

JEROME KOHN

IL MALE: UN CRIMINE CONTRO L'UMANITÀ*

Nel 1963 Hannah Arendt affermò che «per molti anni o, per essere più precisi, per trent'anni aveva riflettuto sulla natura del male». ¹ E trent'anni esatti erano trascorsi da quando il *Reichstag*, il Parlamento tedesco, era stato bruciato a Berlino, un evento immediatamente seguito dagli arresti illegali da parte dei nazisti di migliaia di comunisti e di altri oppositori. Nonostante non avessero commesso alcun crimine, gli arrestati furono condotti in campi di concentramento o negli scantinati dell'appena nata Gestapo e sottoposti a ciò che Arendt definì un trattamento «mostruoso». Anticipando la repressione nei confronti della sua opposizione politica, Hitler poteva spacciare come problema politico l'odio contro gli ebrei, che nel suo caso era un fatto ovvio per chiunque avesse letto *Mein Kampf*, il testo che aveva dettato in prigione e pubblicato nel 1925. Ciò equivale a dire che, con il consolidamento del potere nazista, l'antisemitismo cessò di essere un pregiudizio sociale e divenne politico: la Germania doveva diventare *judenrein*, cioè «purificata», in primo luogo declassando gli ebrei al rango di cittadini di seconda classe, in secondo luogo privandoli completamente della loro cittadinanza, in terzo luogo deportandoli, e, infine, uccidendoli. Da quel momento in poi Arendt disse di «sentirsi responsabile». Ma responsabile di che cosa? Intendeva dire

* Ed. originale: "Evil: The Crime against Humanity" (memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essayc1.html), di Jerome Kohn, Direttore dell'"Hannah Arendt Center", presso la New School University di New York.

Traduzione dall'inglese di Francesco Fistetti.

¹ Cfr. il "Grafton document" nel file dedicato a Eichmann (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*). [Tutti i documenti inediti qui citati si trovano nell'indirizzo web sopra indicato. N.d.T.]

che, a differenza di molti altri, non poteva più essere «un semplice testimone (*bystander*)», ma con la sua propria voce e persona doveva rispondere alla criminalità dilagante nella sua terra natia. «Se si viene attaccati come ebrei», scrisse, «ci si deve difendere come ebrei. Non come tedeschi, né come cittadini del mondo e nemmeno come fautori dei Diritti dell'Uomo».

Era il 1933. Nel giro di pochi mesi la Arendt fu arrestata, per un breve periodo detenuta a causa del suo lavoro con un'organizzazione sionista, e, non appena si presentò l'occasione favorevole, lasciò improvvisamente la Germania. Dopo un soggiorno in Francia e appena arrivata in America nel 1941, scrisse più di cinquanta articoli per il settimanale ebreo-tedesco «*Der Aufbau*», appellandosi all'impegno e al dovere degli ebrei nel corso della Seconda Guerra mondiale.² La Arendt per la prima volta sentì parlare di Auschwitz nel 1943, ma con la disfatta della Germania nel 1945 venne alla luce l'incontrovertibile evidenza dell'esistenza delle «fabbriche» di sterminio naziste, e nello stesso lasso di tempo cominciarono anche ad emergere gradualmente notizie riguardanti le installazioni di lavoro da schiavi nel Gulag sovietico. Colpita dalla somiglianza strutturale di queste istituzioni, la Arendt volse la sua attenzione alla funzione dei campi di concentramento sotto il governo totalitario. La sua analisi va letta per essere pienamente apprezzata e qui possono essere fornite solo poche indicazioni della sua potenza e originalità, e ancor meno della sua acutezza.³

I campi ossessionarono la scrittura della Arendt fino alla morte di Stalin nel 1953. Poi, dopo la pubblicazione nel 1958 di *The Human Condition (Vita activa)*, uno studio teoretico delle tre attività della vita attiva (lavoro, opera, azione) e il loro decorso nell'età moderna, e dopo essersi imbarcata in un'analisi delle rivoluzioni americana, francese e russa, i campi di concentramento riapparvero all'orizzonte del suo pensiero allorché in Israele nel 1961 assistette al processo ad

² In Francia, invece, scrisse saggi sulla questione ebraica e sul problema delle minoranze, e cominciò uno studio storico sull'antisemitismo moderno, cfr.: *Judenfrage, Zur Minderheitenfrage, e Antisemitismus*. Esiste una traduzione italiana solo del secondo saggio: H. Arendt, «La questione delle minoranze. Lettera a Erich Cohn-Bendit, Parigi, gennaio 1940», in *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M. L. Knott, trad. it. di G. Rotta, Ed. di Comunità, Milano, 2002, pp. 143-51.

³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Ed. di Comunità, Milano 1999, con un saggio introduttivo di S. Forti, in particolare: il cap. 12, «Il regime totalitario»; «Osservazioni conclusive» della prima edizione di *Le origini del totalitarismo*; «Umanità e Terrore», in *Archivio Arendt, 2. 1950-1954*, trad. it. a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 1994; H. Arendt, «Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento», in *L'immagine dell'inferno*, trad. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001.

Adolf Eichmann (il principale coordinatore del trasporto degli ebrei nei campi della morte). In un modo o nell'altro i campi nazisti giocarono un ruolo rilevante nella controversia seguita alla pubblicazione di *Eichmann a Gerusalemme* nel 1963, e, anche se cessò di scrivere direttamente su di essi dopo il 1966, basterà dire che ciò che chiamò la «realtà schiacciante» dei campi di concentramento totalitari presupponeva il suo interessamento per il problema del male, un interesse che nutrì ininterrottamente fino alla fine della sua vita. Com'era suo solito, Arendt offre una spiegazione "essenziale" dello sviluppo dei campi amministrati burocraticamente, in cui interi segmenti di popolazione venivano internati, ed è su questo sfondo che il male senza precedenti costituito dal ruolo dei campi nei sistemi di dominazione totalitari diviene evidente. I campi di concentramento non erano stati inventati dai regimi totalitari, ma furono utilizzati per la prima volta alla fine del XIX secolo dagli spagnoli a Cuba e dagli inglesi durante la guerra boera (1899-1902). L'ambiguo concetto giuridico di "custodia protettiva" – che si riferiva alla protezione o della società dagli internati o di questi ultimi dalla «presunta "rabbia della gente"» –, sempre usato per razionalizzare e giustificare la loro esistenza, fu invocato dal governo imperiale britannico tanto in India che in Sudafrica. Nella Prima Guerra mondiale i nemici stranieri furono regolarmente internati «come misura temporanea di emergenza»⁴, ma in seguito, nel periodo tra la Prima e la Seconda Guerra mondiale, dei campi furono allestiti in Francia per nemici stranieri, in questo caso per apolidi e rifugiati indesiderati in fuga dalla guerra civile spagnola (1936-1939). La Arendt osservò anche che nella Seconda Guerra mondiale i campi di internamento per potenziali nemici degli Stati democratici si differenziavano per un aspetto importante da quelli della Prima Guerra mondiale. Per esempio, negli Stati Uniti furono internati non solo cittadini giapponesi, ma anche «cittadini americani di origine giapponese», i primi conservando i loro diritti di cittadinanza al riparo delle Convenzioni di Ginevra, mentre i secondi, sradicati solo per motivi etnici, furono privati dei loro diritti con un decreto legge e senza un regolare processo.

