



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

HANNAH ARENDT: IL PENSIERO COME SUPREMA FACOLTÀ
MORALE

Relatore:
Prof.ssa Laura Sanò

Laureando: Alvise Macalello
Matricola n. 2019301

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

Introduzione	5
Capitolo I	7
Il Pensiero come suprema facoltà morale	7
1.1. Il Pensiero in Responsabilità e giudizio	7
1.2. La vita della Mente: verso un cambio di prospettiva	17
Capitolo II	23
Pensiero e Diritto	23
2.1. Eichmann e Auschwitz. Due processi a processo	23
2.1.1. Eichmann a Gerusalemme	24
2.1.2. Auschwitz sotto processo	28
2.2. Quali diritti umani?	33
Conclusioni	37
Bibliografia	41

Introduzione

Il problema principale da cui si diparte la nostra riflessione è il ruolo del pensiero nella proposta di Hannah Arendt. Esso sembra in effetti stagliarsi come elemento imprescindibile nell'esercizio della morale, e in qualsiasi tipo di riflessione che imponga davanti a noi problemi di ordine morale. La riflessione, possiamo dirlo, è la risposta arendtiana al male, o quantomeno un tentativo di risposta, che attraversa grande parte della sua opera, a partire sicuramente da *La Banalità del Male*, forse l'opera di Arendt più nota al grande pubblico. Seguendo il processo Eichmann a Gerusalemme, la prima impressione di Adolf Eichmann fu quella di un burocrate grigio e superficiale che non sapeva pensare.¹ Ora il processo è avvenuto nel 1961. La stessa questione è stata riproposta più di dieci anni dopo, proprio in apertura dell'ultima opera di Arendt, *La Vita della Mente*, uscita postuma nel 1978.² La nostra autrice si chiede ancora una volta se la mancanza di pensiero e il male siano legati tra loro in qualche modo.

Tra questi due poli storici vi è il lavoro di Hannah Arendt, che ha continuato a porsi domande sul pensiero, cercando di individuarne le caratteristiche, facendosi aiutare da Socrate, Kant e Jaspers, chiamando in causa di volta in volta questi "maestri", come li definiremo più avanti (ed è bene ricordare che Jaspers fu effettivamente maestro di Hannah Arendt).

Ma la preoccupazione di Arendt non è meramente di natura morale, si spinge oltre, nel terreno della politica, tenendo fede alla definizione che si era data di se stessa come 'teorica della politica', rifiutando l'etichetta di "filosofa". E il pensiero svolge proprio un ruolo politico, poiché la sua preoccupazione più grande è quella di rispondere al male, e alla catastrofe politica dei totalitarismi. È quello il ruolo che è chiamato a svolgere il pensiero: antidoto alla tragedia politica. Al suo ripetersi.

La salvaguardia della democrazia, impalcatura fragilissima, è quello che le sta più a cuore e la sua riflessione spinge in quella direzione.

Analizzeremo quindi il pensiero e gli elementi con cui dialoga: il giudizio, il linguaggio, l'azione e la realtà, scoprendo anche che vi sono problemi che Arendt ha lasciato da risolvere a noi.

Ma la morale non dialoga solo con la politica. Dialoga anche con la giurisprudenza. Arendt fu attenta osservatrice delle vicende giudiziarie che nel secondo dopoguerra videro i

¹ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin Books, New York, 1963; tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 57: «Quanto più lo si ascoltava, 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».

² Cfr. H. Arendt, *The Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La Vita della Mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 84.

tribunali coinvolti nel tentativo di fare giustizia istruendo processi contro i criminali di guerra. La giustizia però si trovò sprovvista di strumenti per giudicare tali crimini, di una proporzione mostruosa e mai vista prima, da una parte, e per individuare i problemi di natura squisitamente morale che domandavano una risposta, dall'altra. Non che i giudici non si siano accorti di tali questioni, Arendt lo riconosce, tuttavia non avevano strumenti legali per inquadrarle. Arendt individua quindi nel pensiero una possibilità per individuare e fare i conti con i problemi di tale sorta.

Esiste quindi uno scarto tra pensiero e diritto, con il quale faremo i conti.

