

8. VIOLÈNCIA

«IL RUOLO DELLA VIOLENZA NEL PENSIERO DI HANNAH ARENDT»

Stefania Fantauzzi
Universitat de Barcelona

RESUMEN: Este artículo examina el problema de la violencia en el pensamiento de Arendt. Para ello la autora divide el análisis en los conceptos de «violencia prepolítica» y «violencia política».

PALABRAS CLAVE: Arendt, violencia, política, dominio, coerción

ABSTRACT: This paper examines the problem of violence in Arendt's thought. The author divides the analysis into two concepts: *pre-political violence* and *political violence* in order to accomplish this aim.

KEY WORDS: Arendt, Violence, Politics, Control, Coercion

Politica senza violenza

Nei frammenti postumi di Hannah Arendt, raccolti in *Che cos'è la politica?* (1995, p. 30) si legge:

Se dunque vogliamo intendere il politico in termini di mezzo e fine, nel senso greco come in quello di Aristotele esso era in primo luogo un fine, non un mezzo. E il fine non era la libertà per antonomasia, che si realizzava nella polis, ma l'emancipazione prepolitica per la libertà nella polis. Qui il senso del politico, ma non il suo fine, è che gli uomini comunichino in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come uguali che soltanto in situazioni di emergenza, e cioè in tempo di guerra, comandavano e obbedivano, ma che altrimenti regolavano ogni faccenda attraverso il dialogo e la reciproca persuasione.

Si tratta di un brano particolarmente significativo, perché mette in luce alcuni concetti fondamentali del pensiero politico arendtiano: in primo luogo viene sottolineata la necessità di intendere il politico come un fine all'interno della categoria mezzo/fine. Il politico, in effetti, non deriva dal fatto che gli uomini abbiano uno scopo collettivo da realizzare, ma dal fatto che perseguono un fine autonomo, il cui senso non va ricercato nell'essere il mezzo per un'altra cosa (come per esempio, il buon vivere), ma semplicemente dell'agire in sé. In secondo luogo, il frammento segnala l'esigenza di svincolarsi proprio dalla categoria mezzi-fini per cercare piuttosto il senso del politico. Specifica poi che questo senso si palesa nel comunicare degli individui in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come uguali che regolano le questioni comuni attraverso il dialogo e la reciproca persuasione.

La determinazione di improntare la comunità sulla base della persuasione e del dialogo che si svolgono al di là della violenza, della coercizione e del dominio dà l'idea di una concezione della politica che rifiuta di pensare le sue articolazioni in termini di comando e obbedienza, di superiorità e di opposizione. Ma che nello stesso tempo non si definisce solo in termini di uguaglianza, bensì nell'ambito di rapporti di uguaglianza che si rivelano a loro volta in un contesto di prossimità/distanza che permette una diversa descrizione delle relazioni politiche. Infatti, «vivere insieme nel mondo significa che esiste essenzialmente un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione o separa gli uomini nello stesso tempo. (Arendt 1964, p.39)

Tenendo presente quindi gli elementi emersi dall'analisi del brano con cui ho iniziato queste riflessioni, risulta evidente che in una politica descritta nei termini di Hannah Arendt non c'è spazio per relazioni regolate dalla violenza, che si articolano evidentemente secondo il rapporto instaurato dalla dinamica del comando e dell'obbedienza. Il comando e l'obbedienza, però, possono essere utilizzati in situazioni di emergenza, come si legge ancora nel brano ricordato all'inizio, in quanto, «la violenza non è mai legittima, ma può essere giustificata» (Arendt, 2002, p.562).

Alla luce di queste osservazioni, risulta necessario procedere allora a precisare l'eventuale rapporto della violenza con la politica e a determinare quali sono queste situazioni di emergenza.

Violenza prepolitica

Negli articoli pubblicati dalla filosofa tedesca sulla rivista *Aufbau* nel periodo compreso tra il 1941 e il 1945, nei suoi primi anni negli Stati Uniti, si trova una prima formulazione del ruolo della violenza nella politica, che si estrinseca nella rivendicazione della costituzione di un esercito ebraico. Per capirne il senso credo che sia utile confrontare questi articoli con le riflessioni molto posteriori di *Che cos'è la politica* a proposito del rapporto tra *polis* e *polemos*, in cui si fa riferimento all'*Iliade*, i cui fatti, secondo Arendt, aprono e simultaneamente determinano il tempo della politica. La relazione tra *polis* e *polemos*, infatti, si stabilisce in un contesto essenzialmente prepolitico: la guerra si fa al di fuori delle mura della città, che attraverso la guerra si riconosce in quanto tale. La politica nasce ed ha un valore tra i membri di una *polis*; la guerra, al contrario, viene utilizzata dalla *polis* contro le città o altri stati, secondo un comportamento non politico. Proprio perché nella guerra entra in gioco il rapporto ordine/obbedienza che elimina l'uguaglianza tra i cittadini ed esclude la persuasione come mezzo per arrivare a una decisione. Nello stesso tempo, la guerra raccontata da Omero fornisce un modello di azione prototipica per il mondo greco, secondo il quale si agisce per apparire e per essere visti dagli altri.

