C. Mouffe, *Sul politico. Democrazie e rappresentazione dei conflitti*, Milano 2007, p. 12.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France*, Milano 2011.

<sup>31</sup> C. Mouffe, *Sul politico*, cit., p. 32. Già H. Plessner, *Potere e natura umana*, Roma 2006, aveva provato a riprendere i temi di Schmitt, amico-nemico, vere e proprie relazioni di potere da collegare a passioni «perturbanti» che ingenerano sentimenti di estraneità o familiarità all'interno di un fare e di un agire prettamente politico (p. 103).

<sup>32</sup> Non c'è mai stato un contatto diretto tra i due, ma sicuramente Arendt aveva letto i testi di Schmitt. Scrive infatti: «varrebbe la pena di studiare le vicende del gruppo relativamente esiguo di studiosi tedeschi che si spinsero oltre il semplice allineamento perché nazisti convinti. L'esempio più interessante è quello del giurista Carl Schmitt, le cui teorie veramente ingegnose sulla democrazia e sul governo legale richiedono tuttora un'attenta lettura» in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, p. 470.

parlato, vi sia al fondo un'analisi critica dell'economia capitalistica. Per Schmitt, come per Weber, il capitalismo risale alla modernità generando meccanismi concorrenziali, individualisti, antistatalisti; per Arendt è presente fin da subito nel primo cristianesimo e ha condotto alla scissione tra privato e pubblico a detrimento della sfera pubblica, favorendo un'economia i cui interessi hanno originato nel corso dei secoli una logica esclusivamente consumistica e intimistica. Insomma, per entrambi, la società occidentale si è andata progressivamente spoliticizzando. Allora, per essi il tentativo è quello di rivitalizzare il politico, un'istanza per certi versi presente da sempre nell'uomo ma neutralizzata e rimossa nella società capitalistica, tanto che alcuni interpreti non hanno esitato a parlare sia nei confronti di Arendt sia di Schmitt di un'autonomia del politico, di un'ontologia o di un'antropologia del politico<sup>33</sup>. Per Schmitt il politico è pensato prima e oltre lo Stato, come nudo conflitto amico-nemico. Se questa distinzione venisse a mancare non ci sarebbe né politica né Stato, ma solo visioni del mondo impolitiche. Per Arendt la politica è l'incontro dialogico tra uomini il cui scopo principale è quello di pensare e discutere assieme per migliorare la vita sociale.

Se Schmitt propone un'idea di politica che riconosca il politico e canalizzi la radice aggressiva, Arendt suppone che l'istanza politica possa sorgere direttamente dalla *polis*, seguendo lo spunto fornito dall'etimologia. Detto in altri termini, per Arendt, non si può assumere come fondamento della politica l'inimicizia perché questa rimanda immediatamente alla violenza e la mera violenza è muta, è prepolitica<sup>34</sup>. Lei esclude il conflitto dalla sfera pubblica in cui il nemico è espunto da ogni logica politica e diventa mera violenza<sup>35</sup>. Il nemico, in Arendt, è per così dire interno ad ogni soggetto, e scopo del soggetto è parlare socraticamente anche a sé stesso, a questo demone interiore. «Solo l'interiorizzazione individuale del principio di esclusione è la condizione di realizzabilità perpetua, e cioè di fondazione filosofica dell'unità della volontà. Siamo da un certo punto di vista anche oltre Schmitt»<sup>36</sup>. L'inimicizia è, in qualche modo, una funzione interna dell'amicizia. Questo ripiegamento, questa «piega» del soggetto, da parte di Arendt le consente heideggerianamente di incontrare politicamente se stessi e l'altro soltanto nella sfera del linguaggio.

---

<sup>33</sup> In riferimento ad Arendt, si veda almeno T. Serra, *L'autonomia del politico*, Roma 2005; M. T. Pansera, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Etica & politica», X, 2008, 1, pp. 58-74. In riferimento a Schmitt si vedano E. Castrucci, *Le radici antropologiche del politico*, Catanzaro 2016; S. Berni, *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa 2019.

