

## Linguaggio e violenza in Hannah Arendt: una prospettiva retorica

**Mauro Serra**

Università di Salerno  
maserra@unisa.it

**Abstract** Arendt's thought appears promising to investigate the relationship between language and violence. On the one hand, she devoted a deep reflection to the theme of violence, which culminated in the 1969 text *On violence*. On the other, she developed a 'communicative conception of power' in which the eminently linguistic practice of persuasion and the conflict (*agōn*) between different opinions constituted the foundation of political action. Despite this, however, for Arendt language and violence remain two substantially distinct phenomena. This paper will try to show why this happens and to suggest that another theoretical path would have been possible by attributing a different role and nature to rhetoric.

**Keywords:** Language, Violence, Rhetoric, Power, Arendt, Aristotle, Phronesis

Received 05 June 2019; accepted 26 October 2019.

### 1. Linguaggio e violenza: osservazioni preliminari

Proporsi di indagare i rapporti tra linguaggio e violenza richiede, forse più che in altri casi, un chiarimento preliminare della prospettiva a partire dalla quale si intende esplorare questa relazione. Da un certo punto di vista si potrebbe addirittura affermare che non c'è uno spazio concettuale all'interno del quale collocare una simile indagine, poiché linguaggio e violenza rimandano a due esperienze antitetiche che in certo qual modo si escludono reciprocamente. Del resto, una lunga tradizione che risale al mondo greco vede proprio nel tratto che ci caratterizza in quanto esseri umani, il possesso del *logos*, ed in particolare in quella prestazione eminentemente linguistica che è l'attività persuasiva (Fontana 2017), il discrimine tra l'uomo e l'animale da un lato, tra il greco ed il barbaro dall'altro, immaginando in entrambi i casi che sia appunto il *logos* a permettere quell'uscita dalla violenza di uno stato ferino che altrimenti non sarebbe possibile. Forti di questa tradizione si può, dunque, optare per una definizione piuttosto ristretta di violenza, circoscrivendola al piano fisico e materiale, come fa, ad esempio, John Keane in un'indagine relativamente recente volta ad indagare i rapporti tra violenza e democrazia (2004: 35):

Violence needs to be defined more soberly, with less normative flourish. It is better understood as the more or less intended, direct but unwanted *physical* interference by groups and/or individuals with the bodies of others, who are consequently made to suffer a series of effects ranging from shock, speechlessness,

mental torment, nightmares, bruises, scratches, swellings, or headaches through to broken bones, heart attacks, loss of body parts, or death.

D'altra parte, si può però osservare che il vantaggio di una simile definizione circoscritta - evitare che usi, per così dire, eccessivamente metaforici del termine ne riducano l'efficacia - rischia quantomeno di lasciarci senza un'adeguata cornice teorica nella quale collocare fenomeni come l'insulto e la minaccia per i quali l'impressione che si sia sottoposti ad una qualche forma di violenza non è intuitivamente pregiudicata dall'assenza di una sua manifestazione fisica. Non sono pochi, dunque, gli studiosi che, pur consapevoli dei rischi che ciò comporta, hanno proposta una definizione estensiva di violenza, come ad esempio ha fatto Beatrice Hanssen (2000: 9):

Stretched beyond its former clearly demarcated boundaries, meaning "the use of physical force" (a characterization still to be found in standard dictionary definitions), violence now includes such phenomenologically *elusive* categories as psychological, symbolic, structural, epistemic, hermeneutical, and aesthetic violence (corsivo mio).

Se, una volta ampliata la prospettiva, diventa possibile porre la questione dei rapporti tra linguaggio e violenza, osservando, come sono arrivati a fare provocatoriamente taluni, che nella stessa operazione di simbolizzazione linguistica è implicita una forma di violenza che si manifesta innanzitutto nella semplificazione della cosa designata che viene ridotta ad una singola caratteristica (Žižek 2008: 61; cfr. Cimatti 2014)<sup>1</sup>, rimane ancora da stabilire, tuttavia, da quale specifico punto di osservazione si intende indagarla. Rispetto ad altri possibili, e prevalenti, approcci che, per esempio, tendono a concentrarsi sui modi in cui ci si può servire del linguaggio «to create inequality, racist invectives, misogynistic language, homophobic slurs and hate speech [that] often affect the subject in bodily ways» (Silva 2017: 7), le riflessioni svolte nelle pagine seguenti sono invece riconducibili ad una prospettiva, in senso lato, antropologica. Esse prendono cioè le mosse dall'ipotesi avanzata di recente da Paolo Virno a margine della scoperta dei neuroni specchio. Sarebbe sbagliato – osserva Virno – immaginare che il linguaggio si innesti nella forma di un tranquillo prolungamento sulla condivisione empatica assicurata dai neuroni specchio. Mentre, infatti, la socialità umana e quella animale sono accomunate da un livello di base delle relazioni interpersonali in cui non sussistono atteggiamenti proposizionali e si determina un flusso empatico che ci permette di «identificare a colpo sicuro le tonalità emotive di un conspecifico, come pure di inferire lo scopo cui tendono i suoi gesti» (Virno 2013: 12), l'innesto del linguaggio su questo livello di base lungi dal costituirne un potenziamento, ne rappresenta invece una restrizione. A differenza di quanto si tende, dunque, abitualmente a ritenere: «il linguaggio non civilizza l'aggressività dell'Homo sapiens, ma la radicalizza oltremisura, portandola a quel limite estremo che è il dis-conoscimento del proprio simile» (*ivi*: 21). La socialità complessa che caratterizza gli esseri umani è allora il risultato dell'azione