Questo percorso attraverso la disamina del diritto da parte di Arendt ci porterà infine a confrontarci con la questione dei diritti umani, questione cruciale all'interno de *Le Origini del Totalitarismo*, altra opera fondamentale di Arendt. In quelle pagine troveremo un'analisi storico-politica della questione dei diritti umani, del loro fondamento a partire dalla *Dichiarazione Universale* del 1789 e della loro applicabilità, uno dei punti più spinosi, attraverso la vicenda dei rifugiati tra le due guerre mondiali.

I diritti umani sono la vera chiave di volta per terminare il nostro viaggio: essi infatti hanno a che fare con la concezione dello stato e della giustizia, questioni che pongono continue sfide anche al giorno d'oggi.

Perché infine la nostra preoccupazione maggiore sarà quella di scoprire che Arendt attraverso le sue opere, attraverso le sue questioni, poste sempre con arguzia, e perfino attraverso le sue aporie ci pone di fronte a problemi che percorrono ancora oggi la nostra società e il nostro modo di intendere lo stato, la cittadinanza, la giustizia, la morale.

Ed è questa la grande sfida che ci ha lasciato tra i rulli della sua macchina da scrivere.

Capitolo I

Il Pensiero come suprema facoltà morale

1.1. *Il Pensiero in Responsabilità e giudizio*

La prima questione da affrontare per trattare il Pensiero, così come lo intende Hannah Arendt, è chiarire il motivo per il quale abbiamo scelto di scrivere “Pensiero” e non “pensiero”. In effetti non è solo una mera questione formale, né tantomeno un’eccessiva riverenza verso l’autrice o verso il tema in questione: il Pensiero è scritto con la maiuscola perché è una facoltà dell’uomo, una facoltà autonoma e ben distinta dalle altre e che, pertanto, merita la lettera maiuscola.

Questa breve digressione ci porta quindi immediatamente al punto centrale ovvero la domanda sulla definizione di Pensiero. Che cos’è dunque il Pensiero?

Il Pensiero, lo abbiamo detto, è una facoltà dell’uomo, la quale permette il dialogo del sé con se stesso. Questa potrebbe essere tranquillamente la definizione di Pensiero così come emerge nelle pagine di *Responsabilità e Giudizio* - opera che prenderemo sicuramente a riferimento in maniera preponderante in questa prima fase - tuttavia questa definizione è incompleta.

Ci sono degli aspetti da approfondire partendo dal fatto che Arendt non definiva se stessa come “filosofa” ma come “teorica della politica”. Il Pensiero va infatti in quella direzione ed ha a che fare con la morale, la politica e, come vedremo più avanti, anche con il diritto, la giurisprudenza.

Va inoltre chiarito, come punto metodologico, che Arendt si avvicina con una certa prudenza ad ogni domanda sul Pensiero, prudenza che naturalmente non le impedisce di formulare le sue tesi, e questa prudenza si ritrova in diverse opere, ogni qualvolta lei si trovi a scrivere su questa facoltà. E questo forse va di pari passo con il suo atteggiamento verso la filosofia e i “pensatori di professione”.³

Il Pensiero è quel dialogo con noi stessi che ci mette di fronte alle nostre azioni e ci fa compiere delle valutazioni morali.⁴ È come se, in assenza di un vero spazio politico, in assenza di dialogo, in assenza di una comunità politica in cui l’uomo possa incontrarsi con i propri simili, il Pensiero si sostituisse a tutto ciò sdoppiando il singolo individuo e permettendogli così di svolgere la sua personale vita politica,⁵ che per Arendt - seguendo

³ Pensatori di professione è un termine usato da Arendt in *La Vita della Mente*, riprendendo l’uso ironico che ne fece Kant nella Critica della Ragion Pura: cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della Mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 83: «Non ho la pretesa né l’ambizione di essere un “filosofo”, di venir annoverata tra coloro che Kant, non senza ironia, chiamava *Denker von Gewerbe* (i pensatori di professione)».