<sup>34</sup> Arendt si esprime in questo modo riguardo l'idea di una 'guerra giusta': «Ad guerra giusta: possono esservi solo guerre per la libertà, solo la libertà ha qualcosa a che fare con la violenza. Non può esservi, in effetti, nessuna guerra giusta, poiché ciò presupporrebbe che gli uomini fossero capaci di valutare se la sofferenza della guerra sia commensurabile al suo contenuto. Ma ciò è impossibile. In questo consiste l'errore capitale di Schmitt. Può esservi giustizia solo all'interno della legge. Ogni guerra si svolge però al di fuori della legge, anche una guerra di difesa, nella quale sono costretto a oltrepassare i limiti della recinzione della legge». H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Vicenza 2007, p. 215.

<sup>35</sup> Per questo motivo S. Lukes, *Il potere. Una visione radicale*, Milano 2005, pp. 43-46, espunge il pensiero di Arendt dalla filosofia della politica tradizionale che vede il potere sempre e anche come violenza e non, come suppone Arendt, come capacità dialogica e consensuale.

<sup>36</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, p. 106.

In Arendt e Schmitt, ci sembra che la politica non sia un mezzo il cui fine è quello di realizzare o costruire qualcosa, ma è, immediatamente, *il* fine, il fine stesso della vita sociale. Per questo motivo, nella loro visione, non è solo la globalizzazione e lo stesso capitalismo a minacciare la dimensione politica, ma anche l'apparato burocratico statale che erode il fine della politica, come del resto la professione stessa del politico, dal momento che anche il mestiere politico nel sistema partitocratico non rappresenta altro che *la* fine della vita politica. Il partito, termine che deriva da *pars*, parte, è un'organizzazione che difende interessi di parte. Ma nel partito la pluralità dei singoli lascia il posto alla figura del dirigente, e in questo delegare viene a mancare la libertà al suo interno. Il partito è causa di «depressione immunologica per la democrazia»<sup>37</sup>. Se la politica diventa una professione, la libera partecipazione e il libero dialogo si riducono a esecuzione o amministrazione; alla spontaneità dell'agorà subentra l'organizzazione del palazzo. Il cittadino diventa poco più che un elettore e l'esercizio dell'unico diritto-dovere in suo possesso, il diritto di voto, depaupera il senso stesso della politica come partecipazione.

Certo, per entrambi l'idea di popolo mantiene una funzione essenziale ma declinata in modi molto diversi, tanto che Schmitt è contrario all'idea di uno Stato mondiale<sup>38</sup> che comprenda e abbracci tutta l'umanità, annullando così il *pluriverso* (Pluriversum) dei popoli e degli Stati e quindi la dimensione stessa del politico. Per questa ragione Schmitt si oppone anche all'idea di una guerra condotta a nome dell'intera umanità da parte di una super potenza come potrebbero essere gli Stati Uniti.

Questa deriva può essere evitata solo ricordando che proprio là dove le persone si incontrano e si riconoscono nasce la politica. Tuttavia, per Arendt l'azione politica può compiersi solo in uno spazio pubblico, che però non rimanda mai a una vera e propria determinazione territoriale<sup>39</sup>. Lo spazio politico non coincide con il territorio geografico dello Stato, a differenza di quanto affermato da Schmitt. Secondo quest'ultimo, infatti, a partire dalla pace di Vestfalia «Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso»<sup>40</sup>. Arendt invece individua il fondamento del politico nel momento stesso del «nascere» affrancato da ogni territorialità e dato esistenzialmente come puro «inizio» e azione. «La politica è un destino» verrebbe da dire con Napoleone. Come questo destino si declini nel momento in cui il soggetto è gettato nel mondo è proprio lo scopo più nobile dell'agire politico.

Stefano Berni, Università di Siena  
✉ stefanoberni@hotmail.com

Verbena Gianbastiani, Università di Pisa  
✉ verbena.giambastiani@gmail.com

<sup>37</sup> P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, saggio introduttivo in H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. di S. D'Amico, Milano 1985, p. 30.

<sup>38</sup> Ricordiamo che nel 1927 Schmitt pone come massima al testo in *Begriff des Politischen* l'affermazione «Wer Menschheit sagt, will betrügen»: chi dice umanità, cerca di ingannarti.

<sup>39</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli 1995, p. 23.

<sup>40</sup> C. Schmitt, *Il concetto del 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. di P. Schiera, Bologna 1972, p. 101.