

Alcune riflessioni su *On Violence* di Hannah Arendt

di Elisa Reato

(Université Paris Ouest Nanterre La Défense)

The paper discusses the noted essay On Violence in which Dr. Arendt views the crises of the 1960s and early '70s as challenges to the American form of government and thinks about the technical development of the implements of violence, the wrong use of terminology in political science and the revolutionary student movement.

Keywords: *Arendt, Violence, Power, Revolution, Politics*

*«L'homme, cet être flexible,
se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres,
est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre,
et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe»
(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*).*

Sullo sfondo dei recenti e incessanti avvenimenti mondiali sorge una questione urgente: come si deve rispondere alla violenza? Se si mettono la politica e la storia alla prova della filosofia si nota subito l'enorme dimensione occupata dalle diverse forme di violenza: della guerra, del sistema coloniale, dei regimi totalitari, del capitalismo, del razzismo, delle religioni, delle carceri, degli immigrati, etc. Qual è la risposta dell'uomo, e quindi del filosofo, di fronte alla violenza? Può la filosofia trovare una via d'uscita alla violenza? È possibile una rifondazione della politica sulle antiche basi dell'*isonomia*? La stessa domanda si pone ai politici odierni, incalzati dal malcontento crescente dei cittadini e da soluzioni inaccettabili: può la politica distinguere tra la forza legittima per lo stato di diritto e la violenza? Se la violenza occupa un posto centrale nel nostro esame della politica, non è solo perché alcuni filosofi contemporanei hanno cercato di smontarne i meccanismi e di denunciarla, ma anche perché si tratta di un problema cruciale che mette in causa il politico e l'azione: infatti, nel nome di certe lotte legittime ci si interroga sulla possibilità di giustificare la violenza. Secondo le concezioni attuali, la guerra appare come l'atto politico per eccellenza e, di fronte alla reale possibilità di una guerra di annientamento, si cerca di sbarazzarsi della politica. Nelle sue ricerche Hannah Arendt si rivolge all'antichità greca e romana, alla realtà collettiva antica e all'idea di libertà che sono state progressivamente sepolte dalla tradizione occidentale: il suo obiettivo è di offrire una risposta politica ad una situazione antipolitica, secondo il vecchio principio per cui *«l'affaire d'un seul est l'affaire de tous»*¹.

Gli Stati Uniti d'America costituiscono un modello politico per Hannah Arendt, perché le istituzioni dei Padri fondatori hanno saputo preservare, da quasi due secoli, le libertà politiche dei cittadini; inoltre, Arendt è sensibile al fatto che le minoranze possano accedere alla cittadinanza senza pagare il prezzo dell'assimilazione. Uno degli elementi fondamentali che contraddistinguono il '68 statunitense è l'inasprirsi della protesta afroamericana: soprattutto dopo l'omicidio di Martin

¹ La dichiarazione di Georges Clemenceau, l'uomo politico che si ritrova solo durante l'*affaire Dreyfus*, è citata ripetutamente nell'opera di Arendt.

Luther King, le insurrezioni dei neri si diffondono a macchia d'olio, concludendosi con migliaia di arresti e decine di morti. La pratica non violenta adottata negli anni Cinquanta dal movimento per i diritti civili negli Stati del Sud, dove la segregazione sociale e spaziale dei neri era totale e codificata dalla legislazione, si scontra con la reazione durissima da parte delle istituzioni locali dei razzisti bianchi. Negli anni Sessanta il movimento di rivendicazione sembra mettere in causa un *consensus* democratico bicentenario: la critica radicale al potere bianco arriva dal Black Power e da Malcolm X, che incitano alle azioni violente e il movimento prende delle forme sempre più virulente, dando ragione alla tesi di Arendt secondo cui la violenza è la conseguenza prevedibile dell'introduzione nella sfera politica di rivendicazioni che non possono essere risolte coi mezzi politici. Nello stesso periodo di violenza sociale e delinquenza giovanile, lo stato americano intraprende la guerra del Vietnam. Inoltre, Arendt assiste all'ascesa di una nuova forma di dominio, più tirannica della tirannide: la burocrazia o il «dominio di un intricato sistema di uffici in cui nessuno, né uno né i migliori, né i pochi né i molti, può essere ritenuto responsabile e che potrebbe giustamente essere definito come il dominio da parte di Nessuno»². Nel breve e denso saggio *On Violence* Arendt tenta di analizzare questi fenomeni, spiega perché la politica è sempre stata intimamente legata alla violenza ed esamina i rapporti fra violenza e potere in una profonda indagine terminologica sulle parole chiave di forza e autorità, potere e potenza; convinta che il potere debba essere distinto dalla violenza e che il corretto uso di questi termini non sia solo una questione di grammatica, ma si inserisca nella prospettiva storica, Arendt li fa riemergere nella loro diversità contro il subdolo e onnipotente tentativo di ridurre gli affari pubblici all'esercizio del dominio dell'uomo sull'uomo.

