

*opuscula* /

Copyright © 2019, il nuovo melangolo s.r.l.  
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1  
[www.ilmelangolo.com](http://www.ilmelangolo.com)

ISBN 978-88-6983-

Francesco Fistetti  
Hannah Arendt  
a Gerusalemme

Ripensare la questione ebraica



il melangolo



## PREFAZIONE

La pubblicazione nel 1963 di *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* suscitò, come è noto, un dibattito incandescente, che turbò profondamente la Arendt, anzitutto perché quel libro incrinò i suoi rapporti con gli amici e i sodali ebrei di un tempo, tra i quali Gershom Scholem. Ma quel dibattito dai toni accesissimi, che dagli ambienti accademici tracimò sui giornali e sui media del tempo, era destinato a lasciare un segno indelebile sul pensiero e sulla vita stessa della Arendt. Esso inaugurò un lungo e travagliato percorso speculativo che l'avrebbe condotta al capolavoro incompiuto di *The Life of the Mind*, rispetto a cui un insieme di saggi come *Personal Responsibility under Dictatorship* del 1964, *Truth and Politics* del 1967, *Thinking and Moral Considerations* del 1971, *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers* del 1971 e la serie di lezioni che impartì nel 1965 alla New School of Social Research intitolate *Some Questions of Moral Philosophy*\* pos-

---

\* *Personal Responsibility under Dictatorship* è una conferenza tenuta a Boston il 15 marzo del 1964 e pubblicata in "The Listener" nell'agosto dello stesso anno a cura della Bbc: H. ARENDT, "La responsabilità personale sotto la dittatura", trad. it. di F. Fistetti, in A. CHIAPPANO e F. MINAZZI, *Pagine di storia della Shoah*, Kaos Edizioni, Milano 2004, pp. 191-221; il saggio si può leggere anche in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2003. *Truth and Politics* uscì su "The New Yorker" del 1967 (ed. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995); *Thinking and Moral Considerations. A Lecture* fu pubblicato in "Social Research", XXXVIII, n. 3, 1971 (ed. it. *Pensiero e riflessioni morali*, in

sono essere considerati come delle tappe intermedie e quasi preparatorie. Senza questi fili di riflessione, solo in apparenza sparsi e frammentari, *La vita della mente* non avrebbe mai preso corpo. La tesi che in questo libro cercherò di dimostrare è che la “questione ebraica”, così come viene messa a fuoco attraverso il dibattito provocato da *La Banalità del male*, segna una svolta radicale nel cammino di pensiero della Arendt (1); e lascia affiorare una concezione assolutamente peculiare dell’ebraismo, distante anni luce dalle versioni allora dominanti, compresa quella difesa dallo Stato di Israele, una concezione che negli scritti arendtiani fino ad allora era rimasta sotto traccia (2).

---

H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985); *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers* vide la luce in “The New York Review of Books”, XVII, n. 8, 1971 (ed. it. in H. ARENDT, *Politica e menzogna*, a cura di P. Flores d’Arcais, SugarCo, Milano 1985); *Some Questions of Moral Philosophy* apparve in “Social Research”, Winter 1994, pp. 739-764 e ripubblicato da J. Kohn in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 41-126. Per una ricostruzione dettagliata delle polemiche scatenate da *Eichman in Jerusalem*, si veda la bellissima biografia scritta da ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), trad. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990, cap. 8, pp. 374-428.

1.  
LA LEZIONE FILOSOFICA DI GERUSALEMME

1. *Gli effetti del caso-Eichmann sul rapporto di Arendt con la filosofia di Heidegger*

Non è un caso che sia la stessa Arendt nell'*Introduzione* alla prima parte di *La vita della mente* – dedicata al Pensare – a richiamare l'attenzione sulla genesi intellettuale dell'opera, che fa risalire alle questioni “minacciose” di ordine schiettamente filosofico scaturite dal processo Eichmann e verso le quali era stata spinta ad avventurarsi lasciando momentaneamente da parte il «terreno relativamente sicuro della teoria e della scienza politica»<sup>1</sup>. L'interesse verso la facoltà del Pensare sorgeva, dunque, non nel limbo rarefatto delle astrazioni metafisiche, ma sul terreno drammatico dell'esistenza concreta, sia individuale che collettiva. La domanda formulata da Heidegger nell'opera omonima: *Che cosa significa pensare?* (*Was heisst Denken*) – da cui prende le mosse con una citazione in esergo del suo vecchio maestro – viene saldata con gli interrogativi sul fenomeno-Eichmann come paradigma non della malvagità tradizionalmente intesa, ma della «mancanza di pensiero»<sup>2</sup>. Si tratta degli stessi interrogativi attorno a cui la Arendt, dopo l'uscita di *Eichmann in Jerusalem*, non aveva più smesso di meditare, a cominciare dalla conferenza del 1964, *La responsabilità personale sotto la*

---

1. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1986, p. 83.

2. Ivi, p. 86.

*dittatura*, e che ora riprende in chiave schiettamente filosofica sottraendoli alla contingenza della controversia consumatasi nella sfera pubblica. È possibile compiere il male senza essere indotti da “moventi abietti” o senza nessun movente? È la malvagità la condizione necessaria per compiere il male? La capacità di distinguere il bene dal male può essere associata alla facoltà di pensare? Si noti il paradosso insito in queste domande, che forse sembra sfuggire alla stessa Arendt: esse pongono l’uno accanto all’altro Heidegger e Eichmann, il più grande filosofo del Novecento e l’architetto dello sterminio degli ebrei, dove, si badi, l’accostamento non scaturisce da una comparazione intellettuale tra i due – teoricamente improponibile o addirittura assurda – ma da una contingenza della storia che, se non fosse tragica, non sarebbe priva di ironia. In altre parole, alla problematica del pensare, cui soprattutto l’ultimo Heidegger aveva tentato di rispondere sforzandosi di tracciare una linea di demarcazione tra pensare e filosofare<sup>3</sup>, la Arendt si approssima portandosi dietro le domande che il caso-Eichmann aveva provocato e lasciato invase: domande sulla “coscienza” e sul suo rapporto con il “pensiero”, sulla morale della vita quotidiana, sull’incidenza pratica delle credenze religiose, sull’etica pubblica, sulla persistenza delle forme di vita. Queste domande mandano in frantumi la discorsività heideggeriana sul Pensare/Rammemorare (*Denken/Andenken*) imprigionato nel cerchio magico della Storia dell’Essere<sup>4</sup>. È come se il caso-Eichmann avesse prodotto nella Arendt un cortocircuito tra l’impresa heideggeriana dello smantellamento (*Destruktion*) della metafisica e gli

---

3. Su questa distinzione heideggeriana mi permetto di rinviare a F. Fistetti, “Hannah Arendt: la memoria come spazio del pensiero”, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce/Brescia 2004.

4. Il recente lavoro di EMMANUEL FAYE, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée* (Albin Michel, Paris 2016), propone una rilettura tendenziosa – e per alcuni aspetti sbagliata – della filosofia arendtiana, presentata come completamente subalterna al pensiero di Heidegger. Su Faye rinvio alla mia Prefazione a F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 2017, pp. 7-10.



interrogativi che aveva maturato nel corso del processo di Gerusalemme. «La domanda che si imponeva», scrive nell'introduzione a *Thinking*, «era la seguente: potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li “dispongono” contro di esso?»<sup>5</sup>. Perché non ci siano dubbi, è la stessa Arendt che stabilisce un nesso indistricabile tra il concetto della “banalità del male”, elaborato per indicare il comportamento di Eichmann, e la problematizzazione dell'attività del pensare. Meglio ancora, occorre, a suo avviso, impostare la questione dell'attività del pensare – che è la più grande questione della metafisica – come la *quaestio iuris* (nella terminologia di Kant) di quel concetto empirico-fattuale della “banalità del male” da lei coniato in occasione del processo Eichmann<sup>6</sup>.

D'altronde, a ben guardare, nella introduzione a *Thinking* confluiscono anche le riflessioni sull'io pensante<sup>7</sup>, sul ritirarsi del pensiero dal mondo delle apparenze, sullo statuto del pensiero come un'attività che non ha un fine ultimo e che distrugge incessantemente i risultati volta a volta conseguiti, di cui aveva parlato nel saggio dedicato a Heidegger per il suo ottantesimo compleanno<sup>8</sup>. In quel saggio, nel definire il pensiero come un'attività che non mira a nessun risultato materiale o oggettivo – e, quindi, come un'attività pura, «non indotta cioè dalla sete di sapere o dall'anelito a conoscere»<sup>8</sup> – anticipava la rilettura originale, fornita nell'introduzione a *Thinking*, della distinzione

---

5. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 85-86.

6. “Diversamente detto, e nei termini di Kant: colpita da un fatto che, volente o nolente, «mi ha fatto entrare in possesso di un concetto» (la banalità del male), non potevo fare a meno di sollevare la *quaestio iuris* e domandarmi con che diritto lo possedessi e lo utilizzassi” (ivi, p. 86).

7. H. ARENDT, “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”, in *Merkur*, n. 10, 1969, pp. 803-902, trad. it. “Heidegger compie ottant'anni”, in F. VOLPI (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 63-73.

8. Ivi, p. 67.

kantiana tra *Vernunft* (ragione) e *Verstand* (intelletto). Giustificando la ragione nell'ottica delle «questioni ultime» (Dio, la libertà, l'immortalità dell'anima), Kant aveva inteso segnare i limiti del sapere umano e della corrispondente facoltà del conoscere, ma in questo modo non aveva per nulla “soppresso” il *sapere* per “sostituirvi” la *fede*<sup>9</sup>, come egli era convinto, quanto piuttosto aveva fatto spazio inavvertitamente al bisogno del pensiero. In breve, egli “aveva separato la conoscenza dal pensare”<sup>10</sup>. Se la conoscenza obbedisce ai criteri di una razionalità fallibilistica – non importa se attraverso la logica della verifica (i neopositivisti) o mediante il metodo della falsificazione (Popper) o attraverso rivoluzioni paradigmatiche (Th. Kuhn) –, la ragione e il pensiero rinviando, invece, a una facoltà che oltrepassa i limiti della prassi cognitiva e dell'intelletto scientifico. Il bisogno di ragione, cioè l'attività<sup>1</sup> del pensare, è ispirato dalla ricerca del significato, mentre il bisogno di sapere è ispirato dalla ricerca della verità. «*E verità e significato*»; soggiunge la Arendt, «*non sono la stessa cosa*»<sup>11</sup>. Infatti, la «ricerca della verità» si iscrive nell'ambito della storia delle scienze, ed essa nell'età moderna si è identificata con l'«ideale cartesiano della certezza»<sup>12</sup>, mentre la «ricerca del significato» ha a che fare con lo sforzo incessante di comprendere (*Verstehen*) e, quindi, di giudicare ciò che ci accade. Di qui la distinzione tra lo stupore come «principio delle scienze» e la meraviglia come «inizio del

---

9. “Io dunque – scrive Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) – non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue vedute *trascendenti*; giacché per arrivare a questo, bisogna che essa impieghi tali principi, non estendendosi in realtà se non agli oggetti di esperienza sensibile, quando tuttavia si vogliano applicare a ciò che non può essere oggetto di esperienza, lo trasformano subito in fenomeno, e così mostrano impossibile ogni *estensione pratica* della ragion pura. Io dunque ho dovuto sopprimere il *sapere* per sostituirci la *fede*” (I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1969, 2 voll., vol. I, p. 28).

10. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 96.

11. Ivi, p. 97.

12. Ivi, p. 98.

pensiero»<sup>13</sup> o, come vedremo tra poco, tra la verità come criterio scientifico e la verità come veridicità, come dire-la-verità.

Ma nemmeno Heidegger era riuscito a sottrarsi alla tentazione di interpretare il significato secondo il modello epistemico della verità, dal momento che egli finisce per identificare «senso dell'Essere» e «verità dell'Essere»<sup>14</sup>. Una critica a prima vista sorprendente, se poniamo attenzione al fatto che l'accezione heideggeriana di «verità» è la *aletheia* dei greci, che significa svelamento/rivelazione. Proprio nel testo che la Arendt qui cita per avvalorare la sua tesi, la *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* (1949), Heidegger aveva ancora una volta chiarito che dalla metafisica «l'essere non è assolutamente pensato nella sua essenza svelante, cioè nella sua verità»<sup>15</sup>. Come mostra nelle «Conclusioni» della sezione della *Vita della mente* dedicata alla Volontà, ella sa bene che per Heidegger è nella metafisica che «la verità compare sempre e solo nella forma già derivata della conoscenza e dell'asserzione», e che *aletheia* è per lui «la parola che dà un'indicazione non ancora esperita sull'essenza impensata dell'*esse*»<sup>16</sup>. Ciò nonostante, insiste nell'attribuire alla stessa interpretazione heideggeriana dell'Essere come *aletheia* uno statuto di verità che la iscrive nella tendenza propria della filosofia occidentale in quanto metafisica – da Parmenide a Hegel – di assurgere al rango di scienza di ciò che è. Una critica del genere equivale ad affermare che Heidegger concepisce l'attività del pensare come una pratica specialistica riservata a pochi (i pensatori-filosofi che pensano sempre il Medesimo, *das Selbe*), cioè come esercizio speculativo del *solus ipse*. Al contrario, le domande sollevate dal caso-Eichmann vanno nella

---

13. «La meraviglia che è l'inizio del pensiero – così come lo stupirsi è il principio delle scienze – concerne il quotidiano, l'ovvio, ciò che è assolutamente noto e conosciuto; e questo è anche il motivo per cui non c'è nessuna conoscenza che possa dissolverlo» (H. ARENDT, *Heidegger compie ottant'anni*, cit., p. 69).

14. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 97.

15. M. HEIDEGGER, «Introduzione a: «Che cos'è la metafisica?»», in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 318.

16. Ivi, p. 321.

direzione socratica di un pensare inteso «come una forma della pluralità: io *con* me stesso»<sup>17</sup>: qui il pensiero individuale è di per sé plurale. È solo in questo spazio che può sorgere la domanda per antonomasia della politica, che è costitutivamente preclusa alla filosofia nella sua versione della verità come *aletheia*, per la quale, come sappiamo, l'interrogazione fondamentale resta anche in Heidegger la seguente: «Perché l'Essere e non piuttosto il Nulla?». Invece, la domanda del pensiero plurale è: «Perché vi è in generale Qualcuno (*Jemand*) e non piuttosto Nessuno (*Niemand*)?»<sup>18</sup>.

## 2. *Verità e menzogna nelle società liberaldemocratiche. La resilienza dei fatti*

Per cogliere lo spessore filosofico degli interrogativi attorno a cui implicitamente o esplicitamente si applica la riflessione di Hannah Arendt negli anni immediatamente successivi all'uscita del libro su Eichmann, vale la pena di mettere a fuoco un po' più da vicino il contesto storico-culturale di riferimento.

Non è un caso che cominci la sua conferenza del 15 marzo del 1964, *Personal Responsibility under Dictatorship*, richia-

---

17. Sulla *pluralità* come caratteristica peculiare del pensare, scoperta da Socrate, e sull'agire come *cominciamento* di qualcosa di nuovo, che la Arendt attribuisce a Gesù di Nazareth, nei suoi diari degli anni 1950 leggiamo quest'annotazione folgorante: "Gesù: nessun uomo può essere buono. Socrate: nessun uomo può essere saggio. Socrate: conduce al pensare come una forma di pluralità, io *con* me stesso. Gesù: conduce all'agire come cominciamento (*Anfang*), che in realtà sta al di là del privato e del pubblico" (H. ARENDT, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, herausgegeben von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, Monaco-Zurigo 2003, v. I, Heft XXI, 19, März 1955, p. 521). Sul parallelismo tra Socrate e Gesù la Arendt ritorna in seguito quasi negli stessi termini: "Proprio come Socrate sapeva che l'amore della saggezza si basava sul fatto che nessuno può *essere* davvero saggio, così Gesù sapeva altrettanto bene che l'amore della bontà si basava sul fatto che nessuno può essere davvero buono: «Perché mi definisci buono? Nessuno è buono, salvo uno, che è il nostro Padre celeste»" (H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 100).

18. Ivi, 15, p. 520.

mando la tempesta di polemiche che il suo libro su Eichmann aveva “scatenato”, e che sulle prime l’aveva lasciata interdetta e l’aveva spinta a murarsi in un orgoglioso silenzio<sup>19</sup> rifiutando di replicare agli attacchi forsennati che le erano stati rivolti. Questo atteggiamento di chiusura nasceva dalla convinzione di essere bersaglio di una vera e propria «campagna politica»<sup>20</sup> che nulla aveva a che fare con un dibattito scientifico ispirato dai valori dell’oggettività e del confronto imparziale delle opinioni. Infatti, la rivista “Partisan Review”, nel numero di marzo-aprile 1963, aveva ospitato una recensione velenosa di Lionel Abel, *The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews*, in cui il recensore affermava che la Arendt aveva reso Eichmann esteticamente accettabile e gli ebrei esteticamente repellenti. Nella lettera del 20 settembre all’amica Mary MacCarty la Arendt, collaboratrice di “Partisan Review”, manifestava tutto il suo disappunto per il fatto che la rivista avesse affidato la recensione del suo libro a Abel, il quale in precedenza aveva segnalato negativamente *Between Past and Future* (1961), mostrando di essere chiaramente prevenuto nei suoi confronti<sup>21</sup>. Ma probabilmente era rimasta fortemente scossa dalla notizia che la Anti-Defamation League aveva inviato una lettera circolare con cui si invitava il B’nai B’rith – l’organizzazione di promozione della vita comunitaria ebraica – attraverso i rabbini a tenere delle “prediche” in tutti gli Stati dell’Unione contro di lei il giorno del capodanno ebraico, naturalmente al fine di contestare la descrizione presente nel libro circa le responsabilità dei Consigli ebraici (*Judenräte*) nella realizzazione della Shoah<sup>22</sup>. Non erano nep-

---

19. Si veda la bella introduzione di CAROL BRIGHTMAN, intitolata “Un romanzo epistolare”, all’epistolario tra la Arendt e Mary MacCarty, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary MacCarty (1949-1975)*, da lei curato (1995), ed. it. Sellerio, Palermo 1999, pp. 11-38. “Se l’orgoglio, scrive Brightman, dettò il suo silenzio, in ogni caso non preannunziò la sua caduta” (p. 36).

20. Lettera a Mary MacCarty del 20 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 277.

21. Ivi, p. 278.

22. Lettera a Mary MacCarty del 16 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 276.

pure mancati interventi che le avevano attribuito delle tesi che non si era mai sognata di sostenere, come quello del giudice Michael Musmanno, che nel “The New York Times Book Review” (19 marzo del 1963) l’aveva accusata di aver giustificato i carnefici della Gestapo e di aver calunniato le vittime ebraiche. Addirittura, fatto del tutto inconsueto, in Germania, prima che fosse nelle librerie la traduzione del suo libro su Eichmann, era apparso un volume che raccoglieva le critiche contro le tesi da lei sostenute<sup>23</sup>.

Dalla sua corrispondenza con l’amica Mary MacCarty veniamo a sapere che attorno alla Arendt si era venuto a creare un clima di gelo, di ostilità e di diffidenza, soprattutto nella comunità ebraica, a causa di «migliaia di rabbini predicanti»<sup>24</sup>, e che furono pochissimi gli intellettuali i quali ebbero il coraggio di esprimerle solidarietà pubblica o privata. Tra questi, oltre alla stessa Mary, autrice di una puntuale confutazione della recensione di Abel intitolata *Hue and Cry* e pubblicata su “Partisan Review” (gennaio-febbraio 1964), e oltre al futuro premio Nobel Saul Bellow che smascherò lo stereotipo dell’«ebreo che odia se stesso» rispolverato nell’occasione contro il libro della Arendt<sup>25</sup>, c’era anche l’italiano Nicola Chiaromonte, molto noto negli ambienti radicali e *liberal* newyorkesi, che era entrato in contatto con lei attraverso la stessa MacCarty, della quale era amico. Chiaromonte, come ci informa la MacCarty, era stato fortemente colpito dalla lettura del libro su Eichmann e scrisse

---

23. F. A. Krummacker (herausg. von), *Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Nymphenburger Verlagsanstalt, Monaco 1964. Anche Jaspers denuncia l’“odiosa campagna che venne orchestrata” contro la Arendt in Germania e negli Stati Uniti, che si spinse fino al boicottaggio della vendita del libro, poiché “I librai e I distributori di New York riceverono la visita di alcuni individui che suggerirono di non vendere più il libro di Hannah Arendt” (K. JASPERS, “Eichmann a Gerusalemme. Intervista a Peter Wyss trasmessa il 14 febbraio 1965 dallo studio di Basilea”, trad. it. di S. Fabian, in *MicroMega*, n. 2, 1998, p. 259 e p. 260).

24. Lettera di Mary MacCarty del 24 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 281.

25. A questo proposito, cfr. G. SMITH (herausg. von), *Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, Suhrkamp, Francoforte 2000.

una lettera a Lionel Abel nella quale gli esprimeva tutto il proprio dissenso nei confronti dell'«attacco» da lui sferrato<sup>26</sup>.

Comunque, la Arendt è profondamente amareggiata e si sente per la prima volta impotente di fronte a una formidabile macchina mediatica che fabbrica «immagini» e che stritola gli individui con la potenza del denaro e con il ricorso alla manipolazione delle informazioni. Comincia a scoprire che la menzogna può tornare a giocare un ruolo fondamentale nelle società post-totalitarie. «Non posso farci niente», scrive all'amica Mary, «non solo per le ragioni di cui parli, ma perché un individuo è impotente per definizione, e il potere dei fabbricanti d'immagine è considerevole – denaro, gente a disposizione, tempo, relazioni, ecc. La mia posizione consiste nel fatto che ho scritto un resoconto e che non sono impegnata nella politica, ebraica o di altro tipo»<sup>27</sup>.

Il primo problema etico e politico – che è anche, forse, il problema filosofico per antonomasia – in cui la Arendt si imbatte è il seguente: come mai un libro-reportage quale quello da lei scritto, cioè un puro e semplice resoconto di dati di fatto – non già un trattato dottrinario, né l'esposizione di una qualche “teoria” filosofico/politica – aveva provocato reazioni così scomposte al limite della calunnia e del linciaggio morale? La convinzione che ricava immediatamente dall'uragano delle polemiche in corso è che «tutto il furore suscitato riguarda i *fatti*, e non teorie o idee», e che «l'ostilità contro di me è ostilità contro una persona che dice la verità sui fatti, e non contro qualcuno che sostiene idee che sono in conflitto con quelle comuni»<sup>28</sup>. La Arendt inizia a concentrare la sua attenzione sul rapporto tra verità e opinione, tra verità e menzogna, tra verità e ideologia: una problematica su cui non smetterà più di riflettere fino alla fine della sua vita. L'«opinione» (*Meinung*), di cui ora parla, non è più la *doxa* dei greci, di cui in precedenza e soprattutto in

---

26. *Tra amiche*, cit., p. 280.

27. Lettera a Mary MacCarty del 20 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 278 (traduzione leggermente modificata).

28. *Ivi*, p. 279.

*Vita activa* aveva tessuto l'elogio, cioè il punto di vista sul mondo che ognuno di noi incarna per il fatto stesso che nel mondo occupa un posto ben determinato. Ora l'«opinione» si presenta come qualcosa che «nasconde la verità»<sup>29</sup>. La scoperta della Arendt è che le «opinioni», una volta che entrano nello spazio pubblico, si corrompono, diventano strumenti micidiali per difendere interessi di gruppo e privilegi di potere. La verità, invece, non è un'«arma» e se viene utilizzata in questo modo diviene un'arma «spuntata» o una «menzogna»<sup>30</sup>. Oggi diremmo che nel dibattito mediatico scatenato dal caso-Eichmann la Arendt si trovò di fronte a delle vere e proprie *fake news*, alla fabbricazione e divulgazione di notizie relative al suo libro totalmente inventate.

Il concetto di verità, cui il processo Eichmann a Gerusalemme l'aveva messa di fronte, è propriamente quello della *verità dei fatti*, vale a dire di come le cose sono andate o si sono svolte, e che perciò non possono essere né annullate (come se non ci fossero state), né modificate *ad libitum*. Si tratta di un concetto di realtà senza il quale non sarebbero possibili né la storiografia né lo stesso diritto penale, almeno per ciò che riguarda il giudizio che a diverso titolo l'una e l'altro sono chiamati a esprimere. La prima linea di demarcazione tra verità e falsità è che certi fatti, e non altri, si siano verificati, e che determinati agenti siano nella dinamica degli eventi coinvolti più o meno volontariamente. Scrive la Arendt:

Verità *versus* menzogna: *antitesi politica*. Nella menzogna anche la libertà. *La verità costringe (zwingt)*. Ma: in “come le cose sono andate effettivamente” c'è: un “non poteva essere altrimenti”. Il testimone oculare di un evento cui ha assistito (*versus*: ciò che io stesso ho fatto!) e la problematicità di ogni documentazione storica. Quanto più documenti, tanto più tutto diventa problematico<sup>31</sup>.

---

29. H. ARENDT, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, cit., vol. I, Heft XXIV, 1, p. 167.

30. Ivi, 12, p. 621.

31. Ivi, 2, p. 617.



Si ponga attenzione ai due aspetti del rapporto verità/menzogna sottolineati in questo frammento. Da un lato, la menzogna rinvia in un certo modo alla *libertà* di chi consapevolmente vi fa ricorso: è questo un atteggiamento di distanza dalla realtà, che arriva fino al punto di annichilirla e di sostituirvi (il racconto di) qualcosa che non è mai accaduto o un’“immagine” fabbricata *ad hoc*. Dall’altro, la Arendt parla di *cogenza* della verità. Che cosa intende esattamente? Tocchiamo qui un aspetto cruciale del suo pensiero, che il caso-Eichmann la sollecita a riprendere e a rielaborare. La costrittività della verità riguarda anzitutto l’ostinatezza dei fatti e la loro incancellabilità. C’è poi la verità logica, quel tipo di verità che ha a che fare sia con la forza del ragionamento ipotetico-deduttivo (le cui modalità già Platone e Aristotele avevano elaborato), sia con la validità delle procedure e dei risultati scientifici. Ma è alla prima che lei guarda nell’evidenziare l’antagonismo tra verità dei fatti e potere politico, il quale nasce dalla superiorità – che a quest’ultimo risulta intollerabile – della verità dei fatti e dalla consapevolezza che il potere politico «per sua stessa natura, non può mai produrre un sostituto della solida stabilità della realtà fattuale, la quale, in quanto appartenente al passato, è diventata una dimensione che è al di fuori della nostra portata»<sup>32</sup>. Questo carattere ontologico della verità dei fatti – il suo essere parte integrante di un passato storico irreversibile della esistenza degli esseri umani – non può essere annientato: esso è sì «fragile», come lo è ogni azione umana, ma, aggiunge usando un termine-concetto della fisica, è anche «resiliente», ad indicare la loro resistenza nei confronti di chi vorrebbe deformarli e persino annullarli<sup>33</sup>.

