

Verso una politica del limite?

Note sul potere e l'azione nel lessico politico di Hannah Arendt

Daniele Bassi

Abstract: The starting point of this essay is the Arendtian critique of violence taken as the main interpretative key of the “immense polemic” entertained by the author with the Western philosophical-political tradition. Following this theoretical path, the paper intends to discuss some recurring terms in Arendt’s lexicon. Identifying in Montesquieu and then in Rosa Luxemburg two essential references for the author of *The Human Condition*, the essay analyzes the questions of the *limit* and the *divisibility* of power. The thesis is that, if inserted in this interpretative frame, Arendt does not belong to the liberal tradition. The theory of *action*, the praise of the *councils* and the historical experiences of *self-government* along with a relational and non-violent conception of power and law are elements that allow us to identify clear radical and libertarian tendencies in Hannah Arendt's thought.

[**Keywords:** Power; Violence; Law; Arendt; Limit and Division of Power]

Potere e violenza. Una premessa

Paul Ricoeur, in un articolo del 1989 dedicato a Hannah Arendt, osserva come tutte le discussioni suscitate dalla filosofia politica dell’autrice tedesca “possano essere passate in rassegna sulla base della coppia concettuale potere-violenza”.¹ Una coppia concettuale che Arendt, aprendo “un’immensa polemica con la quasi totalità del pensiero politico”,² concepisce nei termini di una radicale contrapposizione: politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti”,³ tanto che se “la violenza può distruggere il

¹ P. Ricoeur, “Potere e violenza”, in Id., *Hannah Arendt*, a cura di I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana, 2017, p. 22. Una precedente traduzione, a cura di L. Savarino è consultabile anche in *Filosofia politica*, 15 (2001), 2, pp. 182-198. Questo contributo, nell’edizione Morcelliana citata, compare insieme alla traduzione di altri due brevi saggi di Ricoeur dedicati ad Arendt: “Dalla filosofia alla politica” e la “Préface” alla traduzione francese di *The Human Condition*. Questi tre testi erano già stati raccolti dallo stesso Ricoeur nel primo capitolo di *Lectures I, Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991.

² Ivi, p. 25.

³ H. Arendt, *On Violence*, San Diego - New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 56, trad. it. *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2008, p. 61. “Questo implica”, continua Arendt nella stessa pagina, “che non è corretto pensare all’opposto della violenza in termini di non violenza; parlare di potere non violento è di fatto una ridondanza”.



potere, non può mai sostituirlo”.⁴ Niente può apparire più lontano dalla tradizionale nozione del potere come istanza sovrana, acquisibile e difendibile solo attraverso l’uso della forza e il monopolio della violenza. Ponendosi in questa prospettiva, del resto, l’autrice de *Le origini del totalitarismo* intende chiaramente prendere le distanze da ogni tradizione filosofica o politica canonizzata. Per approssimarsi al suo pensiero può dunque risultare fruttuoso “tentare una via d’indagine che metta a fuoco quali siano gli autori, per così dire, *strutturali* che stanno al fondo della sua elaborazione teorico-pratica e ne orientano alcuni sviluppi fondamentali”.⁵ Paul Ricoeur, a tal proposito, cerca di liberare Arendt dalla fama di inguaribile nostalgica dell’Atene di Pericle e della *civitas* romana. Non si tratta di sostenere che le esperienze antiche greco-romane non siano un riferimento arendtiano importante, del resto mai taciuto dall’autrice, ma di cogliere che “l’essenziale non sta qui: i riferimenti storici di Arendt non sono principalmente greci o latini, ma moderni, e anche contemporanei”.⁶ In particolare, Paul Ricoeur, si riferisce ad “una certa corrente tra i pensatori della rivoluzione americana e poi francese”.⁷

Le due rivoluzioni

Lo studio comparato delle due grandi rivoluzioni del XVIII secolo è uno dei temi principali del saggio *Sulla rivoluzione*, nel quale l’autrice ritiene che l’esperienza statunitense sia l’unica a poter vantare dei successi politici significativi e duraturi perché rimase fedele alla sua originaria ambizione di creare spazi di libertà pubblica. Tuttavia, se è vero che questa attenzione dei padri costituenti alla questione della libertà rappresenta un aspetto caratterizzante dell’esperienza americana, è altrettanto importante sottolineare come, nelle conclusioni di *On Revolution*, l’autrice non ometta, potendosi avvalere dell’autorevolezza di Thomas Jefferson, che “la rivoluzione, mentre aveva dato libertà al popolo, non era riuscita a creare uno spazio in cui questa libertà

⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 202, trad. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 2008, p. 148.

⁵ Th. Casadei, “Il senso del limite: Montesquieu nella filosofia di Hannah Arendt”, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, Ets, 2005, tomo II, p. 805.

⁶ P. Ricoeur, “Potere e violenza”, cit., p. 27.