È proprio tenendo presente queste indicazioni che credo che vada interpretata l'esigenza della formazione di un esercito ebraico sollevata da Arendt sulla scorta delle richieste avanzate dalle più diverse correnti sioniste, che volevano appunto un esercito ebraico per lottare contro Hitler. Ma l'esercito ebraico non venne mai organizzato, cosa che agli occhi di Arendt significava rinunciare a contrapporsi alla guerra di annientamento portata avanti dai tedeschi, come dice nell'articolo del 1944 intitolato «Dall'esercito alla brigata»:

Un esercito ebraico nel 1942 avrebbe significato poter costringere i nazisti, in base alla legge della rappresaglia valida in guerra, a concedere agli ebrei d'Europa lo *status* di stranieri nemici, e ciò sarebbe equivalso alla loro salvezza. Questo avrebbe significato che i partigiani ebrei in Europa non si sarebbero tanto inutilmente dissanguati, ma avrebbero potuto ricevere dagli alleati l'aiuto minimo che era stato concesso a tutti gli altri popoli belligeranti. Un esercito ebraico allora avrebbe impedito la «congiura del silenzio» che ha accompagnato per anni lo sterminio degli ebrei, e non avrebbe mai permesso che si arrivasse a quell'insopportabile umiliazione del popolo che si è sentito condannato da tutto il mondo al ruolo avvilente di essere solo vittima. (Arendt, 2002, p. 125):

Il fatto di «essere solo vittime» negava quello che per Arendt è un principio fondamentale dell'esistenza umana: la facoltà di agire. Dice infatti nell'articolo «Ceterum Censo», del 1941:

Possiamo combattere l'antisemitismo solo se combattiamo, armi alla mano, contro Hitler. Ma d'altro canto questa battaglia dev'essere condotta a partire da precise convinzioni teoriche di cui vogliamo mettere in pratica le conseguenze. La prima di queste convinzioni è che andiamo in guerra come un popolo europeo che ha contribuito quanto ogni altro allo splendore e alla miseria dell'Europa. Ciò significa che nelle nostre stesse file dobbiamo combattere tutti quanti ritengano che da sempre noi siamo stati solo vittime e oggetto della storia. Non è vero che siamo stati sempre e ovunque i perseguitati innocenti. Ma se anche fosse vero, sarebbe terribile, perché questo ci esclude dalla storia dell'umanità in maniera più definitiva di tutte le persecuzioni. (Arendt, 2002, p.17).

Si tratta di una posizione fondamentale: per non essere vittime bisogna avere un'identità politica, che nel caso del popolo ebraico si può acquisire solo partecipando a una guerra, intesa in senso omerico, cioè come momento prepolitico che permette l'affermazione di una *polis*. In questo senso, la rivendicazione di un esercito ebraico coincide con la necessità di rivelarsi al mondo in quanto popolo, con una precisa identità, intendendo per popolo una comunità fondata sul *demòs*, ovvero un corpo di cittadini eterogenei uniti dalla determinazione di occuparsi insieme della *res publica*, al di là di eventi naturali, come i vincoli di sangue, il legame a un territorio, l'omogeneità di lingua o religione.¹ Non a caso uno dei primi articoli pubblicati da Arendt su *Aufbau* nel 1941 si intitola «L'esercito ebraico-L'inizio della politica ebraica?» E in esso scrive:

Una verità sconosciuta al popolo ebraico, che sta iniziando solo ora ad apprenderla, è che ci si può difendere solo tenendo conto della veste in cui si viene attaccati. Un uomo attaccato in quanto ebreo non si può difendere in quanto inglese o francese. Se lo fa, l'unica conclusione che tutti trarranno è che egli non si difende affatto. [...] Il subbuglio che scatenerà nelle nostre stesse file la formazione di un esercito ebraico di volontari provenienti da tutto il mondo spiegherà, a chi sinceramente si dispera, che da noi le cose vanno come in tutto il resto del mondo, che anche da noi c'è la politica, anche se la si deve decifrare, per lo più a fatica, attraverso le cifre oscure delle istanze dei notabili e delle associazioni di beneficenza, e anche se questa politica ha saputo allontanare particolarmente bene il popolo dalla politica. (Arendt, 2002, pp. 10-11).