Sebbene il contenimento e la brutale eliminazione delle opposizioni politiche fossero stati un fattore che contribuì alla costruzione dei campi durante le fasi rivoluzionarie dell'avvento al potere dei movimenti totalitari, è nel periodo post-rivoluzionario, quando Hitler e Stalin divennero leader indiscussi di immense popolazioni, che la

⁴ Cfr. "Memo: Research Project on Concentration Camps" (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*).

Arendt focalizzò i campi come un fenomeno assolutamente nuovo. La loro novità consisteva nella determinazione dei cosiddetti nemici «oggettivi» e dei cosiddetti crimini «possibili», ed essa è confermata dal fatto che non l'esistenza dei campi, ma le condizioni in cui operarono furono tenute nascoste alla gran massa della popolazione, compresa la maggior parte dei membri delle gerarchie del regime. Arendt definì la conoscenza di ciò che effettivamente accadeva nei campi il vero segreto della polizia segreta che in entrambi i casi li amministrava, e con raccapriccio si meravigliava di quanto profondamente questa conoscenza segreta «corrisponda ai segreti desideri e alle segrete complicità delle masse del nostro tempo».⁵

Hannah Arendt non fu vittima dei campi, né scrisse collocandosi su un piano di "empatia" (per lei un presupposto al contempo etico e cognitivo) con coloro che ne avevano effettivamente sperimentato il terrore. Come sempre, scrisse mettendo mentalmente a distanza gli eventi in modo da rendere possibile il giudizio. In un passaggio particolarmente rivelativo ha affermato: «Solo l'angosciata immaginazione di chi è stato infiammato da tali resoconti, ma non direttamente ferito nella propria carne ed è quindi ancora immune dal bestiale disperato terrore che, di fronte all'orrendo reale e presente, paralizza inesorabilmente tutto ciò che non è mera reazione, può permettersi di indugiare e riflettere sugli orrori», aggiungendo che tali riflessioni «sono utili soltanto per la conoscenza dei contesti politici e per la mobilitazione delle passioni politiche».⁶

Il guaio della maggior parte dei resoconti fondati sulla memoria o sulle testimonianze oculari è che, in maniera direttamente proporzionale con la loro autenticità, essi sono incapaci di «esprimere quel che esula dal regno del discorso umano».⁷ Sono condannati a fallire se tentano di spiegare psicologicamente o sociologicamente ciò che non può essere spiegato né in un modo né nell'altro, cioè di spiegare in termini che cercano di conferire un senso nel mondo umano a ciò che non ha alcun senso, vale a dire l'esperienza di «uomini senz'anima» in una società inumana. Inoltre, i sopravvissuti che erano riusciti a ritornare nel mondo del senso comune tendono a ricordare i campi come se «avessero scambiato un incubo per realtà». Il «mondo spettrale» dei campi si è «materializzato» in una «massa di dati reali»⁸, ma nel giudizio della Arendt questo fatto non indica che è stato spe-

⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 599.

⁶ Ivi, p. 604.

⁷ Ivi, p. 611.

⁸ Ivi, p. 610.

rimentato un terribile sogno, ma che è stato commesso un nuovo tipo di crimine. Una delle ragioni fondamentali della controversia creata dal libro della Arendt su Eichmann fu e rimane l'incapacità di molti scrittori, ebrei e non ebrei, di compiere lo sforzo tremendo richiesto per andare al di là del destino del proprio popolo e vedere ciò che è fatale per l'intera umanità. La nozione di «crimine contro l'umanità» fu introdotta nel processo intentato nel 1946 a Norimberga contro i principali criminali di guerra, ma secondo l'opinione della Arendt in quell'occasione tale crimine fu confuso con le concezioni di «crimini contro la pace» e di «crimini di guerra», non venendo mai definito in modo pertinente, né portando ad individuare chiaramente i suoi esecutori. Per Arendt il genocidio degli ebrei da un capo all'altro dell'Europa controllata dai nazisti fu un crimine contro la condizione umana, un crimine «perpetrato sul corpo del popolo ebraico»⁹, che «viola un ordine del tutto diverso e lede una comunità del tutto diversa»¹⁰, cioè «l'ordine internazionale, l'umanità nella sua interezza»¹¹, il mondo condiviso in comune da tutti i popoli nel rispetto reciproco di leggi e costumi. Non solo distanza, ma coraggio era necessario per afferrare ciò che la Arendt intendeva per male *assoluto* del totalitarismo, per vedere che, nel caso dei nazisti, «solo la scelta delle vittime, ma non la natura del crimine, poteva ricondursi all'antico odio per gli ebrei e all'antisemitismo».¹²

Sia Hitler che Stalin scoprirono nei campi i mezzi per realizzare la loro credenza nel potere totale, una credenza che significava non solo che «tutto è permesso», ma implicava anche la proposizione di gran lunga più radicale che «tutto è possibile». I campi venivano designati come «laboratori» in cui erano condotti «esperimenti» per provare quella proposizione, e ciò che quegli esperimenti dimostrarono fu che «l'onnipotenza dell'uomo» viene pagata al prezzo della «superfluità degli uomini».¹³ Nei campi tutti gli uomini venivano come fusi in un sol uomo, tutti gli esseri umani degradati ad un «cadavere vivente» del tutto prevedibile, un corpo permanentemente immerso nel «processo del morire». Gli esseri umani erano ridotti «al minimo denominatore comune della vita organica»¹⁴, resi «uguali» nel senso dell'essere intercambiabili, che, si noti, è l'esatto opposto dell'egua-

⁹ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1992, p. 275.

¹⁰ Ivi, p. 280.

¹¹ Ivi, p. 281.

¹² Ivi, p. 275.

¹³ Cfr. "Ideology and Propaganda" (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*).

¹⁴ Cfr. H. Arendt, *L'immagine dell'inferno*, cit., p. 100.

gianza politica. Arendt intendeva l'eguaglianza politica come eguaglianza tra pari, conquista di una pluralità di individui distinti che si uniscono insieme liberamente per generare potere e assumersi la responsabilità di un mondo comune.