Come aveva previsto Lenin, il XX secolo si è rivelato un secolo di guerre e rivoluzioni, di stermini ed esaltazione dell'odio, per cui lo si può considerare uno dei periodi più violenti della storia dell'umanità: questo, secondo Arendt, si deve principalmente allo «sviluppo tecnico degli strumenti della violenza» (V, 5), tale da non avere più un corrispettivo obiettivo politico, poiché l'impiego effettivo di queste armi porterebbe inevitabilmente alla scomparsa delle superpotenze in conflitto. Questa visione apocalittica è la realtà che si prefigura all'umanità dai tempi della guerra fredda e della corsa agli armamenti nucleari che ci fanno vivere nell'imprevedibile regno della violenza: la possibilità della catastrofe mondiale ci fa pensare che si possa continuare a fare politica solo ignorando le violenze. Nonostante la tradizione filosofica teorizzi la «guerra giusta» per promuovere la pace — già Aristotele, nella *Politica*, afferma che la guerra giusta è la guerra secondo natura, cioè tra la Grecia e i barbari, e che la politica segue la natura quindi non può legittimare la guerra civile in quanto è una manifestazione della violenza — se si considera l'enorme ruolo della violenza negli affari umani, sembra che le varie teorizzazioni sul *bellum iustum* siano arrivate alla conclusione che l'unica garanzia per la pace è il potenziale di deterrente sempre maggiore e che la preparazione alla guerra contro il nemico possibile è giustificata dagli insuccessi dei progetti filosofici di pace perpetua. Arendt osserva che soltanto in epoca moderna la nozione di violenza è esplicitamente associata al concetto di Stato, che è il nocciolo del pensiero politico contemporaneo: l'indipendenza nazionale e la sovranità dello Stato sono ritenute i capisaldi dell'ordine politico attuale, ma la violenza e la sua arbitrarietà sono date per scontate già per il fondatore della concezione moderna dello Stato, Hobbes, che sostiene che «i patti, senza la spada, non sono che parole»³ e che non c'è miglior arbitro della guerra negli scontri internazionali. A differenza di Hobbes (che è nato gemello alla paura e che vede il fine della politica nella fuga dal *summum malum*, cioè la morte violenta) e dei teorici moderni per cui la guerra è l'*ultima ratio*,

² H. Arendt, «On Violence» in *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Company, 1972; trad. it. *Sulla Violenza* (d'ora in avanti, V), a cura di S. D'Amico, Parma, Ugo Guanda Editore, 2008, p. 40.

³ T. Hobbes, *Leviathan*, London, Penguin, 2008; trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, cap. XVII, p. 165.

l'antica «continuazione della politica con altri mezzi»⁴, per i politici contemporanei «è la pace la continuazione della guerra con altri mezzi» (V, 13) — basta pensare al prestigio di certi esperti scientifici nei consigli di governo e ai cospicui fondi universitari per le ricerche a fini militari, nell'irresponsabile consapevolezza della minaccia all'esistenza della nazione stessa a cui porta la proliferazione delle tecniche e delle macchine. Oggi, nessuno è ignaro delle conseguenze di una guerra termonucleare e il rischio di questo possibile suicidio universale evidenzia come il progresso della scienza «ha cessato di coincidere con il progresso dell'umanità (qualunque cosa esso possa significare), ma potrebbe anche far presagire la fine dell'umanità stessa» (V, 35).

La violenza è ritenuta ovvia e arbitraria al punto che gli storici l'hanno giudicata come un fenomeno marginale dello sviluppo economico o politico: ad esempio, secondo Engels la violenza è «l'acceleratore dello sviluppo economico» (V, 12). Arendt sottolinea il «completo capovolgimento fra potere e violenza» (V, 13-14) da quando la violenza sembra legittimare il potere: «sembra in effetti che la violenza sia un prerequisito del potere e il potere nient'altro che una facciata» (V, 50), ma nota soprattutto il passaggio alla violenza nel pensiero rivoluzionario:

la forte retorica marxista della Nuova Sinistra coincide con lo sviluppo costante di una convinzione assolutamente non marxista proclamata da Mao Zedong, secondo la quale «il potere nasce dalla canna del fucile». Certamente, Marx era consapevole del ruolo della violenza nella storia, ma questo ruolo era per lui solo secondario (V, 14).