La creazione di un esercito e la conseguente partecipazione alla guerra sono rivendicate da Arendt in un senso prepolitico anche perché permettono agli ebrei non solo di autoriconoscersi e fondarsi politicamente, ma anche di riconoscere i propri avversari ed i propri vicini. Proprio come i romani che, ricorda Arendt, alla fine della guerra non si ritiravano come i greci dentro le mura della città, ma ottenevano un nuovo ambito politico garantito da un sistema di alleanze, mediante le quali i nemici diventavano alleati e si creava un nuovo mondo comune, così gli ebrei avrebbero per la prima volta la possibilità di partecipare in quanto popolo alle conversazioni di pace. Arendt chiedeva infatti che il popolo ebraico fosse rappresentato con il suo esercito alle Nazioni Unite (coalizione bellica degli alleati) perché la partecipazione alla guerra non si limitava a garantire la Palestina come zona di insediamento, ma soprattutto rivendicava per gli ebrei una prospettiva politica nell'Europa del dopoguerra, come fa notare nell'articolo del 1941 intitolato «Carta e realtà»:

Fin tanto che l'esercito ebraico sta sulla carta, i migliori materiali del mondo sono solo un ammasso di carta morta. Se non riusciamo ad ottenere un posto nelle Nazioni Unite (coalizione bellica degli Alleati), per noi non ci sarà tanto presto la pace. (Arendt, 2002, p.33)

¹ Ciò comporta la presenza nella riflessione arendtiana di una costante opposizione tra il regno della natura e lo spazio della politica, per cui lo *zoon politikon* non esiste: l'uomo infatti, «è a-politico. La politica nasce *tra gli uomini*, dunque decisamente *al di fuori* dell'uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra* e si afferma come *relazione*» (Arendt, 1995, p.7). Infatti, come ricorda nell'intervista concessa a Gaus e intitolata «Che cosa resta? Resta la lingua», l'appartenenza a un gruppo organizzato (al di là del gruppo a cui si appartiene per nascita, per una condizione naturale) si costituisce sempre in relazione al mondo, concepito fondamentalmente come uno spazio per la politica. (in Arendt, 1994a, p.52).

Tuttavia, tenendo presente il contesto storico in cui questi articoli sono stati scritti, si deve sottolineare che la guerra a cui l'esercito ebraico dovrebbe partecipare è una guerra di difesa, una battaglia contro Hitler in cui è in gioco la salvezza stessa di un popolo, perché «un esercito nel nostro senso può essere costituito solo da uomini che lavorano e che prendono le armi solo se costretti e in caso di estrema necessità (Arendt, 2002, p. 21). Chi è minacciato ed aggredito è autorizzato, se non obbligato, a far uso della legittima difesa per opporsi alla violenza che lo opprime. Si tratta di uno strumento d'emergenza, provvisorio, non politico che si usa solo quando gli strumenti politici sono messi fuori uso: un ricorso alla violenza in situazioni limite, per riprendere l'equazione che Günther Anders, tra l'altro primo marito di Hannah Arendt, stabilisce tra «stato di necessità e legittima difesa» (Anders, 1987)²². In questa prospettiva va vista quindi a mio parere la posizione di Arendt a favore della formazione di un esercito ebraico. Essa risponde innanzitutto a una situazione d'emergenza; inoltre, corrisponde al senso prepolitico, elaborato da Omero per la guerra di Troia: al di fuori degli strumenti politici, ma nello stesso tempo per fondare l'ambito politico, farsi vedere, rivelarsi agli altri politicamente. Solo una volta riconosciuto il proprio ambito politico, si può cercare di costruire un mondo comune al di là della guerra, fondato sul reciproco riconoscimento, sulla persuasione, sul patto e sulla promessa. In definitiva, uno spazio politico, in cui si possa affermare l'azione, che per Arendt consiste fondamentalmente nella capacità degli individui di intraprendere qualcosa di nuovo, e nella possibilità di essere liberi. Infatti, «la libertà è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un'organizzazione politica, l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragione d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale.» (Arendt, 1961, p. 160).

Dal prepolitico al politico

Ma come si verifica questo passaggio dal momento prepolitico, che si realizza nella guerra e nella violenza, a quello politico, che si afferma nel sistema dei patti e