Contrariamente a quanto aveva creduto nel suo capolavoro del 1951, nemmeno un regime totalitario può vanificare la “resilienza” dei fatti. Era stata questa una delle più grandi lezioni che

---

32. H. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 70.

33. “I fatti si affermano con la loro ostinatezza, e la loro fragilità è stranamente combinata con una grande resilienza, la stessa irreversibilità che è il contrassegno di ogni azione umana” (ibidem).

aveva tratto dal processo di Gerusalemme: lì si era convinta che «gli antri dell'oblio non esistono» e che «nessuna cosa può essere cancellata completamente», per il fatto che al mondo c'è troppa gente perché certi fatti non si sappiano: «qualcuno resterà sempre in vita per raccontare»<sup>34</sup>. Nonostante la loro connaturata contingenza (poiché avrebbero potuto essere diversamente da come sono stati), i fatti, una volta accaduti, sono permanenti, e ciò che più conta sono più resistenti e duraturi del potere, non solo rispetto alle forme politiche totalitarie che sono un fenomeno assolutamente inedito rispetto al passato, ma rispetto a qualsiasi potere, intendendo quest'ultimo nell'accezione specificamente arendtiana di «ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano», poiché, così inteso, il termine “potere” è l'equivalente greco di *dynamis*, il corrispettivo latino di *potentia* e, come «il tedesco *Macht* (che deriva da *mögen* e *möglich*, non da *machen*) indica il carattere “potenziale”»<sup>35</sup>. Ma lo shock provato dalla Arendt derivava dalla constatazione che la sfera pubblica delle società liberaldemocratiche era manipolabile non meno di quella dei regimi totalitari da lei investigati. I fatti sono sì “resilienti”, ma anche vulnerabili: possono sempre essere snaturati da un racconto mendace o contraffatti a scopi di prestigio, d'influenza e di dominio da parte di potenze economiche, politiche, ideologiche o perfino di lobbies religiose.

Ovviamente, che le cose siano andate in un certo modo – sicché *post festum* non possiamo più intervenire per cambiarne lo svolgimento – non significa che il giudizio dello storico sia scontato e non piuttosto il frutto di un lavoro paziente e sempre aperto a revisioni. Quanto più ampio è il materiale documentario a disposizione dello storico, tanto più c'è bisogno di problematizzarlo per ricostruire e comprendere ciò che è acca-

---

34. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1992/prima edizione 1964. Traduzione leggermente modificata.

35. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 147.

duto. Ma i fatti sono al di là dell'accordo e del consenso, vale a dire: una volta accaduti – perché potevano anche non accadere, donde la loro radicale contingenza – hanno una consistenza e una stabilità che solo la menzogna può sistematicamente e intenzionalmente tentare di distruggere<sup>36</sup>. Di qui la relazione originaria tra verità e politica: la politica per lo più tenta di depotenziare la verità dei fatti a semplice opinione manipolabile, e per raggiungere tale scopo nel mondo moderno essa ha adottato due strategie: o la mistificazione totale della verità nei regimi totalitari (riscrivendo la storia dal punto di vista dell'élite al potere, falsificando i documenti o, se necessario, finanche distruggendo gli archivi), o il suo snaturamento ad arma ideologica nelle odierne democrazie liberali, ove affiora la tentazione o addirittura la tendenza a ricorrere sempre più alle tecniche totalitarie della propaganda e della menzogna. In questo senso la Arendt, in *Verità e politica*, dirà che «considerata dal punto di vista della politica, la verità ha un carattere dispotico»<sup>37</sup>. Essa è odiata dai tiranni, che vi scorgono una «forza coercitiva» concorrenziale, ma non è nemmeno amata dai governi liberaldemocratici «che si basano sul consenso e aborriscono la coercizione»<sup>38</sup>.

---

36. “Certo – come ha osservato Myriam Revault D’Allonnes – i fatti «puri» non esistono, essi possono essere solo «interpretati», estratti da un disordine, da una sorta di caos al fine di dare loro un senso, di organizzarli in un racconto. È ciò che intendeva Nietzsche scrivendo che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. Che le verità dei fatti siano – ciò che può apparire sorprendente – eminentemente vulnerabili, lo abbiamo constatato nei regimi totalitari (...). Nei regimi democratici, la questione si presenta in modo diverso: le verità inquietanti o indigeste vengono trasformate in «opinioni» che si possono sostenere come se fossero disancorate da fatti incontenstabili” (“Le réel inquieté. Entretien avec Myriam Revault D’Allonnes par Jonathan Chalier”, in *Esprit*, décembre 2018, leggibile on line [https://esprit.presse.fr/article/myriam-revault-d-allonnes/le-reel-inquiete-entretien-avec-myriam-revault-d-allonnes-41822#\\_ftn1](https://esprit.presse.fr/article/myriam-revault-d-allonnes/le-reel-inquiete-entretien-avec-myriam-revault-d-allonnes-41822#_ftn1) ). Sul tema della verità e della c.d. post-verità, della stessa Myriam Revault D’Allonnes cfr. *La Faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Seuil, Paris 2018.

37. H. ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 47. Cfr., al riguardo, le osservazioni di V. Sorrentino nell’Introduzione al volume.

38. Ibidem.

3. *Il duplice collasso morale della modernità europea: regimi totalitari e società post-totalitarie. Una questione filosofica, non solo storiografica*

Nel dibattito rovente seguito alla pubblicazione di *Eichmann a Gerusalemme* la Arendt sperimenta sulla propria pelle quella situazione paradigmatica che nella storia della filosofia è rappresentata dal processo e dalla condanna a morte di Socrate. Chi dice la verità sui fatti, «senza fronzoli teorici e accademici»<sup>39</sup>, in certe circostanze può mettere a repentaglio la propria vita. E non è un caso che la MacCarty, di fronte alla “mobilitazione” isterica della “massa” provocata da Abel e dai rabbini, paragoni la sua amica filosofa al Socrate dell’*Apologia*<sup>40</sup>.

«Kierkegaard ha affermato, scrive la Arendt proprio in quei giorni nel suo diario, che la verità nel mondo viene uccisa – Socrate, Gesù – una sentenza pericolosa, giacché ogni mentitore vi si può appellare. Questo conduce al cuore del problema. Come possiamo decidere che cosa è verità?»<sup>41</sup>. La Arendt si sforza di adottare una linea di difesa tale da consentirle di comprendere le obiezioni che le vengono mosse, ma soprattutto di enucleare le questioni autentiche che si celano dietro le critiche, del tutto inverosimili e ingenerose. Se leggiamo le pagine di diario di quel periodo, ci accorgiamo che proprio quegli anni (1963-64) possono essere considerati una sorta di spartiacque biografico-intellettuale e al contempo una specie di laboratorio in cui vengono messi alla prova e lavorati in modo talvolta drammatico, sotto l’incalzare degli eventi, nuovi motivi di ricerca. La “questione ebraica”, dunque, funge da cartina di tornasole attraverso cui la Arendt ripensa tutto il suo percorso filosofico e si avvia a chiarire alcune questioni di fondo rimaste fino a

---

39. Lettera a Mary MacCarty del 16 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 276. Sulla figura di colui che dice la verità – il “parresiasta” dei greci – si veda il volume di A. TAGLIAPIETRA, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003, in particolare pp. 60-127.

40. Lettera di Mary MacCarty del 24 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 281.

41. H. ARENDT, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, cit., p. 618.

quel momento insondate. Riflettendo sui punti problematici che stavano emergendo dalle polemiche attorno al libro su Eichmann, ha modo di ripensare il cammino di pensiero fino ad allora compiuto e di intraprendere, pur nella continuità con il proprio passato, una direzione inedita. L'autocomprensione di questa nuova direzione di ricerca, maturata nel fuoco delle critiche rivolte al suo libro su Eichmann, è che esso conteneva implicazioni di *filosofia morale* che forse aveva sottovalutato o di cui non si era resa del tutto conto. In altre parole, si rende conto che il testo-reportage sul processo di Gerusalemme non poteva essere valutato esclusivamente sul terreno della storiografia, vale a dire dell'accertamento dei fatti accaduti, perché mobilitava domande filosofiche radicali che trascendevano l'orizzonte di ricerca degli storici. Perciò, come ammise in una lettera a Hermann Meier-Cronmeyer del 18 luglio 1963, «l'atto di scrivere fu per me una *cura posterior*. Che poi in realtà me ne sia venuto (come Lei dice) "materiale di base per creare una nuova morale politica", questo naturalmente è vero, anche se io per modestia non l'ho mai formulato così»<sup>42</sup>.

Certamente il problema principale è che nel libro su Eichmann, come lei stessa confessava a Mary MacCarty, aveva abbandonato alcune tesi centrali sostenute in *Le origini del totalitarismo*: in primo luogo, la tesi del «male radicale», poi quella sulla capacità del totalitarismo di costruire ermetici «antri dell'oblio» (cioè di cancellare completamente la memoria dei misfatti commessi), e infine quella relativa al tipo umano rappresentato da Eichmann, prototipo sì dell'*homo totalitarius*, ma, come ora sottolinea, «molto meno influenzato dall'ideologia di quanto ipotizzassi nel libro sul totalitarismo»<sup>43</sup>. Insomma, all'improvviso veniva a trovarsi davanti ad una massa di que-

---

42. Lettera riportata da E. Young- Bruhel, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 416.

43. Lettera a Mary MacCarty del 20 settembre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 278. Su questo punto la Arendt si sbagliava, come hanno dimostrato le recenti ricerche storiche di B. Stangneth e di D. E. Lipstadt, che discuto nel secondo capitolo.

stioni, gran parte delle quali erano riconducibili al problema kantiano del giudizio inteso nell'accezione della facoltà del giudicare, così come Kant lo aveva affrontato nella terza Critica (*Urteilkraft*); ma prima ancora veniva a trovarsi di fronte all'interrogativo che molti, non essendo stati protagonisti né presenti agli avvenimenti sotto accusa, si pongono: «Chi sono io per giudicare?». Oppure: «Come possiamo giudicare senza essere stati nella stessa situazione?». D'altronde, tracciare una netta linea di demarcazione tra verità, opinione e menzogna comporta ripensare dalle fondamenta il problema dello statuto specifico della morale, della politica e del diritto nei loro rapporti reciproci.

Nel suo libro su Eichmann, infatti, la Arendt aveva sollevato due problemi giuridici che avevano a che fare con la responsabilità penale dell'imputato. Poteva quest'ultimo avvalersi della legge emanata dallo Stato d'Israele nel 1950 in base alla quale agli ebrei che avevano fatto parte dei *Sonderkommandos* incaricati di eseguire le operazioni di sterminio veniva riconosciuto di aver agito così per «salvarsi dal pericolo immediato di morte» o di esservi stati costretti per «sventare conseguenze più gravi di quelle concretamente verificatesi»? Con il risultato di scagionare in tutto o in parte Eichmann?<sup>44</sup> Ma se applicassimo questo standard giuridico (ma anche etico) a Eichmann, si correrebbe il rischio di assolverlo, poiché di colpo cancelleremmo dal suo comportamento qualsiasi traccia di responsabilità individuale per trasformarlo in un automa o nella “rotella” di una macchina anonima e impersonale che si muove sulla base di una logica inesorabile e in conformità a leggi di funzionamento altrettanto necessarie. Inoltre, perché non giudicare complici e collaboratori dei nazisti quei membri degli *Judenräte* che avevano aiutato i loro carnefici a compilare le liste dei deportati e dei condannati a morte? Sono forse da considerare meno responsabili di Eichmann, perché costretti dalle circostanze? Anche in questo caso interverrebbe una spiegazione, per così

---

44. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 99.

dire, deterministica molto simile a quella in chiave di dottrina della “rotella”, che era stata enunciata da N. Robinson. «Legalmente e moralmente, egli aveva asserito, i membri dei Consigli ebraici non possono essere giudicati complici dei loro dominatori nazisti più di quanto il proprietario di un negozio possa essere giudicato complice di un rapinatore armato, al quale egli consegna il *proprio negozio* sotto la minaccia delle armi»<sup>45</sup>.

Per la Arendt questa è un’argomentazione topica di chi rimuove una *verità fattuale* e vi sostituisce surrettiziamente una “immagine” fittizia che distoglie l’attenzione da una “questione reale”: nel caso in discussione, la questione reale era che «i singoli membri dei Consigli ebraici avevano la possibilità di non partecipare»<sup>46</sup>. La stessa mistificazione era stata posta in atto contro il dramma teatrale di R. Hochhuth, *Il Vicario* (1963), che aveva criticato la politica vaticana nei confronti degli ebrei durante la seconda guerra mondiale. Alla domanda sollevata dall’autore: «Perché il papa aveva taciuto, non aveva espresso una condanna pubblica contro lo sterminio del popolo ebraico?», era stata data una risposta volta a creare un’“immagine” ingannevole al fine di “nascondere la realtà”, che consisteva in una vera e propria assurdità del tipo: «Se la tesi di Hochhuth è corretta, allora i responsabili dei crimini non furono Hitler, Eichmann e le Ss, bensì papa Pio XII»<sup>47</sup>. Analogamente, in una lettera alla “New York Review of Books”, replica a Robinson che la sua argomentazione aggravava la responsabilità dei membri dei Consigli ebraici, poiché si attribuiva loro la prerogativa di «disporre delle vite degli ebrei come se fossero *proprietari*»<sup>48</sup>.

Preparando degli appunti per una intervista alla rivista “Look”, la Arendt, sempre a proposito della legittimità del comportamento dei Consigli ebraici, enuclea delle questioni scottanti di carattere morale e politico, su cui la sua riflessione

---

45. Citato in E. Young- Bruehl, *op. cit.*, p. 425.

46. Lettera a Mary MacCarty del 3 ottobre 1963, in *Tra amiche*, cit., p. 285.

47. Ibidem.

48. Citato in E. Young- Bruehl, *op. cit.*, p. 425.

filosofica non cesserà da allora in poi di esercitarsi, e che la condurranno a progettare e a scrivere *La vita della mente*:

«1) “Se devi morire, meglio essere scelto da uno della tua gente”. Falso: infinitamente meglio lasciare che siano i nazisti a fare il loro mestiere di assassini. 2) “Con cento vittime ne salviamo mille”. Questo mi suona come l’ultima versione dei sacrifici umani: scegliere sette vergini e sacrificarle per placare l’ira degli dei. Ebbene non è questa la mia fede religiosa, e certissimamente non è questa la fede giudaica. 3) Infine, la teoria del male minore. Risultato: i buoni sono quelli che fanno le peggiori azioni»<sup>49</sup>.

Non ci si lasci sfuggire in queste annotazioni – come in quelle coeve consegnate al *Denktagebuch* – il procedimento aforistico della Arendt, molto vicino a quello di Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* (che lei, sappiamo per certo, aveva letto), e che la porta a formulare delle proposizioni morali di base sulle quali concentra la sua analisi di natura fenomenologica e genealogico-decostruttiva<sup>50</sup>. A chi le domanda – e tra i primi Nicola Chiaromonte – che tipo di nozione sia quella di «uomo qualunque» (o «uomo ordinario») da lei coniata per indicare Eichmann, risponde che non è una nozione, per così dire, psicologistica – come se ci fosse un «piccolo Eichmann in ognuno di noi», ma piuttosto «è la descrizione fedele di un fenomeno»<sup>51</sup>. L’«uomo comune», quale è Eichmann, rinvia a un’esperienza storicamente determinata, a un’evidenza storico-empirica o, potremmo dire, a una *forma di vita etica* che occorre descrivere nei suoi tratti specifici e differenziali collocandola all’interno di una “grammatica” morale, di un codice di comportamento o di una prassi di vita più generale che la spieghino e ne

---

49. Citato in E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 424.

50. Nel corso delle lezioni alla New School, la Arendt è evidentemente affascinata dallo stile wittgensteiniano delle *Ricerche filosofiche* se afferma di voler formulare delle “Basic Moral Propositions”: cfr. ARENDT, “Alcune questioni di filosofia morale”, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 78, nota 15 e p. 92, nota 18.

51. Lettera a Mary MacCarty del 3 ottobre 1963, in *Tra amiche*, cit., pp. 285-286.



restituiscano il senso. Ciò che rifiuta con forza è la teoria funzionalistica e sistemica della “rotella”, soprattutto nella sua applicazione alla sfera del diritto: se ci sono delle istituzioni che presuppongono al massimo grado la capacità individuale di giudicare – in una parola, l’essere umano in carne e ossa con il carico delle responsabilità delle sue azioni – queste sono le corti di giustizia, i tribunali. Infatti, nel suo resoconto da Gerusalemme aveva insistito sulla necessità di accertare le effettive responsabilità di Eichmann come architetto dello sterminio: poiché si era occupato principalmente del trasporto delle vittime più che della loro uccisione diretta, «giuridicamente o almeno formalmente restava la questione se a quel tempo egli sapeva che cosa faceva, e inoltre se era in grado di giudicare l’enormità delle sue azioni. In altre parole, bisognava appurare fino a che punto, per quanto sano di mente dal punto di vista medico, era responsabile giuridicamente»<sup>52</sup>. È questo un aspetto decisivo che la Arendt non si stanca di rimarcare: nei tribunali compaiono degli esseri umani in carne e ossa – al di là della funzione che giocano nella riproduzione di un sottosistema sociale o del ruolo che ricoprono in un apparato di Stato dotato di una sua logica autonoma di funzionamento – ed essi rispondono delle loro azioni sulla base del presupposto che sono, come dicono i codici legali, «capaci di intendere e di volere». Su questo terreno non hanno alcun valore né le spiegazioni dell’agire umano che chiamano in causa nozioni piattamente storicistiche come lo *Zeitgeist* o un qualche *trend* di filosofia della storia, né concetti di ispirazione psicanalitica come il complesso edipico, né spiegazioni che ricorrano alle categorie della *political science* di orientamento positivistico-behavioristico, né a quelle della teoria sociologica dei sistemi, come, per intenderci, la teoria di Talcott Parsons, che predominavano pressoché incontrastate nelle scienze sociali e politiche americane di quegli anni. Ma il fenomeno dell’«uomo comune» travalica la dimensione giuridica e investe in modo dirompente la grammatica morale nella sua interezza.

---

52. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p.98.

Esso, cioè, chiama in causa tutti coloro che a diverso titolo si conformarono docilmente al regime e obbedirono a ordini criminali che li portarono a trasgredire il Decalogo, a cominciare dal comandamento “Non uccidere”, e a violare il precetto “Non mentire”. Nel libro su Eichmann la Arendt si era chiesta se «l’uccisione degli ebrei aveva provocato in lui crisi di coscienza»<sup>53</sup>. Ora, meditando sulla controversia suscitata dal suo libro, si rende conto che né la scienza politica né le scienze umane sono in grado di andare alla radice dei problemi morali impliciti nel fenomeno delle persone ordinarie che commisero crimini nefandi<sup>54</sup>. Ma se una critica analoga aveva rivolto alle scienze storiche e sociali al tempo in cui aveva scritto *Le origini del totalitarismo* – nel senso che esse non possedevano le categorie euristiche per comprendere i meccanismi di funzionamento dello Stato totalitario con le sue indicibili mostruosità<sup>55</sup> – ora si trattava di passare dall’orrore muto verso ciò che era accaduto alla ricerca, per così dire, genealogica e alla descrizione fenomenologica della grammatica morale che l’aveva reso possibile. In altri termini, fino a quel momento l’orrore verso la Shoah aveva occultato il problema della grammatica morale che per ben

---

53. Ivi, p. 99.

54. La scoperta del problema degli “uomini comuni” (*ordinary men*) che nel regime nazionalsocialista furono protagonisti di delitti efferati e che sembrano non essersi resi conto di ciò che stavano facendo, perché da loro ritenuto “normale”, sarà al centro della storiografia successiva al libro arendtiano su Eichmann. Dell’amplessima letteratura esistente cfr. almeno Ch. R. BROWNING, *Uomini comuni. Polizia tedesca e “soluzione finale” in Polonia* (1992), trad. it. Einaudi, Torino 1995, che racconta la storia delle deportazioni e dei massacri degli ebrei polacchi da parte del 101° battaglione riservista della polizia tedesca, formato da elementi di età matura provenienti dalla piccola borghesia e della classe operaia di Amburgo, che tra il luglio del 1942 e il novembre del 1943 sterminò quasi trentottomila ebrei e imbarcò sui vagoni della morte per Treblinka quarantacinquemila innocenti. Di BROWNING cfr. anche *Procedure finali. Politica nazista, lavoratori ebrei, assassini tedeschi*, trad. it. Einaudi, Torino 2001, in particolare il cap. VI.

55. Questa critica viene formulata esplicitamente nel saggio “Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento” (1950), in H. ARENDT, *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo*, ed. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 113-127.

due volte, quasi all'improvviso, si era presentato alla coscienza degli individui sotto le vesti di un dramma che era restato sullo sfondo delle coscienze (e che era stato in un certo senso frainteso allorché era stato identificato con un presunto complesso psicologico da parte dei tedeschi di un "passato non superato"): la prima volta quando ci fu l'adesione e la collaborazione in massa alla moralità criminale di Hitler (il quale riteneva lecito la liquidazione fisica di altri esseri umani considerati alla stregua di parassiti o di razze deboli che ostacolavano la selezione della specie più forte); la seconda volta quando al momento del crollo del regime nazista si abbandonò, come un abito vecchio, questo tipo di moralità omicida e si tornò alla "normalità" morale precedente. In entrambi i casi si è verificato un collasso "morale" totale, da cui occorre trarre tutti gli insegnamenti. In primo luogo, le diviene sempre più chiaro che la condotta morale, nonostante l'apparente ovvietà, non è qualcosa di semplice e scontato, ma è un problema di conoscenza morale: la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, di ciò che è bene e di ciò che è male.

#### 4. *Lo statuto singolare della conoscenza morale: l'etica del pensare*

Che tipo di conoscenza è quella morale? È questo il nodo intricatissimo attorno al quale è indotta a interrogarsi dalla controversia suscitata dal suo libro su Eichmann. Tanto più che la credenza tradizionale secondo cui la fonte della conoscenza morale risiede nella "voce" della nostra coscienza – indipendentemente dal fatto che sia ispirata da Dio o dalla ragione umana – si era rivelata illusoria. Infatti, nessuno, fosse egli credente o meno, si era ribellato alle autorità che avevano programmato e ordinato lo sterminio di milioni di ebrei e di innocenti. Quando la grammatica morale dominante collassò, i precetti morali specificamente religiosi furono anch'essi travolti, a conferma del detto di Nietzsche, che la Arendt cita: «Ingenuità, quasi restasse ancora una morale quando manca un *Dio* che la sancisca! L'«al di là» è assolutamente necessario, se si conserva la fede nella

morale»<sup>56</sup>. Di qui la domanda: di quale morale stiamo parlando quando diciamo che essa non può sussistere senza un fondamento religioso o teologico? È evidente che la risposta è che stiamo parlando di una morale fondata su delle leggi date dall'esterno, siano esse direttamente rivelate da Dio (e sancite da una religione istituzionalizzata) oppure ritenute dettate dalla natura (come nella dottrina del diritto naturale) o dalla ragione (*dictamina rationis*). La prospettiva di lavoro che comincia ad aprirsi davanti alla Arendt è quella di comprendere *iuxta propria principia* l'agire morale: che cosa significa per il soggetto moderno agire moralmente? Che cosa si intende per "coscienza" in senso morale? Possiamo dire che essa si identifichi *tout court* con i costumi, le convenzioni sociali, i *mores*? Ma se la "coscienza morale" fosse solo questo, non si confonderebbe forse con quella che Hegel chiamava "eticità" (*Sittlichkeit*), la quale, come nel caso del regime hitleriano, può essere pervertita in 'eticità "criminale"»?

Questi interrogativi, suscitati dalla controversia sul processo Eichmann, vengono interpretati dalla Arendt come l'urgenza di trovare nell'epoca dei totalitarismi un luogo in cui collocarci per «essere totalmente presenti» senza essere, secondo la parabola kafkiana sul tempo intitolata "Egli", «posseduti né dal passato né dal futuro»<sup>57</sup>. Poiché il filo della tradizione si è spezzato o, come si esprime in *La vita della mente*, poiché «ciò che si è effettivamente disgregato è il complesso uno e trino che per millenni ha stretto insieme religione, autorità e tradizione»<sup>58</sup>, ne consegue che viviamo in una sorta di lacuna tra passato e futuro, un luogo del *nunc stans*, che nulla ha a che fare con quello spazio dell'eternità o *nunc aeternitatis* che era stato il sogno del-

---

56. F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, nuova edizione a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, par. 253, p. 148. Il frammento nietzscheano è riportato in H. ARENDT, *Etica e politica. Perché è meglio soffrire il male anziché patirlo?*, versione manoscritta delle lezioni sull'etica tenute alla New School nel 1964/1965.

57. L'espressione è di Karl Jaspers e costituisce l'epigrafe della prima edizione di *Le origini del totalitarismo* nel 1951. Sulla parabola di Kafka, si veda *La vita della mente*, cit., pp. 296-312.

58. Ivi, p. 306.

la metafisica fin dalle sue origini, e in cui il pensiero si ritirava per contemplare l'essere-pers-empire, ciò che è immutabile. L'urgenza è, invece, di trovare un luogo del *nunc stans*, dello *stare-adesso*, dove il pensiero possa giudicare con imparzialità quanto è accaduto, cioè con l'occhio dello storico erodoteo e tucidideo che narra i fatti nella loro particolarità senza occultarli dietro astratte ipostasi concettuali. Ma, soprattutto, il *nunc stans* di cui abbiamo bisogno è un'*attività* del pensiero come esercizio incessante di riflessione critica sulla nostra vita quotidiana alla ricerca di categorie di giudizio attraverso cui legittimare la nostra condotta individuale come agenti morali e come attori nello spazio pubblico dell'apparire. L'avvento del totalitarismo ha reso manifesta la rottura della tradizione, vale a dire il fatto che i criteri di comportamento fino ad allora vigenti – in una parola, i codici etici e i precetti religiosi – si erano ridotti a gusci vuoti, per cui non sono stati in grado di evitare la catastrofe morale e politica. Allorché la Arendt comprende che la rottura della trinità romana religione-autorità-tradizione, prima ancora che un evento della «storia delle idee», è il tratto distintivo della «nostra storia politica», della «storia del nostro mondo»<sup>59</sup>, in quello stesso momento le si affaccia l'idea che soltanto l'*attività* del pensare ci può consentire, se bene intesa, di riempire la lacuna del presente in cui viviamo. È questa la scoperta che il pensare non è una specializzazione “tecnica” che competerebbe solo ai filosofi o, su un altro versante, agli scienziati: il pensare è un'*attività* che possono esercitare tutti gli esseri umani, anche se “non è l'occupazione prevalente degli uomini”<sup>60</sup>. Il precetto morale che vieta di uccidere il proprio simile – che enuncia che “è meglio patire il male anziché farlo” – sorge, dunque, dall'*attività* stessa del pensiero, dal “silenzioso dialogo tra me e me”, il quale “è un requisito prefilosofico della filosofia”,

---

59. Ibidem. Cfr., a questo riguardo, le osservazioni di J. Kohn, “Per una comprensione dell'azione”, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 174-176.