Secondo la Arendt, l'esistenza umana è in parte condizionata e in parte libera, ma il terrore indotto nei campi di concentramento corode dall'interno la parte che è libera. A differenza della paura, che è intelligibile in relazione ad un oggetto nel mondo o all'oggettività di un mondo minaccioso, il terrore condiziona gli esseri umani nello stesso modo in cui il comportamento degli animali è condizionato da strumenti come l'elettroshock. Il cane di Pavlov, che Arendt definì un animale «pervertito»¹⁵, era condizionato a salivare non quando aveva fame, ma quando si suonava un campanello, e, sistematicamente affamati, uomini e donne venivano in egual misura condizionati a comportarsi in modo inumano nella speranza di essere nutriti.¹⁶ Nel mondo pianificato dei campi le categorie di giusto e sbagliato, virtù e vizio, innocenza o colpa individuale, e quasi ogni altra cosa che da tempo memorabile è stata associata alla natura specifica degli esseri umani, non ebbe più senso. Finora, almeno per quanto ne sappiamo, i campi totalitari sono gli unici luoghi sulla terra dove la dominazione totale della persona umana fu «scientificamente» installata e realizzata.

Confrontata con il suo «folle risultato finale» – la realizzazione dell'inferno nel mezzo della vita senza alcuna pretesa ad «uno standard assoluto di giustizia» o il ricorso all'«infinita possibilità della grazia» –, l'aggressione alla natura umana nei campi ebbe un carattere metodico e triplice. Il «primo, essenziale passo» è la distruzione della personalità giuridica o politica mediante la privazione dei diritti; in secondo luogo, la persona morale viene distrutta rendendo impotente la sua coscienza; e in terzo luogo l'«identità peculiare» dell'individuo viene obliterata annientando la capacità umana della spontaneità nel pensiero e nell'azione.

Privazione dei diritti significa l'eliminazione di ogni status giuridico, compreso anche quello di criminale. Gli esseri umani vengono

¹⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 600.

¹⁶ Arendt cita il poeta polacco Tadeusz Borowski sulla sua esperienza ad Auschwitz: «Mai prima la speranza fu più forte dell'uomo, e mai prima la speranza precipitò in un male così grande [...]. Ci insegnarono a non rinunciare alla speranza. Ecco perché moriamo nelle camere a gas». Nell'essere d'accordo che la speranza «più forte dell'uomo» è «distruttiva» dell'umanità, la Arendt aggiunse che l'innocenza delle vittime, «anche dal punto di vista dei loro persecutori», li disumanizza ancora di più: la loro «apatia» verso la propria morte è «la risposta quasi fisica ed automatica alla sfida dell'assoluta insensatezza» (cfr. *Why Did the World Remain Silent?*, ristampato in «The Jewish World», 2, September 1964).

sottoposti a tortura non solo in quanto non incolpabili di un reato qualunque, ma anche indipendentemente da qualsiasi cosa abbiano fatto; sono puniti per il semplice fatto di essere nati ebrei, per essere i rappresentanti di una classe in via di estinzione, per essere “asociali”, o mentalmente malati, o per essere portatori di una patologia. Nuove categorie venivano inventate quando le vecchie si rivelavano inadeguate, o le vittime erano scelte a caso, come in realtà alla fine avvenne nel «più perfetto» sistema staliniano. L'arbitrarietà della scelta delle vittime mira a distruggere «i diritti civili dell'intera popolazione», e una tale distruzione non è per nulla una questione di lavaggio del cervello, dal momento che non di «consenso» c'era bisogno, ma solo di un'assoluta «disciplina». Nei campi ogni diritto giuridico e ogni istituzione politica che per secoli erano stati modellati per stabilizzare il mondo e liberare uno spazio per la libertà umana, inclusi l'espressione e il dibattito delle diverse opinioni, viene cancellato come se non fosse mai esistito. In questo senso, la distruzione della personalità giuridica o politica di un uomo «è una condizione indispensabile per dominarlo interamente».¹⁷

In seguito, viene negata la capacità di compiere una scelta scrupolosa. I prigionieri sono fatti per scegliere non tra bene e male, ma tra male e male. Quando una madre viene costretta a scegliere uno dei suoi bambini che deve essere ucciso al fine di salvare la vita (o procrastinare la morte) di un altro, essa è coinvolta nel crimine commesso contro di lei. Non era possibile il martirio, dal momento che i campi erano ciò che la Arendt chiamò «antri dell'oblio», luoghi completamente isolati dal mondo esterno, nel quale una storia di martiri può essere raccontata, ricordata, e divenire un esempio per gli altri. I morti vengono immediatamente dimenticati «come se non fossero mai esistiti», e le loro morti sono superflue come lo sono state le loro vite. Infine, la concentrazione degli esseri umani, ammassandoli insieme e legandoli nel «vincolo di ferro» del terrore, distrugge ogni relazione e ogni distinzione dell'uno verso l'altro, obliterando non solo il loro posto particolare nel mondo, ma la loro stessa individualità. Essi vengono sottoposti alla tortura non per imparare ciò che già sanno, ma per umiliarli fino a trasformarli in fasci di carne inanimata. Lungi dall'essere in grado di agire spontaneamente, dal cominciare qualcosa di nuovo con l'azione o con il pensiero, essi vanno «alla morte come manichini».¹⁸ Nel lavoro da schiavi dei campi del Gulag, con la

¹⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 617.

¹⁸ D. Rousset, *Le jours de notre mort*, Paris 1947, citato da H. Arendt in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 624.

loro presunta “razionalità” economica, i lavoratori vengono affamati o esposti al freddo fino alla morte, subito sostituiti da altri la cui vita e la cui morte non è meno superflua di quelle dei loro predecessori.

Affrontare il male della criminalità totalitaria richiede un modo di pensare che riflette l’esperienza umana dell’essere superflui, la futilità e l’insensatezza del «non appartenere al mondo». Questa esperienza fu imposta con il terrore agli internati dei campi, ma la Arendt vide anche che i «laboratori» del lavoro forzato e dello sterminio cambiavano la natura di coloro che maneggiavano gli strumenti di distruzione. Non era una questione di scelta, ma «un accidente della nascita [che] aveva condannato» alcuni a vivere e altri a morire, ed entrambi «hanno fino alla fine obbedito e giocato il loro ruolo in modo altrettanto docile». ¹⁹ Inoltre, il «non avere un posto nel mondo riconosciuto e garantito da altri» costituì l’esperienza propria di masse umane sradicate, disoccupate ed indesiderate, che non generò, ma rese possibile il mondo «menzognero» del totalitarismo. Più di ogni altro singolo fattore, il fallimento dei «Diritti dell’Uomo», «formulati» e «proclamati» nelle rivoluzioni americana e francese, ma mai «politicamente garantiti» o «filosoficamente giustificati» ²⁰, consentì il sorgere di una forma di governo che, benché fatta da uomini, negava l’umanità e in cui l’insensatezza della vita e l’indifferenza verso la morte era l’esperienza comune di base. Come Eichmann ebbe a rilevare: «Non c’importava morire oggi invece che domani, e talvolta maledivamo la luce del nuovo giorno che ci trovava ancora in vita». ²¹