² Dichiarata la sua sfiducia nei confronti della politica in generale e dei concetti di democrazia e di rappresentazione in particolare, Anders sostiene che la fine dei totalitarismi e l'universalizzazione dei diritti ha paradossalmente evidenziato il vuoto di libertà pubblica che si è aperto nei regimi democratici, che hanno a loro volta rivelato che il senso finale dello Stato e della politica consiste nello stimolare e proteggere il libero sviluppo delle forze produttive della società. Definita quindi come un insieme di strategie rivolte alla sicurezza e alla riproduzione della vita, la politica moderna si configura nel contempo come una minaccia per la sopravvivenza dell'umanità e della vita organica in generale. L'invenzione della bomba atomica e la fabbricazione di terribili strumenti per lo sterminio, messi a punto da una tecnologia all'avanguardia, accompagnate dall'impossibilità di mantenere la promessa di dare a tutti prosperità e felicità accelerano il processo di spolticizzazione proprio della modernità e rafforzano il pregiudizio nei confronti della politica. Di fronte a questa drammatica situazione e a un'opinione pubblica disorientata, il percorso di Anders va dal rifiuto delle categorie politiche tradizionali a posizioni non violente e pacifiste, fino all'equazione tra stato di necessità e legittima difesa. Nell'attuale stato di necessità, determinato dalla minaccia di sterminio globale, secondo Anders le semplici affermazioni verbali sono inefficaci e il pacifismo non ha senso. Chi è minacciato e aggredito è autorizzato e addirittura obbligato a servirsi della legittima difesa anche violenta, anche se una difesa di questo tipo non può fare riferimento a nessun potere legale o amministrativo. Infatti, lo stato di necessità ratifica l'autodifesa e la morale vince la legalità. In ogni caso, si deve procedere all'autodifesa solo in situazioni di emergenza e come uno strumento provvisorio, che una volta diventato superfluo scompare, in una sorta di dialettica della violenza. L'uso della violenza (che in questo contesto si potrebbe definire contro-violenza) è accettato solo perché punta alla creazione di una situazione non violenta e pacifica.

delle alleanze e nella fondazione dello spazio politico della libertà e dell'azione? Per sondare questa origine, Arendt propone di rivolgersi a quei racconti leggendari che, nella tradizione occidentale, hanno svolto il ruolo di «spiegare» il mistero dell'inizio. Sono proprio le leggende, infatti, a fornire spesso una spiegazione dei punti oscuri del passato, offrendo la possibilità di riappropriarsi di ciò di cui non si è autori e di cui non ci si può disfare. Le leggende, così, sono state la base spirituale delle città, dei popoli e degli imperi dell'antichità, ponendosi come una guida sicura rispetto al futuro e costituendo non solo un ricordo, ma il vero e proprio inizio della loro storia.

È questo il caso delle leggende di fondazione della civiltà occidentale, una ebraica e l'altra romana: le leggi di Mosè che costituiscono il popolo ebraico e la fondazione di Roma. Entrambe narrano un inizio che non dipende dalla creazione divina, ma da una serie di eventi opera dell'uomo, a cui la memoria può fare riferimento attraverso l'interpretazione di antichi racconti; entrambe, inoltre rivelano come l'atto di fondazione venga ispirato dall'amore per la libertà «sia nel senso negativo di liberazione dall'oppressione, sia nel senso positivo dell'instaurazione della Libertà come realtà stabile, tangibile» (Arendt, 1987, p. 531). La capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo messa in atto dagli uomini attraverso l'azione rivela così la possibilità di interrompere il corso degli eventi e di fondare la loro realtà proprio grazie alla libertà, vista nella sua relazione reciproca con la politica. «Di conseguenza, non è per nulla superstizioso, anzi è realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, essere pronti ad accogliere, aspettarsi, dei «miracoli» nel campo politico. E quanto più la bilancia pende verso la catastrofe, tanto più l'atto in libertà appare miracoloso; la salvezza, infatti, non è automatica: automatico è il processo che conduce alla catastrofe, e che deve quindi sembrare in ogni caso irresistibile.» (Arendt, 1961, p. 187). Da una parte, infatti, prima della legislazione mosaica abbiamo la vicenda biblica dell'esodo dall'Egitto delle tribù d'Israele, dall'altra prima della fondazione di Roma abbiamo le peregrinazioni di Enea:

Ambedue le leggende iniziano con un atto di liberazione: la fuga dall'oppressione e dalla schiavitù egiziana e la fuga da Troia in fiamme (vale a dire l'annientamento); e in entrambi i casi si narra di tale atto nella prospettiva di una nuova libertà, la conquista di una nuova «terra promessa» capace di offrire qualcosa di più delle pentole di carne egizie, e la fondazione di una nuova città, preparata da una guerra destinata a cancellare la guerra di Troia, in modo che l'ordine degli eventi fissato da Omero potesse essere rovesciato. (Arendt, 1987, p.532)

Queste leggende spiegano la nascita di una comunità costituita, ma nello stesso tempo, narrando la transizione dalla schiavitù alla libertà, dalla catastrofe alla salvezza, rivelano il vuoto che separa questi due momenti. Questo iato tra una situazione che non c'è più e un'altra che non si è ancora delineata suggerisce l'errare, proprio come viene raccontato nell'*Esodo* e nell'*Eneide*, tra la liberazione e la libertà e indica come quest'ultima non sia il risultato automatico della liberazione, nel senso che «la fine del vecchio non determina necessariamente l'inizio del nuovo, che l'idea di un onnipotente continuum temporale è un'illusione» (Arendt, 1987, pp.532-533).