L'unico slogan positivo «che il movimento ha prodotto, la richiesta di una “democrazia partecipatoria” [...] deriva dal meglio della tradizione rivoluzionaria» (V, 26). La critica di Arendt è indirizzata a tutti quei predicatori di sinistra — Sorel, Fanon, Sartre, Bakunin, Mao, Che Guevara — che, pur avendo come obiettivo la liberazione degli oppressi, incitano alla rivoluzione attraverso la violenza, ignorando le radici dell'umanesimo di sinistra e del pensiero di Marx; essi esaltano la violenza in nome della violenza, provano un odio verso la società borghese che non è il desiderio di giustizia della sinistra tradizionale. Soprattutto, Arendt critica Jean-Paul Sartre e la sua prefazione virulenta a *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon, in cui con «grandiose e irresponsabili affermazioni» (V, 24-25) tesse l'apologia della violenza del colonizzato. In queste pagine Sartre sostiene che l'indigeno deve cacciare il colono con ogni mezzo e prosegue affermando: «*l'arme d'un combattant, c'est son humanité. Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre*»⁵. Secondo Arendt, Marx non avrebbe mai potuto scrivere queste frasi. Così, sullo sfondo della guerra del Vietnam, della minaccia della guerra nucleare e della violenza del Black Power, la minoranza attivista americana si incanta alla lettura dell'opera di Fanon e della prefazione di Sartre: «il pathos e l'*élan* della Nuova Sinistra, la loro credibilità, quale che sia, sono strettamente in rapporto con l'incredibile sviluppo suicida delle armi moderne» (V, 18).

Nelle pagine successive Arendt solleva la questione della violenza nel campo della politica e nota che, in generale, sussiste una sorta di riluttanza a occuparsi della violenza come fenomeno in sé. Se si osservano, invece, le discussioni sul fenomeno del potere, i teorici della politica da destra a sinistra teorizzano che la violenza è «la più flagrante manifestazione del potere» (V, 37) o che il potere è la forma di violenza più mite — Passerin d'Entrèves, ad esempio, definisce il potere come una forza istituzionalizzata. Il punto su cui i teorici sono d'accordo è la natura del potere, la violenza, ma Arendt giudica errato equiparare il potere politico all'organizzazione della violenza. Infatti, questa definizione deriva dal vecchio concetto di potere assoluto (i cui primi portavoce sono

⁴ Locuzione di C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Köln, Anaconda, 2010; trad. it. *Della guerra*, a cura di G. E. Rusconi, Torino, Einaudi, 2007.

⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre* (préface de J.-P. Sartre), Paris, La Découverte & Syros, 2002, p. 29; trad. it. *I dannati della terra*, a cura di C. Cignetti, Torino, Einaudi, 2007.

stati Bodin e Hobbes) ed è invece importante distinguere fra violenza e potere. Scrive Arendt: «l'equazione abituale fra violenza e potere si basa sul fatto che il governo è inteso come dominazione dell'uomo sull'uomo per mezzo della violenza» (V, 56) ed esamina quegli autori — Mills, Weber — che ritengono che «l'insieme della politica e delle sue leggi e istituzioni siano pure e semplici sovrastrutture coercitive» (V, 38) — oppure B. de Jouvenel che vede nella guerra l'essenza dello Stato. Forse, si chiede Arendt, la fine delle guerre equivalerebbe alla fine degli Stati e del potere? Questo dipende da ciò che si intende per potere: quando per esempio, spiega Arendt, si pensa al potere come strettamente connesso all'efficacia del comando, si afferma che il potere più grande nasce dalla canna del fucile, ma allora non si distingue l'ordine dato da un poliziotto da quello dato da un bandito. «La violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace [...]. Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere» (V, 57). Il governo usa tipicamente con continuità e in modo esclusivo la violenza, attraverso uno o più apparati specializzati che dispongono in modo sovrachiant degli uomini e dei mezzi materiali per usarla. Dire che il potere politico ha il monopolio della violenza è affermare che la violenza è un suo mezzo specifico e tendenzialmente esclusivo, ma non è affermare che la violenza è il fondamento principale del potere: infatti, il potere politico è sempre fondato in parte sulla violenza e in parte sul consenso e, soprattutto, il potere sull'uomo non è come il potere sulle cose, perciò non può essere accettata la definizione di Hobbes che identifica il potere nel possesso di strumenti atti al raggiungimento dei fini desiderati.