Arendt naturalmente era consapevole dell’abisso di umana sofferenza che separa gli oppressi dai loro oppressori, ma la sua opinione era diversa. Contrariamente alle spiegazioni popolari che cercano di “demonizzare” gli oppressori, la Arendt vide gli stessi esponenti del regime totalitario, spesso nella loro autovalutazione, come esseri umani superflui. Gli ufficiali delle S.S. (le camicie brune *Schutzstaffel* o servizio di sicurezza) venivano selezionati sulla base di fotografie e di caratteristiche razziali “oggettive”, e non attraverso colloqui in cui accertare la loro propensione o la loro riluttanza, la loro idoneità o meno agli orrendi compiti che venivano chiamati ad eseguire. Le S.S. erano al di là dell’ambito della legge esattamente quanto lo erano i loro prigionieri, poiché, anche se i

¹⁹ Cfr. H. Arendt, *L’immagine dell’inferno*, cit., p. 100.

²⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 612.

²¹ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, capitolo sesto: “La soluzione finale: sterminio”, cit., p. 114.

nazisti non avevano mai formalmente revocato la Costituzione della Repubblica tedesca, le sue leggi non avevano alcuna autorità quando esse entravano in conflitto con la volontà del *Führer*. Il lavoro forzato e i campi di sterminio avevano successo nell'estirpare la personalità morale dei distruttori così come quelle di coloro che essi distruggevano. Heinrich Himmler, il capo dell'apparato di polizia nazista e delle forze di sicurezza, disse agli ufficiali delle S.S. che essi dovevano diventare «sovrumaneamente inumani»²², cioè cessare di essere degli umani se volevano realizzare «un compito grande che si presenta una volta ogni duemila anni». Venivano richieste obbedienza e devozione, ma disprezzati convinzione e consenso, dal momento che questi ultimi implicavano almeno la possibilità di una minima traccia di pensiero e di azione spontanei. Eichmann, che non mostrava di avere alcuna spontaneità, nella sua difesa parlò di «obbedienza cadaverica (*Kadavergehorsam*)».²³

Secondo Arendt, coloro che sostengono un sistema totalitario possono essere «portatori di ordini» o «portatori di segreti», ma agli occhi del movimento non hanno alcuna responsabilità per ciò che fanno. Senza la struttura della responsabilità, la realtà del mondo diviene «una massa di dati incomprensibili».²⁴ Gli esseri umani possono essere torturati e massacrati, e «alla fine né il torturatore né il torturato [...] possono rendersi conto che quanto sta accadendo è qualcosa di più che un gioco crudele o un sogno assurdo».²⁵ I sostenitori, come se fossero pedine di scacchi, «incarnano» la volontà del capo, che, quale unico ricettacolo di «responsabilità», è infallibile. Tuttavia, una tale infallibilità non ha nulla a che fare con la verità o con la veridicità, come i fedeli seguaci di Stalin ebbero a scoprire quando divennero le sue vittime nei processi della Grande Purga della metà degli anni Trenta. Gli accusati, come veniva loro imputato, non avevano tradito il Partito, ma erano senza difesa e rimanevano del tutto passivi quando si trovavano davanti all'inesorabile volontà di Stalin. Più o meno nello stesso senso, quando Hitler di fronte alla disfatta inevitabile non ritenne di capitolare per salvare la vita dei tedeschi, ma al contrario dichiarò che l'intera nazione tedesca sarebbe stata indegna di continuare a vivere, indegna di essere parte della razza "ariana", se e quando avesse mancato di eseguire la sua volontà. E tuttavia Hitler e Stalin, a differenza dei comuni dittatori,

²² Ivi, p. 113.

²³ Ivi, capitolo ottavo: "I doveri di un cittadino ligio alla legge", cit., p. 142.

²⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 610.

²⁵ *Ibid.*

erano tanto i “prodotti” quanto i capi dei rispettivi movimenti, tanto le loro direzioni di marcia quanto i loro dirigenti. «Tutto ciò che voi siete, lo siete attraverso di me; e tutto ciò che io sono, lo sono solo attraverso di voi», disse Hitler alle S.A. (le camicie brune della *Sturmabteilung*, o truppe d’assalto), che precedettero l’“élite” delle S.S. nelle “gerarchie” del nazismo in continuo mutamento. Egli parlò di se stesso come di una «calamita» che attraeva l’«acciaio» del popolo tedesco. Come volontà di un movimento totalitario il capo è insostituibile; ma come funzione di quel movimento egli è sostituibile virtualmente da uno qualsiasi dei suoi seguaci, e Hitler e Stalin lo sapevano bene. Perciò la Arendt si riferì ad entrambi come a «non-persone» o «non-entità». Per lei la considerazione principale non era il calcolo della sofferenza o il numero delle vittime, ma il fatto che nei campi gli esseri umani venivano distrutti senza una causa o una ragione. «Come le vittime nelle fabbriche della morte o degli antri dell’oblio non sono più “umane” agli occhi dei loro carnefici, così questa nuova specie di criminali sono al di là persino della solidarietà derivante dalla consapevolezza della peccabilità umana».²⁶ I crimini che venivano commessi non avevano motivazioni umanamente comprensibili. La semplice, irresponsabile velocità di questo nuovo genere di criminalità era simile ad una valanga o ad un bolide che, se non controllati, possono devastare il mondo umano e ridurlo in cenere finché non ci sarebbe stato più nulla da consumare se non se stesso. La sua capacità di distruzione totale era, per la Arendt, la ragione per cui il terrore totalitario era il male radicale. Era come se per la prima volta la radice del male fosse apparsa nel mondo, dove era stata tenuta nascosta dalle leggi, dalla coscienza e da principi come l’onore e l’eccellenza, e anche dalla paura che gli esseri umani, individualmente presi, manifestano quando sono ancora liberi di farlo.

Il «dominio totale dell’uomo», agli occhi della Arendt, era male alla sua radice, non solo perché senza precedenti, ma perché non aveva alcun senso. Ella si chiese:

Perché l’aver sete di potere, che fin dall’inizio della storia tramandata è stato considerato il peccato politico e sociale per eccellenza, oltrepasserebbe all’improvviso tutte le limitazioni dell’egoismo e dell’utilità in precedenza conosciute e cercherebbe non semplicemente di dominare gli uomini così come sono, ma di cambiare la loro stessa natura; non solo di uccidere chiunque sia di ostacolo ad un’ulteriore accumulazione del potere, ma anche testimoni innocenti ed inermi, e

²⁶ Ivi, p. 628.

ciò anche quando un tale assassinio è di impedimento – più che un vantaggio – per l'accumulazione del potere?²⁷

Non c'è alcuna risposta disponibile a questo interrogativo. Nel caso di Hitler è ben noto che la sua implacabile disumanizzazione e distruzione di coloro che non costituivano per lui alcuna minaccia intralcio la sua capacità di combattere efficacemente contro i suoi veri nemici alla fine della Seconda Guerra mondiale.