⁷ *Ibid.*



potesse essere esercitata”.⁸ Anticipando quello che sarà un argomento centrale della seconda parte del presente articolo, emerge qui ciò che Arendt considera “uno dei problemi più spinosi della politica moderna”: la questione di una partecipazione diffusa alla vita politica, non riducibile al modello della rappresentanza. Il tragico errore del periodo post-rivoluzionario, infatti, sarebbe stato l’incapacità di incorporare le *township* – istituzioni di tipo consiliare – nella Costituzione, realizzando così il maggior timore di Jefferson, ovvero che “l’astratto sistema politico della democrazia mancasse di organi concreti”.⁹

Le ragioni per cui la Rivoluzione francese, ancora più drammaticamente, “divorò i propri figli” sono riscontrabili, coerentemente con le convinzioni arendtiane esposte sopra, in una concezione del potere inteso come dominio combinata ad un appiattimento dell’azione politica in favore del soddisfacimento degli interessi materiali. In pratica, mentre i padri costituenti americani “non furono spinti dal bisogno e non arrivarono a sopraffare la rivoluzione [perché] il problema che essi si ponevano non era sociale, ma politico”,¹⁰ i rivoluzionari europei, forgiati dalle teorie rousseauiane e messi alla prova da una povertà miserabile del tutto assente in America, cambiarono direzione alla rivoluzione: “[essa] non mirava più alla libertà, [lo] scopo [...] era divenuto il benessere del popolo”.¹¹ Il riferimento all’enorme influenza di Rousseau su Robespierre e i giacobini è assolutamente dirimente nella ricostruzione arendtiana. Mentre sono centrali nelle vicende francesi, le teorie del filosofo ginevrino risultano tuttavia marginali nel pensiero e nelle azioni dei rivoluzionari d’oltreoceano. A prendere il posto di queste è il pensiero di un altro grande autore europeo: Montesquieu. Ed è qui che secondo Arendt si consuma lo scarto teorico principale, fertile di conseguenze pratiche, tra le due esperienze storiche:

⁸ H. Arendt, *On Revolution*, New York, Penguin Books, 1963, p. 235, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2006, p. 271.

⁹ Ivi, p. 236, trad. it. p. 272. Si tratta di una citazione da William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1930.

¹⁰ H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 68, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 70-71.

¹¹ Ivi, p. 61, trad. it. p. 62. Anche a questo proposito è bene precisare che l’interesse arendtiano per la Rivoluzione Americana non si traduce in un elogio incondizionato o in una idealizzazione: “l’assenza della questione sociale dalla scena americana”, precisa l’autrice già nel secondo capitolo di *On Revolution*, “era dopotutto abbastanza illusoria dal momento che una miseria abietta e degradante esisteva ovunque nella forma della schiavitù e del lavoro dei negri”. Ivi, p. 70, trad. it. p. 73.



quella che gli uomini della rivoluzione americana consideravano una delle più grandi innovazioni del nuovo governo repubblicano, ossia l'elaborazione della teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri all'interno dello stato, ebbe un ruolo assolutamente secondario nel pensiero dei rivoluzionari europei.¹²

Il potere divisibile e la legge come “rapporto”

Nella *divisibilità* del potere è racchiuso quello che Arendt considera il principale argomento di Montesquieu, cioè la costituzione della libertà politica fondata sulla divisione dei poteri in base all'intuizione che *solo il potere possa arrestare il potere*.¹³

La teoria della tripartizione del potere (legislativo, esecutivo, giudiziario) è un architrave del pensiero liberale universalmente noto, ma vorrei ora concentrarmi sulle sue conseguenze pratico-politiche, determinanti in un orizzonte concettuale come quello arendtiano. Come dicevo, secondo l'autrice, l'intuizione per cui il potere possa essere diviso è il principio-chiave della dottrina della libertà. Una libertà, sostanzialmente, garantita dal principio della limitazione del potere mediante il potere. “Perché non si possa abusare del potere”, leggiamo infatti nel quarto capitolo del libro XI de *Lo spirito delle leggi*, “bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere”.¹⁴

A una prima lettura sembra che il Bordolese stia semplicemente affermando che il potere delle leggi dovrebbe tenere a freno il potere degli uomini. Ma ad un'attenta ermeneutica delle parole usate da Montesquieu, un'interpretazione del genere risulterebbe quanto meno parziale. Secondo Arendt, Montesquieu fu il primo autore moderno a riutilizzare “il termine *legge* nel suo antico significato strettamente romano definendola [...] come il *rapport*, la relazione che sussiste fra diverse entità”.¹⁵ Solo alla luce di tale precisazione semantica non rischiamo semplificazioni e conclusioni grossolane. Montesquieu, in pieno accordo con la tradizione romana, non parlando di legge nel senso di norme e comandi imposti, intende per legge un'istanza che collega. È nell'ambito di questi *rapports*, o vincoli legali, che si esercita il potere: la non

¹² Ivi, p. 24, trad. it. p. 18.

¹³ Cfr. ivi, p. 150, trad. it. pp. 166-167.

¹⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), XI, 4. Faccio qui riferimento alla traduzione contenuta in Montesquieu, *Tutte le opere* (1721-1724), a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, p. 1217.