Arendt si rivolge alla nuova sinistra e alla scienza politica per dimostrare che il potere e la violenza sono distinti — il potere dipende dal numero di consensi nell'opinione pubblica: «è il sostegno del popolo che dà potere alle istituzioni di un paese» (V, 43) — mentre la violenza si affida agli strumenti di cui dispone — «la sostanza stessa dell'azione violenta è governata dalla categoria mezzi-fine» (V, 6). «La violenza è per natura strumentale; come tutti i mezzi, ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue» (V, 55) e «il pericolo della violenza [...] sarà sempre quello che i mezzi sopraffacciano il fine» (V, 87). Quindi Arendt ricorda che Montesquieu ha rilevato che la tirannide è «la più violenta e meno potente delle forme di governo»; «l'estrema forma di potere è Tutti contro Uno, l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti» (V, 44). Ne deriva che il potere è superiore alla violenza: «gli uomini soli senza appoggio di altri non hanno mai potere a sufficienza per usare la violenza con successo»; e che «il potere fa senz'altro parte dell'essenza di tutti i governi, ma la violenza no» (V, 54-55). La confusione dipende dal fatto che i termini di potere e violenza appaiono insieme, ma Arendt spiega che da un lato «il dominio per mezzo della pura violenza entra in gioco quando si sta perdendo il potere» (V, 58) e d'altro lato se «la violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo» (V, 61). La pace appartiene alla stessa categoria del potere, che è un fine in sé: la pace è un assoluto come in una repubblica il potere del governo rappresentativo, che cerca di ottenere gli obiettivi promessi al popolo che l'ha delegato della propria *potestas*; perciò si deve distinguere fra la legittimazione, che si basa su un appello al passato, e la giustificazione, che è in rapporto a un fine che sta nel futuro, e Arendt conclude: «il potere non ha bisogno di giustificazione, essendo inerente all'esistenza stessa delle comunità politiche; quello che invece gli serve è la legittimazione» (V, 56). Se la violenza può essere giustificabile, non è mai legittimata.

Tuttavia, non basta dire che la violenza e il potere sono distinti: essi si oppongono per natura al punto che parlare di un potere non violento è una tautologia. Il potere designa l'attitudine degli uomini ad agire in maniera collettiva e concreta e, in questo senso, costituisce un elemento fondamentale di ogni organizzazione politica; soprattutto in un regime repubblicano, il sostegno che i cittadini apportano alle istituzioni politiche è il marchio esterno del loro consenso. Per questo motivo secondo Arendt, quando sorge la violenza il potere sta per scomparire. Anche un governo dispotico necessita di un consenso minimo da parte dei cittadini, infatti, come abbiamo detto, l'uso

della violenza non è mai abbastanza potente per fondare un regime politico: «un governo basato esclusivamente sui mezzi di violenza non è mai esistito» (V, 53). Di conseguenza, il totalitarismo non è un modo d'organizzazione del potere che utilizza la violenza come uno strumento tra gli altri, ma è una forma d'organizzazione antipolitica che tende a formarsi esclusivamente sulla violenza: il terrore totalitario è l'instaurazione di una violenza che diviene fine a se stessa⁶. Il potere è l'opposto della violenza e per comprenderlo Arendt esamina le radici e la natura della violenza; eliminate le visioni antropomorfiche, riprende l'antica definizione dell'uomo come *animal rationale* e spiega che la violenza non è né bestiale né irrazionale: «in certe circostanze la violenza — agire senza discutere né parlare e senza pensare alle conseguenze — è l'unico modo di rimettere a posto la bilancia della giustizia» (V, 68), ma i tentativi di espressione collettiva della violenza sono destinati al fallimento. La violenza non può generare il potere perché non suscita il consenso degli individui: per questo motivo, l'Inghilterra in India e la Francia in Algeria hanno scelto la decolonizzazione piuttosto che il massacro.

Arendt afferma che i bisogni incontrollabili della società di massa sono la causa dei processi di disintegrazione (il deterioramento dei servizi pubblici, il tasso di mortalità sulle strade, l'inquinamento), del crescente nazionalismo e del simultaneo declino dei sistemi politici, ma pensa, come Montesquieu, che le crepe nella struttura del potere derivano dal monopolio del potere stesso: la contrazione del potere è un invito alla violenza. Inoltre, Arendt sostiene che l'impotenza alimenta la violenza e che «politicamente parlando, il punto è che la perdita di potere diventa una tentazione di sostituire la violenza al potere [...] e che la violenza stessa sfocia nell'impotenza» (V, 59).