⁴ Cfr. H. Arendt, *Responsibility and judgment*, Schocken Books, New York, 2003; tr. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2004, p. 159.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 163.

l'esempio di Aristotele⁶ - ha importanza decisiva nell'esperienza umana, poiché ne è elemento essenziale.⁷

In questa sede è importante sottolineare - ma ci torneremo - che il Pensiero opera in assenza di un vero spazio politico: questo è vero solo in parte. La facoltà del Pensiero è vitale anche in funzione, per così dire, preventiva: esercitarla contribuisce a salvare la democrazia e i suoi valori, di cui Arendt è strenua difenditrice - per Arendt i valori della democrazia sono di fatto quelli degli Stati Uniti che l'hanno accolta al suo arrivo da esule europea, e per lei gli Stati Uniti, pur nella sua posizione talvolta di critica, restano un faro per la garanzia della democrazia e della libertà⁸ - e sospendere l'attività del Pensiero potrebbe costare molto caro, così come è effettivamente accaduto durante il Nazismo.

Infatti il punto centrale è questo: la catastrofe politica è avvenuta poiché i cittadini tedeschi hanno smesso di pensare, di dialogare con loro stessi, di chiedersi "Cosa sto facendo?" e si sono abituati a vivere in un mondo alla rovescia in cui ogni regola, anche più basilare, della civile convivenza, era sovvertita, e la regola da "non uccidere" è così diventata "uccidi", senza che nessuno opponesse la benché minima obiezione.⁹

La cessazione dell'attività della facoltà di Pensiero ha comportato in quel momento storico un mondo alla rovescia - il riferimento è ancora una volta alla Germania di Hitler¹⁰ - ma il diritto è rimasto paradossalmente il principale indiziato anche dopo la guerra, quando Arendt mette in evidenza uno iato abbastanza macroscopico a suo modo di vedere tra il Pensiero e la giustizia così come viene esercitata nei tribunali.

Lo scenario entro cui ci muoviamo è quindi a cavallo tra morale, politica e giurisprudenza, elementi essenziali della vita politica, poiché essa è evidentemente fatta non solo di campagne elettorali, partiti, leader, ma anche di persone che tramite il loro incontrarsi la fanno esistere e di ordinamenti giuridici che la fanno funzionare.

Questo ci porta a concludere che esiste un legame reciproco tra morale, politica e diritto,¹¹ di cui il Pensiero è punto focale. Tuttavia questo legame è non solo fragile, come abbiamo in parte già accennato e come avremo modo di approfondire in seguito, ma è anche molto problematico.

La tesi di Hannah Arendt è che sostanzialmente la facoltà del Pensiero ci serve da bussola per non smarrirci quando le coordinate pubbliche non esistono più, poiché scompare lo

⁶ Cfr. M. Cedronio, *La Democrazia in pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 43.

⁷ Cfr. B. Parekh, *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, The Macmillan Press Ltd., London, 1981, pp. 114 e ss.

⁸ Cfr. M. Cedronio, *La Democrazia in pericolo*, cit., pp. 178-79.

⁹ Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 35.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 23.

spazio pubblico, quello spazio dell'apparire così importante nella sua trattazione, in cui l'individuo esiste veramente perché riconosce gli altri, viene riconosciuto, e nutre così la sua interiorità.¹²

Ora, tuttavia è bene approfondire come si svolge l'attività della facoltà del Pensiero poiché l'attenzione di Arendt sembra essere rivolta ora tutta al soggetto, ora all'esterno, in un'oscillazione che i commentatori fanno fatica ad inquadrare. In questo senso, se da una parte è bene ricordare che l'opera di Arendt è sempre in evoluzione e questo può anche tranquillizzarci verso certi problemi e incongruenze,¹³ che si possono trovare nel suo pensiero, dall'altra occorre cercare di fare chiarezza quantomeno per quel che riguarda i termini del problema, poiché siamo di fronte a passaggi densi, significativi, che portano anche a mettere in discussione alcuni punti chiave della struttura delle istituzioni occidentali.