¹⁵ H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 188, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit. pp. 216-217. Queste pagine sono consultabili anche in H. Arendt, “Per una filosofia del limite”, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 213. Si tratta di una raccolta di testi arendtiani, o parte di essi, dedicati a Montesquieu e redatti nel decennio 1953-1963: cfr. ivi, p. 10.



separazione dei poteri non significa necessariamente negazione della legalità – la storia moderna e contemporanea ci restituisce infatti numerosissimi casi in cui l’abuso di potere è stato perpetrato a norma di legge –¹⁶, mentre è senza dubbio negazione della libertà. La necessità di un limite, quindi, sorge dalla condizione umana e non da un antagonismo tra legge e potere.¹⁷ Senza leggi, ovvero in assenza di vincoli, “lo spazio tra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio”,¹⁸ negando di conseguenza alla paradossale condizione umana, ossia alla “pluralità di esistenti unici”,¹⁹ la possibilità di inverarsi. Anche in questo caso, con l’immagine del deserto, Arendt ricorre a un’intuizione di Montesquieu il quale, con questo paragone, descriveva un tratto saliente del dispotismo: l’isolamento totale degli individui e la conseguente perdita collettiva del potere. Un isolamento e un’impotenza a cui lo stesso despota non può sfuggire. Per questo motivo la tirannide, dove uno comanda contro tutti, è “la più violenta e meno potente delle forme di governo”,²⁰ in altri termini è un governo “in cui la violenza dell’uno distrugge il potere di molti”.²¹ Nel complicato “gioco di affinità e differenze”²² individuabile tra l’analisi del regime dispotico proposta da Montesquieu e quella arendtiana del totalitarismo, questo elemento dell’isolamento, inteso precisamente come assenza di legami e vincoli reciproci, è estremamente significativo: la società su cui fa leva il totalitarismo è una società di individui massificati e lobotomizzati, separati l’uno dall’altro tanto da non godere di nessun tipo di rapporto umano, in quanto, con il dominio del terrore totale, tutti, compresi amici e familiari, sono potenziali “nemici oggettivi”.²³ Questa specifica

¹⁶ È certamente importante, per coerenza interna al discorso, precisare che secondo Montesquieu le leggi che vigono nello stato dispotico “non sono [...] delle vere e proprie leggi, quanto piuttosto dei decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell’arbitrio del despota” (D. Felice, “Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell’*Esprit des lois*”, in D. Felice (a cura di), *Leggere l’Esprit des lois*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 16-17).

¹⁷ Cfr. H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 302, nota 19, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 176, trad. it. *Vita activa*, cit., p. 128.

²⁰ H. Arendt, *On Violence*, cit., p. 41, trad. it. *Sulla violenza*, cit., p. 44.

²¹ H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 151, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 169.

²² Th. Casadei, “Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, cit., p. 823.

²³ Supposto che si possa parlare di “un pensiero giuridico totalitario”, il *nemico oggettivo*, secondo l’autrice, ne sarebbe l’idea centrale. La peculiarità che distingue la categoria del *nemico oggettivo*, rispetto a quella più tradizionale dell’*oppositore politico*, è che un cittadino viene definito tale in base “all’orientamento politico del governo, e non dal suo desiderio di rovesciarlo”. Non importa la provenienza etnica o l’estrazione sociale: “egli non è un individuo da provocare per smascherarne le idee pericolose o da sospettare per il suo passato, bensì un *portatore di tendenze*, non dissimile da un portatore



forma di livellamento dei sudditi, rispetto a quella dispotica, è tuttavia inedita. Livellando così radicalmente gli individui, il totalitarismo “sostituisce ai *limiti* e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche”.²⁴

Thomas Casadei, nel suo saggio *Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, insiste sull’importanza del concetto di legge inteso come *rappporto*, sottolineando la “piena complementarietà di potere e legge”²⁵ nella filosofia politica arendtiana. Se infatti il potere è da intendersi come potenzialità – e non come potenza – che si realizza esclusivamente in uno spazio pubblico risultante da dinamiche relazionali estranee alla violenza, la legge, nel suo senso antico-romano di *rappporto*, appare un concetto facilmente assimilabile. A tale proposito Arendt ricostruisce un’etimologia funzionale alla sua costruzione teorica: legge, dal latino *lex*, proviene dalla medesima radice del verbo *ligare*. La *lex* “è qualcosa che unisce gli uomini e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di accordi e intese reciproche” ed è “nello spazio creato da questi *rappports* che il potere viene esercitato e attualizzato come ‘potentia’ prima ancora che come ‘potestas’ o, in termini aristotelici, come ‘dynamis’ ed ‘energhéia’”.²⁶ Diversamente, concepire il potere come strumento di applicazione della legge significa, in definitiva, farlo coincidere con la violenza stessa.

Potere e “azione”

Ai fini di una migliore comprensione del lessico politico arendtiano, e in particolare delle riflessioni dell’autrice su potere, violenza, legge, occorre tenere presente l’architettura teorica di *The Human Condition*, ossia la tripartizione della *vita activa* nelle sfere del *lavoro*, dell’*opera* e dell’*azione*. Arendt si propone di fare i conti con quella tradizione del pensiero politico, inaugurata da Platone,²⁷ “in cui, consciamente o

di una malattia” (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), Cleveland, World Publishing Company, 1958, pp. 423-425, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 580-582).

²⁴ Ivi, pp. 465-466, trad. it. pp. 637-638. Così, nella stessa pagina, prosegue l’autrice: “il regime totalitario non si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce determinate libertà, o sradica l’amore per la libertà dal cuore degli uomini, ma perché distrugge il presupposto di ogni libertà”.