Nei tempi moderni, gli unici che riescono davvero a comprendere l'ineluttabilità del problema dell'inizio, derivante dalla discontinuità del tempo politico rispetto alla continuità di quello cronologico sono i fondatori della repubblica degli Stati Uniti. Stabilitisi nelle terre americane come colonizzatori e non come esuli, portano avanti una rivoluzione non premeditata: soltanto quando l'ingiustizia delle tassazioni

senza rappresentanza li costringe alla rivolta contro l'Inghilterra, in quanto uomini d'azione, diventano rivoluzionari, trasformando il verso di Virgilio «Magnus ab integro saeculorum rinascitur ordo» in quel «Novus Ordo Seclorum» che si trova ancora sulle banconote del dollaro. (Arendt, 1987, p.535). E quando si rendono conto che i cambiamenti che hanno messo in atto comportano l'avvio di qualcosa senza precedenti, sfociando nel compito del tutto inatteso di «fondare una nuova Roma» (Arendt, 1987, p.535) si rivolgono alla storia in cerca di aiuto: così, «iniziarono a ripensare prodotti di pensiero come il Pentateuco e l'Eneide, leggende di fondazione che avrebbero forse insegnato loro come risolvere il problema dell'inizio» (Arendt, 1987, p. 535), ma anche come interpretare il passaggio dalla liberazione alla libertà che ogni processo rivoluzionario ripropone negli stessi termini delle leggende fondazionali.

Secondo Arendt, le rivoluzioni si differenziano dalle ribellioni e dalle guerre civili perché sono gli avvenimenti per eccellenza, cioè fatti che cambiano in modo inatteso il corso della storia stessa, incominciando una nuova epoca. Esse rappresentano gli autentici atti inaugurali, i fenomeni originari che sono fondazioni di ciò che è nuovo, apparizioni della libertà. Ma come si arriva all'instaurazione del nuovo nel contesto dell'avvenimento rivoluzionario?

Per rispondere a questa domanda si deve fare riferimento alla distinzione arendtiana tra libertà e liberazione. Hannah Arendt sostiene che si possa parlare di rivoluzione solo quando l'anelo di novità è legato all'idea di libertà, in caso contrario si tratta di ribellioni, insurrezioni, colpi di stato, guerre civili, ecc.. Questi fenomeni condividono con la rivoluzione il fatto di svilupparsi in modo violento; ma, secondo Arendt, la violenza è un criterio poco adeguato per descrivere la rivoluzione, così come lo è il criterio del cambiamento:

Ma per descrivere il fenomeno della rivoluzione, la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il cambiamento: solo quando il cambiamento avviene nel senso di un inizio nuovo, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per realizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà, possiamo parlare di rivoluzione. (Arendt, 1983, pp. 31-32)

La liberazione, quindi, è un fenomeno che precede la costituzione della libertà: in questo senso la liberazione indica un percorso di transizione dal «negativo» al «positivo»: dalla conquista di libertà negative che si possono identificare con i diritti civili all'affermazione della libertà. Le rivoluzioni mirano al conseguimento sia della liberazione che della libertà, per cui è spesso difficile tracciare una linea di demarcazione tra il desiderio di liberazione (liberarsi dall'oppressione) e il desiderio di libertà (modo di vivere politico). La liberazione coincide dunque con una fase distruttiva in cui l'uso della violenza è spesso necessario per mettere fine a ciò che è vecchio. Non c'è libertà senza liberazione, come dimostrano i racconti delle leggende fondazionali, così come non c'è *polis* senza la distruzione di Troia. Ciò significa dare alla violenza una valenza specifica che non consiste nell'esaltazione della sua potenza creativa, ma piuttosto nella sua capacità di aprire una breccia nel corso lineare degli avvenimenti, perché si prepari lo spazio per la nascita del nuovo. Solo interpretando la violenza in questo modo si riesce a tenerla al di fuori della logica mezzi-fini che confonde l'atto plurale e politico della fondazione con la fabbricazione di un nuovo stato.