60. H. ARENDT, “Alcune questioni di filosofia morale”, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 80 e p. 79.

vale a dire “un requisito che il pensiero filosofico condivide con altre forme di pensiero, meno o nient’affatto tecniche”<sup>61</sup>. Il libro su Eichmann, sotto questo riguardo, è la sua *cura posterior* non solo perché, attraverso la nozione della “banalità del male” incarnata in quell’ottuso burocrate rinchiuso nella gabbia di vetro a Gerusalemme, riesce a guardare in faccia l’orrore di un totalitarismo la cui mostruosità non aveva eguali nella storia umana, ma anche perché comprende che non ci sono né regole morali, né comandamenti religiosi, né criteri predefiniti di condotta idonei a colmare la lacuna del presente in cui viviamo. Quella che in seguito alla controversia su Eichmann è apparsa una *svolta filosofica*, culminata nel capolavoro incompiuto della maturità, in realtà può essere considerato l’approfondimento drammatico di interrogativi e di questioni che raggiungono un punto incandescente di fusione proprio nel corso di questi anni. Come ha funzionato la grammatica morale nella vita quotidiana del regime nazionalsocialista e di cui sono stati eroi eponimi, sia nel bene che nel male, non gli ideologi né gli intellettuali, ma gli *ordinary men*? Come funzionano nell’esperienza di tutti i giorni quelle facoltà come il Pensare, il Volere, il Giudicare, di cui si è occupata, pur attraverso “fallacie” e illusioni ottiche, la metafisica nel corso della sua storia ultramillenaria? La ricostruzione storico-genealogica di queste facoltà consegnata a *La vita della mente* è un programma di ricerca che prende forma nel laboratorio di quegli anni, in cui non a caso la Arendt rilegge Kant, che diviene sempre più un punto di riferimento delle sue conferenze e delle sue *Lectures*<sup>62</sup>, ma rilegge

---

61. Ivi, p. 80.

62. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1982), ed. it. a cura di P. P. Portinaro, il nuovo melangolo, Genova 1990. Nella prefazione all’edizione americana R. Beiner spiega la Arendt tenne queste conferenze per la prima volta alla New School for Social Research nel semestre invernale del 1970, ma ne aveva elaborato una versione precedente nel 1964 all’università di Chicago, mentre il materiale sul Giudizio era parte integrante delle lezioni tenute a Chicago e alla New School nel 1965/1966. Ciò conferma l’ipotesi da me avanzata che il terreno genetico di *La vita della mente* è da ravvisare nel laboratorio di riflessione aperto dal caso-Eichmann.

anche Agostino: proprio in quegli anni viene tradotta in inglese la sua tesi di dottorato del 1929, *Il concetto di amore in Agostino*, che cerca, senza riuscirci, di rielaborare<sup>63</sup>. Al contempo si riaccosta ai classici, in particolare a Platone, ma anche ai medievali (segnatamente Duns Scoto) e ritrova come paradigma dell'attività del pensare Socrate in quanto filosofo non-professionale.

### 5. *Da Heidegger a Socrate attraverso Kant: un approccio genealogico al concetto occidentale di coscienza*

È in questo contesto che Arendt rilegge Heidegger, con il quale comincia a saldare il suo debito facendo fino in fondo i conti con la sua speculazione, come risulta dalle pagine straordinarie delle “Conclusioni” della sezione dedicata alla Volontà<sup>64</sup>. La scoperta attraverso cui la Arendt passa per scrivere la *Vita della mente* è che la coscienza (*Gewissen*) – la coscienza morale di cui hanno parlato i filosofi da Platone a Heidegger – non ci ha messo al riparo dal collasso dell'ordine morale avvenuto nel Novecento con l'avvento dei totalitarismi. In questi anni, 1963-1964, nelle annotazioni del suo diario, la Arendt prende atto che il modo in cui Heidegger di *Essere e tempo* affronta il tema della coscienza (i paragrafi 54-60) non aiuta molto a dare una risposta soddisfacente alla domanda che il caso-Eichmann riproponeva con forza: Che cos'è la coscienza? (*Was ist das Gewissen?*). E una domanda che fenomenologicamente resta senza risposta, dal momento che il chiamante non si dà da riconoscere: come si esprime Heidegger, «”qualcuno” chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà [...]». La chiamata viene da *me* e tutta-

---

63. Sul progetto abortito di rimettere le mani sul suo lavoro giovanile, cfr. E. YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 457 e segg.

64. Sull'importanza delle “Conclusioni” alla sezione dedicata alla Volontà nell'*opus magnum* della Arendt mi permetto di rinviare a F. FISTETTI, *Il filosofo e il tiranno*, cit., pp. 142-172.

via da *sopra* di me»<sup>65</sup>. Nel suo diario la Arendt ricorda le caratteristiche peculiari della “coscienza” in Heidegger: anzitutto la lotta in cui il *Dasein* è impegnato per sottrarsi alla dispersione nel *Man* come mondo pubblico, e per conquistare il suo *Selbst* autentico; la sua spaesatezza emotiva; il silenzio della chiamata; la dimensione originaria della colpa. Ma non manca di rilevare che la chiamata (*Ruf*) della coscienza non «attiva nessun colloquio intimo (*inneres Selbstgespräch*)» del *Dasein* con se stesso, nessun dialogo interiore di tipo socratico del soggetto con il proprio altro, ma solo «un colloquio tra il *Man-selbst* e il *Selbst*»<sup>66</sup>. E sottolinea come implicitamente aporetico quel passaggio in cui Heidegger rifiuta di impiegare il termine “agire” (*Handeln*) perché, a suo avviso, riproporrebbe la dicotomia tra sfera teoretica e sfera pratica<sup>67</sup>. Non è un caso, dunque, che proprio in quegli anni la Arendt si rivolga di nuovo a Kant per riproblematizzare le nozioni di base della storia della filosofia morale e della storia stessa della metafisica: la coscienza, la libertà, la spontaneità. E si chiede: «Chi parla nella voce della coscienza: a) Dio, b) l'uomo in quanto uomo in generale = Umanità, c) l'uomo compresi i costumi, ecc.»<sup>68</sup>. Oppure: “Domanda: quale capacità corrisponde alla libertà? Risposta tradizionale: la *volontà*. Mondo antico: quale situazione corrisponde alla libertà? La *polis* o la comunità, nella misura in cui a) si fonda sulla schiavitù, cioè in senso negativo, b) nella misura in cui rende possibile l'agire con gli

---

65. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, par. 57, pp. 333-334. Tra i primi a fermare l'attenzione sulla centralità della figura di Socrate nel pensiero arendtiano è stata M. Canovan, “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics”, in *Social Research*, vol. 57, n.1, pp. 135-165.

66. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, “Kant-Heft”, cit., pp. 814-815.

67. “In quanto deciso, l'Esserci *agisce* già. Noi evitiamo deliberatamente il termine «agire» [...]. Esso favorisce l'incomprensione ontologica dell'Esserci; come se la decisione fosse un comportamento particolare della facoltà pratica, contrapposta a quella teoretica” (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 363-364).

68. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, Kant-Heft, cit., p. 813.



altri, in senso positivo»<sup>69</sup>. O ancora: «La differenza fondamentale tra la moralità socratica e la moralità cristiana: la prima è fondata sull'io-penso, la seconda sull'io-voglio. La risposta al Tudevi può essere solo: io voglio – io non voglio. Questo fu scoperto da Paolo. A queste due “facoltà” sono sottesi nell'agire morale: il giudicare (Kant) e il fare il bene (Gesù) come *carità* (adultera, ecc.). A queste quattro potenzialità deve essere aggiunta la “virtù” in senso romano o greco, ma questo è qualcosa di politico»<sup>70</sup>. Infine, come scrive nel *Quaderno XXII*, Kant compie nella filosofia politica «il passo più grande dopo Socrate». Come va intesa questa interpretazione di Kant da parte della Arendt? Di questo originale approccio al pensatore di Königsberg va qui segnalato almeno l'aspetto collegato al tema del «male radicale», cui si era richiamata ai tempi di *Le origini del totalitarismo*, mentre ora, meditando sulle polemiche provocate dal processo Eichmann, si è convinta che non esiste una «volontà malvagia radicale, che vuole il male per amore del male», mentre esiste piuttosto una «volontà egoistica (*selbstischen Willen*)»<sup>71</sup>, e che il male «viene dalla superficialità (*Verflachung*) – e al male appartiene che esso *si organizzi*, cioè che siano in molti a essere implicati (*und dass die Vielen involviert sind*)»<sup>72</sup>. In queste annotazioni riecheggiano le parole che aveva scritto in risposta a Scholem, il quale le aveva rimproverato che la nozione di “banalità del male” di *Eichmann in Jerusalem* non era per nulla all'altezza del concetto del “male radicale” da lei argomentato nel libro sul totalitarismo<sup>73</sup>.

---

69. Ivi, p. 811.

70. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, cit., Heft XXV, 6, datato 1966, p. 656.

71. Ivi, Heft XXIV, 16, p. 623.

72. Ibidem.

73. “Quel che ora penso veramente – replicava a Scholem – è che il male non è mai «radicale», ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso «sfida» (...) il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua «banalità». Solo il bene è profondo e può essere radicale” (Lettera di Han-

Sempre in quel giro di anni (1965/1966), nelle sue lezioni alla New York School for Social Research, chiarisce che cosa vuol dire che nel male siano in molti ad essere “implicati” e “organizzati”. Infatti, quella che noi chiamiamo “personalità morale” è esattamente la “qualità di essere una persona”, un requisito che non va confuso con la “qualità di essere umani”. Una persona è tale nella misura in cui ha la capacità di costituirsi sempre da capo in quanto tale, in modo da “rimanere sempre una sola” nella varietà delle sue azioni e delle circostanze in cui agisce (due-in-uno). La personalità, dunque, è il risultato del “processo di pensiero” ed è indipendente dal “talento” e dalle “doti innate”. Essa si forma “nella dimensione della profondità” (la memoria delle cose passate e delle vicende vissute) e in questo modo “mette radici e acquisisce stabilità, in modo tale da non essere travolta da quanto accade – dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione”<sup>74</sup>. Va da sé che l’uomo-massa è l’antitesi del concetto di persona o di “personalità morale” e costituisce la materia prima del “male senza radici”, il quale proprio per questo “non conosce limiti” e può “raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero”<sup>75</sup>.

Il concetto di “banalità del male” non nega la mostruosità dei crimini dei regimi totalitari, ma semplicemente segnala che, nel momento in cui spezza il nesso tra pensare e ricordare, il soggetto cessa di essere una persona, non ha più “radici” e si espone a forze anonime e a “tentazioni” omologanti che lo “travolgono” in azioni delittuose. Interrompe il dialogo di sé con se stesso (di essere due-in-uno) e al contempo, per dirla con Kant, diviene un soggetto incapace di sentirsi parte di un mondo comune, cioè di esercitare la facoltà del giudizio ponendosi dal punto di vista degli altri. Questa duplice perdita di sé e del mondo può avvenire anche nei regimi liberaldemocratici.

---

nah Arendt a Gershom Scholem del 24 luglio del 1963, in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 227).

74. H. ARENDT, “Alcune questioni di filosofia morale”, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 81-82.

75. Ivi, p. 81.

Che il male si dà solo in superficie e non ha profondità, vuol dire che non può scaturire da quel «dialogo di sé con se stessi» di cui parlava Socrate, e che è la definizione più pregnante dell'attività del pensare, il cui principio-guida è semplicemente la verità, il dire-la-verità. «La verità è il supremo criterio del pensare, non dell'agire (la libertà) o del produrre (la bellezza). Come tale essa non consegue mai un esito definitivo, vive solo nel processo; il dire-la-verità. Senza pensiero non c'è nessuna verità, e il pensiero si dà solo nel *dialogo* di sé con se stesso, dove il Sé può essere difeso da un altro. Il dialogo del pensiero. Là dove esso manca, non c'è più profondità, ma *superficialità* (*nicht gibt es Tiefe mehr, sondern Verflachung*)»<sup>76</sup>. Arendt batte l'accento da un lato sul nesso consustanziale tra pensiero e verità – dove la verità è un processo vivente e mai un risultato raggiunto una volta per tutte, per giunta un processo vivente nel performativo incessantemente attualizzato del dire-la-verità –, dall'altro sulla dualità del Sé in dialogo con se stesso (quello che fin dal 1954 nelle sue lezioni su Socrate aveva chiamato il due-in-uno), il quale, lungi dall'essere un Sé solitario e derelitto, cerca la compagnia, l'amicizia, l'armonia dell'altro in se stesso. Si comprende perché il frammento sopra richiamato si concluda con una rapida diagnosi della vita pubblica delle odierne società liberal-democratiche in cui si ripresenta il problema del male: non più questa volta connesso al delirio delle ideologie totalitarie e della politica ideologica del nazionalsocialismo e dello stalinismo – che la Arendt aveva denunciato in *Le origini del totalitarismo* – ma al modo di funzionare della vita pubblica, in cui la lotta tra le opinioni, per quanto legittima, può indurre a trasformare la verità in un'«arma» ideologica – e così snaturarla – e in cui l'attività del pensare tende ad essere espulsa o resa superflua<sup>77</sup>.

---

76. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, cit., Heft XXIV, 14, p. 622.

77. Sulla logicità dell'ideologia, paragonabile ad una camicia di forza, si veda il cap. 13 di *Le origini del totalitarismo*, intitolato «Ideologia e terrore». Su questo punto cfr. M. ABENSOUR, «Contro un fraintendimento del totalitarismo», in S. FORTI, a cura di, *Hannah Arendt*, cit., pp. 16-44. Di S. FORTI cfr. anche l'«Introduzione» al testo da lei curato, *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi 2004, pp. VII-XXXIV.

## 6. Etica del pensare e agire politico

«Tutta la vita pubblica del nostro tempo spinge verso la superficialità (*Verflachung*). Da questa superficialità deriva il male (*Unheil*) – e non dalla profondità, che abbiamo perduto»<sup>78</sup>. Se prendiamo sul serio questa diagnosi, ne discende che la «mancanza di pensiero» – un'espressione per cui la Arendt inventò il neologismo *Thoughtlessness* (inabilità o incapacità di pensare) che non piaceva a Mary MacCarty<sup>79</sup> – cessa di essere un concetto inscrivibile nella storia della metafisica e viene a riguardare l'attitudine da parte delle persone ordinarie di discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. La «mancanza di pensiero» è un «fenomeno», nel senso fenomenologico del termine, che noi incontriamo in tutte le moderne società liberaldemocratiche e negli Stati di diritto – non solo dunque nei regimi totalitari – in cui al «dialogo di sé con se stessi» subentra il conformismo degli *ordinary men*, e in cui isolamento ed estraneazione, che sembravano caratteristiche esclusive dei regimi totalitari, assumono inedite sembianze. Anche nelle società democratiche può essere pericoloso dire la verità. Può sempre ripresentarsi una situazione in cui c'è uno solo che dice la verità contro tutti, come accadde a Socrate. Bisogna, per questo, consigliare prudenza e moderazione? Ma forse che Socrate era prudente? «No, risponde la Arendt, perché il fatto che egli non dava una risposta definitiva alle domande, non era prudenza (*Vorsicht*), ma capacità di esaminare a fondo le cose (*Einsicht*)»<sup>80</sup>.

---

78. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, cit., Heft XXIV,14, p. 622.

79. Lettera di Mary MacCarty a Arendt del 9 giugno 1971, in *Tra amiche*, cit., p. 517.

80. H. ARENDT, *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, cit., Heft XXIV,21, p. 625. Conviene ricordare che un ritratto degli “aguzzini” nazisti molto simile a quello di Eichmann disegnato dalla Arendt troviamo in Primo Levi: “Di che stoffa sono fatti i nostri aguzzini (...) il termine (...) a mio parere è improprio: fa pensare a individui distorti, nati male, sadici, affetti da un vizio d'origine. Invece erano fatti della nostra stessa stoffa, erano umani medi, mediamente intelligenti, mediamente malvagi: salvo eccezioni, non erano mostri, avevano il nostro

È la scoperta di una sorta di inquietante contiguità tra società democratiche e totalitarismi che colpisce la Arendt negli anni 1963/64, una contiguità che ravvisa nella grammatica morale della vita quotidiana sia nei suoi concetti religiosi sia in quelli secolari. La grammatica morale, cui si era ispirato Eichmann sotto il regime hitleriano, era fatta di cliché, di frasi fatte, di convenzioni, di codici standardizzati del linguaggio e del comportamento, che «hanno la funzione sociale acclarata di proteggerci contro la realtà»<sup>81</sup>. Non era solo il fatto che Eichmann intendesse la legalità criminale promulgata da Hitler come un “imperativo categorico”, ma era lo stesso senso morale, inteso sia come voce interiore della coscienza sia come costumi e usanze nell’accezione dell’antropologia culturale, che lo rassicurava dall’irruzione dell’attività del pensare. Perciò, a partire dal suo libro su Eichmann, Arendt porrà al centro della sua riflessione domande come: «Che cos’è il pensiero?» e «Che cos’è il male?», domande «che appartengono alla filosofia e alla metafisica, cioè un campo di indagine che, come si sa, è caduto in disgrazia»<sup>82</sup>.

Ma che cosa può impedire alla grammatica morale di scivolare sul piano inclinato della «superficie» del male? Solo l’attitudine a pensare: l’unica chance che resta ai figli e alle figlie della modernità è di ispirare le proprie azioni non già alle norme correnti, «riconosciute dai molti e accettate dalla società», ma alla capacità da parte di ognuno di noi di «vivere con se stesso in pace»<sup>83</sup>. Per la Arendt questa istanza assume una forma politica in quelle che con un’espressione di Jaspers chiamava «situazioni-limite», come ad esempio la dittatura o un regime totalitario. Tuttavia, essa conserva tutta la sua validità nella condizione storico-politica delle società liberaldemocratiche post-

---

viso, ma erano stati educati male. Erano, in massima parte, gregari e funzionari rozzi e diligenti: alcuni fanaticamente convinti del verbo nazista, molti indifferenti, o paurosi di punizioni, o desiderosi di fare carriera, o troppo obbedienti” (P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, pp. 166-167).

81. H. ARENDT, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

82. Ivi, p. 116.

83. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 287.

totalitarie, in cui il rischio permanente è che la lacuna tra presente e passato, se non viene rimessa all'attività individuale del pensare e alla conseguente capacità di agire-insieme da parte degli "uomini ordinari", venga surrettiziamente colmata dal sorgere di movimenti totalitari e dalla tentazione di surrogare la "mancanza di pensiero" con la fede cieca in autorità assolute (politiche, morali, religiose) o in dispositivi sistemici impersonali presuntamente rassicuranti come le odierne sofisticate tecnologie della comunicazione<sup>84</sup>. Nelle società liberaldemocratiche – è questo l'insegnamento etico-politico che la Arendt ricava dalla controversia sul caso Eichmann – insorgono situazioni pubbliche in cui la sola scelta che rimane a chi voglia "vivere con se stesso in pace" è la non-partecipazione, la resistenza o la disobbedienza civile "come nel caso di coloro che hanno rifiutato di farsi trascinare nella guerra in Vietnam"<sup>85</sup>. Si tratta di una resistenza che da morale diventa genuinamente politica, dal momento che al centro del suo esercizio vi è l'*amor mundi*, l'interesse per il mondo comune di cui facciamo parte<sup>86</sup>.

---

84. Su questo tema un'analisi interessante a partire dalla Arendt si trova in M.-A. Lescourret et Ch. Godin, "La condition de l'inhumain", in *Cités*, n. 67, 2016, pp. 19-35.

85. H. ARENDT, "Responsabilità collettiva", in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 133.

86. "Questa resistenza è spesso difesa con argomenti morali; ma nella misura in cui esiste una libertà di associazione e grazie a essa sussiste la speranza che resistendo si possano cambiare le cose in ambito politico, questa resistenza non è morale bensì politica. Ciò che sta al centro dell'attenzione non è l'io – «non ci vado perché non voglio sporcarmi le mani» (argomento che resta comunque valido) – ma il destino della nazione e il suo comportamento nei confronti di altre nazioni" (H. ARENDT, "Responsabilità collettiva", in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 133).

2.  
ANCORA SUL CASO-EICHMANN.  
UNA POLEMICA INFINITA?

1. *Le nuove ricerche storiche su Eichmann*

Per una sorta di ironia della storia, negli Stati Uniti sulle pagine del “New York Times” ha avuto luogo nel 2014 una polemica su *La banalità del male* che riprendeva quasi negli stessi termini quella che divampò subito dopo la pubblicazione di *Eichmann in Jerusalem* nel 1963/1964. Al punto che il riaccendersi di questa controversia è sembrata ad alcuni una “parodia involontaria di un eterno ritorno dell’uguale”<sup>1</sup>. Questa volta a innescare il dibattito è stato il libro di Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*<sup>2</sup>. La stu-

---

1. M.-I. BRUDNY, “Eichmann à Jerusalem ou la controverse interminable”, in *Cités*, n. 67, 2016, p. 37. Sulle “divisioni” tra gli intellettuali e gli accademici americani provocate dal dibattito sul libro della Arendt, cfr. I. HOWE, *A Margin of Hope. An Intellectual Autobiography*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1982. Per una ricostruzione puntuale della controversia si veda M.EZRA, “The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics”, in *Dissent*, Summer 2007, pp. 141-165, leggibile in <https://www.dissentmagazine.org/wp.../1390334198d9Ezra>.

2. Ed. Alfred A. Kopf, 2014 (l’edizione tedesca originale è del 2011 nel cinquantenario del processo); BETTINA STANGNETH, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano e M. Carli, Louiss University Press, Roma 2014. Nel 2011 si è svolto a Parigi anche il convegno internazionale “Le procès Eichmann. Réceptions, médiations, postérités” con l’intento di sottrarre il processo Eichmann alla lettura arendtiana. Dal convegno è nato il volume collettaneo a cura di A. WIEVIORKA et S. LINDEPERG, *Le Moment Eichmann*, Albin Michel, Paris 2016.

diosa tedesca ha condotto un'indagine accurata sulla biografia di Eichmann prima del processo di Gerusalemme, le cosiddette carte argentine, da cui è emersa la figura di un personaggio cinicamente consapevole del suo ruolo di architetto dell'Olocausto, che, impregnato della *Weltanschauung* nazionalsocialista, ha portato avanti con convinzione e sistematicità, e non perché costretto dalla ragion di Stato e dagli ordini dei suoi superiori, la “soluzione finale” e l’“annientamento” del popolo ebraico. In un lavoro precedente anche un'altra storica, Debora E. Lipstadt, aveva sfatato l'immagine, che l'*Obersturmbannführer* (tenente colonnello) delle SS Adolf Eichmann al processo del 1961 aveva cercato di far passare, di una semplice “rotella” della mostruosa macchina dello sterminio. Lipstadt aveva ricordato che Eichmann nel suo memoriale “si esprimeva [...] come un nazista e un antisemita inveterato”, e che, diversamente da quanto Arendt aveva sostenuto, “le memorie rivelano un uomo che aveva considerato i suoi capi nazisti alla stregua di «idoli» e che si era dedicato pienamente a realizzare i loro obiettivi”<sup>3</sup>. Probabilmente la Arendt aveva sottovalutato la profondità dell'antisemitismo di Eichmann e di coloro che in Argentina si riunivano con lui per tenere vivo il loro odio antiebraico e per occultare la realtà della Shoah, anche cercando di rilegittimarsi costruendo dei rapporti con il governo di Adenauer (la lettera aperta al cancelliere tedesco perché egli potesse tornare in Germania è del 1956). Le registrazioni delle interviste e delle conversazioni nel 1957 con Wilem Sassen, un giornalista nazista olandese residente a Buenos Aires, rivelano quanto radicato fosse in Eichmann l'antisemitismo nazionalsocialista, insieme con il fanatico attaccamento alla “legge del sangue” e la conseguente giustificazione della pratica della “soluzione finale”<sup>4</sup>. Nel frattempo, sono stati pubblicati in italiano gran

---

3. D. E. LIPSTADT, *Il processo Eichmann* (2011), trad. it. di M. L. Chie-sara, Einaudi, Torino 2014, pp. 28-29.

4. “Quando, quattro anni più tardi, Eichmann si ritrovò davanti a una corte di giustizia in Israele, si diede da fare con successo per stendere un velo sulla reale portata delle conversazioni con Sassen. Adottò una strategia di difesa imperniata principalmente sul fatto che ormai non era più un nazionalsocialista. Negli ultimi quindici anni era stato un cittadino integerrimo e discreto, ma soprat-



parte degli atti del processo<sup>5</sup> e una mole considerevole di documenti che hanno portato alla luce le responsabilità di Eichmann nell'organizzazione della "soluzione finale", come ad esempio la decisione presa nel 1941 insieme a Rudolf Höss di usare lo Zyklon B per sterminare gli ebrei<sup>6</sup>. Ma tutto questo non vuol dire che Arendt sia caduta nella trappola allestita da Eichmann al processo, in cui si era presentato con la maschera teatrale di un esecutore di ordini superiori e di un mero ingranaggio del sistema di sterminio. Arendt, infatti, non esitò a rilevare che il comportamento di Eichmann di fronte al Pubblico Ministero suggeriva il "sospetto" che quest'uomo, se non un «mostro», era un "buffone"<sup>7</sup>. Per quanto abbia potuto ignorare la reale portata dell'antisemitismo di Eichmann e delle sue idee genocidarie, svelato dalle carte argentine, Arendt sa bene di trovarsi di fronte ad un criminale di massa non comune. Quando viene pronunciata la sentenza di condanna a morte, Arendt scrive: "Eichmann, come si ricorderà, aveva sempre sostenuto di essere colpevole soltanto di aver «aiutato e favorito» i delitti di cui era accusato, e di non aver

---

tutto apolitico, che si era lasciato alle spalle tutti i vecchi risentimenti – in particolare l'antisemitismo. Se fossero venuti a galla i retroscena della cerchia di Sassen, Eichmann non sarebbe riuscito a sostenere quella menzogna" (BETTINA STANGNETH, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, cit., p. 279).

5. Il merito va alla Casa Editrice Mattioli 1885: *Processo Eichmann /1: Cinquanta chili d'oro. Gli ebrei, i nazisti, gli italiani*, a cura di L. Crescenzi, prefazione di A. Foa e L. Crescenzi, Mattioli 1885, Fidenza 2014; *Processo Eichmann/2: Un fiore mi chiama. I bambini. I grandi nemici del Reich tedesco*, a cura di L. Crescenzi, prefazione di E. Galli della Loggia, Mattioli 1885, Fidenza 2014; *Processo Eichmann/3: Posso stare in piedi. 22 deposizioni, 22 vite, 22 storie di donne e delle loro famiglie*, a cura di L. Crescenzi e S. Zamagni, prefazione di V. Parrella, Mattioli 1885, Fidenza 2015; *Processo Eichmann/4: Imputato Eichmann. Interrogatorio e controinterrogatorio dello "spedizioniere della morte"*, a cura di L. Crescenzi, prefazione di R. Di Segni, T. S. Sciascia e I. Mannucci Pacini, Mattioli 1885, Fidenza 2016.

6. F. PIPER, "Lo sterminio massivo degli ebrei nelle camere a gas", in F. PIPER e T. ŚWIEBOCKA, a cura di, *Auschwitz. Il campo nazista della morte*, trad. it. di S. Esposito, Edizioni del Museo Statale di Auschwitz-Birkenau 2014, pp. 148-155.

7. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1992, cit., p. 62.

mai commesso personalmente un omicidio. La sentenza, con suo gran sollievo, in un certo senso riconobbe che l'accusa non era riuscita a dimostrare il contrario. E questo era un punto importante, poiché toccava l'essenza stessa dei crimini, che non erano crimini comuni, e la natura stessa di questo criminale, che non era un "criminale comune"<sup>8</sup>. Che Eichmann fosse animato da uno "zelo fanatico" e da un'"insaziabile sete di sangue", come si esprime la seconda sentenza di condanna a morte del 29 maggio del 1962, scaturita dalla revisione del processo<sup>9</sup>, non toglie nulla alla pregnanza della formula arendtiana della "banalità del male". Non è che Arendt abbia ritenuto che l'antisemitismo ha giocato un "ruolo decisamente minore" nella vicenda della Shoah<sup>10</sup>. Al contrario, la tesi che non si è stancata per tutta la vita di dimostrare è che l'antisemitismo del regime nazionalsocialista introduce una frattura insanabile nella storia politica occidentale: è un crimine contro l'umanità, perché mira a stravolgere la natura umana rendendola docile e obbediente come il famoso "cane di Pavlov" o, ciò che è la stessa cosa, a cancellare la "spontaneità" umana e, dunque, a rendere "superflui" gli esseri umani.

## 2. L'"incapacità di pensare": una questione filosofica e politica

La controversia riaccese nel 2014 sul libro/reportage arendtiano del 1963 ripete abbastanza piattamente i giudizi stereotipati che furono formulati negli anni successivi alla sua pubblicazione. Richard Wolin ha riproposto il tema centrale degli accusatori della Arendt di allora, cioè che in *Le origini del totalitarismo* "è stata sfumata la linea di demarcazione tra vittime e carnefici", mentre *Eichmann in Jerusalem* mostrava "un'equiparazione di cattivo gusto tra vittime e carnefici"<sup>11</sup>. Né Wolin si

---

8. Ivi, p. 253.

9. Ivi, p. 256.

10. D. E. LIPSTADT, *Il processo Eichmann*, cit., p. 394.

11. R. WOLIN, "Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib", 2014, in <http://jewishreviewwofbooks.com/art>.

lascia sfuggire l'occasione di riprendere un vecchio cliché storiografico, che non ha alcun fondamento filologico, secondo cui Arendt sul piano filosofico era stata fino alla fine della sua vita “schiava di Heidegger” (*in Heidegger's thrall*): un cliché che pervade il recente lavoro di Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*<sup>12</sup>. E la prova della subalternità nei confronti del suo maestro risiederebbe, secondo Wolin, nel fatto che il concetto arendtiano di “incapacità di pensare” o “assenza di pensiero” (*thoughtlessness, Gedankenlosigkeit*), attribuito a Eichmann, è di diretta provenienza heideggeriana. Addirittura Lipstadt ritiene che Arendt non riuscì a scoprire il vero carattere di Eichmann perché stava scrivendo per una sola persona, della cui approvazione soltanto le importava: Heidegger<sup>13</sup>. Qui l'argomentazione dei critici della Arendt passa surrettiziamente dal piano storiografico a quello filosofico, nel momento in cui viene chiamato in causa Heidegger, accreditando la leggenda storiografica della subalternità intellettuale della Arendt al suo ex-maestro. Ma il fatto è che le domande sottese al processo Eichmann sono per la Arendt eminentemente filosofiche: che cos'è la morale? Che cos'è il male? Che cos'è l'inumano? Che cosa significa agire responsabilmente in un regime totalitario o in uno Stato di diritto? In questo contesto, la Arendt si sarà pure sbagliata sul ruolo effettivo dei Consigli ebraici nella distruzione degli ebrei d'Europa, ma il problema che le sta a cuore non è la ricostruzione storica di quella vicenda, bensì il fatto, storicamente anch'esso innegabile, che i Consigli ebraici furono posti di fronte ad un dilemma morale lacerante che chiamava in causa questioni di coscienza e di responsabilità personale. Il tema è quello della possibilità di “non-partecipazione” che ad ogni individuo è data tutte le volte che viene a trovarsi costretto ad assolvere “compiti criminali”. Domande analoghe in termini di scelta etica e politica sono destinate sempre a ripresentarsi in situazioni di emergenza, anche nelle società liberaldemocratiche, in cui la disobbedienza civile e la pratica della resistenza non-

---

12. Albin Michel, Paris 2016.

13. D. E. LIPSTADT, *Il processo Eichmann*, cit., pp. 382-383.

violenta, come Gandhi ha insegnato, sono delle decisioni estreme a cui ricorrere contro provvedimenti considerati ingiusti. Si tratta di una “forma di potere” che è stata “scoperta nel nostro secolo”, destinata sempre più a diffondersi e a moltiplicarsi negli Stati costituzionali, dal momento che “in politica e nelle materie morali non esiste qualcosa come l’obbedienza”<sup>14</sup>. Proprio in questa ricorsività all’interno di condizioni storiche mutate – dunque, anche all’interno di un regime democratico – risiede il nucleo non-congiunturale della polemica sul caso-Eichmann, che è ben lungi dall’essere, come ritiene Mark Lilla, uno “psicodramma” divenuto, in seguito al film di Margarethe von Trotta, popolare<sup>15</sup>. Giustamente Seyla Benhabib, intervenendo nel dibattito, ha ricordato che la formula “banalità del male” intesa come “incapacità di pensare” va riferita non a Heidegger, ma a Kant della *Critica del giudizio*, per il quale pensare vuol dire pensare sì coerentemente (vale a dire non violare il principio di non contraddizione), ma pensare “dal punto di vista di tutti gli altri”<sup>16</sup>. Kant chiama “modo di pensare ampio” questa modalità del pensare che non è particolaristico (tanto meno *völkisch* come in Eichmann), ma è universalistico e, per di più, attiva l’immaginazione morale, perché nel rapporto con l’altro ci spinge a metterci potenzialmente dal suo punto di vista<sup>17</sup>.

---

14. H. ARENDT, *La responsabilità morale sotto la dittatura*, cit., p. 221; H. ARENDT, *La disobbedienza civile* (1969), trad. it. di V. Abaterusso, introduzione di L. Boella, Chiare Lettere, Milano 2017.

15. M. LILLA, “Hannah Arendt and Eichmann: The New Truth”, in *New York Review of Books* del 21 novembre 2013.

16. S. BENHABIB, “Who’s On Trial, Eichmann or Arendt?”, in *New York Times* del 21 settembre 2014 <http://opinator.blogs.nytimes.com/2014/09/21>. Sul tema cfr. anche A. MRÉJEN, “Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d’Eichmann”, in *Raison Publique* del 6 maggio 2013, <http://www.raison-publique.fr/article606.html>

17. Si rammenti che per Kant le massime del *sensus communis* sono: “1) Pensare da sé; 2) Pensare mettendosi al posto di ciascun altro; 3) Pensare sempre in accordo con se stessi. La prima è il modo di pensare libero da pregiudizi, la seconda di quello ampio, la terza di quello conseguente” (E. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, ed. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 130).

### 3. *Socrate versus Heidegger*

Bisogna aggiungere che il “pensare ampio” di Kant coincide per Arendt con la maieutica socratica, vale a dire con la capacità di comunicare e di sottoporre ad esame nello spazio pubblico della *polis* il proprio punto di vista sul mondo. Dietro Kant della terza Critica, dunque, non c’è Heidegger, ma Socrate, che fin dagli anni Cinquanta Arendt propone come paradigma di un’etica del pensiero che altro non è se non il kantiano modo di pensare “largo”. Kant, infatti, ha compiuto “*il passo più grande nella filosofia politica dopo Socrate*”. Qual è stata la sua scoperta filosofica che a Heidegger è rimasta preclusa? Esattamente l’essenza comunicativa e pubblico-politica del giudizio. “La condizione di possibilità del giudizio – ella scrive – è la presenza degli altri, la dimensione pubblica (*Öffentlichkeit*). Pertanto Kant, e solo Kant, ritiene che una libertà del pensare senza la dimensione pubblica non sia possibile”<sup>18</sup>. Pertanto, Alain Renaut manca il bersaglio quando accusa Seyla Benhabib di “kantianizzare” la Arendt<sup>19</sup>, poiché egli sembra non comprendere l’importanza che la terza Critica assume nel cammino di pensiero dell’autrice a partire dagli anni 1963/64<sup>20</sup>. Eichmann

---

18. H. ARENDT, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, Heft XXII, 19, August 1957, hrsgg. von U. Ludz und I. Nordmann, Piper, München/Zurig 2003, p. 570. Già nel 1954 Arendt aveva dedicato a Socrate l’ultima parte di un corso di lezioni presso la Notre Dame University (Usa) e, richiamandosi alla figura di Socrate, afferma che un effettivo rinnovamento della filosofia politica può venire solo dall’esercitare l’attività del *thaumazein*, cioè l’attività del pensare, prendendo ad oggetto la “sfera degli affari umani” (H. ARENDT, *Socrate*, a cura di S. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 62). Perciò, non è casuale che nel 1964, a ridosso delle roventi polemiche sul suo libro su Eichmann, Arendt torni a riferirsi contemporaneamente a Kant e a Socrate, accomunati dal fatto che entrambi parlano “di tutti gli uomini e a tutti gli uomini”. In un passaggio inedito osserva che per Kant “non si dà alcuna divisione, come in Platone ed Aristotele, tra coloro che seguono differenti modi di vita o tra il filosofo e i molti”.

19. A. RENAUT, “Hannah Arendt ou Kant? Un nouveau débat sur Eichmann”, in *Raison publique* del 6 marzo 2015.

20. Sul ruolo della *Critica del giudizio* di Kant nella ridefinizione arendtiana dello spazio pubblico-politico come luogo del confronto sugli affari comuni e dell’agire-insieme, mi permetto di rinviare a F. FISTETTI, “Immaginazione e

incarna il prototipo dell'*homo totalitarius*, che nulla ha che fare con l'etica kantiana e socratica del pensare/comunicare dal punto di vista degli altri, e con l'etica del "pensare conseguente", che è la capacità di saper rendere conto a se stessi e agli altri delle proprie azioni. È questo il senso più profondo della "banalità del male" come "assenza di pensiero". "Quanto più lo si ascoltava, scrive Arendt, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano"<sup>21</sup>. Quanto a Heidegger, in *La vita della mente* Arendt chiarirà che il pensare è, come egli ha mostrato lungo tutta la sua carriera filosofica, un'attività "fuori dell'ordinario", che porta l'io-che-pensa a ritirarsi dal mondo comune in cui ci si confronta con gli altri e che è stata, con l'eccezione di Kant, la caratteristica peculiare della storia della metafisica occidentale da Platone fino ai nostri giorni, Heidegger compreso. Una ragione questa che spiegherebbe l'inclinazione dei filosofi verso la tirannide, contrariamente a Socrate che sulla piazza pubblica s'interroga sulle questioni che inquietano i suoi concittadini. Ogni volta che il logos dimentica o smarrisce le sue radici comunicative (dia-logiche), esso corre il rischio di diventare una camicia di forza del pensiero, cioè, come oggi diremmo, si rovescia in assolutismo, dogmatismo, fondamentalismo, tutte forme o varianti di quello che in *Le origini del totalitarismo* Arendt aveva definito il "supersenso ideologico": date certe premesse, assunte come assiomi, si perviene attraverso un ragionamento sillogistico a conclusioni ferree<sup>22</sup>. Arendt descrive nei suoi diari questo modo di pensare circolare, privo di ogni contatto con il

---

ragione politica. Totalitarismo e democrazia", in F. FISTETTI e R. F. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Filosofia e totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 55-85.

21. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 57.

22. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 655.

mondo esterno, come contiguo o simmetrico all'avidità di dominio del tiranno. "Il filosofo – ella afferma – diviene avido di dominio, giacché vuole avere il controllo sul caos delle opinioni. A tal fine, egli introduce nella mente in sé libera il carattere coattivo della Logica (*Zwangsscharakter del Logik*), in modo da creare nell'intimo di ogni uomo il suo proprio tiranno, che gli dice ciò che è lecito e ciò che non è lecito pensare. Solo quando la Logica come costrizione esercita il suo comando sugli uomini, in ogni uomo pensa apparentemente l'uomo. Questo sta a significare la vittoria del filosofo – e la fine del pensare come attività libera e spontanea (*als freier, spontaner Tätigkeit*)"<sup>23</sup>. Dalla trappola di Platone, in cui Heidegger è rimasto impigliato nonostante la decostruzione della (storia della) metafisica da lui operata, si esce solo riattivando il paradigma socratico. Ma, si badi, il Socrate di Arendt non incarna solo la figura del "parresiasta" di cui Michel Foucault ha tracciato magistralmente il profilo<sup>24</sup>, di chi sulla piazza pubblica "dice la verità" sottoponendo all'"esame" critico tutte le credenze (*doxai*) che i soggetti manifestano come loro modo di vedere il mondo. Come vedremo, sulla maieutica socratica Arendt innesta alcuni tratti peculiari dell'ebraismo, in particolare di quella "tradizione nascosta" del "pariah consapevole" – legata ai nomi di Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Kafka – la cui qualità fondamentale è di "dire la verità, addirittura fino all'indecenza"<sup>25</sup>. Dunque, un ebraismo *sui generis*, che, filtrato attraverso il Kant della terza Critica, si richiama al "pensare autonomamente" (*Selbstdenken*) di Lessing e alla "saggezza" di quest'ultimo che

---

23. H. ARENDT, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, vol. II, Januar 1952 [9], cit., p. 162. Sulla pericolosa vicinanza tra il filosofo e il tiranno mi permetto di rinviare al mio volume, *Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del XX secolo*, Morlacchi, Perugia 2018.

24. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, trad. it. a cura di A. Galeotti e I. Pearson, Donzelli, Roma 2005; ID., *Il governo di sé e degli altri* (Corso al Collège de France 1982/83), trad. it. di M. Calzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

25. H. ARENDT, "Noi profughi", in Ead., *Ebraismo e modernità*, ed. it. a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 48.

celebrava l'amicizia di Aristotele (*philia*) e non la verità di Platone (*aletheia*) come segno distintivo dell'umanità<sup>26</sup>. D'altronde, che la sua "ebraicità", da lei considerata "un dato di fatto indiscutibile" che non aveva mai desiderato "cambiare o ripudiare", si coniugasse perfettamente con il "pensare autonomo" di Lessing la Arendt lo aveva energicamente sottolineato nella sua lettera a Scholem del luglio del 1963: "[...] il guaio è che io sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre solo per me stessa; dall'altro, che credo profondamente nel *Selbstdenken* di Lessing, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le «convinzioni» potranno mai sostituire»<sup>27</sup>.

#### 4. *La banalità di Heidegger*

La scoperta filosofica arendtiana del Kant socratico e della sua importanza strategica nell'ambito della cultura occidentale (riassumibile nella consapevolezza che "una libertà del pensare senza la dimensione pubblica non sia possibile") ci consente di ritornare da un'altra angolazione sull'antisemitismo di Heidegger, soprattutto dopo la pubblicazione dei primi volumi dei *Quaderni neri* (Schwarze Hefte)<sup>28</sup>. Non è questa la sede per interve-

---

26. H. ARENDT, "L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing" (1959), trad. it. di L. BOELLA, in *La società degli individui*, n. 7, 2000/2001.

27. Lettera di Hannah Arendt a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 222 e p. 226.

28. Dei *Quaderni neri* sono stati finora pubblicati cinque volumi (dal 1931 al 1951), a cura di Peter Trawny. M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe Band 94, Klostermann, Frankfurt am Main 2014 (trad. it. di A. IADICICCO, *Quaderni neri 1931-1938 [Riflessioni II-VI]*, Bompiani, Milano 2015); M. HEIDEGGER, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Gesamtausgabe Band 95, Klostermann, Frankfurt am Main 2014 (trad. it. di A. IADICICCO, *Quaderni neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI]*, Bompiani, Milano 2016); M. HEIDEGGER, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Gesamtausgabe Band 96, Klostermann, Frankfurt am Main 2014 (trad. it. di A. IADICICCO, *Quaderni neri [1939/1941]*, Bompiani, Milano



nire nella controversia sull'antisemitismo di Heidegger che la pubblicazione dei *Quaderni neri* ancora una volta ha riaperto<sup>29</sup>. Tuttavia, vale la pena segnalare soltanto un breve testo di Jean-Luc Nancy che fin dal titolo, *Banalità di Heidegger*<sup>30</sup>, si ispira al celebre reportage di Arendt su Eichmann. Sia pure senza rifarsi alla lettura arendtiana di Kant, Nancy conferma indirettamente il significato filosofico enorme che Socrate ha agli occhi della Arendt come scopritore di una pratica della filosofia radicalmente alternativa a quella di Heidegger, che, come abbiamo visto, resta imprigionata nella trappola di Platone. Nancy afferma che non si tratta di negare né di minimizzare i riferimenti antisemiti contenuti nei *Quaderni neri*, ma di comprendere la genesi e il posto che essi occupano nella speculazione heideggeriana. Negarli significherebbe, infatti, voler cancellare delle vere e proprie evidenze testuali. L'antisemitismo di Heidegger è, dunque, un dato di fatto inconfutabile. Ma per Nancy la "banalità di Heidegger" discende puramente e semplicemente dalla "doxa dell'antisemitismo che circolava in Europa negli anni 1920-1940 e che rinasce ai giorni nostri, soprattutto in Francia e in Germania, in Grecia e un po' dappertutto"<sup>31</sup>. E ancora: "[Heidegger] accoglie come un dato del destino occidentale la banalità che ormai è diventata il discorso carico d'odio e pesantemente grottesco dei *Protocolli dei Savi di Sion*. Lui che è così bravo a rintracciare le provenienze, che si tratti di quelle della lingua greca o della devastazione moderna (tecnica,

---

2016); M. HEIDEGGER, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Gesamtausgabe Band 97, Klostermann, Frankfurt am Main 2015 trad. it. di A. IADICICCO, *Note I-IV [Quaderni neri 1942/1948]*, Bompiani, Milano 2018); M. HEIDEGGER, *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/9–1951)*, Gesamtausgabe Band 98, Klostermann, Frankfurt am Main 2018.

29. Mi permetto, a questo proposito, di rinviare al mio volume, *Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del XX secolo*, Morlacchi, Perugia 2018.

30. J.-L. NANCY, *Banalità di Heidegger* (2015), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2016. Nancy prosegue la sua riflessione sull'antisemitismo in un testo successivo, *Escluso l'ebreo in noi* (2018), trad. it. a cura di G. Tusa, Mimesis, Roma 2019.

31. J.-L. NANCY, *Banalità di Heidegger*, cit., p. 7.

democratica, calcolatrice), non si chiede mai da dove provenga l'antisemitismo"<sup>32</sup>. Ma è proprio questa ricettività di Heidegger rispetto allo *Zeitgeist*, ai suoi pregiudizi e ai suoi stereotipi culturali, che pone in luce, per contrasto, il Socrate di Arendt mediato dalla terza Critica di Kant. A differenza di Socrate che nella *polis* ateniese con i suoi concittadini si interrogava e discuteva sul "bene" della città e sul retto agire dei singoli, Heidegger non ha mai revocato in questione né sottoposto a critica l'antisemitismo che era nel fondo della cultura tedesca e che avvelenava l'opinione pubblica del suo Paese. Anzi, se ne è appropriato e lo ha perfino sublimato facendone un elemento fondamentale della sua grandiosa ricostruzione/distruzione della storia della metafisica occidentale. Il fatto che Heidegger non metta tra parentesi, come avrebbe detto il suo maestro Edmund Husserl, nemmeno per un momento, la vulgata dominante dell'ideologia nazionalsocialista e dell'antisemitismo, giungendo perfino con la cosiddetta svolta della metà degli anni Trenta (la *Kehre*) a inscrivere questi elementi ontici nella Storia dell'Essere, non è solo un dato della sua biografia intellettuale riconducibile ad una mentalità conservatrice di contadino della Foresta Nera (che non mancava di ostentare con accenti di autocompiacimento), ma scaturisce dall'idea-madre che la domanda sull'Essere (*Seinsfrage*) non ha bisogno di procedere tematizzando e problematizzando i "presupposti" non indagati o le "ovvietà" ereditate dal senso comune. Perciò, il suo antisemitismo, come afferma Nancy, può essere interpretato paradossalmente come un antisemitismo "spirituale" o "istoriale". Ma, si badi, non perché esso "è congenito a una storia che ha finito per perdere il proprio senso o la propria ragione"<sup>33</sup>, bensì perché viene assunto come parte integrante della Storia dell'Essere (*Seynsgeschichte*) e del passaggio, che Heidegger ritiene debba ormai realizzarsi, dal "primo inizio" greco a un "altro" o "secondo inizio". Eppure, il suo maestro Husserl aveva insegnato che il metodo fondamentale della fenomenologia è l'*epoché*, vale a dire un

---

32. Ivi, pp. 30-31.

33. J.-L. NANCY, *Escluso l'ebreo in noi*, cit., p. 45.

atteggiamento di sospensione delle convinzioni, delle idee e dei valori che ci sono stati trasmessi come “naturali”, al fine di saggiarne la validità<sup>34</sup>. La dimensione critica dell’*epoché* è molto vicina al confronto dialogico di Socrate, perché anch’essa implica l’esercizio preliminare del dubbio verso le “verità” universalmente accettate. Non averne tenuto conto ha comportato per Heidegger, quasi una sorta di ironia della storia, esporre se stesso e il *Dasein* (la parola-chiave che nel suo lessico indica il soggetto) alle correnti più volgari della pubblica opinione (da lui squalificata come “Man”, come anonimo “Si”, in *Essere e tempo*). Una volta privata della capacità di mettere tra parentesi (epochizzare) le credenze (*doxai*) ricevute, la filosofia heideggeriana resta prigioniera del carico della “pre-comprensione”, che grava sul *Dasein* con tutti i pregiudizi alimentati dal proprio tempo storico. Nancy non coglie questo punto cieco della ricezione heideggeriana della fenomenologia di Husserl. Egli argomenta che l’antisemitismo è “istoriale” e “spirituale” in quanto è inscritto nella storia della civiltà occidentale, la cui origine è essa stessa originariamente divisa tra l’elemento “greco” e quello “romano”: una polarità al cui interno l’Ebreo, ad un certo punto, viene messo al bando ed escluso, perché caricato di tutto l’odio che percorre come un fiume carsico la storia moderna dell’Occidente e dell’Europa (“l’odio per il denaro, l’odio per il potere, l’odio per la democrazia, l’odio per la tecnica”<sup>35</sup>). Ma spostare l’“esclusione” dell’Ebreo sul terreno del modo in cui si

---

34. Husserl valorizza il metodo scettico dei sofisti come un metodo di critica della pretesa assolutezza delle opinioni (*doxai*), anche se al contempo ne critica il relativismo. “Il filosofo non vuole far valere come vero il mondo, quello del vivere quotidiano, in cui avviene tutta una prassi naturale della vita e che egli, nelle situazioni particolari, si trova davanti agli occhi come una certezza profondamente indubbia (...). E, in questo, nel fatto cioè che tutto l’essente è soggettivo-relativo avevano ragione gli Scettici; solo che riguardo alle particolari relatività che avevano messo in risalto, questa verità era talmente invertita, da condurre ad argomentazioni negative”: Husserl, “La teleologia nella storia della filosofia”, fine agosto 1936/fine giugno-luglio 1936, in Id., *La storia della filosofia e la sua finalità*, ed. it. a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004, p. 122.

35. J.-L. NANCY, *Escluso l’ebreo in noi*, cit., p. 45.

è storicamente costituito il Soggetto occidentale, del quale esso “*rappresenta esattamente la figura rovesciata*”<sup>36</sup>, è una tesi quanto meno azzardata, perché non solo rischia di giustificare la posizione di Heidegger, ma soprattutto perché non coglie la valenza paradigmatica che ha la maieutica di Socrate nella critica arendtiana della pratica filosofica di Heidegger: l’esercizio del pensiero come capacità di parlare e di agire insieme nello spazio pubblico della polis o, in termini kantiani, di costruire un mondo comune. Che cosa significa, infatti, che l’antisemitismo di Heidegger nasce dall’interno della sua concezione della Storia dell’Essere? Vuol dire esattamente che Heidegger legge nell’ebraismo, ingranditi parossisticamente come in uno specchio, tutti i caratteri epocali di “devastazione” (*Verwüstung*) che la modernità cova dentro di sé. E poiché questa “devastazione” è un’“autodistruzione”, l’ebraismo, non come razza ma come cultura, ne è il vettore principale, è la figura che riassume in sé la “malaessenza” dell’Occidente. Basterà a mostrarlo un solo passo di una lunga riflessione sull’ebraismo contenuta nei *Quaderni neri 1938/1939*. Qui troviamo compendiate tutti i temi della “devastazione” dell’Occidente che il compimento del primo inizio “greco” della metafisica occidentale, caratterizzato dall’oblio della domanda sull’essere, ha portato con sé. Sicché, riferendosi al passaggio a un “altro inizio”, che si lasci alle spalle la “devastazione” provocata dal predominio della Tecnica (e, dunque, dal trionfo del calcolo, dell’utile, dello sradicamento, della spaesatezza, ecc.), egli scrive:

Il passaggio deve riconoscere ciò che è privo di storia come l’estrema feccia grigia di una storia nascosta, al fine di salvare l’uomo nella storia tramite un salto preliminare (*Vorsprung*) che si spinge ampiamente in avanti domandando. In ciò che è privo di storia, quello che solo nell’ambito di questo trova la sua coappartenenza giunge quanto prima nell’unità della completa mescolanza; l’apparente costruire e rinnovare e la completa distruzione – le due cose sono la stessa cosa – senza suolo – ciò che solo dell’ente è succube e che all’Essere è estraneo. Non appena ciò che è privo di storia si sia «imposto», incomincia la sfrenatezza dello «storicismo» (*Historismus*) –; ciò che è

---

36. Ivi, p. 48.

privo di suolo approda, nelle forme più diverse e contrapposte – senza riconoscere se stesso come la stessa malaessenza –, a una estrema ostilità e smania di distruzione. E forse in questa lotta in cui si combatte per la mancanza di scopo in assoluto e che perciò può restare solo la caricatura della «lotta», «vince» la più grande assenza di suolo che, a nulla vincolata, tutto quanto si asservisce (*l'ebraismo*). Ma l'autentica vittoria, la vittoria della storia sulla perdita di storia, è raggiunta solo là dove ciò che è privo di suolo esclude se stesso perché esso non osa l'Essere bensì si limita sempre solo a calcolare in base all'ente e pone i propri calcoli come la realtà<sup>37</sup>.

Ripetiamolo: l'ebraismo è sinonimo di ciò che è “senza suolo”, “senza patria”, “senza mondo”, dell'abilità del calcolare e del trafficare, della propensione alla “mescolanza”. Tutti questi tratti tipologici che rientrano nel cliché dell'Ebreo tradizionale confluiscono nell'antitesi tra la Storia (*Geschichte*) e ciò che-è-privato-di-storia (*Geschichtlos*), cioè una storia superficiale, “estranea all'Essere” e, in quanto tale, “estrema feccia grigia di una storia nascosta”. In essa imperversa lo “storicismo” inteso come “smania della distruzione”, che nella storia della metafisica occidentale porta fino alle conseguenze ultime il predominio dell'ente sull'essere. L'ebraismo è tutt'uno con questa razionalità moderna della “devastazione”, sicché per conseguire la “vittoria della storia sulla perdita della storia” è necessario che esso “escluda se stesso” e così renda possibile il “salto” in un nuovo “inizio”. Ma che cosa intende dire esattamente Heidegger: un'auto-esclusione come auto-annientamento? Un auto-sacrificio dell'Ebreo? Un auto-Olocausto? Per non aver chiarito il senso di questa “esclusione”, nel passaggio qui citato la “banalità” del suo antisemitismo rasenta la complicità con lo sterminio.