---

<sup>1</sup> In altre parole, la violenza del linguaggio sarebbe strettamente collegata alla natura prospettica dei simboli linguistici, che li rende unici dal punto di vista cognitivo: Cfr. Tomasello (1999: 107): «What makes linguistic symbols truly unique from a cognitive point of view is the fact that each symbol embodies a particular perspective on some entity or event: this object is simultaneously a rose, a flower, and a gift. The perspectival nature of linguistic symbols multiplies indefinitely the specificity with which they may be used to manipulate the attention of others, and this fact has profound implications for the nature of cognitive representation [...]». È a partire da questa constatazione che diventa possibile domandarsi: «What, if, however, humans exceed animals in their capacity for violence precisely because they *speak*?» (Žižek 2008: 61).

erosiva esercitata dal linguaggio sull'originario co-sentire che essi condividono con le altre specie animali. Di conseguenza:

Sarebbe stolto credere che un discorso inteso a persuadere sia il quieto prolungamento culturale dell'empatia assicurata fin da principio dai neuroni mirror. Niente di più falso. Il discorso persuasivo è piuttosto la risposta obbligata, essa pure *naturale* dunque, alla lacerazione che la negazione linguistica ha inflitto all'empatia neurofisiologica. L'argomentazione retorica introietta la possibilità di dire 'questo non è un uomo' e ne sventa sempre di nuovo la realizzazione [...] le tradizionali risorse della retorica tengono a freno linguisticamente la negatività parossistica che il linguaggio stesso ha immesso nella vita animale [...] (*ibidem*).

Il riferimento all'attività persuasiva non è, d'altra parte, casuale, poiché la retorica non solo svolge un ruolo essenziale all'interno di quella sfera pubblica che secondo questa ipotesi si presenta nella forma di una cicatrice che sana la precedente ferita inferta dal linguaggio, ma ha anche tradizionalmente rappresentato il 'luogo teorico' nel quale l'ambivalenza insita nel linguaggio umano si è manifestata. Se da un lato, infatti, essa si presenta, anche nei suoi miti di fondazione, come una sostanziale alternativa alla violenza ed al conflitto, dall'altro in questa operazione di sostituzione ha dovuto assumerne su di sé alcuni caratteri, rivelando così, quantomeno agli occhi dei suoi accusatori, una inquietante prossimità con quella stessa violenza che avrebbe dovuto soppiantare (Crosswhite 2013: 134). È per questo motivo, allora, che la retorica costituisce un punto di vista privilegiato da cui non solo interrogarsi sui rapporti tra linguaggio e violenza, ma anche provare a considerare ancora una volta il problema che da sempre assilla il pensiero politico occidentale: «the search for a space or a *topos* within which reason and discourse may flourish, and from which coercive force and violence are excluded [...]» (Fontana 2017: 26)

## 2. Perché Hannah Arendt?

Circoscritto il nostro punto di vista, resta da spiegare il perché della scelta, tra i tanti possibili pensatori con i quali dialogare, di Hannah Arendt. Al di là dell'aspetto idiosincratico che è sempre in qualche misura coinvolto nella scelta dei nostri ideali interlocutori, la riflessione della Arendt si rivela particolarmente significativa dal nostro punto di vista per almeno due ragioni. Da un lato, la riflessione sulla violenza e sui modi in cui essa si esercita nella sfera pubblica, costituisce uno dei fili conduttori che attraversa il pensiero della filosofa tedesca, culminando con la stesura, nel 1970, di un breve saggio esplicitamente dedicato a questo tema. Come ha scritto, di recente, Richard Bernstein

Arendt [...] develops some of the most penetrating reflections on violence in the political realm. [...] She challenges not only contemporary and traditional ways of understanding power and violence but provides an important critical perspective for understanding power and violence in the contemporary world (2013: 79; 2011:3).

Dall'altro, tanta parte della sua riflessione è analogamente ispirata dalla consapevolezza della complementarità esistente tra le due definizioni che Aristotele dà dell'essere umano: avere il *logos* ed essere un animale politico (Arendt 1954: 442-443). Così, per esempio, in una osservazione annotata nel luglio del 1953 afferma:

Ciò che distingueva i greci dai barbari era il fatto che il loro essere-assieme si svolgeva nella modalità del parlare gli uni con gli altri e non nell'essere dominati. *Politeuein* significa, nel discorso, *logon echon*, regolamentare tutte le questioni. *Politikon* e *logon echon* sono la stessa cosa (Arendt 2002, trad. it.: 323).

Ed in una del giugno dello stesso anno: «la vera *technè politikē*, non è l'arte di governare, ma di «persuadere», *peithesthai*» (ivi: 320). Benché, dunque, non si sia in apparenza mai esplicitamente occupata del linguaggio e non abbia perciò messo a tema, se non indirettamente, la questione dei rapporti tra violenza e linguaggio, non è sbagliato affermare che:

Of the major political theorist of the twentieth and twenty-first century, *none appears more promising as a theorist of political rhetoric* than Hannah Arendt. Her radicalised Aristotelian conception of political action restores public speech to its central place in political life without, in the style of some proponents of deliberative democracy, reducing that speech to a set of abstract commitments uttered to and by members of an idealised moral/political/rational community (Norris 2013: 200 corsivo mio).