La distinzione tra liberazione e libertà consente infatti alla Arendt di porre la violenza dalla parte della distruzione e della finalit  (la liberazione dall'oppressione) e di considerare il nuovo inizio come fondazione della libert , separando una violenza che si propone un obiettivo determinato, per esempio la distruzione di un governo, da una violenza usata come strumento per fondare la politica. Rompendo con il mito della violenza rivoluzionaria come creatrice, esaltato in quegli stessi anni in *Le damn s de la terre* di Frantz Fanon Arendt sottolinea che la violenza che si sprigiona nel momento della liberazione non   in grado di creare qualcosa di nuovo, ovvero lo spazio della libert  politica. Di conseguenza, si pu  arrivare a giustificare la violenza solo per evidenziare il limite politico: cos , anche nell'ambito della rivoluzione la violenza disimpegna un ruolo prepolitico, come nel caso della nascita della politica. Il problema, specificamente legato alla modernit , sorge quando la novit  — che determina l'origine-degenera nella fabbricazione, propria della visione antropologica del mondo moderno. In questo contesto, infatti, la violenza non ha come obiettivo la distruzione del vecchio per preparare il terreno alla costruzione dello spazio politico della libert , ma si converte essa stessa in un fine. In questo modo, l'esperienza della fondazione si inserisce automaticamente tra le diverse modalit  di produzione, caratterizzate dalla logica mezzi-fini tipica della modernit . La distinzione effettuata dalla Arendt tra Rivoluzione francese e Rivoluzione americana va letta quindi nell'ottica dell'emancipazione dal modello della fabbricazione per evidenziare come una rivoluzione di successo possa essere portata avanti anche senza la violenza caratteristica di un regime di terrore, ma attraverso l'accordo tra uomini liberi. In definitiva, il terrore in cui sono degenerate la Rivoluzione francese e quelle successive possono non essere il prezzo della libert  politica. A questa configurazione si contrappone nettamente Habermas, che critica la posizione arendtiana proprio basandosi sul suo rifiuto di ricondurre la prassi all'agire strumentale, accusandola di escludere dall'ambito politico l'agire strategico, strumentale e violento nello stesso tempo. Ma ad Habermas sembra sfuggire che in realt  la prospettiva arendtiana cerca di fornire una risposta al problema della presenza della violenza in ogni atto di fondazione, e in particolare nella fondazione politica

Potere e violenza

A questo punto si impone una riflessione sul concetto arendtiano di potere e sul rapporto tra il potere stesso e la violenza. La riflessione politica di Arendt, infatti,   caratterizzata dal tentativo costante di separare il potere dalla violenza, al fine di evitarne l'identificazione con il dominio o con l'autorit . L'elaborazione del suo concetto di potere risale agli anni Cinquanta, come dimostrano le pagine dei *Quaderni e Diari* del 1951, o le riflessioni contenute in «Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale» e in *Vita activa*. In esse emerge un concetto di potere che si contrappone a quasi tutta la tradizione del pensiero politico occidentale. Si tratta di un concetto basato sulla potenzialit , che secondo la filosofa tedesca   intrinsecamente connessa al potere anche dal punto di vista etimologico. La parola 'potere' infatti, «come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* (che deriva da *m gen* e *möglich*, non da *machen*) indica il suo carattere potenziale. (Arendt, 1964, p. 147).

Queste considerazioni, vengono sistematizzate nel 1969 in *Sulla violenza*, in cui Arendt definisce ulteriormente le distinzioni concettuali che l'hanno portata alla

definizione del potere.³ Il potere non deve essere confuso con la potenza, la forza, l'autorità e la violenza. La potenza è una proprietà individuale appartenente a un oggetto o a una persona, si può manifestare rispetto alle altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse. La forza è invece legata all'energia sprigionata dai movimenti fisici e dai fenomeni sociali. L'autorità, che può risiedere nelle persone o nelle cariche, è caratterizzata dal riconoscimento indiscusso da parte di coloro a cui è richiesto di obbedire, al di là di ogni persuasione od obbligo. La violenza, infine, ha un carattere essenzialmente strumentale.

Articolando in modo più specifico la sua distinzione rispetto al potere, si può affermare che la violenza, in quanto mezzo, ha bisogno di una giustificazione per raggiungere il proprio fine. Il potere, invece, essendo un fine in sé in quanto proprio dell'esistenza stessa delle comunità politiche, non ha bisogno di una giustificazione, di una finalità che lo trascende, ma di una legittimazione, che deriva dal fatto iniziale di stare insieme e che rimanda direttamente all'autorità. Sebbene potere e violenza siano fenomeni diversi, nella realtà molto spesso appaiono insieme e quanto maggiore è la violenza tanto più ridotto è il potere. Ciò significa che «politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. 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. [...] La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo.» (Arendt, 1985, pp.204-205). Non ha quindi senso giustificare l'uso violenza come fenomeno legato alla natura animale dell'uomo, come spiegano gli studiosi di scienze naturali e sociali. Si tratta di una giustificazione ancora meno pertinente nell'ambito politico, in quanto il politico, che si esterna nella dimensione del potere inteso come potenzialità, non è un fenomeno naturale, ma costruito artificialmente attraverso l'essere insieme degli individui. È anche in questo senso che la violenza rivela il suo aspetto distruttivo nei confronti del potere: se si deve considerare naturale, allora è proprio questa sua dimensione che erode la componente artificiale del potere, così come la dimensione dell'*animal laborans*, secondo Arendt, distrugge l'ambito dell'azione, o come la necessità materiale erode la capacità innovativa della rivoluzione.