²⁵ Th. Casadei, “Il senso del limite: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, cit., p. 815.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Mi riferisco qui alla convinzione arendtiana per cui l’originaria concezione del potere, a cui l’autrice vuole rifarsi, si sarebbe smarrita da quando Platone interpretò l’esperienza dell’agire alla luce



inconsapevolmente, il concetto di azione [è] interpretato in termini di fare e fabbricazione”.²⁸ In questo quadro il potere è propriamente inteso nel senso del dominio che sorge da un rapporto di forza, dall’utilizzo della violenza. Potere, quindi, interpretato alla luce della tradizionale categoria *mezzo-fine* che nulla, più della violenza, mette massimamente in atto.²⁹ L’azione, secondo Arendt, si differenzia dall’*opera* e dal *lavoro* anche per la sua natura *in fieri*, libera e mai determinabile, sempre aperta a nuovi inizi. Infatti, in termini arendtiani, l’azione è intesa esclusivamente come *azione politica* che permette ad ogni singolo individuo di rinascere nella sfera pubblica. L’individuazione di un *fine*, nell’ambito dell’azione, appare dunque una contraddizione in termini, mentre è evidente che possa essere rintracciato un chiaro “inizio” coincidente con l’apparizione nello spazio pubblico di un agente.³⁰ Il segno distintivo della fabbricazione propria dell’*opera*, dettata dall’utilità, sarebbe invece quello “di avere un inizio definito e una fine definita e prevedibile”.³¹ Il *lavoro*, essendo la sfera della condizione umana più legata alle necessità del *bios*, sarebbe infine legato al reiterarsi infinito dei bisogni: in tal senso “il *lavoro*”, scrive Arendt, “assorbito nel movimento ciclico del processo vitale del corpo, non ha né un inizio né una fine”.³² Secondo l’immaginario teorico dell’autrice di *Vita activa*, la sfera dell’esistenza legata al *lavoro* coincide con la condizione dell’*animal laborans*; la sfera dell’*opera*, invece, con la condizione dell’*homo faber* che si caratterizza primariamente per essere un “fabbricante di strumenti [...] gli stessi strumenti che hanno lo scopo di alleviare il fardello e di meccanizzare il lavoro dell’*animal laborans*”.³³ A essere quindi congeniale alla categorizzazione del rapporto mezzo-fine è sicuramente l’*opera*, ed è ora comprensibile il discorso arendtiano che lega la concezione utilitaristica del potere-

della tecnica del fabbricare. Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 141-144, trad. it. *Vita activa*, cit., pp. 101-103.

²⁸ Ivi, p. 227-228, trad. it. p. 167.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *On Violence*, p. 4, trad. it., *Sulla violenza*, cit., p. 6.

³⁰ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 143-144, trad. it. *Vita activa*, cit., p. 102. Per quanto presente come un mantra nella produzione dell’autrice, è indubbiamente *Vita activa* l’opera che sistematizza e argomenta il significato che Arendt attribuisce alla *capacità umana d’iniziare*, intesa come *azione politica*, distinguendola dalle altre due grandi sfere della condizione umana, il *lavoro* e l’*opera*. Pubblicato nel 1958, il testo è oggi uno dei maggiori contributi filosofici volti a comprendere la natura della moderna società di massa.

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, p. 144, trad. it. p. 102.

³³ Ivi, p. 145, trad. it. p. 103.



dominio al processo di fabbricazione proprio delle dinamiche dell'operare: "il potere inteso come mezzo per un fine, è richiesto in primo luogo nella fabbricazione delle cose, in un ambito in cui faccio e costruisco qualcosa, ma in cui non agisco".³⁴

Se il potere fosse davvero il mezzo (lo strumento) per far rispettare la legge al fine dell'ordine politico e sociale, il suo esercizio, in perfetta coincidenza con l'*opera*, avrebbe un inizio e una fine. La violenza sarebbe quindi "sempre necessaria per far applicare la legge, nello stesso modo in cui è necessaria per costruire un tavolo".³⁵ Ma tutta la teoria politica dell'autrice, come già riportato, si fonda sulla convinzione che potere e violenza non solo non siano la stessa cosa, ma si escludano a vicenda.

Evidentemente, assumere questa prospettiva significa far venire alla luce un concetto di potere completamente diverso e del tutto positivo. Arendt insiste quindi sull'etimologia del termine stesso: "*Power o pouvoir o posse o dynamis* significa potenzialità e si distingue pertanto dalla potenza [*strenght*] che ho a mia completa disposizione, che davvero è un mio possesso".³⁶ Potere, dunque, come potenzialità che si rivela solamente in atto o, più precisamente, in *azione*, quindi in relazione ad altri con cui condividiamo la condizione della pluralità di esistenti unici. Esattamente come quel che concerne la definizione generale della politica in termini eminentemente relazionali,

³⁴ "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", lectures, First drafts – 953 (3 of 4 folders), image 20, disponibile in: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html> (consultato il 8/5/2018), trad. it. H. Arendt, *Marx*, Milano, Raffaello Cortina, 2016, p. 122. Quest'ultimo volume, a cura di S. Forti, raccoglie la traduzione italiana dei dattiloscritti redatti da Arendt in occasione delle conferenze, dedicate a Marx, tenute nel 1953 all'Università di Princeton. Il capitolo da cui è tratta la citazione, *Legge e potere*, è ripreso in H. Arendt, *Per una filosofia del limite*, cit., pp. 181-197, a partire da una precedente edizione: cfr. H. Arendt, "Legge e potere", a cura di S. Forti, "Micromega", n. 5, 1995, pp. 93-108. Una versione parziale in lingua originale è comparsa prima in *Social Research*, 69 (2002), 2, pp. 273-319, ed è ora pubblicata nella raccolta H. Arendt, *Thinking Without Banisters*, New York, Schocken, 2018.