Alla luce di queste considerazioni, può essere utile anticipare le conclusioni della ricostruzione avanzata nelle pagine seguenti. Soprattutto perché tali conclusioni sono sostanzialmente negative. Bisognerà, infatti, constatare che la Arendt non è in definitiva riuscita ad affrontare in maniera adeguata la relazione tra linguaggio e violenza. E tuttavia il suo fallimento si rivela particolarmente istruttivo, poiché suggerisce, sia pure in negativo, la possibilità di percorrere una strada completamente diversa e più feconda. Una strada che, come si cercherà di mostrare, è stata evitata dalla filosofa tedesca pur essendo di fatto percorribile proprio alla luce delle premesse teoriche da cui prendeva le mosse la sua riflessione.

### **3. Potere e violenza: una distinzione necessaria**

Cercando di dare senso all'esperienza umana in un mondo devastato spiritualmente oltre che materialmente dalle drammatiche esperienze della seconda guerra mondiale, in particolare l'olocausto degli ebrei ed il ricorso alla bomba atomica, la Arendt individuava nella necessità di distinguere potere e violenza il punto teoricamente più rilevante. Nella concezione liberal-democratica del potere che caratterizzava il pensiero politico contemporaneo era, infatti, ravvisabile l'erronea tendenza a confondere potere e violenza (costrizione), come risultava in maniera particolarmente evidente nella classica definizione di stato fornita da Max Weber come "il governo degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una legittima, cioè presumibilmente legittima, violenza". Contrapponendosi a questa tradizione largamente dominante, la Arendt separa invece radicalmente potere e violenza, asserendo che essi si trovano tra di loro in una relazione non dialettica ed asimmetrica (Hannsen 2000: 25). Una tale contrapposizione viene operata ricorrendo alla distinzione, di ascendenza aristotelico-kantiana, tra fini e mezzi. Adottando una tale prospettiva, infatti, la violenza appare al tempo stesso strumentale (poiché, oltre ad avere bisogno di mezzi per essere messa in opera, non ha in sé una finalità che la giustifichi) e però razionale perché "efficace nel raggiungere lo scopo che deve giustificarla"<sup>2</sup>. Al contrario il potere è un fine in se stesso ed è la condizione di

---

<sup>2</sup> La Arendt pensa evidentemente alla definizione weberiana di razionalità strumentale (distinta da quella valoriale), una forma di razionalità che si caratterizza per la sua capacità di individuare e raggiungere specifici obiettivi.

possibilità della stessa azione politica. Non a caso questa distinzione costituisce uno snodo essenziale del testo del 1970 (*On violence*) in cui potere e violenza vengono fatti oggetto di una specifica definizione, volta ad evidenziarne i caratteri costitutivi:

*Potere* corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene ad un gruppo e continua ad esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è al potere, in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome.

La *violenza* [...] si distingue per il suo carattere strumentale. Fenomenologicamente, è vicina alla forza individuale, dato che gli strumenti di violenza, come tutti gli altri strumenti, sono creati ed usati allo scopo di moltiplicare la forza naturale finché, nell'ultimo stadio del loro sviluppo, possono prendere il suo posto (Arendt 1969, trad. it.: 47 e 49).

Sebbene si possa discutere sulla natura e sullo statuto di queste definizioni (Parietti 2017), da esse appare tuttavia chiaro che il potere corrisponde alla capacità di agire ed è, dunque, il prerequisito per ogni possibile azione nel mondo. L'espressione adoperata dalla Arendt – agire di concerto – è dunque in un certo senso ridondante poiché l'azione, per definizione, richiede l'esistenza di una pluralità di persone non essendo possibile in isolamento. L'accostamento della violenza alla forza individuale sottolinea, invece, la corrispondenza e la prossimità tra violenza e lavoro. Ogni lavoro include una qualche forma di violazione, dal momento che implica la trasformazione di qualcosa in qualcosa di diverso, cosicché l'archetipo della violenza è, in un certo senso, la trasformazione della natura in qualcosa che non è più naturale (Parietti 2017). Se da un lato questa osservazione è utile per evitare la semplicista conclusione che la violenza sia sempre negativa per la Arendt, dall'altro permette di sottolineare che, in linea di principio, la distinzione tra potere e violenza non è immediatamente riconducibile ad una corrispondente gerarchia di valori. Resta d'altra parte vero che il rapporto tra i due concetti rimane asimmetrico: mentre, infatti, la violenza può sempre distruggere e mettere fine al potere, non è vero il contrario, poiché la stabilizzazione dello 'spazio delle apparenze' (cfr. *infra*) richiede sia la violenza materiale necessaria a trasformare la realtà naturale, sia la costrizione intrinseca all'esercizio della legge. Al tempo stesso, tuttavia, il potere è superiore alla violenza, ma ancora una volta non per ragioni astrattamente morali, ma perché per portare a compimento qualsiasi forma di violenza organizzata è necessario avere il potere che consenta di tenere unito il gruppo che deve perpetrare tale violenza. È proprio questa priorità del potere quella che ritroviamo nell'idea che esso sia alla base di ogni azione e dunque specificamente di quell'agire che ci caratterizza in quanto esseri umani vale a dire l'agire politico.