Qual è lo scopo di dominare gli uomini ad ogni costo, non come sono, ma al fine di «cambiare la loro stessa natura»? Se è per ottenere «la coerenza di un ordine del mondo menzognero», come la Arendt arrivò a suggerire, qual è lo scopo di un sistema che, nonostante fosse riuscito a distruggere il mondo umano, non sarebbe finito nella creazione di un «Reich millenario» o di un'«età messianica», ma solo nell'autodistruzione? Certamente, la Arendt non giudicò mai verosimile la «vittoria» suicida del totalitarismo. Ciò avrebbe richiesto anzitutto il governo globale di un *unico* potere totalitario, e sotto questo profilo riteneva che l'invasione della Russia da parte di Hitler nel 1941 era simbolicamente importante a dispetto del suo patto con Stalin di due anni prima e a dispetto della reciproca ammirazione tra i due leader, cui la Arendt dava grande rilievo. Inoltre, vide che «nessun sistema è mai stato meno capace [del totalitarismo] di espandere gradualmente la sua sfera d'influenza e di restare fedele alle sue conquiste». Soprattutto, poiché la pluralità è l'ineluttabile condizione dell'esistenza umana – «non l'Uomo, ma gli uomini abitano la Terra» -, la Arendt giunse progressivamente a ritenere inverosimile la nozione che un unico regime totalitario avrebbe potuto distruggere l'intero mondo.

Che il totalitarismo sia comparso in due paesi quasi nello stesso periodo di tempo è un dato di fatto incontrovertibile, ed è più facile immaginare la sua riapparizione che quali siano state le sue prime manifestazioni. Senza dubbio ci sono importanti insegnamenti da prendere in considerazione per quanto riguarda le sue origini, gli «elementi» da cui nacquero i movimenti totalitari. Al giorno d'oggi l'esistenza diffusa di masse e società di massa, alienate dal mondo ed attratte non solo dalle ideologie, ma dagli *ismi* di ogni genere in risposta al loro senso di estraniamento (*homelessness*), costituisce una lezione di questo tipo. Tuttavia, la Arendt ha ripetutamente affermato che il *male* del dominio totalitario sconvolge la comprensione umana, cioè fa esplodere «le nostre categorie politiche e i nostri criteri

²⁷ Cfr. "Ideology and Propaganda", cit.

di giudizio morale». ²⁸ Che un male simile non possa essere afferrato dalle convenzionali categorie di pensiero, cioè che non abbia motivi umanamente comprensibili, è esattamente questa la sua radicalità. Una cosa è comprendere l'«idea» di totalitarismo, un'altra è venire a patti con «atti [che] costituiscono una rottura con l'insieme delle nostre tradizioni». Avendo riflettuto per anni su tale *impasse*, la Arendt rivolse la sua attenzione ad una critica dell'intera tradizione del pensiero politico occidentale ²⁹, e provò a ripensare concetti politici fondamentali come azione, potere e legge. Si pose domande come: «Che cos'è l'autorità?», «Che cos'è la libertà?», «Che cos'è la politica?». ³⁰ Fu allora che incontrò Adolf Eichmann.

Quando Eichmann fu catturato in Argentina dagli agenti del governo israeliano e condotto in tribunale a Gerusalemme, Arendt scorse l'opportunità, davvero inconsueta per i filosofi, di affrontare «direttamente la sfera delle vicende umane e delle gesta umane». ³¹ Al processo fu corrispondente del periodico «The New Yorker», e subito dopo che nel 1963 era stato pubblicato *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, spinta dalle domande rivoltele da un giornalista, rifletté sulle ragioni per cui lei, «scrittrice e docente di filosofia politica [...] si era [...] impegnata in un lavoro di giornalista». Il perché stava – fu la sua risposta – nel fatto che il processo le offriva l'opportunità di incontrare «in carne ed ossa» un noto criminale nazista, ed era ansiosa di capire, possibilmente, la sua colpa *individuale*, perché *egli* aveva fatto ciò che aveva fatto, che – ella aggiunse – era «irrelevante» per la maggior parte delle sue considerazioni teoretiche in *Le origini del totalitarismo*. Nella sua prima opera aveva trattato il «tipo» di criminali totalitari, ma ora cercava di sapere «Chi era Eichmann?» e «Quali furono i suoi atti, non in che misura i suoi crimini erano parte integrante del sistema nazista», ma entro quali limiti egli era un essere umano autonomo?

Aveva, così disse, «il desiderio di espormi – non agli atti che, in fondo, erano ben noti –, ma allo stesso malfattore». Fu que-

²⁸ Cfr. «Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)», in *Archivio Arendt*, 2. 1950-1954, cit., p. 82.

²⁹ Cfr. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, trad. it. a cura di S. Forti in «MicroMega», n. 5, 1995, pp. 52-108.

³⁰ Cfr. «Che cos'è l'autorità?» e «Che cos'è la libertà?» in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991; «Che cos'è la politica?» e «Introduzione alla politica, I e II», in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, Prefazione di K. Sontheimer, trad. it. di M. Bistolfi, Ed. di Comunità, Milano 1995.

³¹ Cfr. «L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo», in *Archivio Arendt* 2. 1950-1954, cit., p. 219.

sto «il motivo più potente che agì nella mia decisione di andare a Gerusalemme».³²

Per certi versi *La banalità del male* richiama le ultime sezioni di *Le origini del totalitarismo*, ma per altri ed importanti aspetti se ne distacca. Arendt mise in chiara evidenza queste differenze in un certo numero di lettere. A Mary McCarty ne indicò tre. Per prima cosa scrisse che non credeva più negli «antri dell'oblio», perché «vi sono semplicemente troppe persone al mondo perché sia possibile dimenticare». In secondo luogo, ella aveva compreso che «Eichmann era molto meno influenzato dall'ideologia» di quanto aveva ipotizzato prima di assistere al processo. Ciò che le è diventato chiaro è il fatto che «lo sterminio di per sé» non dipendeva dall'ideologia. In terzo luogo, ed era questa la differenza più importante, la frase *banalità del male* «si pone in contrasto con [...] “male radicale”». ³³ Quest'ultima distinzione viene sviluppata più dettagliatamente in una lettera a Gershom Scholem.³⁴ «Quel che ora penso veramente – scrisse – è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo». «Il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato».³⁵ Che nel male non ci sia per il pensiero nulla a cui attaccarsi, è ciò che Arendt intese per banalità del male. Non gli atti criminali, ma il malfattore che a Gerusalemme le stava di fronte e l'imponenza del male che egli aveva inflitto al mondo sono in tal senso banali.³⁶ La comprensione del fatto che il male più estremo (*the most extreme evil*) non ha alcun significato che la mente umana possa rivelare, cioè che esso sia non solo insensato secondo la sua logica interna, ma insensato in termini assoluti, era importante; per non dire di più, ciò offrì alla Arendt un certo sollievo da un peso che portava da molti anni.