³⁵ Disponibile in: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html> (vedi nota precedente), image 21, trad. it. H. Arendt, *Marx*, cit., p. 123. In un paragrafo di *Vita activa* intitolato "Strumentalità e *homo faber*", Arendt esplicita come nell'ambito dell'*opera* non solo "il fine giustifica i mezzi; ma fa di più, li produce e li organizza. Il fine giustifica la violenza fatta alla natura per strapparle la materia prima, come il legno giustifica il taglio dell'albero e il tavolo la distruzione del legno" (H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 153, trad. it. *Vita activa*, cit., p. 109).

³⁶ Disponibile in: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html> (vedi note precedenti), image 21, trad. it. H. Arendt, *Marx*, cit., p. 123. Anche in *Vita activa* trovano spazio queste precisazioni etimologiche: "la parola stessa 'potere', come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina [...] indica il suo carattere 'potenziale'" (H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 200, trad. it. *Vita activa*, cit., p. 147).



vale qui l'idea che il potere non risieda nell'uomo, ma *tra* gli uomini.³⁷ La potenza, invece, propria dell'operare, è a mia completa disposizione e può essere esercitata anche nella solitudine di una relazione, assolutamente impolitica, tra un uomo e un oggetto. Come accade spesso nelle sue opere, Arendt ricorre qui ad un celebre riferimento letterario per spiegare efficacemente ciò che intende dire: “un individuo completamente solo, come per esempio Robinson senza il suo buon Venerdì, sarebbe plausibilmente ancora in grado di fabbricare oggetti”, cioè conserverebbe una potenza manipolatrice, per definizione violenta, che gli è propria in quanto *homo faber*, “ma certamente non potrebbe più agire. Avrebbe perso quel potere che si distingue dalla violenza e che è la suprema potenzialità non dell'uomo, ma degli *uomini*”.³⁸ Riecheggiano qui con forza le fondamentali affermazioni contenute nel saggio *Sulla violenza* attorno all'idea che il potere “corrisponde alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto [*in concert*]”.³⁹

Rispetto alla concezione del potere come azione corale, Arendt attinge ancora a piene mani da Montesquieu; leggiamo infatti ne *Lo spirito delle leggi* che “questi tre poteri [re, camera dei lords e camera dei comuni] dovrebbero rimanere in stato di riposo, o di inazione. Ma, poiché per il necessario movimento delle cose sono costretti ad agire, saranno costretti a farlo di concerto”.⁴⁰ Ciò che adesso mi preme sottolineare è che, secondo Arendt, una divisione dei poteri così intesa rappresenta il grandissimo e fondamentale apporto di Montesquieu alla teoria politica occidentale: vale a dire, il suo contributo consiste nella grande scoperta che il potere non è indivisibile. Sotto questa

³⁷ Mi riferisco alla critica arendtiana della definizione aristotelica dell'uomo come *animale politico* (*zoon politikon*). Secondo Arendt nell'uomo non si riscontra nessuna essenza politica. La politica nasce *tra* gli uomini, dunque *al di fuori* dell'uomo. Cfr. H. Arendt, *Was ist Politik*, München, Piper & Co. Verlag, 1993, p. 11, trad. it. *Che cos'è la politica*, Torino, Einaudi, 2006, p. 7.

³⁸ Disponibile in: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html> (vedi nota 34), image 21-22, trad. it. H. Arendt, *Marx*, cit., p. 124. È evidente, anche se non esplicitamente dichiarato, il tentativo arendtiano di confrontarsi con la polemica marxiana contro le “robinsonate” dei teorici classici dell'economia politica. Come è stato osservato, l'intento di Marx, in una direzione diversa da quella arendtiana, è “[sottolineare] la dimensione sociale dell'attività produttiva perché la socialità è esattamente ciò che il modo di produzione capitalistico espropria al lavoro umano” (I. Possenti, *Flessibilità*, Verona, Ombre corte, 2012, p. 63). In ogni caso, le considerazioni di Arendt sulla forza estraniante del lavoro contemporaneo, “che si svolge in condizioni di privatismo sociale e riduce i lavoratori a consumatori del mondo”, appaiono collocabili in una prospettiva “non così distante da alcune premesse della riflessione di Marx” (ivi, p. 65).

³⁹ H. Arendt, *On Violence*, cit., p. 44, trad. it. *Sulla violenza*, cit., p. 47.

⁴⁰ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XI, 6. Anche qui faccio riferimento alla traduzione contenuta in Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. 1325.



intuizione della tripartizione dei poteri pulserebbe “una visione complessiva della vita politica per la quale il potere è completamente privo di ogni connotazione violenta”.⁴¹ Cosicché, per Arendt, “Montesquieu è il solo pensatore ad aver utilizzato un concetto di potere assolutamente estraneo alla tradizionale categoria mezzo-fine”, e più precisamente, “il potere può essere diviso [...] perché non è *uno* strumento per ottenere *un fine*”.⁴²

La *politica del limite*, un insieme di poteri che si bilanciano e limitano vicendevolmente, sembra dunque, sulla scorta di Montesquieu, restituirci una suggestione esplicativa della proposta arendtiana – che tenta una radicale rielaborazione del lessico politico. Se si tratta, per tutte le ragioni esposte fino ad ora, di un’affermazione corretta, è vero anche che, come accennerò nelle conclusioni, questo lessico merita di essere ulteriormente indagato ed elaborato.