#### **4. La *polis* greca: tra storia ed idealizzazione**

Come è noto, il luogo in cui una esperienza politica così concepita si manifesta in maniera paradigmatica è rappresentato per la Arendt dalla *polis* greca, che nel suo capolavoro del 1958, *Vita activa*, è considerata come il manifestarsi della possibilità stessa della politica. Una possibilità che dipende dallo spazio delle apparenze in cui io appaio agli altri come gli altri appaiono a me e l'uomo fa la sua comparsa non come un qualsiasi altro essere vivente, né come una cosa inanimata, ma come uomo in senso proprio. Altrettanto noto è il fatto che questa predilezione della Arendt è stato oggetto di un grosso dibattito tra gli studiosi, che hanno spesso accusato la filosofa tedesca di aver sostanzialmente travisato la realtà storica corrispondente alla *polis* (cfr. *infra*). Senza

entrare nel merito di questa controversia (Marshall 2010a), ci limiteremo a sottolineare quegli aspetti che sembrano pertinenti dal nostro specifico punto di vista. Il primo aspetto che va sottolineato è che l'interesse della Arendt nei confronti di quell'esperienza irripetibile che fu la *polis* greca si colloca negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della sua opera forse più nota, *Le origini del totalitarismo*, che apparve nel 1951. Questo dato è significativo poiché permette di asserire che volgendo il suo sguardo alla *polis* la Arendt non era tanto interessata a riaffermare l'importanza della partecipazione diretta in politica (aspetto problematico, come molti hanno notato, data la radicale differenza 'numerica' della *polis* antica rispetto alla situazione dei moderni), quanto piuttosto ad individuare degli spazi in cui l'individuo potesse distinguersi ed eccellere. La *polis*, guardata da questa prospettiva, era dunque la risposta alla tendenza omologante della modernità che, tra le altre cose, era alla radice di fenomeni aberranti come quello del totalitarismo. Concentrandosi sulla possibilità di eccellere, di mostrare la propria virtù (*aretè*), la filosofa tedesca riteneva di aver trovato una risposta al quesito sollevato da Jakob Burkhardt sul perché, nonostante la tirannia del *dèmos*, la *polis* avesse permesso il formarsi di tante personalità eccellenti:

L'enigma che attanagliava Burckhardt, sapere, cioè, perché nella *polis*, nonostante i suoi tratti tirannici e la mancanza di riguardo per la sfera privata, si siano potute formare così tante individualità straordinarie, si risolve facilmente se si comprende correttamente la *doxa*, il *dokei moi*, e lo si associa all'*agòn*. La libertà greca era la coercizione della *polis* alla *doxa*, ad esprimere e a discutere in maniera articolata, nella particolarità del proprio aspetto, ciò che si pensava. Questa *doxa*, questo aspetto particolare, che mi si offre nella particolarità che io sono, paragonato e assieme a tutti gli altri, può svilupparsi soltanto nella comunicazione, nell'essere compresi e nel confronto con gli altri. Tutto ciò si svolge secondo le modalità dell'*agòn* e dell'*aristenein*; questo conferisce al singolo la sua posizione proprio qua «individuale» e allo stesso tempo lo porta ad essere estremamente efficiente, a essere *aristos*. Proprio in quanto particolare, in quanto individualità, ho bisogno degli altri, in mezzo ai quali guadagno la mia posizione e il mio rango (Arendt 2007: 327)

La risposta veniva, dunque, individuata nell'intrecciarsi di una doppia dimensione: l'una rappresentata dalla *doxa*, il dispiegarsi della pluralità delle opinioni che rende possibile quello spazio delle apparenze in cui si concretizza l'agire politico, l'altro dall'*agòn* cioè dallo scontro che nasce non solo dalla diversità delle opinioni che si contrappongono ma anche dal desiderio di eccellere, di manifestare in questo modo la propria assoluta unicità. Tale intreccio non solo appare inevitabile, ma risulta in qualche modo favorito anche dal doppio significato della parola *doxa*, che in greco indicava non solo l'opinione, il mondo come appare a me, ma anche la gloria, dunque, la ricerca della gloria come tentativo di far prevalere la propria opinione. Se l'insistenza su questi due aspetti permetteva di vedere nella pressione esercitata dalla *polis* a partecipare alla vita politica una pressione non verso il conformismo, bensì verso la distinzione e l'eccellenza, dall'altro essa poneva due problemi con i quali la filosofa avrebbe continuato a confrontarsi: il rapporto tra opinione e verità (su cui *infra* par. 5 e 6) ed il problema della potenziale distruttività della carica agonistica contenuta nella contrapposizione tra opinioni differenti. Su questo secondo punto, la Arendt avrebbe finito non solo con il cambiare prospettiva, ma sarebbe addirittura arrivata a capovolgere la sua precedente formulazione. Attraverso la figura di Socrate, da lei radicalmente contrapposta a quella del suo allievo Platone, sarebbe, infatti, arrivata a valorizzare il ruolo dell'amicizia come indispensabile correttivo per arginare la carica distruttiva contenuta nell'*agòn*:

In altri termini, politicamente parlando, Socrate cercò di fare dei cittadini ateniesi degli amici; e questa intenzione era perfettamente comprensibile nella *polis*, dove la vita era una gara intensa ed ininterrotta di tutti contro tutti, un *aei aristunein*, un mostrare incessantemente di essere i migliori di tutti. Il bene comune era continuamente minacciato da questo spirito agonale, che avrebbe portato le città-stato greche alla rovina perché, da una parte, rendeva quasi impossibili le alleanze e, dall'altra, avvelenava la vita politica interna con l'invidia e l'odio reciproco (l'invidia era il vizio nazionale dell'antica Grecia) (Arendt 2015: 37).

Quello che sfuggiva alla Arendt, così come a molti altri interpreti moderni del resto, o che quanto meno non risultava problematico per il suo personale punto di vista, era, tuttavia, il fatto che l'esperienza socratica si poneva esplicitamente al di fuori della *polis* – il tratto simbolicamente rappresentato dal suo essere *atopos* – e, se, dunque, era un correttivo rischiava di esserlo in maniera talmente radicale da dissolvere quell'esperienza che pure la stessa filosofa tedesca aveva considerato costitutiva della sfera politica:

Riguardo ai due *logoi* dei sofisti: è la scoperta propriamente filosofico-politica della *polis*: nel suo essere-assieme si manifesta il fatto che la pluralità implica essenzialmente la pluralità degli aspetti e che *politenein* significa tollerare che ogni cosa abbia molti lati (non soltanto due, questa è già una deformazione logica) (Arendt 2002, trad. it.: 320).