In una lettera successiva alla McCarty, che aveva scritto dell'effetto «moralmente esilarante» che la lettura di *La banalità del male* le aveva

³² Cfr. “Grafton document”, cit. L'intero file Eichmann è tra le componenti più importanti della raccolta degli scritti della Arendt alla Library of Congress. È un tesoro di documenti, che comprendono note di Eichmann, trascrizioni e resoconti di dibattiti legali. Vi sono molte lettere pro e contro la Arendt che attestano la profondità e l'amarezza della controversia che sorse immediatamente dopo la pubblicazione di *La banalità del male*.

³³ Lettera a Mary MacCarty del 20 settembre 1963, in *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary MacCarty 1949-1975*, a cura di C. Brightman, trad. it. di A. Pakravan Papi, Sellerio, Palermo 1995, pp. 277-79.

³⁴ Lettera a Scholem del 24 luglio 1963, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993.

³⁵ Ivi, p. 227.

³⁶ Fin dall'inizio la nozione di *banalità del male* si è rivelata controversa e costituisce uno scoglio per alcuni dei più avvertiti e simpatetici esegeti del pensiero della Arendt.

procurato, Arendt annotò: «[S]ei stata l'unica tra i lettori ad aver capito ciò che, altrimenti, non ho mai ammesso – cioè che ho scritto questo libro in uno strano stato di euforia». ³⁷ In una lettera ad un corrispondente tedesco ³⁸ affermò che vent'anni dopo aver appreso dell'esistenza di Auschwitz aveva sperimentato una *cura posterior*, cioè una guarigione dalla sua incapacità di pensare dalle sue radici il male della criminalità totalitaria. Per quanto riguarda lo stile, *La banalità del male* è diverso da qualsiasi altra cosa nel corpus degli scritti arendtiani. Come resoconto di un processo ad un'azione criminale è drammatico. In un'intervista la Arendt disse: «Che il tono della voce sia prevalentemente ironico, è affatto vero», aggiungendo che «in tal caso il tono della voce è realmente la persona», cioè lei stessa, il drammaturgo. Avrebbe potuto – disse – rimanere in silenzio e non aver scritto il libro, ma non lo avrebbe mai scritto «diversamente». La cura, *posterior* o ritardata che fosse, è importante in un altro senso, giacché qui, in un processo il cui solo scopo era di fare giustizia, la terribile offesa inflitta al popolo ebraico, almeno secondo il suo giudizio, alla fine avrebbe dovuto essere sanzionata come un crimine contro l'umanità.

Arendt vide Eichmann, sotto processo per la sua vita, come un «buffone» ³⁹ la cui

[...] incapacità di parlare era intimamente connessa con un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista dell'altro. Nessuna comunicazione era possibile con lui, non perché egli mentiva, ma perché era circondato dalla più affidabile di tutte le protezioni contro le parole e la presenza degli altri, e, quindi, contro la realtà come tale. [...C'è] la prova contro la ragione, la discussione, l'informazione e l'intuito di qualsiasi tipo. ⁴⁰

Avendo incontrato un uomo di tal genere, la Arendt vide che la banalità del male è potenzialmente di gran lunga più grande in estensione – in verità, senza limiti – di quanto lo sia la crescita del male da una «radice». Una radice può essere strappata, che è ciò che intese fare quando parlò di «distruggere» il totalitarismo, ma il male perpetrato da un Eichmann può diffondersi sulla faccia della terra come un «fungo» proprio perché non ha radici. Inoltre, il caso Eichmann condusse la Arendt a vedere che almeno un malfattore non era «cor-

³⁷ Lettera di Arendt alla MacCarty del 23 giugno 1964, in *Tra amiche*, cit., p. 310; la lettera della MacCarty alla Arendt è del 9 giugno 1964, e la cit. è a p. 308.

³⁸ Cfr. la lettera a Meier Cronemeyer del 18 luglio 1963 (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*).

³⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 62.

⁴⁰ Ivi, capitoli terzo e quinto.

ruttibile». Avendo Eichmann dominato o nel suo caso dimenticato ogni tentazione che può aver avuto a fermare o impedire l'organizzazione e il trasporto di milioni di ebrei innocenti verso la loro morte, egli si vantava di aver fatto il suo dovere fino alla fine! A differenza di Himmler, il suo massimo superiore nella catena di comando e architetto capo della "soluzione finale", Eichmann non cercò mai di "negoziare" con il nemico quando divenne evidente che la causa dei nazisti era ormai perduta. Egli dichiarò, invece, «di aver sempre vissuto secondo i principî dell'etica kantiana»⁴¹ e Arendt annotò che «con sorpresa di tutti Eichmann se ne uscì con una definizione più o meno esatta dell'imperativo categorico»⁴², anche se egli nella pratica l'aveva «distorto». La Arendt, inoltre, riconobbe che «l'inconsapevole distorsione di Eichmann era in armonia con quella che lo stesso Eichmann chiamava la teoria di Kant "ad uso della povera gente"»⁴³, l'identificazione della volontà di uno solo con la «fonte» della legge, che per Eichmann era la volontà del *Führer*.⁴⁴

Forse l'aspetto più provocatorio di *La banalità del male* è lo studio della coscienza umana. Il rifiuto della Corte di prendere seriamente in considerazione la questione della coscienza di Eichmann ebbe come conseguenza inevitabile l'incapacità di affrontare ciò che la Arendt chiamò «i principali fenomeni morali, giuridici e politici del nostro secolo».⁴⁵ I giudici israeliani intesero la coscienza in senso tradizionale come la voce di Dio o *lumen naturale*, che parla o brilla in ogni anima umana, e che esprime o illumina la differenza tra giusto e sbagliato, solo che ciò non si verificò nel caso di Eichmann. Egli aveva una coscienza, e sembra che abbia «funzionato normalmente (*in the expected way*)» per poche settimane dopo che fu impegnato nel trasporto degli ebrei, e poi, quando non sentì alcuna voce dire: *Non uccidere*, ma dire, al contrario: *Uccidi*, «cominciò a funzionare nel senso inverso».⁴⁶ E questo era ben lungi dall'essere vero solo per Eichmann. Arendt si convinse dalle testimonianze presentate al processo che da un capo all'altro dell'Europa era avvenuto un *generale* «crollo morale», da cui nemmeno alcuni membri rispettati della leadership ebraica erano rimasti indenni.⁴⁷

⁴¹ Ivi, p. 142.