Infine, Arendt si sofferma sui tratti seducenti della violenza collettiva e su quella forma di violenza che non abdica che è il terrore: la dominazione totalitaria si distingue dalle tirannidi e dalle dittature perché non si rivolge solo contro i propri nemici ma anche contro gli amici. Arendt ne deduce che «gran parte dell'attuale esaltazione della violenza è provocata dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo moderno» (V, 91). Per questo motivo, la filosofa o meglio, come lei stessa preferisce definirsi, il professore di pensiero politico promuove le rivolte studentesche per la loro adesione quasi spontanea alla politica della non violenza: nonostante questa sia «la prima generazione che cresce all'ombra della bomba atomica», essa sembra caratterizzarsi da una sorprendente volontà di agire, dalla fiducia nel cambiamento e dalla «ripulsa contro ogni forma di violenza» (V, 18). Tuttavia, progressivamente anche il movimento studentesco assume un atteggiamento a favore delle teorizzazioni che suggeriscono la violenza e i nuovi militanti sono definiti dei «luddisti sfasciamacchine» (V, 19) — infatti, le discussioni nei *colleges* ruotano intorno alle letture di Sartre e Fanon.

La guerra e le rivoluzioni costituiscono le esperienze politiche fondamentali del XX secolo — e l'inizio del XXI secolo non è meno violento. Secondo Arendt, noi ci muoviamo essenzialmente nel campo della violenza e perciò siamo propensi ad identificare la politica con la violenza, ma da questa identificazione la politica sembra perdere il suo senso⁷. Della politica tutti possiamo affermare che essa comprende le decisioni che riguardano la libertà, la sicurezza, le condizioni d'esistenza di una pluralità di uomini e donne che costituiscono una comunità di fatto e di diritto e ne condividono insieme gli effetti di queste decisioni. Questa implicazione diretta, individuale e collettiva, della politica la differenzia dalla filosofia che non partecipa alle decisioni collettive e nemmeno le orienta, diversamente da altri campi del sapere come il diritto o l'economia, ed è perciò naturale dubitare della sua capacità di modificare il corso degli avvenimenti. Conseguentemente si

⁶ Cf. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2004, parte III, capp. X-XIII.

⁷ Cf. H. Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, U. Ludz, München, Piper, 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?* a cura di U. Ludz, Torino, Einaudi, 2006.

disegna un abisso tra, da una parte, ciò che la filosofia pensa e, dall'altra, le decisioni che condizionano in maniera concreta l'esistenza degli uomini: infatti, le scelte politiche rispondono ad un'altra logica, quella dei campi di forza e degli interessi che prevedono metodi di calcolo differenti. In questo modo, il politico mette in questione il lavoro del filosofo. Di fronte alle molteplici forme di insicurezza che indeboliscono l'esistenza umana, alle ingiustizie che dividono il mondo e alle violenze che marcano il corso della storia, questa svalutazione del pensiero e la tentazione del nichilismo consistono nel dirsi che la filosofia non serve a niente e che a decidere è la politica con tutte le forze che essa mobilita oppure che si può fare a meno anche della politica.

Con le sue argomentazioni Arendt si pone contro la tradizione del pensiero occidentale, dai Greci ai Romani, dagli ebrei ai cristiani, fino al regno anonimo della burocrazia, ma gioca la tradizione contro la tradizione quando pensa alla *polis* e alla *civitas* ma anche alle più recenti concezioni sviluppate durante le rivoluzioni americana e francese, secondo le quali il compito della rivoluzione sta nel sostituire la dominazione con la volontà del popolo:

c'è anche un'altra tradizione e un altro vocabolario non meno antico e rispettato nel tempo. Quando la città-stato ateniese chiamava la sua istituzione *isonomia*, o i romani parlavano della *civitas* come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere e di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando/obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge col comando. È stato a questi esempi che gli uomini delle rivoluzioni del XVIII secolo si sono richiamati quando hanno dato fondo agli archivi dell'antichità e hanno costituito una forma di governo, la Repubblica, in cui il dominio della legge, basato sul potere del popolo, avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo, che essi ritenevano essere «un governo adatto agli schiavi» (V, 42-43).