Il potere in quanto *dynamis*, che si realizza solo nello spazio comune che si afferma attraverso i rapporti tra gli individui, è intrinsecamente incredibile o delegabile ad altri. Da ciò deriva l'avversione di Arendt sia nei confronti della sovranità che della

³ Sebbene *Sulla violenza* si possa considerare una replica a *Politik als Beruf* di Max Weber, i bersagli polemici della Arendt sono in questo testo i suoi contemporanei C. Wright Mills e Bertrand de Jouvenel. In *The Power Elite* (1956), Wright Mills afferma che la politica è una lotta per il potere e che il potere è fondamentalmente violenza. Di conseguenza, lo Stato è il dominio di alcuni uomini su gli altri per mezzo della violenza. Secondo la Arendt, ciò significa concepire lo Stato solo come organizzatore della violenza e, quindi, come strumento di oppressione nelle mani delle classi dominanti. Bertrand de Jouvenel segue lo stesso percorso e in *Le Pouvoir* (1945) esamina la lotta tra il potere e la libertà individuale, intesa come possibilità di mantenere uno spazio d'azione ai margini dell'intervento dello Stato. A suo parere, la libertà consiste nel fatto che la nostra volontà non sia sottomessa ad altre libertà umane, ma che possa dirigere autonomamente le nostre azioni, fermandosi solo quando possono essere danneggiate le fondamenta della vita sociale. In realtà, lo Stato nasce come mezzo per controllare gli impulsi individuali e per creare una nazione come manifestazione della cosiddetta volontà della società. Il potere, quindi, non è che lo strumento di questa volontà che si realizza nel rapporto comandare/obbedire. E se l'essenza del potere consiste nell'efficacia del comando, allora non esiste un potere più grande di quello che nasce dalla violenza. I riferimenti sulla questione della violenza presenti nelle pagine di *Sulla Violenza* sono inoltre Carl Von Clausewitz, Engels e Marx, Sartre, oltre al già citato Fanon.

rappresentazione. In questi casi, infatti, gli individui rinunciano al potere che gli compete per scadere nel dominio o nel consenso, perdendo così la possibilità della propria individuazione. L'unico modo per esercitare il potere è quello di farsi promesse e stipulare alleanze, basate sull'uguaglianza e la reciprocità, che producono «non un governo, ma una società –intendendo la parola nel senso latino di *societas*, un'alleanza fra tutti gli individui che stipulano un contratto per il loro governo dopo che si sono impegnati reciprocamente loro stessi». (Arendt, 1985, p. 149). Questa nuova struttura del potere conferma ancora una volta che la libertà va intesa innanzitutto come liberazione dal dominio.

Il ruolo della violenza

Alla luce delle riflessioni precedenti, l'analisi sul ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt può essere affrontata da diverse angolature. In primo luogo, partendo dalla distinzione tra potere e violenza in opposizione a una tradizione che identifica il potere con il dominio e considera che una comunità sia ben organizzata quando è costituita da coloro che governano e coloro che sono governati. In secondo luogo, la critica arendtiana alla violenza può essere collegata alla sua visione della modernità in quanto caratterizzata dalla perdita dell'iniziativa libera da parte dell'uomo come attore, relegato piuttosto al ruolo di produttore-consumatore, prigioniero della logica mezzi-fini. Basti ricordare a questo proposito la riflessione arendtiana sulla rivoluzione, correlata allo sforzo di distinguere violenza e potere, che si articola proprio attraverso la distinzione tra il momento della liberazione e il momento della fondazione della libertà. Se la *praxis* rivoluzionaria può essere pensata al di fuori della *poiesis*, se un nuovo inizio si può realizzare come un'azione libera che genera potere, è proprio perché la distinzione tra questi due momenti ha collocato la violenza nella fase della liberazione e ha determinato il nuovo inizio come potere senza violenza. Tuttavia Arendt si chiede se certi avvenimenti violenti non siano manifestazioni della più alta facoltà umana, che l'epoca moderna ha irrimediabilmente sacrificato, ovvero la capacità di agire.