## 5. La critica di Habermas

Veniamo adesso al secondo punto: la centralità attribuita alla *doxa* ed il suo problematico rapporto con la verità. Al di là del riferimento alla *polis*, la Arendt è ritornata varie volte su questo aspetto, rimarcando invariabilmente la superiorità dell'opinione rispetto alla verità nella sfera politica. Ciò d'altra parte non è sorprendente dato che la politica è fondamentalmente concepita come il luogo del pluralismo e della contingenza. È chiaro allora che, da questo punto di vista, la verità rischia di essere un ostacolo, poiché introduce il dominio della necessità laddove esso appare fuori posto:

No opinion is self-evident. In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running, as it were, from place to place, from one part of the world to another, through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from these particularities to some impartial generality [...] The modes of thought and communication that deal with truth, if seen from a political perspective, are necessarily *domineering*; they don't take into account other people's opinions, and taking these into account is the hallmark of all strictly political thinking (Arendt 2000: 557 e 556).

Del resto, se da un lato, l'opinione, come si è già detto, costituisce il luogo in cui la realtà si discioglie in quella forma specifica in cui essa appare a ciascun individuo nella sua unicità, dall'altro solleva la seguente questione: è possibile, e come, stabilire una gerarchia tra le diverse opinioni? È proprio su questo aspetto che si appunta la critica rivolta da Habermas, che è stato peraltro tra i più convinti assertori della svolta rappresentata dalla concezione comunicativa del potere avanzata dalla Arendt. Una volta riconosciuta la natura comunicativa del potere, che è ora possibile identificare con la formazione di una volontà comune in una comunicazione indirizzata al raggiungimento di un accordo intersoggettivo (l'agire in concerto di cui parla la Arendt), esso viene, infatti, come abbiamo già visto, ad essere nettamente separato dall'esercizio della violenza e della coercizione. Quest'ultima, invece, assume una natura derivata poiché si

manifesta, per Habermas, solo nella forma di una comunicazione distorta, nella quale la dimensione perlocutiva viene privilegiata a discapito di quella illocutiva:

the communicatively produced power of common convictions originates in the fact that those involved are oriented to reaching agreement and not primarily to their respective individual successes. It is based on the fact that they do not use language “perlocutionarily,” merely to instigate other subjects to a desired behavior, but “illocutionarily,” that is, for the no coercive establishment of intersubjective relations. Hannah Arendt disconnects the concept of power from the teleological model: *power is built up in communicative action*; it is a collective effect of speech in which reaching agreement is an end in itself for all those involved (Habermas 1994: 213 corsivo mio).

La Arendt, va, dunque, lodata, per aver sottolineato che le istituzioni politiche legittime traggono origine da «an opinion upon which many publicly are in agreement», al tempo stesso, però, la sua tesi rivela un limite insormontabile: non offre gli elementi per stabilire se la formazione di una specifica volontà collettiva sia razionale o meno e se «those who act and speak in name of the people do in fact express an opinion on which many were publicly in agreement» (Zerilli 2016: 187). In altri termini, la sua posizione manca di criteri normativi che permettano di determinare la validità di pretese in competizione tra loro e soprattutto di trasformare la semplice formazione di una volontà collettiva a partire dalla pluralità delle opinioni nella formazione razionale di tale volontà (ZERILLI 2016: ivi). In questo modo, la Arendt non è in grado di spiegare la violenza strutturale che può bloccare la comunicazione né può trovare una collocazione alle varie forme di azione strategica, incluse le espressioni istituzionalizzate di «[...] strategic competition for political power and [of] employment of power within the political system» (Habermas 1994: 224). Questo dipende da due fattori concomitanti: da un lato, la filosofa tedesca presuppone una troppo netta distinzione tra la sfera politica e la violenza; quest'ultima si colloca, infatti, nella sfera sociale e coincide con un agire prepolitico che consiste nel liberarsi dalle necessità della vita per manifestare la propria libertà nel mondo. L'insistenza esclusiva sull'uguaglianza e sull'agire in comune sarebbe allora la conseguenza di una concezione della politica troppo unilateralmente influenzata dalla visione dei Greci (almeno come li interpreta la Arendt<sup>3</sup>), per i quali essa si riduceva alla prassi di uomini liberi che si confrontavano e si scontravano sul piano verbale ma su questioni prive di rilevanza materiale, dato che la sfera della sopravvivenza materiale era relegata nell'ambito privato dell'*oikos* dove vigeva il principio della schiavitù e l'esercizio della violenza nel rapporto servo-padrone. Dall'altro lato, la Arendt rimane legata ad una distinzione troppo netta tra opinione e verità (un abisso per Habermas) che le impedisce di interpretare il processo mediante il quale viene raggiunto l'accordo riguardo questioni pratiche (e quindi politiche) come un discorso razionale:

She holds fast to the classical distinction between theory and practice; practice rests on opinions and convictions that cannot be true or false in the strict sense [...] An antiquated concept of theoretical knowledge that is based on ultimate insights and certainties keeps Arendt from comprehending the process of reaching agreement about practical questions as rational discourse (Habermas 1994: 225).

---

<sup>3</sup> Sui limiti dell'interpretazione arendtiana dei Greci, cfr., almeno, Wolin (1994).