Seguendo questa tesi, Arendt sostiene che la chiave di volta per il successo della rivoluzione non sta nella violenza, ma piuttosto nel dissenso dei cittadini verso lo stato: «per poter reagire in modo ragionevole si deve prima di tutto essere “commossi”, e l'opposto di emozionale non è “razionale”» (V, 69); «usare la ragione quando la ragione è usata come una trappola non è “razionale”; proprio come usare un fucile per autodifesa non è “irrazionale”» (V, 71); «quando non si obbedisce più agli ordini, i mezzi di violenza non servono più; e la questione dell'obbedienza non è decisa dal rapporto comando/obbedienza ma dall'opinione e, naturalmente, dal numero di quelli che la condividono» (V, 52); e conclude: «la violenza, essendo strumentale per natura, è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere il fine che deve giustificarla [...] soltanto se persegue obiettivi a breve termine [...] è più un'arma della riforma che della rivoluzione» (V, 86)⁸.

Il pensiero arendtiano, che sembra nostalgico perché rievoca i Greci e i Romani come suoi garanti storici, pensa una teoria politica che si basa, come nel pensiero socratico, su due passioni apparentemente contraddittorie: il pensiero e l'azione⁹. Socrate è, per Arendt, il pensatore politico per eccellenza, l'ideale filosofico-politico: il suo modo di pensare è ciò che c'è di più utile per la città e consiste nello stimolare il pensiero degli Ateniesi mettendo a confronto le differenti opinioni. Invece, secondo Arendt, Platone è antisocratico perché concepisce la saggezza nell'abbandono del *bios politikos* a favore del *bios theoretikos*; inoltre, proponendo il modello unico della città perfetta contro la molteplicità delle opinioni che prevalevano nella *polis* ateniese, Platone valorizza la figura del re-filosofo, concepito come un esperto di politica, ed è responsabile della devalorizzazione dell'azione. Arendt sottolinea che il platonismo è lo sfondo concettuale della filosofia occidentale, ma è con Hobbes che il pensiero e l'azione si congedano definitivamente: identificando l'azione politica con la dominazione del sovrano, si rinuncia ad ogni possibile giustificazione filosofica; inoltre, introducendo in politica i concetti di fabbricazione e di calcolo, Hobbes dona alla concezione strumentale del potere una legittimità e un'efficacia che caratterizzano profondamente il

⁸ Cf. H. Arendt, *On revolution*, Croydon, Faber & Faber Ltd, 2016; trad. it. *Sulla rivoluzione*, a cura di M. Magrini, Torino, Einaudi, 2006.

⁹ Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; trad. it. *Vita activa*, a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2000.

pensiero e la pratica politica dei moderni. La definizione del potere è precisata in senso sociologico da Weber, che afferma che lo Stato consiste in un rapporto di dominazione dell'uomo sull'uomo e punta sul monopolio della violenza legittima. Questa definizione è paragonabile a quella marxiana, secondo cui lo Stato è «uno strumento di violenza nelle mani della classe dominante», ma per Marx «il potere effettivo della classe dominante non consisteva né si basava sulla violenza» (V, 15); Arendt spiega che negli scritti di Marx la dittatura del proletariato viene dopo la rivoluzione e deve durare un periodo di tempo limitato e che la sinistra rivoluzionaria ha sempre escluso la violenza, tranne alcune eccezioni: ad esempio, Sorel «pensava alla lotta di classe in termini militari» (V, 16). Prima che Spengler predisse il declino dell'Occidente e che Lorenz scoprisse la funzione di stimolo vitale dell'aggressività nel regno animale, Sorel — ispirato dall'*élan vital* di Bergson — esalta la violenza come una manifestazione della vita e della creatività umana. Nelle questioni politiche la tradizione del pensiero organicistico è pericolosa: il potere e la violenza sono interpretati in termini biologici, «per cui la violenza è giustificata sul piano della creatività» (V, 81). Anche Sartre, secondo Arendt, è in «sostanziale disaccordo con Marx sulla questione della violenza» (V, 16). L'introduzione della nozione di violenza in politica risulta dall'imposizione del modello della fabbricazione all'azione politica in epoca moderna; ogni produzione artificiale richiede la trasformazione e la distruzione del materiale naturale ed oggi la violenza sembra riassumere il senso dell'azione politica, che si tratti dell'azione dello Stato o dell'azione rivoluzionaria diretta contro lo Stato. Come dice la saggezza popolare, «*on ne fait pas d'omelette sans casser les œufs*»¹⁰: non sappiamo più cosa sia il potere e cadiamo nell'accettazione rassegnata della violenza. La tentazione umana alla dismisura (l'*hubris* dei Greci) nasce dall'ignoranza della distinzione tra la fabbricazione strumentale e l'azione politica che i Greci, invece, conoscevano; infatti, solamente in epoca moderna l'uomo è definito *homo faber* e lo schema della fabbricazione che prevede una fine prevedibile si impone agli occhi dei moderni come modello dell'azione politica. Però, l'azione umana è sempre imprevedibile e irreversibile e da questo processo deriva la svalutazione e l'incomprensione dell'azione politica, che è a sua volta all'origine della comparsa del totalitarismo: «il fine dell'azione umana, a differenza dei prodotti finali della manifattura, non può mai essere previsto in modo attendibile» (V, 6).