Muoviamo ora dalla definizione di Pensiero ai suoi ambiti. Intendiamo qui per ambiti del Pensiero i campi indicati da Arendt come il terreno della riflessione del soggetto con se stesso e gli ambiti di azione del soggetto stesso, tenendo ben presente che la nozione di azione per Arendt è molto importante ed ha un campo ben definito, ovvero la politica. Anche il Pensiero si occupa di politica, ma prima ancora affronta problemi morali. Sottolineiamo che i problemi morali che vengono affrontati non sono problemi morali di portata generale ma sono sostanzialmente legati all'operato dell'individuo.¹⁴ Come dicevamo poc'anzi, il Pensiero è una sorta di riflessione del sé con se stesso, quindi è evidente che i problemi morali affrontati riguardano l'individuo e le proprie azioni. Nel caso specifico, mettiamo, di un cittadino tedesco della Germania nazista, questo dialogo del sé con se stesso poteva avere come oggetto la condotta dell'individuo nei confronti di leggi disumane varate dal regime. Emerge quasi spontaneamente il legame con il diritto - abbiamo portato un esempio che riguarda una legge varata da un governo nazionale - e del resto anche Arendt ce lo fa notare: «I problemi giuridici e quelli morali non sono la stessa cosa, ma possiedono comunque una certa affinità, perché entrambi presuppongono la facoltà di giudizio».¹⁵

Abbiamo quindi questi tre ambiti, i quali sono legati in una sequenza che va dall'individuo al diritto positivo, e questo non è di scarsa importanza come vedremo in seguito, quando tratteremo del diritto che non riesce in qualche modo a cogliere pienamente la prospettiva in cui Arendt guarda il mondo. In effetti come vedremo e come del resto abbiamo già accennato, Arendt sembra individuare nelle vicende giudiziarie dei processi sui campi di

¹² Cfr. B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, cit., p. 134.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 51.

¹⁴ Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 24.

¹⁵ *Ivi*, pp. 18-19.

sterminio uno iato abbastanza profondo tra le potenzialità della morale individuale e quello che il diritto positivo è stato poi effettivamente in grado di fare. Inoltre abbiamo anche un problema politico, che Arendt va detto risolve più facilmente ma che vale la pena di citare, ovvero quello della comunità politica: non è infatti ben chiaro quale sia il legame tra Pensiero e realtà, tra morale individuale e comunità politica. Come riporta Bhikhu Parekh, Arendt fornisce la sua soluzione tramite il linguaggio e afferma che l'interiorità si nutre di esteriorità: la politica deve basare la sua esistenza e i suoi scopi su un tipo di vita pubblico, tuttavia Arendt non dà suggerimenti pratici in questo senso.¹⁶ Tornando a quello che dicevamo prima, esiste appunto un legame che va dalla morale individuale, alla politica e infine al diritto, il che ci fa notare come il Pensiero attraverso l'individuo che è tassello fondamentale della comunità politica; la comunità politica stessa che stabilisce le regole per l'individuo, e il diritto, che effettivamente stabilisce le regole per società e individui e quindi si pone al livello supremo del funzionamento dello stato e come vedremo in seguito anche a livello sovranazionale con la questione dei diritti umani - questione assai spinosa che Arendt dimostra di prevedere con largo anticipo. Arendt compie questa operazione su più livelli smontando la "matrioska" dello stato nazista che tuttavia ha la stessa impalcatura formale di qualsiasi altro stato almeno nella fase iniziale del regime (va ricordato che, come Arendt stessa nota, la costituzione di Weimar non fu mai abolita sotto il Nazismo).¹⁷

Il punto è che questo legame è, come dicevamo prima, molto problematico poiché non risulta così armonico come si potrebbe pensare a prima vista ma soffre dello stesso male così felicemente espresso nel famoso motto popolare che suona "tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare". Questo sembra dirci in effetti Arendt quando parla di una spaccatura tra Pensiero e diritto positivo. Ed è interessante notare fin da ora che in casi giudiziari come quello del processo di Auschwitz¹⁸ l'accusa aveva ogni tipo di prova a disposizione per incastrare i colpevoli, eppure non riuscì a svolgere efficacemente la sua azione. Quindi il Pensiero riesce ad indicare una chiara via da percorrere per ottenere giustizia, l'ordinamento giuridico non riesce invece a «dare giustizia a buoni e cattivi».¹⁹ A pensarci bene è un problema che nei casi che vedono violati i diritti umani abbiamo ancora oggi, ed è per questo che la riflessione di Arendt ci può offrire degli spunti, pur problematici, da cui partire.

Abbiamo quindi individuato gli ambiti fondamentali di azione del Pensiero, ovvero morale, politica e diritto; abbiamo visto i problemi che esistono nel passaggio tra questi tre ambiti,

¹⁶ Cfr. B. Parekh, *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, cit., p. 153.

¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Books, 1977; tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 50.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 194 e ss.