Non è, qui, importante valutare la correttezza dell'interpretazione del pensiero della Arendt fornita da Habermas<sup>4</sup> e tantomeno dell'alternativa teorica da lui proposta. Basterà osservare che la questione sollevata non sfuggì in realtà all'attenzione della stessa Arendt che cercò di rispondervi nei modi che ora vedremo.

## 6. Una strada stretta: tra estetica e retorica

Sebbene, per ovvie ragioni cronologiche, Habermas fosse naturalmente al corrente della principale mossa teorica compiuta dalla Arendt nel tentativo di venire a capo della questione, non ne fa oggetto di una esplicita considerazione (forse anche perché doveva dal suo punto di vista sembrargli in ogni caso insufficiente) nella rilettura critica del suo pensiero. Tra gli interpreti del pensiero arendtiano, essa è stata, invece, oggetto di un ampio dibattito a cui adesso rivolgeremo brevemente la nostra attenzione. Al centro di questo dibattito c'è la centralità che, nell'ultima fase della sua riflessione, la Arendt giunse ad attribuire alla terza *Critica* kantiana ed alla facoltà di giudizio che lì viene espressamente teorizzata. Agli occhi della Arendt, infatti, il giudizio, così come delineato da Kant, veniva a costituire la facoltà chiave in una prospettiva politica poiché:

could facilitate a thick description of political communities that join individuals together and habituate them to considering things from points of view other than their own. Arendt seized upon two of Kant's definitions: judgment as thinking the particular in terms of the universal and *sensus communis* as a capacity to engage with the possible as well as the actual judgments of others (Marshall 2010b: 368).

Esclusa la strada che avrebbe portato all'identificazione delle opinioni come mere preferenze soggettive ed al tempo stesso impraticabile quella secondo cui le differenze di opinioni potevano essere risolte in termini puramente razionali attraverso un procedimento di discriminazione tra verità e falsità delle opinioni avanzate, l'alternativa veniva individuata nell'intuizione kantiana di un giudizio per sua natura soggettivo che tuttavia avanza pretese di universalità. La maggior parte dei commentatori ha però ravvisato in questo passaggio una profonda contraddizione, pur spiegandola in modi ovviamente diversi. La contraddizione consisterebbe nella sempre più radicale opposizione tra un giudizio inteso come la capacità attiva, agonisticamente connotata, di decidere, e quindi, di agire in maniera conseguente ed un giudizio, invece, inteso come una capacità passiva e 'pacifica' di distinguere, ovvero in altri termini tra il giudizio dell'attore e quello dello spettatore, tra la *phronēsis* aristotelica ed il *Geschmack* kantiano. Si è così arrivati a descrivere la parabola compiuta dalla filosofa tedesca come una progressiva 'estetizzazione della sfera politica' in virtù della quale la capacità di prendere attivamente decisioni in questo ambito sarebbe stata sostituita da una sorta di discorso critico intorno alla politica stessa senza la necessità di impegnarsi in essa. Un'operazione per certi versi non molto diversa da quella a cui sembra alludere il Socrate platonico, nel momento in cui, tirandosi fuori dai modi tradizionali di fare politica da lui severamente criticati, afferma purtuttavia di essere l'unico vero politico della città di Atene (cfr. Villa 2001). La stessa cronologia verrebbe a confermare questo stato di cose, poiché la centralità attribuita all'azione nel capolavoro del 1958, intitolato appunto *Vita activa*, risulterebbe progressivamente sostituita dall'interesse, che incomincia a manifestarsi all'inizio degli anni '60 per culminare alla fine di quel decennio, per il giudizio e per la terza *Critica* kantiana. Come è stato di recente mostrato in maniera persuasiva da David

---

<sup>4</sup> Zerilli (2016: 188) sostiene che ci sia un fraintendimento dovuto al fatto che Habermas interpreta erroneamente il progetto della Arendt nei termini di una riformulazione della ragion pratica kantiana. Di fraintendimento parla anche Nouët (2014).

Marshall (2010b), una corretta valutazione delle note contenute nel *Denktagebuch* della Arendt permette, tuttavia, una diversa ricostruzione: l'interesse per la *Critica del Giudizio* si può, infatti, retrodatare agli anni tra il 1955 ed il 1957 e, ciò che è più importante, questa retrodatazione lo colloca vicino (e lo mette in dialogo con) alla lettura ed all'annotazione di due testi di particolare rilievo, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel del 1952 e, di maggior interesse nella nostra prospettiva, la *Retorica* di Aristotele del 1953. L'aspetto più significativo che emerge dal corpo a corpo con il testo aristotelico è rappresentato dal riconoscimento della centralità per l'intera pratica retorica dell'azione indicata in greco dal verbo *krinein*, che viene significativamente reso ricorrendo a due termini tedeschi *urteilen* (giudicare) ed *entscheiden* (decidere). In questa prospettiva non si dà, dunque, alcuna possibilità di distinguere nettamente tra dimensione attiva e passiva del giudizio, poiché esso sempre contiene in sé (almeno potenzialmente) la decisione e di conseguenza il rimando al piano dell'azione nel mondo. Nel riflettere sulla natura dell'attività del *krinein* in ambito retorico, la Arendt non si limita, tuttavia, a rimarcare questo aspetto. Da esso fa derivare almeno tre conseguenze che le paiono decisive per la sfera politica (Arendt 2002, trad. it.: 334; cfr. Marshall 2010b: 378): 1) giudicare e decidere hanno a che fare solo con le cose che non sono necessarie e che, dunque, potrebbero essere diversamente da come sono; 2) tutte le azioni ed i fatti appartengono alla classe così individuata delle cose non necessarie; 3) la filosofia non ha nulla a che fare con il non necessario e, dunque, con ciò che riguarda il giudicare ed il decidere. Da qui la divaricazione tra filosofia e retorica che viene ricondotta al fatto che l'una ha a che fare con la verità (*alethes*) e l'altra, tramite la persuasione (*peithein*), con l'*eikos*, che la Arendt giustamente glossa tanto con l'abituale traduzione di 'verosimile' ma anche con quella per molti versi più adeguata di 'plausibile'. Da un lato, questa è la strada che permette un esplicito accostamento tra giudizio retorico, così inteso, e giudizio estetico, come la Arendt riconosce esplicitamente, per fare solo un esempio, in un testo del 1961, risolvendo, dunque, l'apparente contraddizione attivo vs passivo:

Come le opinioni politiche possono diffondersi solo con la persuasione, la persona che giudica, secondo la bella espressione di Kant, può solo «corteggiare gli altri per averne il consenso», nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale «corteggiamento» o opera di persuasione, corrisponde in modo quasi perfetto al *peithein* dei greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerata la forma tipicamente politica del dialogo (Arendt 1961, trad. it.: 285).

Dall'altro, tuttavia, essa riposa su una implicita neutralizzazione della pratica retorica che si lascia intravedere in una contraddizione solo apparentemente innocua. Mentre, infatti, nelle riflessioni consegnate al diario nel 1953 la contrapposizione tra opinioni differenti sembra retoricamente risolvibile attraverso il ricorso all'*eikos*, che finisce, se portato fino in fondo, per reincontrare la dimensione agonistica e conflittuale, di lì ad un anno nelle serie di lezioni che Hannah Arendt tenne alla Notre Dame University nel marzo del 1954 dal significativo titolo *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution* questo aspetto sarebbe scomparso, soppiantato dalla figura di Socrate e dalla sua pratica 'amicale':

Per Socrate, così come per i suoi concittadini, *doxa* era la formulazione discorsiva del *dokei moi*, di ciò che mi pare. Questa *doxa* non riguardava quel che Aristotele avrebbe chiamato *eikos*, il probabile, i molti *verisimilia* (distinti per un verso dall'*unum verum*, l'unica verità, e, per l'altro, dalle falsità infinite, (*i falsa infinita*), ma riguardava la comprensione del mondo così come «si apre a me» (Arendt 2005, trad. it.: 34).

Si apriva così la strada per compiere il passaggio successivo che avrebbe portato a valorizzare, nella contrapposizione tra le opinioni, il ruolo chiave dell'immaginazione (e non più del conflitto, *agôn*) intesa come la capacità di allargare la propria visione del mondo a partire dall'opinione degli altri.

I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent; that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; *this is a question neither of empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not.* The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better *I can imagine how I would feel and think* if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion (Arendt 1993: 241 corsivi miei).

## 7. Potere e potenza, di nuovo

Non è qui necessario approfondire ulteriormente il percorso seguito dalla filosofa tedesca. Se la ricostruzione proposta è corretta, essa dovrebbe, infatti, aver mostrato che, dal nostro punto di vista e, più specificamente, per ciò che attiene ai rapporti tra linguaggio e violenza, la posizione della Arendt si presenta come una strada non percorsa o almeno non interamente, e che, dunque, risulta tanto più interessante proprio per ciò che ha deliberatamente evitato, anche laddove sembrava forse teoricamente più promettente fare il contrario. Nel suo ribadire continuamente la reciproca esclusione tra linguaggio e violenza<sup>5</sup>, si è trovata di fronte ad un punto cieco che in conclusione proverò a formulare brevemente, ripartendo dalla definizione che già in *Vita activa* la Arendt dà del potere:

Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano. La parola stessa «potere», come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* [...] indica il suo carattere potenziale (Arendt 1958, trad. it.: 147).

Ora, a me pare che la Arendt, concentrandosi esclusivamente sulla natura potenziale del potere, abbia sistematicamente evitato di vedere che, anche una volta compiuto questo cambiamento di prospettiva, rimane un'ambiguità di fondo che non solo non può essere facilmente addomesticata ma che inoltre emerge chiaramente dallo spettro semantico del termine greco *dynamis*, da lei convocato qui a conferma del suo punto di vista. Questa ambiguità è stata limpidamente riassunta così, in tutt'altro contesto, da Massimo De Carolis (2017: 24-25).

Ho già ricordato che *dynamis* è un termine sfuggente, ricco di sfaccettature, che si stenta a condensare in una parola sola. Si tratta di una complessità *reale*, non risolvibile con qualche accorgimento lessicale [...] A titolo di esempio si consideri quello che è stato, con tutta probabilità, il primo tentativo "filosofico" di offrire

---

<sup>5</sup> E.g. «Il male specifico della violenza è il suo mutismo. Proprio in quanto agisce, l'uomo parla con gli altri di [...]. Il mutismo della violenza, che subentra quando cessa l'agire, è l'«animalità» che bestializza l'uomo» (Arendt 2007: 282; cfr. Arendt 1990: 18-19).

una risposta alla crisi: la teoria della *volontà di potenza* che Nietzsche si sforzò, senza successo, di mettere a punto nei suoi ultimi anni di lucidità. Rileggendo, ora, gli appunti postumi di Nietzsche, ci si accorge che la maggior difficoltà della teoria è quella di dover cucire insieme due accezioni della «potenzialità» sicuramente legate tra loro, ma di fatto sostanzialmente diverse. Da un lato, l'accezione *assoluta* del termine potenza, intesa come generica forza creativa, assimilabile alla «potenza di agire» di Spinoza; dall'altro, l'accezione *relativa*: la potenza esercitabile su qualcun altro, che nel linguaggio ordinario è espressa in genere con la parola “potere”.