[...] sebbene io sia portata a pensare che gran parte dell'attuale esaltazione della violenza sia provocata dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo moderno. È indubbiamente vero che i disordini nei ghetti e le rivolte nelle università «fanno sentire alla gente di stare agendo insieme come raramente capita di poter fare». Non sappiamo se tutto ciò segni l'inizio di qualcosa di nuovo - il «nuovo esempio»- o che siano questi piuttosto i sintomi di morte di una facoltà che l'umanità sta per perdere. (Arendt, 1985, p. 223-224)

Ciò potrebbe significare che, in un mondo in cui le possibilità di azione sono sempre più ridotte, l'agire violento potrebbe presentarsi proprio come una delle scarse modalità d'azione. Si tratta quindi di chiedersi se il fatto di intraprendere un'impresa violenta da parte di un gruppo di persone escluda a priori la possibilità che tra coloro che portano avanti questa stessa impresa non si possa generare uno spazio pubblico. In particolari circostanze, come quella dell'esigenza di liberazione dall'oppressione, si può portare avanti una lotta contro un nemico comune che consiste in una vera e propria azione nel senso di presa di un'iniziativa, come fa notare la stessa Arendt nella prefazione a *Tra passato e futuro*, ricordando le «isolette nascoste di libertà» messe in atto dai membri

della Resistenza francese al nazismo e condannate alla scomparsa in quanto prive della «compiutezza posteriore all'atto». Il problema sembra oscillare qui tra l'esperienza fattuale e l'esigenza di tenere la politica e le sue forme al di fuori della logica mezzifini propria della modernità. Per ridefinire il rapporto tra l'uomo e il mondo al di fuori delle categorie mezzifini e del concetto di dominio, secondo Arendt bisogna escludere la violenza; tuttavia la si può usare in fase operativa: per definire il politico, per liberarsi dall'oppressione, per salvare la dignità, in definitiva per essere attivi sulla scena pubblica e affermare la capacità di pensare e giudicare.

Il percorso di Arendt può essere quindi considerato come il tentativo di mettere a punto una politica sufficientemente concreta per rispondere alla realtà umana nella sua ordinarietà, ma nello stesso tempo di partire dalla straordinarietà che si presenta in determinate situazioni di resistenza per non cadere nel conformismo e nel convenzionalismo. Il suo obiettivo sembra quindi essere quello di elaborare una visione di una politica «normale» e ordinaria, che in realtà non è né normale né ordinaria, dato che non accetta una concezione e una pratica della politica convenzionali e banali. Si tratterebbe quindi di trasferire nella politica normale l'impegno di opporsi e resistere messo in atto in determinate situazioni, creando così un amalgama che è qualcosa di più della resistenza e qualcosa in più della normalità. (Pitkin 1998, pp. 112-114).

Riferimenti bibliografici

- ANDERS, G., 1987. *Stato di necessità e legittima difesa. Violenza sì o no: una critica del pacifismo*. Traduzione dal tedesco di A. G. Saluzzi, 1997. S. Domenico di Fiesole: Edizioni Cultura della Pace.
- ARENDT, H., 1951. *Le origini del totalitarismo*. Traduzione dall'inglese di A. Guadagnin, 1967. Milano: Bompiani.
- ARENDT, H., 1958. *Vita activa*. Traduzione dall'inglese di S. Finzi, 1964. Milano: Bompiani.
- ARENDT, H., 1961. *Tra passato e futuro*. Traduzione dall'inglese di M. Bianchi, L. Malagodi, T. Gargiulo 1970. Firenze: Vallecchi.
- ARENDT, H., 1963. *Sulla rivoluzione*. Traduzione dall'inglese di M. Magrini, 1983. Milano: Edizione di Comunità.
- ARENDT, H., 1969. *Sulla violenza*. in Arendt, H., *Politica e menzogna*. Traduzione dall'inglese di S. D'Amico, 1985. Milano: SugarCo, pp.167-251.
- ARENDT, H. 1978. *La vita della mente*, Traduzione dall'inglese di G. Zanetti, 1987. Bologna: Il Mulino.
- ARENDT, H. 1994. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*. Traduzione dall'inglese di P.Costa, 2001. Milano: Feltrinelli.
- ARENDT, H. 1994. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*. Traduzione dall'inglese di P.Costa, 2003. Milano: Feltrinelli.
- ARENDT, H., 1995. *Che cos'è la politica?*. Traduzione dal tedesco di M. Bistolfi, Milano: Edizioni di Comunità.

- ARENDE, H., 1995. Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale. Traduzione dall'inglese di Simona Forti. *Micromega*, 5/95, pp. 52-108.
- ARENDE, H., 2002. *Antisemitismo e identità ebraica*. Traduzione dal tedesco di G. Rotta, 2002. Torino: Edizioni di Comunità.
- ARENDE, H., 2002. *Quaderni e Diari, 1950-1973*. Traduzione dal tedesco di C. Marazia, Vicenza: Neri Pozza.
- ESPOSITO, R., 1988. *Comunitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- HABERMAS, J., 1971. *Profili politico-filosofici*. Traduzione dal tedesco di L. Ceppa, 2001. Milano: Guerini,
- PITKIN, H. 1998, *The Attack of the Blob*. Chicago: University of Chicago Press.