L’agire politico come dispositivo umanizzante

È ora necessario ritornare alle tre sfere della condizione umana soffermandoci sull’*azione*: in sostanza lo spostamento dal *lavoro* all’*azione*, passando per l’*opera*, svela la possibilità propria di ogni essere umano di allontanarsi dalla sfera della necessità e approdare ad una piena umanizzazione. Non una generica umanità, quindi, ma la continua umanizzazione degli umani è la preoccupazione centrale di tutta l’opera di Arendt. Sopravvissuta allo sterminio e reduce da un’apolidia durata quasi vent’anni, impegnata in un estenuante tentativo di comprensione della tragedia totalitaria, l’autrice dichiara esplicitamente la volontà di non appellarsi a formule o teorie che rischiano di “ridurre l’umanità a vuota frase o fantasma”.⁴³ Come sostiene Laura Boella “il pensiero arendtiano nel suo complesso ripropone infatti la questione dell’umano in tempi di distruzione di innumerevoli esseri umani, di catastrofe dell’eredità culturale e filosofica europea fondata sul valore o sul postulato dell’umanità”.⁴⁴ In questo senso “Hannah Arendt trae le più amare e demolitrici conclusioni dalla catastrofe della tradizione

⁴¹ Disponibile in: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html>, (vedi nota 34), image 32, trad. it. H. Arendt, *Marx*, cit., p. 135.

⁴² *Ibid.*

⁴³ H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, München, Piper & Co. Verlag, 1960, p. 36, trad. it. *L’umanità in tempi bui*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. 79.

⁴⁴ L. Boella, “Umanità”, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, Verona, Ombre corte, 2008, p.128.



occidentale culminata nel totalitarismo, e insieme pensa che la partita dell'umanità degli esseri umani non sia definitivamente perduta⁴⁵ e si rivela straordinariamente capace di “pensare la politica dopo la catastrofe”⁴⁶ intendendola come un “dispositivo di umanizzazione”.⁴⁷ È un'umanità *in fieri* quella di cui ci parla Arendt, un'umanità mai compiuta, sempre perfettibile e sempre umanizzabile, com'è umanizzabile il mondo comune agli uomini, il quale non si può dire *umano* semplicemente perché da loro abitato, ma tale “solo quando [diventa] oggetto di discorso”,⁴⁸ ovvero tramite quel *dispositivo umanizzante* che è la politica.

Al riguardo è illuminante il capitolo di *Vita activa* dedicato all'azione e nello specifico il paragrafo intitolato *Il rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione*. In quest'ultimo leggiamo: “Discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questo apparire, in quanto distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità”.⁴⁹

Ed è dello stesso capitolo l'idea secondo la quale è “con la parola e con l'agire” che “ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita”.⁵⁰

Le categorie dell'*azione* e della *rinascita* sono dunque, in ultima analisi, le categorie politiche fondamentali di tutto il pensiero arendtiano. Per Arendt, pensatrice della libertà, la politica, dispositivo umanizzante che è azione e discorso, entra in gioco quando non è la necessità, prima fra tutte quella della sopravvivenza, a condizionarci. La rinascita di cui ci parla è un “inserimento” che infatti

non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento

⁴⁵ Ivi, p. 130.

⁴⁶ O. Guaraldo, “Introduzione”, in Ead. (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, cit., p. 9.

⁴⁷ L. Boella, “Umanità”, cit., p. 136.

⁴⁸ H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, cit., p. 41, trad. it. *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 85.

⁴⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 176, trad. it. *Vita activa*, cit., p. 128.

⁵⁰ *Ibid.*



che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa.⁵¹

Per Laura Boella è esattamente “questo il significato della politica per Hannah Arendt, della sua fede nella capacità umana di iniziare, della sua utopia luxemburghiana e consiliare della politica (innanzitutto antifascista), in cui l’azione è direttamente libertà e innovazione”.⁵² Il riferimento a Rosa Luxemburg è qui tutt’altro che secondario. È infatti noto come Arendt nutrisse una profonda stima e un enorme interesse per la rivoluzionaria polacca e le vicende degli spartachisti.⁵³

In questa prospettiva, Ricoeur osserva che “i veri referenti storici della Arendt sono le irruzioni moderne di potere popolare, esemplificate dai consigli operai, i veri soviet, dalla insurrezione di Budapest, dalla Primavera di Praga e dai molteplici movimenti di resistenza a una occupazione straniera”.⁵⁴ L’analisi arendtiana di questi avvenimenti storici è al centro di un libro di Ruggero D’Alessandro, intitolato *La comunità possibile*, dedicato al rapporto tra Rosa Luxemburg e Hannah Arendt. Ed è esattamente in queste “irruzioni moderne di potere popolare”, ovvero esperienze “che [raccontano] di come folle di persone possano essere stanche di dominio, arbitrio, guerra, violenza”,⁵⁵ che per Ricoeur possiamo riscontrare un significativo palesarsi “dell’altra tradizione che, a differenza della tradizione della dominazione, è fatta di apparizioni discontinue, di insurrezioni, oserei dire di tentativi falliti”.⁵⁶ Soprattutto la sollevazione ungherese testimoniò la capacità di una comunità “di andare avanti senza leader né programmi”, senza perciò crollare nel caos, “grazie alla risposta spontanea ma coordinata: i vari consigli, infatti, si integrano in consigli superiori a livello regionale e

⁵¹ Ivi, p. 167, trad. it., p. 128.