Ora, per vedere all'opera questa ambiguità e mettere a tema in maniera più adeguata la possibile relazione tra linguaggio e violenza, non bisognava fare altro che scandagliare all'interno della stessa tradizione retorica greca, soffermandosi, per esempio, sullo scambio di battute tra Socrate e Gorgia nell'omonimo dialogo platonico. Un dialogo interamente percorso dall'opposizione tra i due interlocutori e dalla conseguente oscillazione dell'interpretazione della *dynamis* tra ‘capacità’ (come potenzialità) e ‘potere’ (come dominio sull'altro). Un dominio sull'altro in cui, si badi bene, Gorgia fa risiedere la possibilità di esistenza di quella stessa libertà che per la Arendt trovava il suo fondamento nella pluralità delle opinioni:

Socrate, esattamente questo [scil. la retorica] è in verità il sommo bene causa ad un tempo per gli uomini della libertà (*eleutherias*) e per ciascuno del comandare (*archein*) gli altri nella propria città (Platone, *Gorgia*, 452d5-8)<sup>6</sup>.

Sebbene intravista, come sembrano confermare le note di lettura riservate alla *Retorica* aristotelica, questa è, a mio avviso, la strada che la Arendt decise di non percorrere e che, invece, nell'inesausta «[...] search for a space or a *topos* within which reason and discourse may flourish, and from which coercive force and violence are excluded [...]» (Fontana 2017: 26), continua ancora oggi ad interpellarci.

## Bibliografia

Arendt, H. (1954), *Essays in Understanding, 1930-1954*, Schocken Books, New York.

Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago (trad. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Garzanti, Milano 2011).

Arendt, H. (1961), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, (trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1999).

Arendt, H. (1969), *On violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego - New York - London (trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Milano 1996).

---

<sup>6</sup> Cfr. Socrate: Prima ti ho domandato quale mai sia la capacità (*dynamis*) della retorica, Gorgia, perché proprio questo mi lascia meravigliato. [...]

Gorgia: Se solo sapessi tutta la verità, Socrate: per così dire essa comprende in sé ogni capacità (*dynamis*) (Platone, *Gorgia*, 456a4-11).

Arendt, H. (2000), «Truth and Politics», in P. Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, New York.

Arendt, H. (2002), *Denktagebuch. 1950-1973*, Hannah Arendt Bluecher Literary Trust & Piper Verlag GmbH, New York & München (trad. it. *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari (1950-1973)*, Neri Pozza, Vicenza 2007).

Arendt, H. (2005), *Socrates* (included in the volume *The Promise of Politics* by Hannah Arendt, pp. 5-39), Schocken Books, New York, 2005 (trad. it. *Socrate*, Raffaello Cortina, Milano, 2015).

Bernstein, R. (2011), «Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power», in *Iris*, III, 5, pp. 3-30.

Bernstein, R. (2013), *Violence. Thinking without banisters*, Polity Press, Cambridge.

Cimatti, F. (2014), «Dal linguaggio al corpo», *Lo sguardo*, 15, II, pp. 149-164.

Crosswhite, J. (2013), *Deep Rhetoric. Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*, Chicago University Press, Chicago.

Fontana, B. (2017), «*Bia* and *Logos*: Power and Rhetoric in Antiquity», in *History of Political Thought*, XXXVIII, 1, pp. 25-43.

Habermas, J. (1994), «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», in L.P. Hinchman & S.K. Hinchman, *Hannah Arendt. Critical Essays*, SUNY Press, Albany, pp. 211-229.

Hannsen, B. (2000), *Critique of violence. Between Post-structuralism and Critical Theory*, Routledge, London-New York.

Keane, J. (2004), *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Magnani, L. (2011), *Understanding Violence. The Intertwining of Morality, Religion and Violence: A Philosophical Stance*, Springer, Berlin-Heidelberg.

Marshall, D.L. (2010a), «The *Polis* and its Analogues in the Thought of Hannah Arendt», in *Modern Intellectual History*, 7, 1, pp. 123-149.

Marshall, D.L. (2010b), «The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment», in *Political Theory*, 38, 3, pp. 367-393.

Nouët, C. (2014), «Pouvoir et violence. Eléments pour une critique arendtienne de l'espace public habermassien», *Philonsorbonne*, 8, 2014, pp. 167-176

Norris, A. (2013), «On Public Action: Rhetoric, Opinion, and Glory in Hannah Arendt's *The Human Condition*», *Critical Horizons*, 14, 2, pp. 200-224.

Parietti, G. (2017), «Arendt on power and Violence», in P. Baehr & P. Walsh (ed.), *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, Anthem Press, London, pp. 197-220.

Serra, M. (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Roma

Silva, D. (2017), «Investigating violence in language. An introduction», in D. Silva (ed.), *Language and violence. Pragmatic perspectives*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, pp. 1-30.

Tomasello, Michael (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Villa, D. (2001), *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Virno, P. (2013), *Saggio sulla negazione*, Boringhieri, Torino.

Wolin, R. (1994), «Hannah Arendt: Democracy and the Political», in, L.P. Hinchman-S.K. Hinchman, *Hannah Arendt. Critical Essays*, SUNY Press, Albany, pp. 289-306.

Zerilli, L. (2016), *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago University Press, Chicago.

Žižek, S. (2008), *Violence. Six sideways reflections*, Picador, New York.