Nei suoi scritti Arendt sostiene che gli avvenimenti del XX secolo rendono impossibile ogni pretesa dei filosofi a comprendere il nostro mondo. Ciononostante, sembra che il suo scopo sia proprio di comprendere questo mondo al fine di riconciliarci con esso: infatti, Arendt cerca di rivalutare i rapporti tra il mondo del pensiero, da una parte — la vita contemplativa del filosofo, o *theoria* —, e il mondo degli affari umani, dall'altra parte — la vita del cittadino agente nella città, o *praxis*. Riprendendo così la distinzione tra i due modi di vita buona stabiliti da Aristotele, Arendt sembra iscriversi in una lunga tradizione di pensiero anche se la modernità ha rovesciato la gerarchia tradizionale, perché la *vita activa* ha spodestato la *vita contemplativa*.

Oggi non si bruciano più i libri: quando un libro disturba, si inviano dei sicari ad ucciderne l'autore o si sporge querela presso l'editore nella speranza che non lo pubblichi più. Capita ancora, però, che si proibiscano i libri e non ci sia libertà di stampa, ma la forma di censura maggiore sulle opere dello spirito è l'oblio. Nella sua opera Arendt non esita a confrontare le tecniche governative di manipolazione dell'opinione con i regimi totalitari: attraverso le campagne mediatiche, infatti, si cerca di creare artificialmente un pseudo-consenso del popolo alle decisioni governative. Il pensiero arendtiano non è superato: ci parla della condizione umana e dell'emergenza di una nuova teoria politica mondiale. Le questioni che l'autrice si pone non appartengono al passato, ma

¹⁰ Rispetto all'interpretazione politica di questa locuzione proverbiale, cf. H. Arendt, «The eggs speak up» in *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994; trad. it. *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2006.

sondano le problematiche attuali dei popoli europei e del mondo, religiosi e atei, democratici e dittatoriali. La guerra tra le superpotenze, la corsa agli armamenti, la paura del nucleare, la critica alla pretesa neutralità della scienza, la violenza come panacea al male di vivere, il problematico rapporto tra il progresso e la felicità, l'imperialismo dei media, il privato che si espone nel pubblico, lo svuotamento prodotto dalla televisione, la società dei consumi e la non integrità delle università sono alcuni dei cardini dello studio arendtiano della condizione dell'uomo moderno e dei batteri killer del *bios politikos*.

Numerosi sono i metodi per rendere le persone incapaci di comprendere la loro situazione: tra questi troviamo la dittatura del denaro che atrofizza il pensiero. La Repubblica sembra non avere bisogno di filosofi, perché secondo i nostri politici «con la cultura non si mangia» (e gli studenti di economia e di legge beffeggiano i dottorandi in filosofia). Solo agli esperti è data la facoltà di pensare per addormentare il nostro senso critico — e questo è un altro utilizzo della violenza: «il guaio non è tanto il fatto che abbiano abbastanza sangue freddo da “pensare l'impensabile”, quanto piuttosto che *non pensano*» (V, 9). Nondimeno la filosofia può pensare un nuovo concetto di potere e risvegliare una nuova rivoluzione offrendo un'alternativa alla violenza degli individui e dei gruppi sociali e riformulando l'azione al di fuori delle istituzioni politiche e giuridiche; infatti, secondo Arendt: «ciò che rende l'uomo un essere politico è la sua facoltà di agire [...] filosoficamente parlando agire è la risposta umana alla condizione di essere nato» (V, 89), nessun'altra facoltà «né la ragione né la coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale da tutte le specie animali» (V, 90). Arendt difende un'altra concezione del potere: poiché il potere è più potente della forza, si può offrire un'alternativa alla violenza degli individui o dei gruppi sociali. «Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere» (V, 61). «Soltanto la produzione di soldati robot [...] potrebbe cambiare questa fondamentale superiorità del potere sulla violenza» (V, 54). Il grande apporto di Montesquieu, oltre all'insistenza sulla necessaria separazione dei poteri, consiste nell'idea che il potere, a differenza della forza o della violenza, non diminuisce, ma al contrario aumenta quando è condiviso. Nell'opera di Montesquieu Arendt scorge il tentativo di staccarsi dalla tradizione; pur mantenendo la tipologia classica dei regimi politici, il filosofo francese rileva ciò che ispira l'azione nei tre tipi di governo: la virtù (o l'amore dell'uguaglianza e della legge nel regime repubblicano), l'onore (o la passione di distinguersi nel regime monarchico) e il timore (nel regime dispotico). Il concetto di «principio d'azione» permette di distinguere tra ciò che è politico e ciò che non lo è: così, la paura è un principio antipolitico perché rende impossibile l'azione. Contro l'opinione che la politica non ha senso, Arendt distingue la violenza dalla politica: la politica non è l'ordinazione dei mezzi in vista di un fine e il suo senso è contenuto nella pratica stessa e consiste nello scambio di parole e azioni che formano lo spazio della politica; quanto al suo principio d'azione, esso è l'insieme delle convinzioni collettive che ne determinano l'azione.