⁵² L. Boella, “Umanità”, cit., p. 128.

⁵³ Cfr. R. D’Alessandro, *La comunità possibile*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 9.

⁵⁴ P. Ricoeur, “Potere e violenza”, cit., p. 27.

⁵⁵ Cfr. R. D’Alessandro, *La comunità possibile*, cit., p. 11.

⁵⁶ P. Ricoeur, “Potere e violenza”, cit., p. 27. Molto interessante e meritevole di un approfondimento, tuttavia qui non possibile, questo accenno alla sconfitta e al fallimento delle esperienze emancipatrici più creative e libertarie. Al proposito segnalo un recente libro di Enzo Traverso, intitolato *Malinconia di sinistra*, che si propone di indagare la dimensione malinconica, a partire dalla consapevolezza del carattere fragile e precario della lotta, della cultura di sinistra tra Otto e Novecento. La tesi dell’autore è che la *malinconia di sinistra* sia sempre esistita, non creata ma soltanto palesata dalla svolta del 1989, tanto che, scrive Traverso, “potremmo chiamarla una ‘tradizione nascosta’, prendendo in prestito questa definizione da Hannah Arendt”. (E. Traverso, *Malinconia di sinistra*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 15-16).



provinciale, fino all'elezione dei delegati all'Assemblea nazionale".⁵⁷ Nell'analisi del fenomeno ungherese, riaffiorano infatti numerosi elementi teorici precedentemente esposti:

Vediamo qui come il principio federale [...] fra unità separate, sorga dalle condizioni elementari dell'azione stessa, non influenzata da alcuna speculazione teoretica sulle possibilità di un governo [...]. Il fine comune era la fondazione di uno stato nuovo, di un nuovo tipo di governo repubblicano che poggiasse su 'repubbliche elementari' in modo che il potere centrale non privasse i corpi costituenti del loro originario potere di costituire. I consigli, in altre parole, gelosi della loro facoltà di agire e di formare opinioni, erano destinati a scoprire la divisibilità del potere [...].⁵⁸

Un potere dunque condiviso e diffuso, che riesce, "lasciandosi alle spalle l'enorme, dispendiosa e falsa macchina elettorale",⁵⁹ a far riemergere una democrazia diretta, arendtianamente agita.

La critica dei partiti e dello stato-nazione

Mentre assume l'agire politico come dispositivo di umanizzazione, Arendt mette in discussione alcuni aspetti fondamentali della "politica" moderna, che entrano in contrasto con la sua teoria dell'*azione*. Tra questi troviamo, per esempio, il modello dei partiti rivoluzionari e quello dello stato-nazione.

Nelle pagine di *On Revolution*, la polemica verso i *partiti rivoluzionari* è durissima: "fermamente ancorati alla tradizione dello stato nazionale, [essi] concepivano la rivoluzione come un mezzo per impadronirsi del potere, [identificando] il potere col monopolio dei mezzi di violenza".⁶⁰ L'incompatibilità tra i due modelli in campo, il *partito rivoluzionario* iscritto nella tradizione dello stato-nazione e i *consigli* come alternativa democratica radicale, si è palesata irrimediabilmente nell'esperienza russa. Riferendosi a Lenin, nel capitolo conclusivo del saggio dedicato alla rivoluzione, Arendt scrive: "quando infine durante la ribellione di Kronstadt i soviet insorsero contro la dittatura del partito e divenne palese l'incompatibilità dei nuovi consigli con il

⁵⁷ R. D'Alessandro, *La comunità possibile*, cit., p. 89.

⁵⁸ H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 267, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 310. L'espressione "repubbliche elementari", a cui Arendt spesso ricorre, è di Thomas Jefferson.

⁵⁹ R. D'Alessandro, *La comunità possibile*, cit., p. 90.

⁶⁰ H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 256, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 296



sistema di partito, egli decise [...] di schiacciare i consigli, poiché minacciavano il monopolio del potere del partito bolscevico”.⁶¹ Hannah Arendt non nasconde quanto, a proposito di queste convinzioni, sia debitrice al pensiero di Rosa Luxemburg:

Nel bel mezzo della rivoluzione [i] programmi di partito [...], per rivoluzionari che fossero, erano tutte ‘formule preconfezionate’ che non richiedevano azione, ma esecuzione – ‘di essere messe energicamente in pratica’, come puntualizzava Rosa Luxemburg, con la sua straordinaria chiarezza di idee sulle poste in gioco.⁶²