Per tutte queste ragioni, è evidente che la “banalità di Heidegger”, di cui parla Nancy, non può essere più soltanto riferita alla vulgata antisemita della Germania di Weimar (o ad alcuni caratteri intrinseci della cultura tedesca), né alla struttura origi-

---

37. M. HEIDEGGER, *Quaderni neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI]*, cit., 4, pp. 128-129; il corsivo è mio.

naria della civiltà occidentale. Come vedremo più avanti, Arendt non ritiene quello dell'“antisemitismo eterno” un argomento in grado di spiegare la nascita del nazionalsocialismo e tanto meno la Shoah. La “banalità di Heidegger” chiama in causa il modello socratico del pensare e dell'agire, che per Arendt è l'antitesi di un pensiero che resta imprigionato nella trappola metafisica di Platone e al contempo è l'opposto della “mancanza di pensiero” (*Thoughtlessness*) di un Eichmann.

ANATOMIA DEL PROCESSO EICHMANN.  
LA COMPLESSITÀ DELLA QUESTIONE EBRAICA  
IN HANNAH ARENDT

1. *Giustizia e politica. Ben Gurion e il mito fondativo dello Stato ebraico*

Se proviamo a rileggere *Eichmann a Gerusalemme* alla luce dell'etica socratica del pensare, ci renderemo conto che l'intento della Arendt non è tanto quello di scrivere un saggio sulla natura del male, né tanto meno una storia della Shoah o una biografia di Eichmann, quanto piuttosto di mettere a fuoco il *problema della giustizia* o, ciò che per lei è la stessa cosa, il nostro senso di responsabilità di fronte agli altri all'interno della comunità in cui viviamo. Infatti, qualunque sia il tipo di giustizia (che si tratti di giustizia penale o morale o economica), ciò che non bisogna mai perdere di vista è che essa concerne soggetti singoli che nella loro individualità sono, come si è soliti dire nel gergo giuridico, «capaci di intendere e di volere». Sul piano del diritto penale, un giudizio riguarda sempre azioni o omissioni, di cui questo o quel soggetto singolo è responsabile, indipendentemente dai condizionamenti socio-culturali che egli ha subito o dagli interessi di gruppo a cui eventualmente si è conformato con il suo comportamento. Questo principio viene difeso con vigore dalla Arendt come fondativo di un concetto universalistico di giustizia e lo fa valere sia nei confronti del processo intentato a Eichmann sia relativamente ai fatti e agli eventi che lo hanno coinvolto durante il regime nazionalsocialista. Nel libro la Arendt critica apertamente la «spettacolarità» del processo, il cui regista occulto fu il primo ministro Ben Gurion, che attraverso la sua celebrazione sotto gli occhi del

mondo intero si riproponeva di ricavare un profitto politico per lo Stato di Israele e per il suo governo polarizzando l'attenzione dell'opinione pubblica internazionale sulle immani sofferenze del popolo ebraico e non da ultimo sollevando la questione della «colpa collettiva» dei tedeschi<sup>1</sup>. Fin dalle prime battute del libro Arendt stigmatizza questo deliberato sfruttamento politico della Shoah, che di proposito mescolava questioni di carattere storico e culturale – come è potuto accadere? Perché gli ebrei? Perché i tedeschi? – con una questione che appartiene esclusivamente all'ambito della giustizia, chiamata a giudicare le responsabilità nel corso della Shoah di un uomo di nome Karl Adolf Eichmann. «Qui – ella scrive – si devono giudicare le sue azioni, non le sofferenze degli ebrei, non il popolo tedesco o l'umanità, e neppure l'antisemitismo e il razzismo».<sup>2</sup> Sicché, la messinscena pubblicitaria allestita da Ben Gurion strideva apertamente con la sobrietà e la discrezione che sono prerogativa di un processo giusto. «La giustizia non permette nulla di tutto questo: richiede isolamento, vuole più dolore che collera, prescrive che ci si astenga il più possibile dal mettersi in vista».<sup>3</sup> Come è stato a ragione osservato, nella critica che rivolge alla conduzione del processo-Eichmann in quanto improntato a una vera e propria *agenda politica*, Arendt argomenta un principio che è alla base della civiltà occidentale e che a suo avviso ha una portata universalistica: *il principio secondo cui gli esseri umani sono individualmente responsabili delle loro azioni*<sup>4</sup>. È questa

---

1. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p.13. Nella sua intervista a Livio Crescenzi, Anna Foa ha affermato che il processo Eichmann “fu il primo vero processo mediatico dei tempi moderni” (“Gli ebrei, i nazisti, gli italiani e il processo Eichmann”, in *Processo Eichmann/1: Cinquanta chili d'oro*, cit., p. VII).

2. Ibidem.

3. Ivi, p. 14.

4. Cfr. su questo punto il saggio di I. JOHNSTON, *On Arendt's Eichmann in Jerusalem*, pubblicato parzialmente in «*Liberal Studies*», n.402, marzo 1997 (e ora disponibile in [http://www.mala.bc.ca/~johnstoi/intros\\_er/arendt.htm](http://www.mala.bc.ca/~johnstoi/intros_er/arendt.htm)). In molte delle sue critiche alla conduzione del processo, Arendt ha presente il libro di un giovane e brillante studioso, Yosal Rogat, *The Eichmann Trial and the*



differenziazione funzionale del diritto che vieta di subordinare la giustizia a questioni storiche, culturali e politiche, ove naturalmente per «differenziazione funzionale» bisogna nel nostro caso intendere non tanto un'autonomia autoreferenziale del sistema giuridico alla maniera degli esponenti della teoria sistemica, quanto invece l'istanza di origine kantiana relativa alla responsabilità delle nostre azioni di fronte alla giustizia all'interno della comunità umana, sia essa in senso stretto la comunità di appartenenza che in senso largo la società cosmopolitica. Perciò, la Arendt denuncia con puntigliosa dovizia di particolari lo snaturamento politico ed ideologico del processo, il fatto, cioè, che esso viene intenzionalmente sovraccaricato di finalità estrinseche come il rafforzamento del prestigio del giovane Stato d'Israele sul piano internazionale e il consolidamento dei rapporti con gli ebrei della diaspora, e, cosa ancora più grave, che i giudici guardassero ai fatti, che sono stati chiamati a giudicare, dal punto di vista dell'ideologia sionista, secondo cui esiste un eterno antisemitismo di cui gli ebrei nel corso della storia sono state le vittime predestinate, e di cui la Shoah ha rappresentato l'ultimo e più tragico episodio<sup>5</sup>. A ben guardare, Ben Gurion con quel processo mirava a costruire un vero e proprio *mito di fondazione* dello Stato d'Israele, di cui la vicenda della Shoah rappresentava la parte centrale sul piano dell'autointerpretazione dell'identità nazionale, e in cui la formazione e il risveglio della «coscienza ebraica» risultavano ancora una volta il frutto dell'antica distinzione tra ebrei e gentili in un mondo considerato integralmente «ostile». Quest'ottica, chiara a Ben Gurion e sottesa al processo, portava a ignorare che «oggi uno dei presup-

---

*Rule of Law*, Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara 1961. Sul debito di Arendt nei confronti di questo testo, specie nell'"Epilogo" di *Eichmann in Jerusalem*, in particolare la messa in scena teatrale del processo e l'efficienza burocratica quasi da "archivista" (*file-clerk*) con cui Eichmann attua le sue azioni mostruose, si veda Susannah Young-ah Gottlieb, "Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the Judges in Jerusalem", in *College Literature*, vol. 38, n. 1, "Arendt, Politics, and Culture" (Winter 2011), pp. 45-56, published by The John Hopkins University.

5. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 19.

posti fondamentali della sopravvivenza dello Stato d'Israele, che per definizione ha fatto degli ebrei un popolo tra i popoli, una nazione tra le nazioni, è proprio l'abbandono di questa mentalità, la soppressione di quell'antica distinzione tra ebrei e gentili che, purtroppo, affonda le sue radici nella religione»<sup>6</sup>. In realtà, al centro di un processo devono esserci le azioni di un protagonista, ritenuto responsabile dei suoi atti, non le sofferenze delle vittime, e, «se egli deve soffrire, deve soffrire per ciò che ha fatto materialmente, non per le sofferenze che ha provocato agli altri»<sup>7</sup>. Così pure, l'altra convinzione di Ben Gurion, condivisa dai giudici, secondo la quale l'eterna «ostilità» contro gli ebrei – che negli anni dello sterminio nazista li aveva costretti ad andare incontro alla morte con rassegnazione – sarebbe stata finalmente spezzata dall'«eroismo» dimostrato nella fondazione dello Stato d'Israele nel 1948, era non solo una credenza ideologica che costituiva il caposaldo del sionismo ufficiale, ma, ciò che più conta agli occhi della Arendt, era una verità parziale e settaria, che stravolgeva la stessa «verità ebraica». In altri termini, il processo a Eichmann non solo rischiava di oscurare il protagonista e le sue effettive responsabilità nella Shoah, ma, ancor peggio, tendeva ad accreditare e legittimare la versione sionista della storia ebraica e della storia *tout court*, soprattutto nel momento in cui nel dibattito si toccò l'argomento delicatissimo della mancata resistenza al nemico da parte dei deportati e degli internati. Infatti, la domanda insistentemente rivolta dal pubblico ministero ai testimoni: «Perché non vi ribellavate, invece di salire docilmente sui treni della morte?», da un lato era il segno della totale incomprensione della condizione disumana – di riduzione a quasi automi, come Arendt sottolinea citando un suo vecchio autore come David Rousset – in cui le vittime vennero a trovarsi, e dall'altro alterava la verità dei fatti, poiché stendeva un velo di silenzio su quegli episodi, questi sì davvero «eroici», della resistenza ebraica che pur si erano verificati, come la sollevazione del ghetto di Varsavia e l'attacco ad

---

6. Ibidem.

7. Ivi, p. 17.

Amsterdam nel 1941 degli ebrei olandesi contro un reparto della polizia di sicurezza tedesca.

## 2. *Un sionismo eretico*

«Sotto questo rispetto, forse ancor più che sotto altri, commenta Arendt con tono tagliente, il deliberato tentativo compiuto al processo di presentare le cose soltanto dal lato ebraico distorse la verità, anche la verità ebraica. La gloria della sollevazione di Varsavia e l'eroismo dei pochi altri ebrei che combatterono sono riposti proprio nel rifiuto di accettare la morte relativamente facile offerta dai nazisti, dinanzi al plotone di esecuzione o nelle camere a gas.»<sup>8</sup>. Qui riaffiora il *sionismo eretico* che Arendt aveva maturato negli anni Quaranta, e che allora l'aveva condotta prima a battersi per la costituzione di un esercito ebraico che combattesse sotto le proprie bandiere a fianco degli Alleati nella guerra contro Hitler, e poi a impegnarsi, insieme con pochi altri isolati, nel progetto, destinato a fallire, di uno Stato federale ebraico-palestinese<sup>9</sup>. La stessa questione del ruolo

---

8. Ivi, p. 20. Si veda l'articolo che Arendt aveva scritto in occasione dell'anniversario della distruzione del ghetto di Varsavia il 21 aprile 1944, nella traduzione francese di Sylvie Courtine-Denamy: "Pour l'honneur et la gloire du peuple juif", in H. ARENDT, *Auschwitz et Jérusalem*, Collection Agora, Resses Pocket, Paris 1991, pp. 65-67. Sulla storia della distruzione e del ghetto, come è noto, la letteratura è ingente. Si vedano almeno: A. RUDNICKI, *Cronache del ghetto*, trad. it., Venezia, Marsilio, 1995; M. MAZOR, *La città scomparsa. Ricordi del ghetto di Varsavia*, a cura e con Introduzione di Frediano Sessi, Venezia, Marsilio, 1998; M. BERG, *Il ghetto di Varsavia: Diario 1939- 1944*, a cura di Frediano Sessi, Torino, Einaudi 1991; A. NIRENSTAJN, *È successo solo 50 anni fa. Lo sterminio di sei milioni di ebrei*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 47-82; infine, il libro di ISRAEL GUTMAN, *Storia del ghetto di Varsavia* (1993), Firenze, La Giuntina, 1996.

9. Questa fase della storia intellettuale di Arendt, che si intreccia con la scrittura di *Le origini del totalitarismo*, è stata dettagliatamente ricostruita da R. BERNSTEIN, *Hannah Arendt and Jewish Question*, cit. Sulla proposta di Arendt di costituire un esercito ebraico, cfr. l'articolo del 14 novembre del 1941 "L'esercito ebraico – L'inizio di una politica ebraica?", in H. ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M. L. Knott (2000), trad. it. di G. Rotta, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 8-11.

lo svolto nella «soluzione finale» dagli *Judenräte* (Consigli ebraici) – che suscitò un vespaio di polemiche e le costò l'incrinarsi di amicizie antiche come quelle con Scholem e Blumenfeld – viene sollevata dalla Arendt per segnalare che la versione fornita dalla cultura ufficiale non era affatto una descrizione storica accettabile del ruolo di questa istituzione, ma una visione condizionata dall'ideologia ufficiale dello Stato d'Israele. In una lettera del 1963 alla sua amica Mary McCarthy chiariva che il suo libro «è una relazione e, di conseguenza, non rende conto del perché le cose sono accadute. Descrivo il ruolo dei Consigli ebraici. Non era mia intenzione né mio compito spiegare tutta la vicenda – sia in riferimento alla storia ebraica che alla società moderna in generale. Pure io vorrei sapere perché paesi così diversi come la Danimarca, l'Italia, la Bulgaria salvarono i loro ebrei»<sup>10</sup>. È significativo che la linea di difesa contro le accuse che il libro aveva scatenato – di aver riabilitato Eichmann, di aver tradito la causa dell'ebraismo, ecc. – fu quella di ribadire che nel suo resoconto non aveva presentato nessuna tesi preconcepita, nessuna «idea» particolare, ma che semplicemente aveva riaffermato la verità di «fatti» storicamente constatabili e, tutt'al più, di averne tratto «alcune conclusioni», generalmente collocate «alla fine di ogni capitolo»<sup>11</sup>. E quello del «collaborazionismo» degli *Judenräte* era senza alcun dubbio un fenomeno storico, che Arendt aveva cercato di spiegare come la conseguenza di un fatale errore di valutazione da parte degli ebrei, allorché essi, condizionati dall'ideologia dell'eterno ed onnipresente antisemitismo, non si resero conto che una cosa erano le leggi di Norimberga del 1935, che avevano sancito la discriminazione che la maggioranza tedesca già praticava nei confronti della minoranza ebraica, e un'altra cosa la politica di «espulsione» (o di «emigrazione forzata») che il regime hitleriano inaugurò a partire dal 1938, e un'altra cosa ancora la politica del

---

10. H. ARENDT e MARY MACCARTY, *Tra amiche. La corrispondenza tra Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, cit., pp. 285-286. La lettera è datata 3 ottobre 1963.

11. Ivi, p. 279. La lettera è datata 20 settembre 1963.

genocidio e della «soluzione finale», programmata negli ultimi anni della guerra (la conferenza di Wannsee nel gennaio del 1942). Se le leggi di Norimberga costituivano un «crimine “nazionale”» – in quanto violavano i diritti e le libertà nazionali –, l’espulsione forzata era già un «crimine contro l’umanità», almeno «se per “umanità” s’intende il consesso delle nazioni», perché costringeva gli espulsi a chiedere a queste ultime ospitalità ed accoglienza<sup>12</sup>. Ma fu con la pianificazione del genocidio ebraico che «prese forma il crimine nuovo, il crimine contro l’umanità, nel senso del delitto commesso contro la condizione umana ovvero contro il complesso degli esseri umani»<sup>13</sup>. È questo crimine, che potremmo chiamare *ontologico* – perché rivolto a cancellare dalla faccia della terra la pluralità e la diversità umana –, che introduce una differenza incolumabile tra espulsione e genocidio<sup>14</sup>. Gli ebrei non capirono che queste tre fasi della politica nazista non potevano tra loro essere confuse, scambiandole per forme apparentemente diverse di una medesima ostilità antisemita, sicché continuarono a negoziare, in omaggio a un malinteso «realismo», con le autorità naziste per ottenere dei lasciapassare per l’estero. «Era insomma – commenta Arendt – una *Realpolitik* senza sfumature machiavelliche, e i suoi pericoli vennero in luce solo più tardi, dopo lo scoppio della guerra, quando i quotidiani contatti con la burocrazia nazista resero molto più facile ai funzionari ebraici il gran “salto”: invece che aiutare gli ebrei a fuggire, aiutare i nazisti a deportarli»<sup>15</sup>. Ma anche il problema del ruolo dei Consigli ebraici nella «soluzione finale» non viene da lei sollevato per offrirne una trattazione di carattere storico – poiché è ben consapevole della sua complessità<sup>16</sup> –, ma in primo luogo per rompere la congiura del

---

12. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., pp. 275-276.

13. Ivi, p. 275.

14. Ibidem.

15. Ivi, p. 19.

16. Questo problema è stato affrontato in una prospettiva di teoria della razionalità da D. DINER, *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and Holocaust*, University of California Press 2000. L’autore, per spiegare il comportamento di «collaborazione» dei Consigli ebraici, ricorre al concetto di

silenzio che sull'argomento l'ideologia ufficiale dello Stato d'Israele aveva fino ad allora mantenuto, e nello stesso tempo per imputare a Eichmann le responsabilità effettive che egli aveva avuto in qualità di esperto di «evacuazione forzata» dopo che si era conclusa la fase dell'«emigrazione forzata» a cui era preposto<sup>17</sup>. La ricostruzione dei fatti compiuta da Arendt – che si avvale, in proposito, dei contributi più avanzati della storiografia del suo tempo, tra cui soprattutto gli studi di R. Hilberg e di G. Reitlinger<sup>18</sup> – non si propone, quindi, di aggiungere nulla di nuovo rispetto a quanto era stato già ampiamente documentato, ma piuttosto mira a chiarire la posizione di Eichmann nella dinamica dei fatti e degli eventi e, di conseguenza, le sue responsabilità effettive.

### 3. *La perversione dell'imperativo categorico di Kant*

Entro certi limiti, la Arendt nel suo reportage non nasconde di perseguire anche un altro intento: accertare fino a che punto la storia intesa come accertamento e ricostruzione dei fatti accaduti possa essere messa al servizio del diritto, se diritto, in

---

«counterrationality». Il ragionamento è il seguente: se noi ci sforziamo di vedere la campagna antiebraica dei nazisti dal punto di vista delle vittime, «la nozione di “irrazionalità” dello sterminio di massa emerge come qualcosa di simile ad un beffardo eufemismo all'interno del contesto totale della politica nazista antiebraica – come se classificassimo misure quali l'espulsione di massa, graduate al di sotto della soglia critica della Soluzione Finale e valutate nei suoi termini, come per contrasto “razionali”» (p. 131). In altre parole, paragonate alla Soluzione Finale, le misure anteriori a quell'evento appaiono alle vittime come dotate del requisito della «razionalità». Adottando questo tipo di *Verstehen*, che si colloca dal punto di vista delle vittime, Diner ritiene che il sistema nazista – e il suo disegno sterminazionista – può essere considerato, come effettivamente lo fu, «né razionale né irrazionale, ma piuttosto *antirazionale* (counterrational)» (p. 133).

17. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 122.

18. R. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, 2 volumi, trad. it. a cura e con una nota introduttiva di Frediano Sessi, Torino, Einaudi, 1995; G. REITLINGER, *La soluzione finale. Il tentativo di sterminio degli ebrei (1943-1945)*, trad. it. di Q. Maffi, Milano, il Saggiatore 1962.

questo caso, significa acclarare i fatti realmente avvenuti e le responsabilità degli imputati. Paradossalmente proprio un tale atteggiamento, preoccupato di salvare la verità dei fatti, consente di comprendere la figura di Eichmann in tutta la sua singolarità, per così dire, esemplare, vale a dire non solo come individuo concreto, a cui vanno ascritte determinate responsabilità e non altre, ma soprattutto come tipo umano che opera all'interno della macchina totalitaria e che nel corso del processo si autointerpreta fino alla fine come un uomo «ligio alla legge», che presta una cieca obbedienza agli ordini che gli vengono impartiti (la *Kadavergehorsam*, come lui la chiamava) prendendo alla lettera la riformulazione pervertita che dell'imperativo categorico kantiano aveva dato il giurista Hans Frank: «Agisci in modo che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe»<sup>19</sup>. Eichmann è il prototipo antropologico dell'apparato burocratico ed amministrativo incaricato della «soluzione finale», la quintessenza del funzionario la cui «coscienza» si è integralmente conformata all'imperativo categorico del Terzo Reich e che in questo contesto è preoccupato unicamente della sua carriera. Nell'ambito di quello che si potrebbe chiamare un «legalismo pervertito», Eichmann fu un kantiano *sui generis* almeno su questo: non ammettere alcuna eccezione alla legge vigente o, come afferma la Arendt, nell'essere ferreamente persuaso che «una legge è una legge e non ci possono essere eccezioni»<sup>20</sup>. Sicché, quando Himmler verso l'autunno del 1944, sapendo che la catastrofe del Reich era imminente, ordinò lo smantellamento degli impianti di sterminio, Eichmann rimase sconvolto, perché «sapeva che gli ordini di Himmler andavano contro l'ordine del Führer»<sup>21</sup> e si era reso conto che la politica «moderata» intrapresa dal *Reichsführer* delle SS e capo della polizia tedesca insieme con i suoi collaboratori come stratagemma per mettersi in salvo era 'illegale', nel senso che contravveniva agli ordini di Hitler. È all'interno di questa logica – che permeava lo stesso

---

19. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 143.

20. Ivi, p. 144.

21. Ivi, p. 153.

sistema giuridico nazionalsocialista e che fa sì che «ogni ordine contrario nella lettera e nello spirito a una disposizione orale di Hitler era per definizione illegittimo»<sup>22</sup> – che s'inscrive la condotta di Eichmann. Incidentalmente qui si può vedere come la tanto dibattuta questione storiografica tra «intenzionalisti» e «strutturalisti» a proposito della «soluzione finale» sarebbe apparsa agli occhi della Arendt una questione malposta, se assumiamo che la validità dell'«ordine del Führer» non aveva alcuna limitazione nello spazio e nel tempo, sicché, quando ci fu l'ordine della «soluzione finale», spettò ai giuristi tradurlo in regolamenti e direttive considerandolo una legge<sup>23</sup>. Sotto questo

---

22. Ivi, p. 155.

23. Ivi, p. 156. Non c'è dubbio che la tesi di Arendt è che l'ordine dello sterminio totale fu di Hitler e che non era necessario un ordine scritto: si veda la sua recensione del 1951-52 al libro di H. PICKER, *Hitler's Tischgespräche* (Conversazioni a tavola), in cui, a proposito del progetto di sterminare i «malati incurabili» maturato nel 1939, scrive: «È infine è ora di ricordare molto chiaramente alla gente che il primo passo nel complesso processo dell'assassinio di massa fu un ordine personale di Hitler [...]». Gli assassini di massa avviati da Hitler e organizzati da Himmler furono non un «eccesso rivoluzionario» compiuto da una frazione del partito, ma la logica conseguenza della sua ideologia» (H. ARENDT, «A tavola con Hitler», in Ead., *Archivio Arendt*, 2, 1950-1954, ed. it. a cura di S. Forti, Feltrinelli, trad. it. di P. Costa, Milano 2003, p.61). Su questo argomento – se c'è stato o meno un ordine scritto di Hitler che abbia dato il via all'Olocausto – si veda il capitolo V del libro di I. KERSHAW, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca* (1993, III ediz.), trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Torino, Bollati Boringhieri, Torino 1995. Lo storico tedesco Lutz Klinkhamm ha osservato: «Per lo più Hitler emanava a voce le sue disposizioni. Quando però veniva redatta una disposizione scritta, per interessamento di Lammers e/o di Keitel i dicasteri che avevano preso parte alla discussione sull'argomento venivano anche incaricati di redigere un "ordine del Führer", che veniva poi presentato a Hitler per la firma» (L. KLINKHAMMER, *L'occupazione tedesca in Italia 1943-1945*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 440, nota 40). Il «revisionista» Hillgruber ritiene che la direttiva generale di estendere la strage a tutti gli ebrei dell'Europa occupata è stata da Hitler molto probabilmente emanata nel luglio del 1941, «allorché sembrò essersi verificata una situazione straordinariamente propizia, almeno in apparenza, alla realizzazione di obiettivi da lungo tempo covati» (A. HILLGRUBER, *Il duplice tramonto. La frantumazione del "Reich" tedesco e la fine dell'ebraismo europeo* (1986), trad. it. e introduzione di E. Galli della Loggia, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 97).



profilo, riusciamo anche a capire meglio la questione centrale, peraltro non affrontata se non lateralmente nel testo di Arendt, sottesa alla nozione di «banalità del male»: la cieca obbedienza da parte di Eichmann alla volontà di Hitler – volontà che era divenuta quasi la «voce» della sua coscienza –, e che altro non è che l'«incapacità» di pensare e di giudicare autonomamente, trasforma il «male assoluto» di un progetto genocidario quale la «soluzione finale» della questione ebraica nella routine di un'accorta gestione ed amministrazione quotidiana, «in un lavoro spicciolo di tutti i giorni»<sup>24</sup>. È sintomatico che Eichmann dichiari che alla conferenza di Wannsee la decisione della «soluzione finale», entusiasticamente accolta da parte di tutti gli alti funzionari dei servizi civili (alle dirette dipendenze dei ministri) il cui convinto consenso era indispensabile per coordinare tutti gli sforzi volti a rendere efficace la macchina dello sterminio, lo abbia sollevato da qualsiasi dubbio che egli avesse potuto nutrire in proposito, tanto che si sentì, come ebbe a confessare al processo, «una specie di Ponzio Pilato», cioè «libero da ogni colpa». Nell'ottica di chi ha rinunciato a dare conto a se stesso delle proprie azioni nel «dialogo di sé con se stesso», divengono legittime le domande che Arendt pone: «Chi era lui, Eichmann, per ergersi a giudice? Chi era lui per permettersi di “avere idee proprie”?»<sup>25</sup>. Nel resoconto del processo questo è un passaggio-chiave della narrazione arendtiana anche per quanto concerne il suo giudizio sulla responsabilità degli *Judenräte* nella realizzazione dello sterminio. Infatti, per un funzionario zelante come Eichmann la collaborazione dei Consigli ebraici non poteva non costituire la «pietra angolare»<sup>26</sup> del suo nuovo

---

Inoltre, è superfluo ricordare che la Arendt non condivideva la tesi sullo Stato nazista come «policrazia», formulata a suo tempo da Franz Neumann in *Behe-moth* (1942) e riaggiornata da Klinkhammer. Infine, sulla polemica tra «intenzionalisti» e «funzionalisti» (o «strutturalisti»), cfr. il saggio di R.W. SCHINDLER, *Hannah Arendt und die Historiker-Kontroverse um die “Rationalität” der Judenvernichtung*, in «Dialektik», n. 1, 1994, pp. 147-160.

24. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 122.