Nella nostra epoca siamo incapaci di dare un senso alle azioni o di pensare ciò che facciamo e siamo i testimoni della sconfitta e della fine di tutta la tradizione del pensiero occidentale. L'apparizione dei regimi totalitari fondati sull'uso sistematico del terrore rappresenta il limite a partire dal quale la civiltà europea oscilla nel non-senso e la filosofia deve rendere conto alla politica, ma è anche il momento in cui la filosofia diventa l'affare di tutti. La nostra situazione cela una minaccia nichilista: la tentazione di adattarsi ad un mondo che è un deserto. Le nuove generazioni, nonostante la loro «inquieta situazione mentale» (V, 79) e pur non essendo sicure di avere un futuro, non devono apprendere a vivere nel deserto, ma cercare di ri-abitare il mondo; per farlo, è necessario che le esperienze del mondo non cadano nell'oblio. Di fronte al totalitarismo, Arendt ci invita a rendere il mondo abitabile: per questo motivo, la rarità delle esperienze «autentiche» è una delle ragioni che rendono imperativo il loro ricordo ed in questo senso va

interpretata la nostalgia del mondo classico. La filosofia non è mai direttamente responsabile dell'ideologia o del deserto che contribuisce a espandere, ma è responsabile della memoria dei discorsi e delle esperienze vissute.

Quando la medietà dei Paesi agiati non può nascondere gli orrori del resto del mondo, perché questi orrori sprigionano una violenza che arriva fin dentro le nostre città e le nostre abitudini, ci allarmiamo. In un mondo che non ha più frontiere e dove tutto procede alla velocità dei nuovi mezzi di trasporto, di comunicazione e anche di odio e violenza, ci trasciniamo dietro i problemi che non abbiamo saputo risolvere nel secolo scorso e le loro conseguenze si amplificano alla velocità dettata da questa nuova epoca. Ciò che è immutato, è la condizione umana così come Hannah Arendt l'ha analizzata nel tentativo di trovare una soluzione alle tare del nostro tempo. «La pratica della violenza, come ogni azione, cambia il mondo, ma il cambiamento più probabile è verso un mondo più violento» (V, 88). La distinzione ferma e costante tra potere e violenza costituisce il nocciolo del pensiero arendtiano ed anche la chiave di lettura della situazione mondiale odierna, poiché la delineazione dei concetti in campo filosofico aiuta il politico a non cadere in azioni e discorsi confusi. Arendt cerca di aprire la sfera politica alla filosofia, di far entrare il filosofo nella *cit *, senza dimenticare che le esigenze del pensiero non sposano quelle della politica e senza abbandonare il filosofo in una condizione di apolide. L'intera opera arendtiana ha l'obiettivo di circoscrivere il senso dell'azione politica, lontano da ogni forma di idealismo o di moralismo: soltanto il pensiero derivante dal *sensus communis* — «il nostro organo mentale che ci permette di percepire, comprendere e avere a che fare con la realt  e con i fatti concreti» (V, 11) — pu  comprendere l'agire umano¹¹. «*Il faut une science politique nouvelle   un monde tout nouveau*»¹².

¹¹ Cf. H. Arendt, *The life of the mind*, New York, Harcourt Brace & Company, 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 2009.

¹² A. de Toqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, tome I, p. 62; trad. it. *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1999.