Se ci soffermiamo ora sul legame tra il modello partitico e lo stato-nazione, noteremo come quest’ultimo sia un altro bersaglio costante dell’analisi critica e delle polemiche arendtiane. Per come viene presentato in *Origini del totalitarismo* il concetto di stato-nazione implica già una contraddizione dovuta a una tensione irriducibile tra i due suoi elementi costitutivi: da una parte lo stato, struttura legale e fondata razionalmente, che pertanto dovrebbe garantire i diritti di tutti, e dall’altra la nazione, comunità che si vorrebbe omogenea quanto a *ethos* ed *ethnos*, dunque fondata su un presupposto escludente.⁶³ In un mondo organizzato in stati-nazione, infatti, l’esclusione dalla condizione di *zoon politikon*, cioè dalla partecipazione attiva alla vita della polis, finisce per tradursi in esclusione dall’umanità stessa.⁶⁴ Arendt ha conosciuto in prima persona il problema, apolide com’è stata dal 1933 al 1951, ed è sempre stata consapevole che “l’apolidia non fosse un problema esclusivamente ebraico, ma una contraddizione dello stato-nazione del XX secolo”.⁶⁵ Ed è inquietante, nel lucido affresco arendtiano, il legame tra questa tendenza insita nello stato-nazione e la nascita del totalitarismo: le masse di apolidi, senza riconoscimenti e senza diritti, sono necessarie “[al] regime totalitario [che] è infatti possibile soltanto dove c’è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici”.⁶⁶

⁶¹ Ivi, p. 258, trad. it. p. 298.

⁶² Ivi, p. 264, trad. it. pp. 305-306. È tutt’altro che secondario, alla luce di quanto esposto sopra, sottolineare l’importanza che, dal punto di vista arendtiano, assume la valutazione che i programmi dei partiti rivoluzionari “non richiedevano azione”.

⁶³ Cfr. S. Forti, “Le figure del male”, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXIX.

⁶⁴ Cfr. *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 297, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, p. 412.

⁶⁵ J. Butler, “Ebraismo”, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, cit., p. 42.

⁶⁶ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 311, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 431.



Non è certo la politica, dunque, a dover essere data per superata dopo le catastrofi del Novecento, ma lo stato-nazione e il suo modello di potere-dominio al quale anche i partiti rivoluzionari si sono adattati, almeno nella maggioranza dei casi. “Il politico”, scrive Ruggero D’Alessandro facendo evidentemente uso di un lessico arendtiano, “non è superato perché non è superabile: ovunque vi sia comunità di vita, interessi, economia, tracce di società e di cultura, lì vi è politica”.⁶⁷ Se la politica è davvero il *dispositivo umanizzante* di cui parla Laura Boella, fatto di azioni e discorsi liberi, essa, per la sua irriducibile indeterminatezza, non sarà mai necessaria, ma sempre possibile.

La democrazia consiliare e diretta risulta dunque, oltre che una forma di governo che ha avuto le sue apparizioni storiche, come l’antidoto privilegiato contro i germi totalitari.⁶⁸

Conclusioni. Verso una politica del limite?

Riprendendo la questione semantica relativa alla *politica del limite*, in seguito a questa digressione sui consigli e sul rapporto tra Arendt e Luxemburg, possiamo dire che, se di limite vogliamo parlare, “il limite è l’edificazione di una democrazia senza limite”.⁶⁹

In questa prospettiva, in effetti, l’insistenza sulla *divisibilità* del potere rischia di consegnarci un’immagine statica e prudente, quasi politicista, come se l’elaborazione arendtiana qui descritta potesse collocarsi, senza nessun attrito, nella cornice del liberalismo classico. Molto significativamente Simona Forti, nell’introduzione al suo *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, nel tentativo di argomentare “l’indiscutibile anomalia” del pensiero arendtiano, oltre a ricordare la condizione di “esiliata, di ebrea non sionista, di donna che pensa in un cosmo intellettuale totalmente maschile, di filosofa che vuole lasciarsi alle spalle la filosofia”, definisce l’autrice di *Vita activa* come una “libertaria che non abbraccia mai il liberalismo”.⁷⁰

⁶⁷ R. D’Alessandro, *La comunità possibile*, cit., p. 91.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 90. Scrive D’Alessandro nella stessa pagina: “La costituzione e il funzionamento dei Consigli a Budapest dimostrano bene come si possano contrastare due caposaldi del totalitarismo: le masse spoliticizzate e l’ideologia”.

⁶⁹ *Ivi*, p. 91.

⁷⁰ S. Forti, “Introduzione. Paesaggi arendtiani”, in *Ead.*, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. X. Su questo aspetto Forti torna altrove nei suoi scritti, collocando Arendt “nella schiera di pensatori che, da Bataille a Foucault, dalla Weil a Lyotard, da Levinas a Derrida,



Il potere arendtiano, opposto e incompatibile con il potere-dominio, con la sua carica sorgiva, umanizzante, creativa, sempre riproponibile ogniqualvolta una comunità lo desidera, più che dividersi, nelle sue epifanie sembra moltiplicarsi. In tal senso, se è vero che può essere diviso perché non più concepito nella categorizzazione *mezzo-fine*, nulla impedisce di pensare alla sua moltiplicazione. Il potere, arendtianamente inteso, in una società emancipata – valga qui l'esempio delle “repubbliche elementari” organizzate federalmente – non sarebbe solo diffuso, suddiviso entro *limiti* definiti una volta per tutte, ma sarebbe anche il più ampio possibile, rigenerabile e, appunto, moltiplicabile potenzialmente all'infinito.⁷¹

Daniele Bassi

daniele.bassi88@gmail.com

fino a Nancy, sono stati capaci di dare vita ad una filosofia radicale e libertaria” (S. Forti, “Male”, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, cit., p. 55).

⁷¹ “Il vero obiettivo della Rivoluzione americana”, scrive Arendt riferendosi alla struttura federale perseguita dai padri costituenti, “era evidentemente non quello di limitare il potere, ma quello di creare più potere” (H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 154, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 172).