25. Ibidem.

26. Ivi, p. 125.

incarico genocidario dopo la conferenza di Wannsee, così come lo era stata nel periodo precedente a Vienna nella sua attività di amministratore dell'«emigrazione forzata». Eichmann era pienamente consapevole che «senza l'aiuto degli ebrei nel lavoro amministrativo e poliziesco [...], sarebbe stato il caos completo oppure i tedeschi avrebbero dovuto distogliere troppi uomini dal fronte»<sup>27</sup>. È nel contesto di questa politica di fattiva collaborazione, da lui tenacemente voluta, tra i Consigli ebraici e l'Rsha (Ufficio centrale per la sicurezza del Reich), fondato da Heydrich e ora, dopo l'assassinio di Heydrich, diretto da E. Kaltenbrunner (e da H. Müller, capo della Gestapo ossia della IV Sezione dell'Rsha), che assume una nuova luce la questione, affrontata da Hilberg della cooperazione delle comunità ebraiche, che, come già aveva osservato lo stesso Hilberg, finì per «accelerare l'azione nazista» affrettando così la loro «distruzione»<sup>28</sup>. Alla luce delle ricerche storiche attuali<sup>29</sup>, occorre riconoscere che Arendt ha radicalizzato le conclusioni di Hilberg. Tuttavia, bisogna aggiungere che per lei il problema non risiede tanto nella collaborazione, che «è uno dei capitoli più foschi di

---

27. Ibidem.

28. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, vol. 1, cit., p. 25. La storiografia sul genocidio nazista solo nell'ultimo ventennio è giunta a porre al centro dell'indagine il problema della collaborazione alle operazioni di sterminio da parte di persone comuni e di «uomini ordinari». Basterà ricordare che gli studi di Henry Friedlander sul programma di eutanasia varato da Hitler nel 1940 attraverso il ministero degli interni del Reich e con l'aiuto di un'organizzazione di copertura nota come T4, dalla strada di Berlino ove operava il quartier generale, la Tiergarten Strasse, confermano la tesi della Arendt. «In ogni caso – afferma Friedlander – le uccisioni della T4 avevano mostrato che uomini e donne comuni erano pronti a vestire i panni di assassini professionisti» (H. FRIEDLANDER, *Le origini del genocidio nazista* [1995], trad. it. di M. Marraffa, Editori Riuniti, Roma 1997, p. XI). Sul consenso e sulla collaborazione prestati da tutti gli strati sociali della società tedesca allo sterminio nazista, cfr. D. J. GOLDHAGEN, *I volenterosi carnefici di Hitler: i tedeschi comuni e l'Olocausto* (1996), trad. it. di E. Basaglia, Garzanti, Milano 1997, e il volume di K. P. FISCHER, *Storia dell'Olocausto*, trad. it. di F. Ricci, Newton & Compton, Roma 2000, in particolare il cap. X.

29. Si veda il secondo capitolo di questo volume.

tutta questa fosca vicenda»<sup>30</sup> (data la condizione di riduzione a quasi automi dei deportati) quanto nella gigantesca rimozione collettiva che lo Stato d'Israele aveva cercato di mettere in atto sulla questione stessa della possibile forzata collaborazione. Questa strategia di manipolazione della verità era un modo ideologico (nell'accezione di falsa coscienza) di occultare il collasso morale e spirituale in cui era precipitato l'ebraismo ufficiale nella fase genocidaria: un collasso che era l'altra faccia del disastro morale e spirituale (oltre che politico) a cui in Germania aveva condotto l'etica cristiano-borghese della «rispettabilità» e del «filisteismo». In realtà, quali erano i principi che guidarono i capi dei Consigli ebraici nel redigere le liste di coloro che venivano mandati a morire? Nonostante tutte le buone intenzioni – prima tra le quali quella ispirata a un assunto rozza-mente utilitaristico: sacrificare alcuni individui per salvare la vita del maggior numero –, la realtà fu ben altra: non solo perché molti dei capi ebraici furono anche loro deportati e massacrati, ma soprattutto perché in fin dei conti risultò che si sceglieva di salvare coloro che, come ebbe a dire il dott. Kastner nel suo rapporto sugli ebrei ungheresi, «avevano lavorato per tutta la vita per lo *zibur*», cioè per la comunità: in una parola, «i funzionari e gli ebrei “più illustri”»<sup>31</sup>.

#### 4. *Il ruolo degli Stati nazionali nella catastrofe morale e politica dell'Europa moderna*

L'insistenza sul «collaborazionismo» degli *Judenräte* ha, dunque, un duplice e ben preciso scopo: mostrare che esso è il sintomo più chiaro del crollo delle strutture etiche su cui si era fondata l'Europa moderna provocato dai nazisti e congiuntamente della dissoluzione dei valori religiosi e morali dello stesso ebraismo europeo. «Se ci siamo soffermati tanto su questo aspetto della storia dello sterminio, aspetto che il processo di

---

30. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 125.

31. *Ivi*, p. 126.

Gerusalemme mancò di presentare al mondo nelle sue vere dimensioni, scrive Arendt, è perché esso permette di farsi un'idea esatta della vastità del crollo morale provocato dai nazisti nella "rispettabile" società europea – non solo in Germania ma in quasi tutti i paesi, non solo tra i persecutori ma anche tra le vittime»<sup>32</sup>. E qual è esattamente il segno più manifesto del «crollo» morale e spirituale dell'ebraismo che il comportamento dei Consigli ebraici documenta in modo drammatico? Nella risposta a questa domanda ricompare un tema che era stato al centro di *Le origini del totalitarismo*: la disgregazione dello Stato nazionale nell'età dell'imperialismo e gli effetti nefasti che essa aveva determinato alla fine della prima guerra mondiale quando i Trattati di pace avevano ridisegnato la mappa degli Stati dando vita a nazioni senza Stato o a Stati monoetnici oppressivi di altre nazionalità. Ora, nel libro su Eichmann, Arendt sottolinea ripetutamente che il successo della politica sterminazionista dei nazisti dipese anche dagli *schemi di classificazione* entro cui fin dall'inizio essi furono incasellati e con cui furono designati sul piano giuridico i cittadini del Reich come dotati di uno status particolare: ebrei, mezzi-ebrei e non-ebrei, ebrei «assimilati» e sionisti, ebrei nativi ed ebrei rifugiati, e, infine, ebrei appartenenti ai Consigli ed ebrei semplici, e così via<sup>33</sup>. Il fatto è che, una volta che il regime ebbe instaurato e via via perfezionato questo sistema di classificazione, divenne più facile far passare l'idea che *a differenti categorie di cittadini corrisponde un differente trattamento in termini di diritti*. Secondo Arendt, l'errore fatale commesso dagli ebrei – dettato, come abbiamo visto, dall'ideologia dell'eterno antisemitismo – fu quello di ritenere che persino nella fase genocidaria fosse possibile, per dirla con Hilberg, «coesistere con Hitler», analogamente a quanto in passato avevano sempre fatto, cioè non reagire per non aggravare le sofferenze, e tentare la via del compromesso e dell'autoadattamento<sup>34</sup>. «Orbe-

---

32. Ivi, p. 133.

33. Su questo aspetto del diritto nazista ha richiamato l'attenzione nel suo saggio I. JOHNSTON, *On Arendt's Eichmann in Jerusalem*, cit.

34. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, vol. 1, cit., p. 23.

ne, – osserva Arendt – queste categorie erano state accettate fin dall’inizio dagli ebrei tedeschi, senza proteste, e l’accettazione di categorie privilegiate (gli ebrei tedeschi e non gli ebrei polacchi, i veterani di guerra e i decorati e non gli ebrei comuni, le famiglie con antenati nati in Germania e non i cittadini naturalizzati di recente, ecc.) aveva segnato il principio del crollo morale della rispettabile società ebraica [...]. Inutile dire che, dal canto loro, i nazisti non presero mai sul serio queste distinzioni: per loro un ebreo era un ebreo; tuttavia le categorie ebbero fino all’ultimo una funzione assai importante, poiché aiutarono a placare certe inquietudini della popolazione tedesca»<sup>35</sup>. In realtà, non furono solo i Consigli ebraici ad accettare questi schemi di classificazione, che guardacaso favorivano gli «ebrei illustri» (una categoria ufficialmente stabilita dai nazisti nel 1942), ma anche i «gentili», gli esponenti di governo delle società liberaldemocratiche, che a loro volta si diedero da fare per raccomandare dei «casi speciali» presso le autorità naziste, senza rendersi conto in questo modo della loro obiettiva «complicità». D’altronde, lo stesso Eichmann nella sua attività di organizzazione della macchina dello sterminio era stato sempre estremamente rispettoso di questi schemi di classificazione e provava deferenza nei confronti dei funzionari ebraici e degli ebrei «illustri». A differenza di tanti suoi colleghi, egli «era sempre stato affascinato dalla “buona società”, e la correttezza con cui spesso si era comportato con i funzionari ebrei di lingua tedesca era in gran parte dovuta a una specie di senso di inferiorità [...]. Se in una cosa egli credette sino alla fine, fu nel successo, il distintivo fondamentale della “buona società” come la intendeva lui»<sup>36</sup>. Anche in ciò Eichmann come tipo umano è un paradigma di conformismo sociale e di mancanza di pensiero autonomo: non è che egli non avesse una «coscienza», ma la sua coscienza gli parlava con «voce rispettabile», «la voce della rispettabile società che lo circondava» e che era piena di ammirazione per uno come Hitler, il quale, come egli ebbe a dire, da

---

35. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 139.

36. Ivi, p. 133.

semplice caporale era riuscito a divenire «Führer di una nazione di ottanta milioni di persone»<sup>37</sup>. D'altronde, l'uso da parte della legislazione nazista degli schemi di classificazione non era altro che una radicalizzazione perversa di un aspetto centrale del moderno Stato nazionale, che nel corso della storia della sua formazione e del suo consolidamento, oltre a sancire nuove gerarchie di potere di carattere politico e burocratico-amministrativo, aveva nazionalizzato i diritti dell'uomo e del cittadino, cioè li aveva vincolati a dei «centri di riferimento» quali appunto gli Stati nazionali. Questo costituiva già una limitazione della nozione universalistica kantiana della *comunità degli esseri umani* e della *loro intrinseca dignità* a favore di determinati popoli o nazioni o gruppi di individui, una limitazione che metteva allo scoperto la dimensione escludente della moderna categoria di cittadinanza.

##### 5. *Legge dello sterminio e crimini contro l'umanità. Kant del diritto cosmopolitico*

Non è un caso che nell'«Epilogo» del libro Arendt sottolinei che la vera novità dei crimini nazionalsocialisti e della «soluzione finale» risieda nella volontà di imporre la *legge dello sterminio*, ciò che equivale a violare un ordine che non è semplicemente quello dell'ordinamento giuridico di una determinata comunità, ma quello dell'umanità *tout court*, vale a dire la stessa comunità degli esseri umani, «l'umanità nella sua interezza»<sup>38</sup>, ove, potremmo dire, tutti e ciascuno hanno diritto a un eguale trattamento. La «legge dello sterminio», che i nazisti hanno tentato di legittimare attraverso una radicalizzazione degli schemi di classificazione, implica, pertanto, un *nuovo tipo di delitto*, che fino ad allora non si conosceva, perché l'assassinio di massa non può essere assimilato per la sua natura qualitativa al delitto contemplato dai moderni codici giuridici. È que-

---

37. Ibidem.

38. Ivi, p. 281.

sto l'argomento-cardine del ragionamento arendtiano dell'«Epi-  
logo», che getta luce sui limiti del diritto internazionale, sul  
rischio della ripetibilità della «legge dello sterminio» nell'epo-  
ca contemporanea e, infine, su Eichmann come paradigma  
antropologico di una società e di uno Stato che giungono a dare  
valore di legge alla pratica dello sterminio. «Nulla – ella scrive  
– è più nocivo alla comprensione di questi nuovi delitti, e nulla  
ostacola di più l'instaurazione di un codice penale internaziona-  
le, quanto la comune illusione che il *crimine dell'omicidio* e il  
*crimine del genocidio* siano in sostanza la stessa cosa, e che per-  
ciò il secondo non sia propriamente una novità. Il secondo vio-  
la un ordine del tutto diverso e lede una comunità del tutto  
diversa»<sup>39</sup>. Sia detto incidentalmente, in questo passaggio non si  
può fare a meno di notare ancora una volta il kantismo peculia-  
re della Arendt, là dove propone la comunità degli esseri umani  
non più come una società noumenica di esseri puramente intel-  
ligibili, ma piuttosto come la comunità universale degli esseri  
umani, che viene assunta come un criterio «ideale» per giudica-  
re, anche in termini di un nuovo diritto penale internazionale  
(provvisto di autonomi organismi), i «crimini contro l'umanità»  
e per scongiurare la ripetibilità della legge dello sterminio<sup>40</sup>. In  
questo contesto, il paradosso di Eichmann – rappresentato da un  
lato dalla sua «normalità» in quanto individuo ligio alla legge e  
dall'altro dalla mostruosità delle sue azioni genocidarie – è il  
tragico paradosso di fronte a cui nell'età contemporanea ven-  
gono a trovarsi i sistemi giuridici e i canoni etici moderni. Que-  
sti ultimi, come sappiamo, presuppongono, sia pure in contesti  
diversi ma interdipendenti, che si dia un soggetto individuale  
pienamente responsabile delle sue azioni e, quindi, in possesso  
della «capacità di distinguere il bene dal male»<sup>41</sup>. Ma, quando  
accade che tutte le istituzioni statali, amministrative e politiche  
– compresi l'esercito e le Chiese – vengono implicate nell'orga-  
nizzazione dell'assassinio di massa, allora le categorie classiche

---

39. Ivi, p. 278; il corsivo è mio.

40. Ivi, p. 279.

41. Ivi, p. 283.

del *Rechtsstaat* perdono ogni significato, sicché un processo come quello celebrato contro Eichmann a Gerusalemme fa emergere dei problemi che non possono essere trattati con quelle categorie<sup>42</sup>. Non che Eichmann non abbia diritto a un processo equo a causa dell'efferatezza senza precedenti dei delitti di cui è stato responsabile. Anzi, egli ha tanto più diritto quanto più noi sappiamo che «era implicato e aveva avuto un ruolo centrale in un'impresa il cui scopo dichiarato era cancellare per sempre certe "razze" dalla faccia della terra»<sup>43</sup>. Ma sono proprio le questioni legate alla natura del processo che il Tribunale di Gerusalemme non riuscì né a mettere a fuoco, né a tentare di risolvere. E tra queste non tanto la questione – giuridicamente molto più complessa e di difficile realizzazione – se istituire una Corte internazionale di giustizia (come riteneva Jaspers), quanto le altre due, più direttamente connesse all'inadeguatezza del concetto tradizionale di *Rechtsstaat*, quali la definizione dei «crimini contro l'umanità» e la caratterizzazione della struttura antropologica del criminale a cui si imputava un nuovo tipo di crimini. A differenza di altri imputati che al processo di Norimberga avevano in malafede tentato di giustificarsi sostenendo

---

42. Anche un autore come Voegelin, per quanto distante – come è noto – dalla Arendt, concorda con lei su questo punto, vale a dire sull'assoluta insufficienza delle categorie del moderno «Stato di diritto» nel valutare la natura dei crimini del nazionalsocialismo e la natura di quel regime: cfr. E. VOEGLIN, *Hitler and the Germans*, translated, edited, and with an Introduction by Tetlev Clemens and Brendan Purcell, in «The Collected Works of Eric Voegelin», vol. 31, University of Missouri Press, Columbia-London 1999. Scrive Voegelin, manifestando esplicitamente il suo accordo con la Arendt: «Il *Rechtsstaat* si è già dissolto quando l'assassinio non viene commesso nel senso normale della legge penale ma è realizzato su scala di massa e precisamente da coloro che dovrebbero punire l'assassinio – in altre parole, quando il governo, in questo caso il cancelliere del Reich, i suoi ministri, le autorità amministrative a lui subordinate, i suoi generali, ecc., tutti cooperano all'assassinio di massa. Cosicché, Hannah Arendt, per esempio, nel suo libro su Eichmann, afferma che non c'era alcuna istituzione tedesca di quel periodo che non fosse criminalmente coinvolta negli assassini – nessuna, inclusi l'esercito e la Chiesa, proprio *nessuna!*» (p. 65).

43. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 283.



che negli ultimi messi di guerra si erano adoperati per smantellare l'apparato dello sterminio, Eichmann era uno di quelli che fino alla fine avevano tenuto fede al proprio giuramento al Führer e avevano obbedito alla «legge dello sterminio». Proprio per questo Eichmann è l'emblema inquietante di ciò che può accadere a un essere umano che rinuncia alla sua capacità di pensare autonomamente e si conforma alla «spaventosa» normalità di un ordinamento giuridico che viola «l'umanità nella sua interezza» e sconvolge l'ordine della comunità internazionale. «Ma il guaio del caso Eichmann – osserva Arendt nelle sue conclusioni – era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male»<sup>44</sup>. Ecco perché nell'«Appendice» concernente le polemiche suscitate dal suo libro sul caso Eichmann Arendt chiarisce che il suo resoconto del processo era stato mosso dall'intento di ricavare attraverso l'accertamento delle responsabilità di Eichmann quella che definisce la «lezione di Gerusalemme», vale a dire una sorta di morale esopica che possiede un grado di relativa universalità per il nostro tempo, senza alcuna pretesa di elaborare «una spiegazione del fenomeno, né una teoria»<sup>45</sup>. Ma anche nessuna pretesa di dire l'ultima parola sulla verità dei fatti, compresa la questione della collaborazione dei Consigli ebraici. La natura del crimine di fronte a cui ci pone il caso Eichmann è assolutamente nuova: a rigore, essa non rientra né nella categoria del genocidio – già nota nella storia del colonialismo e dell'imperialismo occidentali –, e nemmeno in quella di «massacri amministrativi», una locuzione impiegata in riferi-

---

44. Ivi, p. 282.

45. Ivi, p. 291.

mento all'imperialismo britannico ai danni di nazioni straniere e di razze diverse dalla nostra. Infatti, la natura del crimine in questione – che è meglio descritta dall'espressione «crimine contro l'umanità» – solleva un problema molto complicato sotto il profilo giuridico, dal momento che, se Eichmann è in realtà parte integrante della macchina dello sterminio, tuttavia dal punto di vista giuridico – ma anche etico e politico – non ha alcun senso chiamare in causa a titolo esplicativo una qualche variante della teoria sociologica della «rotella» (cioè, dell'essere l'ingranaggio di una macchina). In altri termini, affermare che Eichmann è il prototipo dell'*homo totalitarius* – e, dunque, una «rotella» più o meno grande dell'apparato statale dello sterminio – non semplifica affatto il problema giuridico, ma se mai lo rende di gran lunga più complesso, poiché «nella misura in cui si tratta di crimini (e questo è il presupposto di ogni processo) tutte le rotelle del macchinario, anche le più insignificanti, automaticamente in tribunale si ritrasformano in esecutori, cioè in esseri umani»<sup>46</sup>. Il diritto penale rifiuta l'anonimizzazione della colpa e delle responsabilità personali: se è vero che ciò che Eichmann ha commesso era in quel contesto statisticamente prevedibile, sicché è un puro caso che sia stato lui a farlo, è, però, altrettanto vero che «qualcuno doveva pur farlo»<sup>47</sup>.

## 6. *Gli esiti perversi del paradigma politico della sovranità*

A questo punto, Arendt riprende la sua critica alle scienze umane e sociali che aveva formulato in *Le origini del totalitarismo* come di per sé inadeguate, per l'insufficienza della loro stessa strumentazione categoriale, a comprendere l'istituzione dei campi di concentramento<sup>48</sup>. Non c'è dubbio che la sociolo-

---

46. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 292.

47. Ibidem.

48. H. ARENDT, «Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento», in Ead., *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, cit.

gia e la psicologia – e con esse il fenomeno della burocrazia moderna – ci aiutano a decifrare la dimensione spersonalizzante ed uniformante a cui i «ruoli» sottopongono l'individuo moderno quando lo trasformano in un numero di una media statistica o in mero supporto di apparati dotati di una razionalità sistemica autoreferenziale. Ma questo non vuol dire che la giustizia, per quanto attenta a considerare le circostanze sociali e psicologiche, possa cancellare, in omaggio a un «determinismo» presuntamente onniesplicativo, la responsabilità dell'individuo «capace di intendere e di volere»<sup>49</sup>. Tuttavia, di fronte al tipo di crimini commesso da Eichmann anche i sistemi giuridici moderni risultano inadeguati, perché questi crimini sono inassimilabili al paradigma epistemologico che è a loro fondamento: il *paradigma moderno della sovranità*. La caratteristica peculiare di quest'ultimo risiede nel fatto che i concetti da esso elaborati ruotano tutti attorno a una concezione della sovranità che ammette solo *in via eccezionale* delle azioni illegali o criminose, vale a dire solo nei casi in cui si tratta di salvaguardare l'esistenza stessa – «il diritto di sopravvivere»<sup>50</sup> – dello Stato. I crimini di Eichmann si inscrivono, invece, all'interno di uno Stato per sua stessa natura criminale, nel senso che esso non solo rende normale lo «stato d'eccezione» di schmittiana memoria, ma in questo tipo di Stato «un'azione non criminosa (come per esempio l'ordine dato da Himmler alla fine dell'estate 1944, di sospendere le deportazioni di ebrei) diventa una concessione fatta alla necessità, una concessione imposta dalla realtà – nel caso specifico l'imminente sconfitta»<sup>51</sup>. Allora – si chiede Arendt – qual è la natura della sovranità di questo tipo di Stato in cui il crimine è la norma? Possiamo applicarvi «i principi che valgono per i regimi in cui il crimine e la violenza sono eccezioni e casi limite»?<sup>52</sup> A questi interrogativi il paradigma moderno della sovranità non riesce a dare una risposta convincente,

---

49. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 292.

50. Ivi, p. 293.

51. Ibidem.

52. Ibidem.

perché la figura dello Stato criminale è un'«incoerenza» – un'anomalia, un fatto non previsto – che scompagina l'intera costruzione teorica dell'ordine internazionale e al contempo mette ancora una volta allo scoperto gli esiti perversi a cui può condurre il paradigma della sovranità, una volta che all'interno dello Stato nazionale venga rovesciato il rapporto tra norma ed eccezione, tra una «ragion di Stato» che ricorre alla violenza come a un caso limite e una «ragion di Stato» che trasforma il crimine in una pratica legalizzata. Ciò nonostante, anche se i criminali di Eichmann erano «autorizzati», possiamo forse dire che egli non ne è responsabile? Se accettassimo quest'idea, dovremmo non soltanto assolverlo, perché dovremmo credere alla teoria della «colpa collettiva» – che è un assurdo dal punto di vista non solo giuridico, bensì anche dal punto di vista etico e politico –, ma soprattutto saremmo costretti a rinunciare alla pretesa che «gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio raziocinio, il quale inoltre può essere frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee»<sup>53</sup>. Ecco allora un altro aspetto, anch'esso fondamentale, della «lezione di Gerusalemme». È la lezione di Socrate: l'etica del pensiero come «dialogo di sé con se stesso». In altri termini, la capacità di pensare e di giudicare – che la Arendt chiama comprensione (*Verstehen* in tedesco, *Understanding* in inglese) – costituisce l'unico criterio per decidere circa il modo in cui dobbiamo agire quando non esistono più né «norme» né «criteri» in grado di inquadrare e valutare fatti e situazioni senza precedenti. «Poiché nel Terzo Reich – ella aggiunge – tutta la società “rispettabile” aveva in un modo o nell'altro ceduto a Hitler, virtualmente erano svanite le massime morali che determinano il comportamento sociale, e assieme ad esse erano svaniti i comandamenti religiosi (“non ammazzare”) che guidano la coscienza. E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da

---

53. Ivi, p. 296. “Raziocinio” qui è sinonimo di senso comune, che per Arendt è un'altra espressione con cui si può tradurre il tedesco *Verstehen* e l'inglese *Understanding*.

solì, e lo facevano liberamente [...]. Dovevano decidere di volta in volta.»<sup>54</sup>. Detto altrimenti, noi possiamo imparare ad essere liberi solo preservando la nostra autonomia di pensiero ed assumendoci le nostre responsabilità di fronte a noi stessi e di fronte agli altri. Socrate insegna che non si può vivere bene nella *polis*, se non si impara a vivere con se stessi: forzare i limiti entro cui la libertà può trovarsi rinchiusa e, come nel caso dei regimi totalitari, apertamente violata, vuol dire mettere in gioco se stessi, anche a costo, se è necessario, della propria vita<sup>55</sup>.

## 7. *Un Aeropago internazionale*

Restituire lo spessore filosofico di *Eichmann in Jerusalem*, senza farsi ingannare dalla sua scrittura apparentemente semplice, richiede, infine, di non tralasciare un ulteriore aspetto della critica arendtiana al paradigma epistemologico della sovranità dello Stato nazionale. Si tratta dell'urgenza di elaborare un nuovo codice penale internazionale, dal momento che non possiamo più essere sicuri che la "legge dello sterminio" in futuro non torni a minacciare la convivenza delle nazioni o l'umanità nella sua interezza. Le pagine finali dell'"Epilogo" sono percorse da un sentimento di angoscia verso questo tipo di eventualità, che d'altronde Arendt aveva manifestato chiaramente in *Le origini del totalitarismo* proprio là dove aveva trattato del "male radicale" e delle fabbriche della morte che esso aveva prodotto. A ben guardare, scopriamo che, in questi passaggi di *Le origini del totalitarismo*, Arendt operava una generalizzazione riguardante

---

54. Ibidem.

55. Sull'insegnamento socratico come architrave dell'etica post-totalitaria si veda il saggio di Bethania Assy, presentato al Seminario «Hannah Arendt's The Life of the Mind» organizzato da Richard Bernstein al Dipartimento di Filosofia della New School for Social Research nella primavera del 1997, intitolato *Eichmann, the Banality of Evil, and Thinking in Arendt's Thought*, disponibile in (<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContAssy.htm>). Mi permetto, inoltre, di rinviare al mio libro, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 2017 (seconda edizione).

la politica moderna che, con la comparsa del totalitarismo, si trova d'ora in avanti costantemente esposta al dilemma nichilistico del "tutto o niente", vale a dire alla scelta tragica tra la sopravvivenza affidata ad una pluralità di forme di convivenza (che è l'unica chance perché l'umanità possa salvarsi) da un lato o la sua distruzione totale dall'altro<sup>56</sup>. Nell'"Epilogo" Arendt riprende il dilemma drammatico formulato in *Le origini del totalitarismo*, riformulandolo sul registro kantiano della necessità ormai improrogabile di redigere un nuovo diritto internazionale capace di punire o di prevenire questa inedita specie di delitti che sono i "crimini contro l'umanità". Concrete e "ancora più plausibili" sono, infatti, le possibilità "che qualcuno faccia un giorno ciò che hanno fatto i nazisti" e, a questo proposito, chiama in causa da una parte l'enorme incremento demografico del mondo contemporaneo che va di pari passo con "l'introduzione dell'automazione, che renderà «superflui» anche in termini di lavoro grandi settori della popolazione mondiale", e dall'altra il rischio del ricorso da parte degli Stati all'energia nucleare per ragioni di dominio, rispetto a cui "le camere a gas di Hitler sembrerebbero scherzi banali di un bambino cattivo"<sup>57</sup>. Il processo Eichmann ha reso evidente che l'ordine internazionale si trova ancora, per quanto riguarda le relazioni tra gli Stati, allo stesso punto in cui l'aveva lasciato il processo di Norimberga, vale a dire in una sorta di hobbesiano stato di natura rispetto a cui gli strumenti e le istituzioni giuridiche esistenti si erano rivelati del tutto "insufficienti", per non dire impotenti, ciò che il giudice Jackson non aveva mancato di rilevare<sup>58</sup>. È in

---

56. "Qui non ci sono criteri politici, storici o semplicemente morali, ma tutt'al più la constatazione che nella politica moderna è in gioco qualcosa che non dovrebbe mai rientrare nella politica, come noi usiamo intenderla, che essa è al *bivio fra tutto e niente*: tutto, un'indeterminata infinità di forme di convivenza umana, o niente, la distruzione dell'uomo in seguito alla vittoria del sistema dei campi di concentramento, una distruzione altrettanto inesorabile di quella che l'impiego della bomba all'idrogeno riserverebbe alla razza umana" (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 607; il corsivo è mio).

57. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 279.

58. Ivi, pp. 279-280.

questo vuoto politico, e non solo giuridico – che, per dirla con Carl Schmitt, ha a che fare con il *nomos* della terra – che può sempre ripresentarsi il pericolo della “legge dello sterminio”, dal momento che “è nella natura delle cose che ogni azione umana che abbia fatto una volta la sua comparsa nella storia del mondo possa ripetersi anche quando ormai appartiene a un lontano passato”<sup>59</sup>. Perciò, Arendt è convinta che all’ordine del giorno della politica del XX secolo vi è l’istanza non più differibile di instaurare una sorta di *Aeropago internazionale*, l’analogo sul piano cosmopolitico di quella che secondo il racconto di Eschilo nelle *Eumenidi* era stata la fondazione da parte di Atena di un tribunale a cui rimettere il giudizio su Oreste, colpevole di aver ucciso la madre Clitennestra, a sua volta responsabile, insieme con Egisto, del delitto ai danni del marito Agamennone. Poiché i voti dei giudici sono distribuiti egualmente tra le Erinni che chiedono la vendetta e coloro che sono per l’assoluzione di Oreste, il voto di Atena è determinante. Così, l’intervento di Atena, protettrice della città, diviene il simbolo dell’unità della comunità politica conseguita in seguito ad aspre divisioni, in particolare attraverso la sconfitta delle Erinni, rappresentanti del mondo ancestrale del *ghénos* e dell’*ethnos*. È il passaggio dall’universo ancestrale del clan a quello della *polis* regolata dal diritto<sup>60</sup>. Ma, come ha osservato Marcel Hénaff, in questa transizione alla città isonomica vi è anche la fine del ciclo vendicatorio, inteso come un tipo di giustizia basata sulla catena negativa della ritorsione, un principio che non è solo sociale ma anche cosmico, come dimostra il famoso frammento IX di Anassimandro<sup>61</sup>. Il ciclo vendicatorio,

---

59. Ivi, p. 279.

60. Sulla riforma di Clistene che introduce l’Areopago cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero*, trad. it. di F. Sircana, Feltrinelli, Milano 2006. Sui vincoli genealogici che caratterizzavano i *ghéne*, grandi casate paragonabili a veri e propri “stati sovrani”, che influenzavano la vita associata precedente all’affermarsi della polis democratica, si veda M. A. LEVI, *Pericle e la democrazia ateniese*, Rusconi, Milano 1996.

61. “Principio dell’essere è l’infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l’uno all’altro la pena e l’espiazione dell’ingiustizia secondo l’ordine del tem-

a cui si riferisce Anassimandro, viene evocato da Arendt nelle battute finali dell’“Epilogo”, là dove osserva che nessuna condanna, neanche quella da infliggere a Eichmann, può avere il carattere di una “rappresaglia”, perché, se così fosse, essa si ispirerebbe a principi “barbarici” e “antiquati”, segnatamente quello di ristabilire, come si legge nel frammento di Anassimandro, un equilibrio cosmico infranto o, come afferma Rogat nel libro citato da Arendt, di ricomporre l’“armonia della natura” violata da un “grave delitto”. Ma Arendt rifiuta questi principi “barbarici” che sopravvivono nel diritto moderno come residui arcaici (il fato del mondo antico riflesso nella tragedia classica), a cui Rogat rinvia a giustificazione della condanna a morte di Eichmann<sup>62</sup>. Come sottolinea giustamente Young-ah Gottlieb, Arendt non chiama in causa né Eschilo né Sofocle, quando, nelle battute finali dell’“Epilogo”, si spinge fino a suggerire ai giudici di Gerusalemme come avrebbero dovuto riscrivere la sentenza di condanna a morte. Infatti, nel redigere lei stessa la sentenza, non evoca l’*Orestea*, ma l’episodio biblico di Sodoma e Gomorra, “due città vicine che furono distrutte da una pioggia di fuoco perché tutti gli abitanti erano egualmente colpevoli”<sup>63</sup>. Young-ah Gottlieb rileva che, nel riscrivere la sentenza, Arendt non intende sostituirsi ai giudici israeliani, ma piuttosto tentare di trovare un linguaggio adeguato alla situazione tragica in cui essi si trovano nel momento in cui sono stati chiamati a giudicare crimini così mostruosi da rendere necessaria l’istituzione di un *nuovo diritto internazionale*, di un *Aeropago* che si occupi di azioni delittuose così smisurate suscettibili di

---

po” (H. DIELS e W. KRANZ, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. it. a cura di G. Giannantoni, t. I, Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 106-107.) Per quanto riguarda il commento di Hénaff, cfr. ID., *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* (2002), trad. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, Città Aperta, Traina 2006, p. 320.

62. “E tuttavia a noi sembra innegabile che fu proprio in base a questi principi antiquati che Eichmann venne tradotto in giudizio, e che questi principi furono la più vera ragione della sua condanna a morte” (H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 283).

63. Ivi, pp. 283-284.



ripetersi in futuro. Per questo, contrariamente a ciò che Young-ah Gottlieb ritiene, non è il Benjamin dell'*Origine del dramma barocco tedesco* o di *Per la critica della violenza*<sup>64</sup> che Arendt sente il bisogno di richiamare, ma il testo biblico con la storia di Sodoma e Gomorra. Ciò che le sta a cuore non è il confronto della situazione contemporanea con la tragedia classica. Il tragico dopo la comparsa dei regimi totalitari è immanente alla politica attuale, poiché su di essa incombe costantemente il dilemma nichilistico “o tutto o niente”. I crimini contro l’umanità possono ripetersi e Eichmann è l’“uomo ordinario” che può commetterli senza pensarci due volte. Non è alla relazione tra “violenza mitica” e “violenza legittima” dello Stato moderno che Arendt vuole alludere in questo gesto provocatorio di scrivere la sentenza di morte del processo Eichmann. L’intento da lei perseguito è di far presente l’inadeguatezza da un lato del diritto moderno, segnatamente di quello internazionale, e dall’altro l’inabilità dei codici morali vigenti (laici o religiosi che siano) nell’affrontare le catastrofi cui le società post-totalitarie del XX secolo vanno incontro senza rendersene conto. Se non c’è ancora un *nomos* della terra tale da garantire una protezione a quegli esseri umani che sono privi di uno Stato o di una patria riconosciuta, allora la Shoah potrà prima o poi sempre accadere sotto forme mutate. “Se il genocidio può ripetersi in futuro, ammonisce Arendt, nessun popolo della terra (meno di tutti il popolo ebraico, in Israele o altrove) dovrebbe sentirsi sicuro di poter continuare a vivere, senza l’aiuto e la protezione di una legge internazionale”<sup>65</sup>. Risuonano in questi passaggi di *Eichmann in Jerusalem* le posizioni nitidamente enunciate nel capitolo IX della seconda parte di *Le origini del totalitarismo*, intitolato “Il tramonto dello Stato nazionale e la fine dei diritti umani”. L’“Epilogo” del libro su Eichmann fornisce la risposta filosofica e politica a quella che nel capolavoro del 1951 Arendt

---

64. W. BENJAMIN, *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di A. Barale, Carocci, Roma 2018; *Id.*, *Per la critica della violenza*, a cura di M. Tomba, Edizioni Alegre, Roma 2010.

65. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 279.

descriveva come la vera e propria tragedia del nostro tempo: popoli senza Stato, apolidi, minoranze perseguitate, rifugiati, masse umane in fuga dai loro territori: in una parola, tutti quegli esseri umani destinati per le ragioni e le contingenze più varie a essere considerati come “schiuma della terra”<sup>66</sup>. Solo l’istituzione di uno spazio giuridico-politico internazionale paragonabile all’Areopago greco, che garantisca la protezione universale dei diritti umani e la pluralità delle forme di convivenza, può rappresentare una risposta adeguata a questa tragedia. Sapendo bene che sono gli “uomini ordinari” come Eichmann a compiere azioni mostruose e che sempre più dipenderà dalla capacità del soggetto individuale di sottrarsi alle tendenze omologanti dell’uomo-massa imparando la legge della pluralità: dare conto a se stessi delle proprie azioni, confrontarsi con gli altri nella sfera pubblica sugli affari umani e regolare il conflitto perché non degeneri in violenza distruttiva.

---

66. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 374.

## HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN: LA TRADIZIONE NASCOSTA DELL'EBRAISMO

### 1. *Critica dell'ideologia del progresso: la storia come processo di cristallizzazione di fenomeni nuovi*

Così come viene delineata a più riprese, la figura di Socrate presenta in Arendt i tratti marcati di quei «*pariah* consapevoli» che, a suo avviso, costituivano la tradizione «nascosta» dell'ebraismo, e nella quale iscrive intellettuali e artisti come H. Heine, R. Varnhagen, S. Alichem, B. Lazare, Kafka, Ch. Chaplin, vale a dire quegli ebrei «profughi» che sono l'antitesi dei *parvenus*, perché obbediscono all'imperativo socratico della coerenza con se stessi e del «dire la verità, addirittura fino all'«indecenza»<sup>1</sup>. Oggi, anche grazie ai carteggi che sono stati via via pubblicati – in particolare, quelli con il secondo marito

---

1. H. ARENDT, «Noi profughi», in Ead., *Ebraismo e modernità*, cit. ., p. 48. Arendt scopre la sua ebraicità dopo l'emigrazione forzata dalla Germania. Il lavoro che segna questa scoperta è la biografia su *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, trad. it. a cura e con introduzione di Lea Ritter Santini, il Saggiatore, Milano 1988. Il lavoro fu ultimato a Parigi nel 1938 e pubblicato prima in inglese, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, e poi in tedesco, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München-Zürich 1974. In una lettera a Jaspers datata 7 settembre 1952 Arendt rivela che al tempo in cui aveva concluso la sua biografia su Rahel, non le era ancora chiara la distinzione tra «antisemitismo sociale» – quella forma di antisemitismo che storicamente è sempre esistito, l'antisemitismo «eterno», a cui i sionisti credevano – e l'«antisemitismo politico», vale a dire quella forma di antisemitismo che confluisce nel movimento totalitario e nell'ideologia nazionalsocialisti. «Il fenomeno propriamente totalitario, ma già anche il vero e proprio antisemitismo politico, hanno poco a che fare con tutto

H. Blücher, con K. Blumenfeld e con Salomon Adler Rudel<sup>2</sup> – siamo in grado di scorgere più chiaramente non solo quanto la scrittura di *Le origini del totalitarismo* sia strettamente intrecciata con la sua riflessione sulla questione ebraica e con il suo impegno militante nelle organizzazioni sioniste a partire dal suo soggiorno in Francia dopo il '33 e poi in America per tutti gli anni Quaranta, ma soprattutto l'incidenza decisiva che questa riflessione teorica e questo *engagement* di sionista *sui generis*, sia pure di breve durata, hanno avuto sull'evoluzione del pensiero arendtiano. Su quest'ultimo l'una e l'altro hanno lasciato delle tracce profonde, anche se non sempre a prima vista ravvisabili, al punto che, come ha osservato Richard Bernstein, tutti i concetti elaborati da Arendt nella sua instancabile ricerca di un nuovo senso della politica sono stati segnati dalla drammatica riscoperta della sua condizione di ebrea e di «pariah consapevole» e forgiati nel fuoco della sua breve, ma intensissima, esperienza politica all'interno del movimento sionista. Da questa angolazione, possiamo anche capire meglio sia l'architettura espositiva di *Le origini del totalitarismo*, che comincia con l'analisi della «questione ebraica» e dell'antisemitismo, sia la concezione della storia che la sorregge e che Arendt negli anni successivi articolerà sempre più nettamente attraverso una combinazione originale tra gli storici greci (Erodoto e Tuciddide) e Kant della terza Critica. Nella Prefazione alla prima edizione

---

questo [leggi: con l'antisemitismo sociale]. Io non lo sapevo, quando scrissi il libro. Esso è stato scritto sotto lo stimolo della critica sionista contro la tendenza all'assimilazione; avevo fatta mia quella critica, e ancor oggi la ritengo essenzialmente giustificata. Solo che questa critica è, dal punto di vista politico, altrettanto inconsapevole delle sue conseguenze quanto lo era la tendenza che essa criticava» (ARENDE-JASPERS, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, cit., p. 116).

2. H. ARENDT - H. BLÜCHER, *Briefe 1936- 1968*, herausgegeben und mit einer Einführung von Lotte Köhler, Piper, München-Zürich 1996; H. ARENDT - K. BLUMENFELD, "... in keinem Besitz verwurzelt". *Die Korrespondenz*, herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Rotbuch Verlag, Hamburg 1995; H. ARENDT - S. ADLER-RUDEL, *Pensiero e azione ai tempi dell'Olocausto* (1941-1943), trad. it. e presentazione di Katrin T. Tenenbaum, in *MicroMega*, n. 4, 2000, pp. 223-242. Sui rapporti tra Arendt e Blumenfeld, cfr. J.-L. EVARD, *Berlin, New York, Jérusalem*, in «Revue d'histoire de la Shoah», n. 168, 2000, pp. 175-188.

chiariva che scopo di *Le origini del totalitarismo* era di «affrontare e comprendere il fatto straordinario che un fenomeno così piccolo (e nella politica così insignificante) come la questione ebraica e l'antisemitismo sia potuto diventare il catalizzatore, prima, del movimento nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte»<sup>3</sup>. Il ricorso alla metafora chimica della «cristallizzazione» indica un criterio di selezione e di ordinamento dei fatti storici rivolto non a cogliere i nessi di causa ed effetto, magari ricostruiti alla luce di una qualche ideologia o filosofia della storia, ma piuttosto a individuare i punti di fusione di «elementi» eterogenei che a un determinato momento provocano delle vere e proprie rotture. Se le scienze sociali non sono in grado di spiegare sulla base della loro strumentazione epistemologica i campi di sterminio, allo stesso modo la storiografia, di fronte ai «moderni manipolatori dei fatti», a coloro che all'interno dei regimi totalitari hanno cercato di «distruggere la dignità dell'azione umana e della sua realtà storica»<sup>4</sup>, è impotente nel porre ordine nel caos dei fatti registrati e nel tentare una spiegazione plausibile, tanto più che la Tradizione su cui poggiavano le «strutture storiche dell'umanità occidentale» si sono sgretolate. La sola alternativa che resta, soprattutto per scongiurare l'illusione di una restaurazione delle vecchie basi etico-politiche, è quella di esplorare e mettere insieme gli «elementi che si erano finora sottratti al nostro sguardo»<sup>5</sup>, come ad esempio l'antisemitismo, la questione ebraica e il declino dello Stato nazionale, dalla cui perversa combinazione è scaturito il fenomeno totalitario. «In complesso, – riassume Arendt a questo proposito – si può dire che, come elemento strutturale delle forme totalitarie, l'antisemitismo si è sviluppato pienamente nel processo di disgregazione dello stato nazionale, in un'epoca dunque in cui l'imperialismo era già in primo piano nel divenire politico»<sup>6</sup>. Associata alla tecnica

---

3. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LII.

4. H. ARENDT, *Le origini...*, cit., p.13.

5. Ibidem.

6. Ivi, p. 14.

dell'«indugiare sugli orrori»<sup>7</sup>, la scrittura della storia delle «origini» del totalitarismo è tale che, come ha osservato Bernstein, lo fa apparire come una «struttura cristallina» attraverso cui vengono identificati gli «elementi» più rilevanti che a un certo punto, mediante un *saltus* rispetto al processo evolutivo sino ad allora seguito, hanno dato luogo a qualcosa di nuovo, a un «fenomeno» assolutamente inedito. È evidente che un simile approccio critico è intrinsecamente politico, sia perché salva i fatti e ne mantiene viva la memoria, sia perché è un modo per mantenere desta la coscienza del pericolo totalitario e lottare contro di esso<sup>8</sup>. Ma la stessa metafora della «cristallizzazione» rinvia già a un'idea della storia che rompe con ogni concezione del tempo come movimento lineare ed omogeneo e tanto più con ogni ideologia del progresso come processo teleologicamente orientato verso «il meglio». È la lezione di Benjamin delle *Tesi sulla filosofia della storia* che qui è già segretamente operante, di quel Benjamin i cui inediti Arendt nella sua fuga da Lisbona aveva preso gelosamente in consegna ed era riuscita a salvare<sup>9</sup>.

---

7. “Indugiare sugli orrori” è un'espressione che Arendt mutua in chiave polemica da Georges Bataille, il quale, recensendo un libro di memorie di un alto funzionario sovietico fuggito negli Stati Uniti, V.-A. Kravchenko, che descriveva la spietatezza dei metodi staliniani nella “collettivizzazione” delle terre e nella liquidazione fisica della classe dei Kulaki, aveva affermato: «Non voglio qui giustificare ma comprendere: e a tal fine mi sembra superficiale indugiare sull'orrore (*s'attarder longtemps à l'horreur*)» (G. BATAILLE, “Le sens de l'industrialisation soviétique”, in *Critique*, n. 20, 1948, p. 72). La citazione da parte di H. ARENDT è in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 604, nota 131.

8. Questo approccio viene sviluppato dalla Arendt già nel suo saggio del 1954, “Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)”, ora in *Archivio Arendt* 2, cit., pp. 79-98.

9. Sulla vicenda del salvataggio dei manoscritti di Benjamin, che Arendt consegnò a Adorno al suo arrivo a New York, e sui rapporti di diffidenza verso quest'ultimo in merito alla gestione degli stessi manoscritti, cfr. YOUNG-BRUHEL, *op. cit.*, pp. 201-203. Il saggio di Arendt, *Walter Benjamin*, uscì in «Merkur», XXII, 1968, pp. 50-65, e ristampato in Ead., *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace and World, 1968, trad. it. “Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle”, in H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, a cura e con introduzione di Lea Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1981, pp. 105- 170.

## 2. Giudizio e giustizia: il riscatto della causa degli oppressi

Sarà Benjamin che negli anni Settanta, nelle sue *Lectures* su Kant e in *La vita della mente*, soprattutto nella sezione dedicata al Pensare, fornirà a Arendt la chiave per ridefinire il tema dello storico-giudice, che in *Le origini del totalitarismo* era rimasto confinato nell'ambito dell'«indugio sugli orrori», impedendole così la «riconciliazione» con il mondo e con quanto di orribile era accaduto. Se Socrate, in quanto «pariah consapevole», è colui che esercita la facoltà del giudizio, quella facoltà che costringe l'io-che-pensa ad abbandonare la terra invisibile delle «generalizzazioni» e a ritornare nel «mondo delle apparenze particolari»<sup>10</sup>, proprio per questo egli può assumere la veste dello storico, che, al pari dello «storico omerico», giudica i fatti del passato. A questo proposito, vale la pena di osservare che in questa funzione dello storico/giudice – che Arendt interpreta alla luce dell'*Urteilkraft* di Kant – emergono i tratti di un ebraismo nascosto e non del tutto consapevole, che finora era sfuggito alla critica. Infatti, che cosa significa esattamente che lo storico, nel raccontare gli eventi «come furono», «siede in giudizio sopra il passato»<sup>11</sup>, se non che il giudizio diviene *giustizia*? Ovviamente, qui il giudizio non ha nulla a che fare con la sfera giuridica, cioè con le sentenze del tribunale che decidono con l'assoluzione o con la condanna, come nel processo a Eichmann. Il giudizio che lo storico-giudice è chiamato a pronunciare è, come nella tradizione ebraico-cristiana, quello del giorno del giudizio universale o della consumazione dei tempi (o, quanto meno, è un espediente retorico ed ermeneutico nell'accezione del «come se»). Si tratta di un giudizio *hic et nunc*, che rifiuta in linea di principio la proposizione hegeliana che «la storia del mondo è il tribunale del mondo (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)», ove il vero criterio di giudizio è il «successo»<sup>12</sup> o, come anche potremmo dire, la Forza dei potenti e dei vincitori. Alla divinizzazione hegeliana

---

10. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 310.

11. Ivi, p. 311.

12. Ibidem.

della Storia – che legittima di volta in volta la libertà e il *nomos* dei vincitori – Arendt contrappone l'epigrafe del repubblicano Catone: «La causa dei vincitori piacque agli dei, ma quella dei vinti a Catone (*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*)»<sup>13</sup>. Ma il giudizio dello storico che vuole sfuggire al verdetto indefinitamente rinviato del Tribunale della Storia, deve appoggiarsi su quella che Benjamin chiamava «una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto»<sup>14</sup>, e che spetta allo storico riportare alla luce. È in questo sforzo di riscattare il passato – in primo luogo il passato degli oppressi e delle possibilità cariche di futuro in esso contenute – che il lavoro dello storico si rivela non solo analogo al freudiano lavoro del lutto (ed orientato, quindi, alla «riconciliazione» anche con ciò che di inumano e di inaccettabile ha avuto luogo nella storia), ma un esercizio di giustizia nel senso di un risarcimento dei torti inflitti alle vittime, affinché queste ultime non abbiano a patire una seconda volta, attraverso l'oblio, il destino della distruzione e della perdita della libertà. D'altronde, senza questa insistenza sulla facoltà del giudicare come la facoltà politica per eccellenza, che trova in Socrate come «pariah consapevole» la sua incarnazione esemplare, non ci spiegheremmo la lettura originale, da parte di Arendt, della kantiana *Critica del giudizio* come punto di avvio di una ridefinizione dell'agire politico nell'età dei totalitarismi e delle stesse democrazie liberali post-totalitarie.

### 3. *L'aporia kantiana del progresso*

Nelle sue *Lectures* sulla filosofia politica di Kant Arendt s'imbatte in un'aporia tra la terza *Critica* da un lato, là dove il filosofo di Königsberg pone l'accento sul bello come fine in sé e «senza riferimento ad altri – senza legame, in un certo senso,

---

13. Ivi, p. 312.

14. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. e introduzione di R. Solmi, Torino, Einaudi 1976, p. 73.



con altre cose belle», e gli scritti più propriamente storici e politici dall'altro (da *Per la pace perpetua* all'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, alle *Congetture sull'origine della storia*, ecc.), in cui egli sottoscrive la tesi di un progresso inarrestabile e di una storia universale il cui soggetto è il genere umano. Ne deriva che «al centro della filosofia morale kantiana sta l'individuo; al centro della sua filosofia della storia (o meglio, della natura) il progresso incessante del genere umano o dell'umanità. (Dunque, storia in una prospettiva universale)»<sup>15</sup>. A garantire l'«universalità» dell'osservazione è in questo caso lo «spettatore» in quanto «cittadino del mondo», che si forma un'idea della totalità e decreta quale degli eventi particolari costituisce un progresso o un avanzamento nel processo di civilizzazione dell'umanità. Per Arendt il canone di giudizio dello «spettatore», di cui parla Kant, è autonomo, nel senso che esso attinge l'«imparzialità» del giudice. Ma, si badi, questo tipo di «imparzialità» è lo stesso che ispira la storiografia di Erodoto e Tucidide (quella del «giudice omerico»), la quale «rende giustizia al nemico sconfitto»<sup>16</sup>. Tuttavia, Kant contamina il canone erodoteo-tucidideo con quella vera e propria «fallacia metafisica» che è la moderna idea del «progresso verso il meglio». È un'idea che produce due effetti nefasti. In primo luogo, neutralizza l'evento singolo in un «processo globale» o, ciò che è la stessa cosa, in una sequenza di «cause» e «conseguenze» cui si affida il compito di spiegare il «significato» dell'evento particolare. Qui incontriamo di nuovo la critica all'epistemologia causalistica e funzionalistica delle scienze storiche e sociali, su cui Arendt aveva fatto leva in *Le origini del totalitarismo* a proposito dei campi di concentramento<sup>17</sup>, e che

---

15. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 90.

16. Ivi, p. 87. Sul rapporto di Erodoto e Tucidide con Omero, cfr. L. CANFORA, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Laterza, Roma-Bari 1972.; Id., «Tucidide erodoteo», in *Quaderni di storia*, n. 16, 1982, pp. 77-83; sull'uso dell'analogia da parte di Tucidide, cfr. L. CANFORA, *Tucidide*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991.

17. H. ARENDT, «Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento», in Ead., *L'immagine dell'inferno*, cit., pp. 113-131.

in questo contesto ritorna arricchita di nuovi obiettivi polemici, identificati in tutte le moderne filosofie della storia e le ideologie del progresso (e della decadenza) che stemperano o allegorizzano le verità fattuali in esangui «verità di ragione». In secondo luogo, il racconto dello «spettatore» perde la sua peculiare caratteristica di *story*, vale a dire di una «storia singola», il cui senso emerge solo quando si è conclusa, per acquistare, invece, la dimensione a noi più familiare di *history*, cioè di una storia anonima ed impersonale, carica di un'enfasi futurizzante, dal momento che l'evento particolare viene interpretato come «seme del futuro»<sup>18</sup>, come portatore di un avvenire che, secondo Hegel, «non era nella loro coscienza e nella loro intenzione»<sup>19</sup>. Entro quest'ultima prospettiva, viene irrimediabilmente compromesso quel canone di giudizio che, salvaguardando l'«imparzialità», si sforza di «rendere giustizia» alle vittime, ai vinti e ai «nemici». Il parametro del «progresso verso il meglio» strappa alla facoltà del giudicare la sua inclinazione alla giustizia a favore di una Storia apologetica ed onni-inglobante, molto simile a un percorso trionfale in cui a occupare la scena sono i vincitori di turno, e dove non c'è più posto per lo spettatore, perché «non vi è alcun punto dove potremmo fermarci e guardare indietro con lo sguardo rivolto al passato dello storico»<sup>20</sup>. Istruita da Benjamin, ma anche da quella tradizione nascosta dell'ebraismo che aveva individuato come una sorta di fiume carsico della cultura moderna, Arendt enuclea con estrema lucidità l'aporìa kantiana del progresso: «Si dà così nello stesso Kant la seguente contraddizione: il progresso indefinito è la legge del genere umano; al tempo stesso, la dignità dell'uomo esige che questi (ogni singolo individuo) sia in quanto tale, nella sua particolarità, visto riflettere – ma oltre ogni comparazione e in una dimensione di atemporalità – la generalità del genere umano. In

---

18. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 88.

19. La citazione della Arendt è tratta dalle *Vorlesungen iiber die Philosophie der Geschichte*, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 77-78.

20. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 118.

altri termini, l'idea stessa di progresso – se deve essere qualcosa di più di un mutamento di circostanze e di un miglioramento del mondo – contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo. *È contrario alla dignità umana credere nel progresso*<sup>21</sup>. È degno di interesse notare che in questo passaggio affiora una vena messianica «debole» (come avrebbe detto Benjamin), rivolta a rappresentare il passato riscattandolo dall'oblio e, soprattutto, dalla sua riduzione a mero «patrimonio culturale», trascinato come «preda» nel trionfo dei vincitori<sup>22</sup>. Come pure, mette conto rilevare l'originale timbro individualistico di questa filosofia della storia, paradossalmente a un tempo messianica e critica, un timbro che deriva dall'immagine arendtiana della *polis* greca come spazio agonale di individui che manifestano la loro irriducibile singolarità (il loro «chi») nella luce dello spazio pubblico-politico, ove corrono il rischio del parlare e dell'agire con gli altri. Ma in questa originale filosofia della storia di Arendt opera al fondo l'idea propria della tradizione del Grande Codice<sup>23</sup>, secondo cui gli individui rimandano tutti a dei nomi propri, che come tali sono i nomi assolutamente unici ed insostituibili di Dio<sup>24</sup>: e ai nomi propri sono legati delle «storie», che sono sempre storie singole o di singolarità irripetibili e responsabili di fronte a se stessi e agli altri.

#### 4. *La storia come story e la storia come history*

Al fondo della critica arendtiana dell'idolatria del progresso c'è, dunque, l'istanza messianica del giudizio come giustizia, ma ciò che separa abissalmente Arendt da autori come Benjamin e E. Bloch è il rifiuto netto da parte sua di qualsiasi *mes-*

---

21. Ibidem.

22. È la Tesi 7 delle benjaminiane *Tesi della filosofia della storia*, cit., p. 75.

23. Il riferimento è al classico studio di N. FRYE, *Il Grande Codice. La Bibbia e la letteratura*, (1982), trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1986.

24. Basti pensare, sulla pregnanza semantica dei nomi propri, a E. LEVINAS, *Nomi propri*, trad. it. di C. Armeni, Castelvechi, Roma 2014.

*sianesimo della rivoluzione*. La redenzione del passato oppresso o dimenticato non potrà mai avvenire attraverso il «balzo dialettico» della rivoluzione, incaricato di rompere il «tempo omogeneo e vuoto» e di far «schizzare» il «tempo-ora» (*Jetztzeit*), così come credette di fare Robespierre con la Roma antica illudendosi che la Rivoluzione francese fosse il ritorno di quest'ultima<sup>25</sup>. Proprio a questa concezione ideologica, tipica degli eroi della Rivoluzione francese, è imputabile il fallimento delle rivoluzioni moderne, quando hanno finito per autointerpretarsi nell'accezione astronomica di *revolutio*, vale a dire nei termini di una riscoperta del già-stato, di un'origine incontaminata ed identica a se stessa<sup>26</sup>. Ciò su cui Arendt non si stancherà mai di insistere è che le rivoluzioni – legate, come sono, alla libertà dell'agire – non solo sono rare, ma sono anche l'inatteso per antonomasia. Esse accadono con una spontaneità e una carica di sorpresa che nessuna teoria politica, nessuna scienza sociale e nessuna tradizione intellettuale possono riuscire a prevedere e tanto meno a programmare. Esse sono per definizione incalcolabili ed indecidibili, così come incalcolabile ed indecidibile è l'agire umano. Il *novum*, di cui sono portatrici, non è, come ritiene Bloch, l'«incompiuto» dell'umanità, ciò che dorme nell'«oscurità» dell'essere umano e che si tratterebbe solo di portare nella luce diurna<sup>27</sup>. Tutte le rivoluzioni, compresa quella ungherese, su cui Arendt concentra per tempo l'attenzione, mostrano il volto «miracoloso» di eventi che sono sopravvenuti senza essere stati attesi, né organizzati da nessuno<sup>28</sup>. Anche quando le possibilità dell'agire umano sembrano frustrate dal conformismo di massa, come nelle odierne democrazie liberali, può apparire all'improvviso un movimento come quello studentesco del '68 capace di riscoprire l'esperienza politica come

---

25. W. BENJAMIN, *Tesi della filosofia della storia*, cit., p. 80. È la Tesi 14.

26. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit.; si veda in particolare il primo capitolo.

27. E. BLOCH, *Spirito dell'utopia* (1923, II ediz.), ed. it. a cura di F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1992.

28. H. ARENDT, *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, trad. it. in «MicroMega», n. 3, 1987, pp. 89-120.

«felicità pubblica»<sup>29</sup>. Ma dall'ebraismo la Arendt e Benjamin ereditano entrambi il diniego di «investigare il futuro», la pretesa connessa alle «pratiche divinatorie» di estrarre l'avvenire dal «grembo» del presente, che è la grande tentazione delle filosofie storicistiche della storia e delle scienze sociali. Così, se Benjamin conclude le sue *Tesi* ricordando che gli ebrei, invece di fissare lo sguardo sul futuro, si lasciano istruire dalla memoria attraverso la Thora e la preghiera<sup>30</sup>, da parte sua Arendt in uno splendido saggio dedicato a Isak Dinesen osserva che raccontare una storia – proprio al modo di Erodoto o di Tuciddide o di poeti come la stessa Dinesen – significa riscattare le sofferenze patite e ritrovare nella risposta alla domanda agostiniana «Quis sum?» il senso autentico di ciò che si chiama «destino». E aggiunge: «Allo stesso modo, il *kaddish* ebraico, la preghiera dei morti recitata dai parenti più stretti, non dice nient'altro che “Benedetto sia il suo nome”: essa sorge dalla storia perché, attraverso la ripetizione nell'immaginazione, gli eventi sono diventati ciò che si sarebbe chiamato un “destino”»<sup>31</sup>. A guardar bene, è questo atteggiamento melanconico verso il passato che Arendt assegna allo storico come spettatore-giudice. Egli guarda al passato non per «immedesimarsi» con esso né per cercare nel prima il «seme» di quanto è avvenuto dopo, ma piuttosto per ricostruire, sul filo della memoria e dell'immaginazione, il senso unico e singolare che si nasconde nel pulviscolo dei fatti accaduti e così comporre una storia. Qui troviamo una dimensione supplementare della scrittura della storia che mancava alla tecnica dell'«indugiare sugli orrori» proposta in *Le origini del totalitarismo*, vale a dire la catarsi aristotelica. La redenzione del passato è vera giustizia solo quando il giudizio riesce a fon-

---

29. H. ARENDT, *Action and the "Pursuit of Happiness"* (1962), trad. it. di G. RAMETTA, *L'azione e la "ricerca della felicità"*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. E. Voegelin, L. Strauss, H. Arendt, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 333-348.

30. Si veda la Tesi 18, in W. BENJAMIN, *op. cit.*, pp. 82-83.

31. H. ARENDT, *Isak Dinesen 1885- 1962*, in Ead., *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1968, trad. it. di F. FISTETTI, in «Poleis» (luglio-dicembre 1988), p. 10.

dere l'«imparzialità» dello storico – che restituisce anche il punto di vista dei vinti – e la «catarsi» che Aristotele attribuiva alla tragedia e che consiste nel porre a distanza i fatti per non lasciarsi sopraffare dalle passioni (*pathemata*) della «paura» e della «pietà», in modo da potersi riconciliare con la realtà<sup>32</sup>. Il poeta e lo storico – ma Arendt aggiunge anche il giornalista, che per mestiere ha il compito di narrare i fatti – sono i giudici-spettatori per eccellenza, perché attraverso la «ripetizione» (la «mimesi» nel linguaggio aristotelico) di quanto è avvenuto impediscono che ciò che è accaduto venga distrutto o falsificato negli archivi dei vincitori, filtrato e manipolato dai potenti mezzi della comunicazione e della propaganda di massa, che i regimi totalitari hanno per primi utilizzato e sfruttato nella costruzione del loro «supersenso ideologico». Il racconto, aristotelicamente inteso come «imitazione dell'agire», assolve alla funzione di custodire la fedeltà all'evento, di proteggere il passato dalla distruzione e dalla manipolazione dei vincitori, di riscoprire i «nomi propri» che la Storia come progresso tende a cancellare. Ciò vuol dire che quella che ordinariamente chiamiamo Storia è sempre una storia (*story*) che ha un inizio e una fine, ma mai una fine assoluta. Già in un saggio del 1953, *Understanding and Politics* – qualche anno dopo la prima edizione di *Le origini del totalitarismo* –, Arendt assegnava alla scrittura «mimetica» dello storico il compito di comprendere sotto una luce nuova quella che è la storia come *history*, insistendo sulla centralità dell'evento. «La storia (*history*) – vi si legge – appare ogni volta che si dia un evento abbastanza importante da illuminare il suo passato. Solo allora la massa caotica degli avvenimenti passati emerge come una storia (*story*) che può essere raccontata perché ha un inizio nel passato che fino a quel momento è stato nascosto; all'occhio dello storico, l'even-

---

32. ARISTOTELE, *Poetica*, ed. it. con introduzione e note a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987. «Tragedia è dunque imitazione (*mimesis*) di un'azione seria e compiuta, avente una propria grandezza, con parola ornata, distintamente per ciascun elemento nelle sue parti, di persone che agiscono e non tramite una narrazione, la quale per mezzo di pietà e paura porta a compimento la depurazione (*katharsis*) di siffatte emozioni» (50 a 25, p. 135).

to illuminante non può apparire che come una fine di questo inizio recentemente scoperto»<sup>33</sup>. Qui viene ulteriormente chiarita la metafora della «cristallizzazione» che aveva adoperato per indicare il suo modo di procedere in *Le origini del totalitarismo*. È sempre un determinato evento che strappa il passato all'oscurità anonima della storia come *history* e la illumina della sua luce, trasformando la massa caotica degli avvenimenti in una trama dotata di senso: in questo modo l'evento rende possibile un racconto (*story*), in cui esso è la fine di un inizio che fino a quel momento restava celato. È così che la storia, intesa come il grande libro delle storie, comincia sempre daccapo: non c'è e non può esserci una conclusione, perché l'evento moltiplica gli «inizi» e affida all'«attualità» dell'agire la possibilità del nuovo. «Solo quando nella storia futura si dà un nuovo evento, prosegue Arendt, questa “fine” si rivelerà, a sua volta, come un inizio all'occhio dello storico futuro [...]; possiamo *comprendere* un evento solo come fine e culmine di tutto ciò che sia accaduto prima, come la consumazione dei tempi; solo con l'azione procederemo naturalmente dalla situazione nuova che l'evento ha creato, cioè la considereremo come un inizio»<sup>34</sup>.

## 5. *Messianesimo ebraico e catarsi aristotelica*

Se in *Le origini del totalitarismo* la metafora della «cristallizzazione» serviva a individuare i diversi «elementi» che fondendosi tra loro danno vita ad un fenomeno assolutamente nuovo, nel saggio del '53 la Arendt introduce una nozione di *Verstehen* incaricata non solo di «indugiare sugli orrori», ma anche di interpretare l'evento «come fine e culmine di tutto ciò che sia accaduto prima», cioè come la fine di un inizio, in modo che a partire dalla situazione nuova possiamo riprendere ad agire. Ma non sfuggirà a nessuno l'elemento «messianico» (per quanto «debole» esso sia) che è presente in quest'ultimo passaggio. Il giudizio

---

33. H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., pp. 105- 106.

34. Ivi, p. 106.

dello storico deve esercitarsi nell'ottica della «consumazione dei tempi», che, beninteso, per Arendt non vuol dire assumere un *eschaton* come stadio ultimo della storia secolare, ma piuttosto riconoscere che una «svolta» dei tempi ha luogo ogni volta che un evento – qui ed ora – può essere compreso come «fine e culmine» di tutto ciò che è avvenuto prima. In questa prospettiva, la storia è, per così dire, una continua apocalisse nel significato letterale di *apokalypsis* (rivelazione, manifestazione) o, meglio, di «apocalissi» che si susseguono l'una all'altra attraverso la trama incessantemente ricomposta delle storie. È l'evento che nella sua particolarità «illuminante» consente di scandire la molteplicità degli «inizi» e delle «fini» e, in questo modo, di trasformare ogni volta una fine in un nuovo inizio, riscattandoci dalla ripetizione dell'identico (lo *eadem sunt omnia semper* di Lucrezio) e al contempo dall'insensatezza della contingenza. Se in Benjamin c'è un'escatologia della rivoluzione, che lo conduce vicino al fuoco e alle fiamme della catastrofe di un ultimo giorno della redenzione in cui la storia esploderà definitivamente nel tempo-ora<sup>35</sup>, niente di tutto questo in Arendt. Anzi, la «svolta» dei tempi che si dischiude allo sguardo melanconico dello storico – melanconico, perché ogni fine è per lo più una fine «tragica»<sup>36</sup> – ci invita a una «riconciliazione» con ciò che è accaduto, per quanto orribile sia stato, come nel caso della Shoah. Arendt usa il termine hegeliano *Versöhnung* per designare la riappacificazione con le pene e le sofferenze che un agente patisce nel corso della propria esistenza: l'esempio paradigmatico che, a tal riguardo, cita è Ulisse che alla corte di Alcinoò piange nell'ascoltare le sue peripezie cantate dall'aedo (*Odissea*, Libro VIII, v. 80-86). In realtà, la «riconciliazione» è molto vicina alla *katharsis*, di cui Aristotele parla nella *Poetica*. Qui, come è stato osservato, il personaggio tragico viene scelto come molto simile allo spettatore, il quale prova «pietà», perché chi è stato colpito dalla sventura non lo meritava, e prova «paura» perché potrebbe trovarsi al suo posto. A salvare lo spet-

---

35. Cfr. le splendide pagine che J. Derrida dedica a Benjamin, in Id., *Force de la loi*, Galilée, Paris 1994, pp. 67-146.

36. H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 107.



tatore da un'identificazione emotiva o cognitiva totale con l'eroe tragico è la consapevolezza che l'«errore» (*hamartia*) che ne ha provocato la sventura è dovuto a un suo difetto di capacità di giudizio nel valutare le vicende umane e nell'agire<sup>37</sup>. Ma, più che questa dimensione etica della catarsi – di «domesticazione» di un destino che altrimenti apparirebbe imperscrutabile<sup>38</sup> –, alla Arendt interessa piuttosto la funzione di «giudice» che lo spettatore è chiamato a svolgere. Questo significa che l'occhio dello spettatore-storico non solo dev'essere «imparziale», ma anche capace, nel costruire il racconto, di individuare quelli che per Aristotele ne formano i due momenti costitutivi, vale a dire il «rovesciamento» (*peripeteia*) e il «riconoscimento» (*anagnorisis*). «Il rovesciamento è il volgere delle cose fatte nel loro contrario» (52 a 22-23) e «il riconoscimento è, come dice anche la parola, il volgere dell'ignoranza nella conoscenza» (52 a 29-31). E «il migliore riconoscimento è quello che si ha simultaneamente con il rovesciamento, com'è per esempio nell'*Edipo*» (52 a 32-33). Ebbene, qualcosa di analogo avviene quando lo storico-spettatore individua una «svolta» dei tempi a partire da un evento «illuminante». Egli viene a trovarsi di fronte al precipitare di una situazione (a una «fine») che è quasi sempre catastrofica, e passa così dall'«ignoranza» alla «conoscenza», nel senso che a quel punto il significato del caos dei fatti gli si rivela in tutta la sua pregnante unitarietà. La «riconciliazione», propiziata dallo storico-spettatore, concerne il rapporto tra storia come *story* e storia come *history*, tra presente e passato, tra il mondo e coloro che lo abitano. Per «sopportare il mondo»<sup>39</sup>, per orientarci in esso, per diventare «contemporanei» a noi stessi, abbiamo bisogno del «pathos della distanza» (Nietzsche) sia nei confronti di ciò che ci è così vicino da impedirci di valutarlo imparzialmente (o, per dirla con Kant della terza *Critica*, «con mentalità ampia»), sia nei confronti di ciò che è così «lontano» da farci sentire assolutamente estranei<sup>40</sup>.

---

37. D. LANZA, «Come leggere oggi la «Poetica»?», introduzione a Aristotele, *Poetica*, cit., pp. 71-72.

38. Ivi, p. 72.

39. H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 111.

40. Ivi, p. 110.

L'elemento della catarsi, che mancava nella tecnica dell'«indugiare sugli orrori», trasforma il *Verstehen* dello storico, spettatore e giudice, in un «cuore comprensivo», che è l'antica preghiera che rivolgeva a Dio re Salomone: solo un “cuore comprensivo” può sopportare il fardello che il “dono divino dell'azione” fa gravare su di noi. Esso potenzia la nostra immaginazione – quell'«angosciata immaginazione» che Arendt evocava nelle pagine di *Le origini del totalitarismo* – nella capacità di gettare luce sull'inumano che ha fatto irruzione nella storia. E ciò al fine non solo di mantenere vigile la memoria di quanto è accaduto e che mai sarebbe dovuto accadere, ma anche al fine di raggiungere, volendo parafrasare Wordsworth, visioni sempre più chiare<sup>41</sup>.

## 6. *Riconciliarsi con il mondo*

Il giudizio come giustizia non mira a incenerire il mondo o bruciarlo in un fuoco purificatore, come vorrebbe Benjamin, né a rigenerarlo in un «nuovo inizio», in cui l'umanità, come vorrebbe Heidegger, deporrebbe i suoi «nomi propri» come il serpente la sua pelle, per poter brillare come il più puro riflesso dell'Essere e quale “nuovo inizio” della storia occidentale<sup>42</sup>. Forse la tesi di Benjamin secondo cui la redenzione del passato realizzata dallo storico ha bisogno della distruzione del «nemico che non ha smesso di vincere» e, quindi, si appella a un Messia che non è solo «redentore», ma anche «vincitore dell'Anticristo»<sup>43</sup>, forse questa *pointe* benjaminiana dell'escatologia della rivoluzione ricordava alla Arendt la sua stessa concezione del «male radicale», elaborata in *Le origini del totalitarismo*. Detto altrimenti, ammettere la «malvagità assoluta» – un male che nella sua sconfinatezza non è più a misura d'uomo – significherebbe abbando-

---

41. H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 110. Il riferimento di Arendt è a W. WORDSWORTH, *The Prelude*, Libro XIV, versi 190-192.

42. Sul possibile “nuovo inizio” nella storia occidentale nel pensiero di Heidegger, mi permetto di rinviare al mio volume, *Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del Novecento*, Morlacchi Editore, Perugia 2018.

43. È la sesta delle *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 74 -75.

nare la storia (sia come *story* che come *history*) alla presa demoniaca dell'inumano o ridurla a una qualche variante della teologia gnostica in cui il mondo è un eone decaduto e condannato ad essere un carcere senza luce. È come se dopo *Le origini del totalitarismo* Arendt si sia resa conto che assumere come punto di partenza dell'analisi il presupposto teologico del «male radicale» può avere solo un duplice esito, antitetico e paradossalmente simmetrico: o una qualche forma di teologia politica che affidi la redenzione del mondo a un *kathekon* incaricato di elevare un'ultima barriera contro le forze scatenate del male (l'opzione di Carl Schmitt e di alcuni suoi epigoni) o un messianesimo radicale che si rimette a un tempo-ora (*Jetztzeit*), l'unico capace di riassumere fulmineamente «in una grandiosa abbreviazione la storia dell'umanità»<sup>44</sup>. In entrambi i casi – sia nell'apocalisse della controrivoluzione sia nell'apocalisse della rivoluzione<sup>45</sup> – non c'è più posto né per il giudizio né per la giustizia. In Benjamin accade che la catarsi riacquisti il suo volto originario di una «violenza mitica» che nel tracciare confini e stabilire leggi riempie di sangue la terra, inseguendo invano, senza mai riuscire a raggiungerla, la «violenza divina», che, invece, distrugge e purifica senza spargimento di sangue. Qui la storia ricade interamente nella sfera mitica, mentre la «violenza pura immediata» di Dio, che ne è l'antitesi, ha un carattere «miracoloso», perché arresta la catena delle distruzioni annientando il diritto. «Se la violenza mitica – concludeva Benjamin – pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue»<sup>46</sup>. Come abbiamo visto, quando scrisse *Eich-*

---

44. È la diciottesima delle *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 82.

45. Sul rapporto tra Benjamin e Schmitt a partire dalla celebre lettera di Benjamin del dicembre 1930 in cui gli annunciava l'invio del suo libro *Il dramma barocco tedesco*, cfr. le osservazioni finissime di J. TAUBES, *Un apocalittico della controrivoluzione* (1985), in Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt* (1987), ed. it. a cura di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 19-40.

46. W. BENJAMIN, "Per la critica della violenza", in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 25.

*mann in Jerusalem*, Arendt considerò quell'esperienza la sua *cura posterior*, vale a dire una resa dei conti nei confronti della sua concezione del «male radicale». Da allora il male le apparve «banale», non perché sprovvisto di significato, ma, come spiegò a G. Scholem, perché privo di «profondità»<sup>47</sup>. Non le bastava più «indugiare sugli orrori», ma era necessario riconciliarsi non con Auschwitz, che ha segnato con i suoi crimini inauditi una «svolta» epocale e di cui occorre mantenere la memoria nella coscienza dei popoli, ma piuttosto con il mondo nel quale pure Auschwitz ha avuto luogo, al fine di ritrovarvi una «patria» comune o, come anche potremmo dire, un nuovo *nomos* della Terra, quel *nomos* della pluralità, che Arendt enuncia come una sorta di imperativo categorico per chi è uscito dal secolo dei Lager e dei Gulag: non l'uomo al singolare, ma gli uomini al plurale, con la diversità e la ricchezza delle loro culture e delle loro forme di vita, abitano la Terra.

## 7. *La Legge della Forza e il “miracolo” dell'azione umana*

Riconciliarsi con il mondo significa che l'essere umano si riscopre sempre di nuovo *de mundo*, cioè come un inizio che con l'azione e con la parola rigenera incessantemente la trama delle relazioni interumane e con essa la pluralità delle «storie» e, così, rimette in moto la capacità di giudizio come esercizio di giustizia. Nella sua giovinezza aveva imparato da Agostino che la giustizia non può essere disgiunta dall'«amore del mondo». Infatti, solo la *dilectio mundi* – non l'attività della fabbricazione, né qualsiasi altra modalità dell'*homo faber* – può riconci-

---

47. Si tratta della lunga lettera a Gershom Scholem datata 24 luglio 1963, in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 221-228. «Quel che ora penso vera mente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non pos segga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e deva stare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida”, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato, perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”» (p. 227).

liarci col mondo, rendercelo familiare e trasformarlo da *eremus* in una «patria» abitabile. Nella sua dissertazione giovanile su Agostino aveva scritto: «Non è il *fabricare* di per sé che elimina l'estraneità del mondo, aveva scritto negli anni giovanili nella sua dissertazione su Agostino, e fa dell'uomo un appartenente al mondo – il *fabricare* per essenza lascia pur sempre l'uomo all'esterno del *fabricatum* – ma solo la *dilectio mundi*, in cui l'uomo fa del mondo espressamente la sua patria dalla quale soltanto nell'*appetere* attende il suo *bonum* e *malum*. Solo qui il mondo e l'uomo diventano “*mondani*”»<sup>48</sup>. Se il mondo si riducesse soltanto a qualcosa di *fabricatum* – al semplice prodotto dell'attività dell'*homo faber* –, la Forza vi regnerebbe sovrana. Parametro esclusivo della facoltà del giudizio diventerebbero la potenza e l'efficacia del «fare», sicché il solo criterio valido dell'agire sarebbe quello enunciato dagli ambasciatori ateniesi ai Meli nel celebre dialogo ricostruito da Tuciddide: «Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dei, un necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che puoi sopraffare. Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati noi i primi a valercene; l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la congegneremo a chi verrà dopo, ed avrà valore eterno. E sappiamo bene che chiunque altro, ed anche voi, se vi trovate a disporre di una forza pari alla nostra, vi comporterete così»<sup>49</sup>. Se la nuda Forza – o, per altro verso, la cecità della Fortuna (la *Tyche* dei greci) – fosse l'unica bilancia a cui rimettere l'agire umano, non ci sarebbe bisogno né dello sguardo imparziale dello storico, né delle parole dei poeti per riscattare dall'oblio i vinti e gli oppressi e restituire loro l'ono-

---

48. H. ARENDT, *Il concetto d' amore in Agostino*, a cura di L. Boella, SE, Milano 1992, p. 79.

49. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, V, 105, edizione con testo greco a fronte a cura di L. Canfora, Torino, Einaudi-Gallimard, 1996, p. 761. Su questo celebre dialogo cfr. L. CANFORA, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Laterza, Roma-Bari 1992. Vale forse la pena rilevare che questa lettura arendtiana della Legge della Forza enunciata nel dialogo tra gli Ateniesi e i Meli presenta delle consonanze sorprendenti con Simone Weil di *L'Iliade o il poema della forza*: si veda F. R. RECCHIA LUCIANI, *Tra filosofia ed esistenza*, Pensa Multimedia, Lecce/Brescia 2012.

re di cui sono stati privati con la violenza. I morti possono essere ridestati non dalla «giustizia divina», ma dal «miracolo» dell'azione umana che ricomincia sempre di nuovo e sempre di nuovo esce dall'ombra per contrastare l'imperio della forza. La giustizia è sempre di là da venire non per incendiare il mondo in un fuoco purificatore, ma per ritrovarlo ogni volta come la patria comune e come un mondo-per-altri. Senza la giustizia dello storico che giudica – e, prima ancora, senza la giustizia di quello spettatore «imparziale» che potenzialmente è presente in ogni abitante del mondo e in ogni cittadino della *polis* –, non c'è amore del mondo, e senza amore del mondo non si dà un giudizio che sia anche giustizia. Alla fine della sua vita, dopo aver patito l'esperienza dell'esilio dalla Germania dei poeti e dei pensatori, la cui lingua conservò gelosamente come la sua «lingua materna», e dopo aver vissuto, nell'America che l'aveva accolta, l'esperienza della «transculturazione», che, come ha spiegato Todorov, consiste nell'acquisire un nuovo codice culturale senza la perdita del precedente<sup>50</sup>, Arendt era più di ogni altro ammaestrata nell'esercitare il suo sguardo vigile di giudice sui «tempi bui» che l'epoca dei totalitarismi e – come dimostrano le polemiche suscitate dal suo libro su Eichmann – delle stesse democrazie liberali post-totalitarie riserva ai suoi figli e alle sue figlie. Con W. H. Auden, un poeta da lei profondamente amato, poteva sempre dire: «L'esiliato Tucidide sapeva/ tutto ciò che un discorso possa dire/ sulla Democrazia,/ e ciò che i dittatori fanno,/ le sciocchezze senili che pronunciano/ davanti a un apatico sepolcro./ Analizzò tutto nel suo libro,/ la ragione messa al bando,/ la sofferenza che si fa abitudine,/ malgoverno e angoscia:/ ci è inflitto di nuovo tutto questo»<sup>51</sup>.

---

50. Sull'esperienza della «transculturazione», I. TODOROV, *L'uomo spaesato* (1996), trad. it. di M. Baiocchi, Donzelli, Roma 1997.

51. Il poema, 1° settembre 1939, fa parte della raccolta *Another Time* (1940) e nella terza strofe qui riportata sottolinea la debolezza della democrazia moderna nell'opporsi ai tiranni attribuendo questa riflessione all'"esiliato Tucidide", analogamente, potremmo dire, alla diagnosi che l'esiliata Hannah Arendt ci ha lasciato del fenomeno totalitario e delle stesse democrazie post-totalitarie del Novecento.