⁴² Ivi, p. 143.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 144.

⁴⁵ Ivi, p. 155.

⁴⁶ Ivi, p. 103.

⁴⁷ Ivi, pp. 133 e sgg. Un anno dopo (1964), scrivendo su *Il Vicario* di Rolf Hochhuth, scoprì che non ne fu indenne nemmeno Pio XII, papa durante la guerra.

E così la controversia divampò. La Arendt può aver esagerato circa la portata degli attacchi contro di lei orchestrati da una «congiura» dell'establishment ebraico e diretti contro un libro che non era stato «mai scritto».⁴⁸ Certamente non tutti quelli che dissentirono da lei, talvolta in modo molto netto, furono malevoli o male informati.⁴⁹ In verità, molte delle cose che furono dette erano delle autentiche sciocchezze, per esempio, che la Arendt aveva cercato di scagionare Eichmann quando aveva fatto esattamente il contrario, o che era stata moralmente insensibile nel chiedere perché gli ebrei non reagirono combattendo, una questione sollevata dalla difesa ma mai dalla Arendt, che comprendeva che i processi di disumanizzazione impedivano di ribellarsi. Tuttavia, molti furono profondamente turbati dalla sua descrizione di un Eichmann che non era un antisemita ideologico né motivato da spirito criminale – egli desiderava fare carriera non assassinando chiunque, ma compiendo «coscienziosamente» il proprio lavoro. Per la Arendt non vi erano prove che egli fosse «deciso a comportarsi in modo sbagliato». Egli non era «moralmente insano», poiché nel suo modo «confuso» distingueva tra bene e male, e i risultati dei test psicologici mostravano che non era un «mostro», ma spaventosamente normale.

Eichmann non era stupido; sapeva ma non *pensava* ciò che stava facendo, non nel passato e nemmeno a Gerusalemme. Si contraddiceva continuamente, ma non mentiva; la sua coscienza non lo infastidiva; e non soffriva di alcun rimorso. «Sapeva che ciò che una volta aveva considerato suo dovere veniva definito oggi come crimine e accettava questo nuovo codice di giudizio come se si fosse trattato solo di una diversa regola linguistica».⁵⁰ Perciò era importante per Arendt che la giustizia della sentenza di morte emessa dalla Corte fosse percepita da tutti, e per questa ragione propose il suo giudizio, rivolgendosi a Eichmann nei seguenti termini:

E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato.⁵¹

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, «La responsabilità personale sotto la dittatura», trad. it. a cura di F. Fistetti in AA.VV., *Pagine sulla Shoah*, Kaos edizioni, Milano 2005.

⁴⁹ Cfr. la lettera inedita di Hans Jonas a Hannah Arendt datata «gennaio 1964».

⁵⁰ Cfr. H. Arendt, «Pensiero e riflessioni morali», in *La disobbedienza civile ed altri saggi*, trad. it. a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, p. 115.

⁵¹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., «Epilogo», p. 284.

L'“Epilogo” a *La banalità del male* si occupa della legalità del processo di Gerusalemme, che nella più gran parte la Arendt difese, ma riteneva necessario chiarire ciò che il dibattito aveva lasciato all'oscuro. Eichmann era colpevole di «attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della “condizione umana” senza la quale la stessa parola “umanità” si svuoterebbe di ogni significato».⁵² La Arendt riconobbe in Eichmann, che l'aveva colpita come un individuo «neppure tanto inquietante (*nicht eimal unheimlich*)»⁵³, il criminale esemplare capace di commettere «il nuovo crimine, il crimine contro l'umanità». Egli aveva «appoggiato e messo in atto» la distruzione fisica degli ebrei europei e avrebbe fatto la stessa cosa ad ogni gruppo e a chiunque altro che un potere a lui superiore avesse decretato come indegno di vivere.

Con la fondazione dello Stato di Israele gli ebrei furono finalmente in grado di «prenderli la responsabilità di giudicare i crimini commessi contro il loro popolo»; essi non avevano più bisogno di «appellarsi agli altri per ottenere protezione e giustizia, o di ricorrere alla compromessa fraseologia dei Diritti dell'Uomo».

Arendt sapeva da tempo che i diritti umani universali sono una chimera per coloro che non hanno il potere di difenderli. Per esperienza diretta sapeva che, a dispetto di ogni proclamazione della loro universalità, tali diritti sono «indipendenti dalla pluralità» e non sono posseduti dagli esseri umani «espulsi dalla comunità umana».⁵⁴ Perciò, la Arendt parlò di «un diritto ad avere diritti»⁵⁵, un diritto «a vivere in un ordinamento dove si viene giudicati sulla base delle proprie azioni ed opinioni», ed esso era quel diritto, negato dal totalitarismo, che sperava sarebbe stato stimato da tutti come il principio fondamentale della solidarietà umana. Il diritto ad avere diritti, il diritto di una pluralità di persone «ad agire insieme per quanto riguarda cose che sono di eguale interesse per ognuno» era per la Arendt la condizione minima di un mondo umano comune. Tale diritto, la fonte dei diritti di libertà e giustizia, verrebbe «politicamente garantito» se e solo se fosse considerato come il principio basilare della legge internazionale, una legge «al di sopra delle nazioni», la cui applicazione sarebbe legalmente vincolante per tutti i popoli e per tutte le nazioni,

⁵² Ivi, p. 275.

⁵³ Cfr. la lettera di Hannah Arendt a Heinrich Blücher del 15 aprile 1961, in Hannah Arendt - Heinrich Blücher, *Briefe 1936 - 1968*, Piper Verlag, München 1999.

⁵⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., “Imperialismo”, cap. 9, “Le incertezze dei diritti umani”, p. 412.

⁵⁵ Ivi, p. 410.

in grado di trascendere ogni «norma di sovranità».⁵⁶ Dopo aver scritto di un «diritto ad avere diritti», ma prima di incontrare Eichmann, la Arendt parlò del «rombo» dell'«esplosione» dei crimini totalitari, che tuttavia ci lascia silenziosi quando «invece di “*Contro* che cosa lottiamo?”», osiamo domandare: “*Per* che cosa lottiamo?”».⁵⁷ Non diede una risposta diretta a quell'interrogativo, forse perché voleva che i suoi lettori ci arrivassero da soli attraverso la riflessione. Sembra fuori discussione affermare che la Arendt stessa considerava il diritto ad avere diritti qualcosa di degno «*per* cui lottare». La difficoltà sta nel fatto che il diritto ad avere diritti, come pure i diritti umani, non sono mai stati «fondati filosoficamente». Qui anche il processo Eichmann, in particolare la questione della coscienza, indicava la direzione della parte più impegnativa dell'opera matura della Arendt. In un certo senso, ella ha decostruito il fenomeno della coscienza in qualcosa di simile alle regole di un gioco mutevole o, meglio, alle regole mutevoli dello stesso gioco. Non era, però, soddisfatta di questa spiegazione e voleva scoprire che cosa intendiamo quando parliamo di fenomeni morali nei limiti in cui *non* sono regole, costumi e abitudini. Trovò che ciò che tradizionalmente è stata considerata la voce della coscienza (*voice of conscience*) in realtà era l'*attualizzazione della coscienza (consciousness) nell'attività del pensare*. Allora la relazione dell'incapacità di pensare con il male divenne concreta. Ciò che è molto sfuggente e difficile da afferrare è che la Arendt intese alla lettera l'attività del pensare, e non i suoi risultati o le cose pensate, da cui tutt'al più potrebbero essere derivate nuove regole, che o si dissolverebbero in un pensare ulteriore o diverrebbero costumi e abitudini.

Ciò che la Arendt intese per attualizzazione della coscienza era non la coscienza (*consciousness*) in senso psicologico, ma un sapere-con-sé (*conscientia*) che impone dei limiti quando viene sperimentato. Il punto cruciale è che l'attività del pensare fornisce un'intensa ed inevitabile esperienza di pluralità. Mentre pensa, cioè mentre pratica il dialogo silenzioso del pensiero, l'io si divide in due, aprendo una differenza interna dentro di una identità apparente. Con la velocità di un fulmine questo «due-in-uno», come Arendt lo chiamò, conversa finché dura l'attività del pensare. Scoprì che questi «soci»

⁵⁶ Ivi, I^a edizione, “Osservazioni conclusive”. Arendt, coerentemente, si oppone all'idea di sovranità come di un potere al di sopra della legge.

⁵⁷ Cfr. “La tradizione e l'età moderna”, in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 53 (originariamente in *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit.); cfr. anche *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit.

dell'attività del pensare devono essere tra loro in buoni rapporti, cioè in accordo reciproco, poiché non possono continuare o ricominciare a pensare se si contraddicono a vicenda. Arendt fondò, in chiave esistenziale, la legge logica di non-contraddizione sull'accordo del due-in-uno. Allo stesso modo, è nell'attività del pensare che esplicitamente la relazione tra una pluralità, anche se è solo tra due, viene in primo luogo instaurata. Inoltre, non è un'«idea», ma l'esperienza di una pura e semplice attività che consente ad *uno* non solo di rispettare ed apprezzare, ma di rifiutarsi ad ogni costo di revocare il diritto dell'*altro* di esercitare liberamente il diritto di pensare. Socrate, che non scrisse mai nulla, preferì morire anziché vivere senza la «compagnia» del pensiero e in molti passaggi della Arendt egli rappresenta l'esatto opposto di Eichmann. Le contraddizioni di Eichmann indicavano non che egli avesse perduto la coscienza, ma che non aveva alcuna esperienza della pluralità interna, alcun contatto con se stesso, e che perciò si poteva fare assegnamento su di lui perché facesse qualsiasi cosa, assolutamente qualsiasi cosa che la sua «coscienza» gli assicurasse che fosse un suo dovere.⁵⁸

Quanto sopra costituisce appena un rapido sguardo sull'ultimo lavoro della Arendt. Bisognerebbe almeno aggiungere che il pensare è solo una delle tre attività mentali che la interessarono. Il *volere* dipende in un modo diverso dalla pluralità interna. È un'attività inquieta e disarmonica in cui l'io che vuole è diviso due o più volte e trascinato in direzioni diverse. La volontà genera il potere di influenzare il futuro; tuttavia è solo con la cessazione dell'attività che il sé individuato «salta» nell'azione. Il *giudicare*, su cui non abbiamo l'ultima opera della Arendt, è politicamente la più importante di queste attività. Come suo proprio testimone, esso frena l'io-che-vuole manifestando nel mondo la giustizia implicita nella relazione del due-in-uno del pensare. A differenza dal pensare e dal volere, il giudicare abbraccia la pluralità del mondo esterno, di uomini e donne nella loro unicità, di *persone*. I testi più importanti che la Arendt scrisse dopo *La banalità del male* rivoluzionano il significato della responsabilità individuale e la natura del giudizio morale. Anche se essi, tranne poche eccezioni, hanno giocato un ruolo secondario nella copiosa letteratura secondaria che si è accumulata attorno alla sua opera, oggi ci sono segnali,

⁵⁸ Fu dovuto alle sue flagranti contraddizioni, che non si limitavano affatto alle questioni morali, che Arendt vide Eichmann come un «buffone». Durante gli ultimi minuti rivolgendosi ai testimoni della sua esecuzione Eichmann «cominciò col dire [...] che non crede nella vita dopo la morte [e] poi aggiunse: "Tra breve, signori, ci rivedremo"»; cfr. *La banalità del male*, cit., p. 259.

specie tra i lettori e gli studiosi più giovani, di un nuovo interesse verso questi testi. In generale, il pensiero di Arendt si è rivelato stimolante grazie alla profondità, alla passione e all'indipendenza del suo spirito e per il fatto che ebbe il coraggio di scrivere contro la tendenza delle opinioni politiche dominanti e dei pregiudizi accettati. Le ultime opere ora accessibili⁵⁹ aggiungono un'altra dimensione all'attenzione che, con ogni probabilità, verrà in futuro rivolta alla Arendt, una dimensione filosofica che senza dubbio era presente fin dall'inizio, ma che cominciò ad articolare solo alla fine della sua vita e che non visse abbastanza per delineare esaustivamente. L'eredità di Hannah Arendt alle generazioni successive, più che in un insegnamento da apprendere, consiste in una sfida da affrontare.

⁵⁹ [Accessibili nel sito sopra riportato. N.d.T.] Cfr.: "La responsabilità personale sotto la dittatura", cit.; "Alcune questioni di filosofia morale", in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004; *Basic Moral Propositions* (la trad. it. parziale di questo corso, tenuto dalla Arendt all'Università di Chicago nel 1966, è stata collocata da Jerome Kohn nelle note a piè di pagina del saggio "Alcune questioni di filosofia morale"); *Filosofia e politica*, in «Humanitas», n.6, 1998; *Pensiero e riflessioni morali*, cit.; *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di R. Beiner, trad. it. di P. P. Portinaro, il melangolo, Genova 1990; e "Pensare" e "Volere", in H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.