¹⁹ *Ivi*, p. 214.

soprattutto tra morale e diritto. Abbiamo anche visto parzialmente le soluzioni che prova ad offrire Arendt, e su questo torneremo. Quello che ci preme ora è occuparci di come effettivamente si dispiega la facoltà del Pensiero, come si esercita nell'individuo, cosa succede in pratica in ognuno di noi quando pensiamo, e anche quando non pensiamo.

Avendo chiarito dove si muove il Pensiero, ci accingiamo a capire come si muove.

La facoltà del Pensiero è, come abbiamo visto in precedenza, un dialogo del sé con se stesso.

Cerchiamo ora di andare più a fondo in quello che scrive Arendt. Il pensiero, ci sembra dire la nostra autrice, vive di continui paradossi: in effetti, citando Valéry, Arendt scinde in qualche modo il pensiero dalla vita,²⁰ esso è un'attività che impone una sospensione dai normali affari della vita quotidiana. A ben vedere, quando si è in mezzo ad altre persone è piuttosto difficile condurre un'attività di tipo riflessivo. Inoltre la sospensione è evidente anche in alcune espressioni diventate ormai idiomatiche come “fermarsi a pensare”, ma c'è di più. Arendt sembra ragionare per assurdo per dimostrare che l'inutilità del Pensiero, il suo occuparsi di cose invisibili, il suo non avere effetti diretti su faccende politiche, quindi in ultima analisi non avere una diretta influenza sulla politica, non avere una valenza politica, è in realtà qualcosa di decisivo politicamente parlando.

Il Pensiero permette a ognuno di noi di mantenere un centro quando il centro non c'è più, quando le cose vanno a catafascio, quando il mondo si rovescia. E riesce in questo essendo una facoltà prettamente individuale, e giudicando delle cose particolari, con enunciati particolari come “questo è bello” o, come nel caso più vicino a quello di cui ci stiamo occupando, “questo è giusto”.

Per Arendt, «Una vita che non dà luogo a esame non è degna di essere vissuta».²¹ Il Pensiero nonostante sia qualcosa di avulso dal contesto della vita, ne fa parte in maniera preponderante, ci tiene in vita e ci fa tenere una certa direzione, che è poi quella della coerenza di ciascuno di noi.

Ma così facendo mette in discussione: il ruolo del Pensiero è quello di mettere in discussione ogni norma, ogni decisione, ogni regola, in qualsiasi epoca, in qualsiasi società. Solo così noi possiamo restare liberi, il che sembra essere anche la più grande preoccupazione di Arendt e di tutta la sua opera: cercare di far sì che la catastrofe politica che è avvenuta nell'Europa dei totalitarismi non si ripeta mai più. Per questo il Pensiero assume una validità non solo quando la comunità politica si disgrega sotto i colpi di uno stato anti-democratico, ma anche in funzione preventiva rispetto a questo stesso evento.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 143; «È vero dunque che è come se ci muovessimo tra due mondi. Fare e vivere nel senso più generale dell'*inter homines esse*, dell'“essere tra altri uomini” - equivalente latino di essere vivi - sono attività che impediscono di pensare. Come Valéry ha scritto una volta “*Tantôt je suis, tantôt je pense*”, talvolta sono, talvolta penso» (*ivi*, pp. 142-143).

²¹ *Ivi*, p. 158.

Ma chiudiamo questa piccola digressione e torniamo a noi: il Pensiero mette in discussione la legge, che è evidentemente la forma di espressione massima di una società, che per iscritto dichiara le proprie convenzioni. Ora, per fortuna le leggi si possono modificare, ma la modifica di ogni legge è sempre parallela ad un cambiamento della società: cambiare una legge non è solamente una mera questione di forma, corrisponde ad un cambiamento sostanziale. Ecco che il Pensiero scende nell'agone politico, nelle questioni di merito della discussione interna ad una società, ad uno stato. Del resto basti pensare a Socrate, condannato da un processo politico poiché metteva in crisi la già fragile democrazia ateniese con le sue domande e i suoi interrogativi incalzanti. E non a caso chiamiamo in causa Socrate che è in qualche modo il nume tutelare della riflessione che fa Arendt sul Pensiero come dialogo del sé con se stesso. Infatti il richiamo al dialogo socratico non è tenuto nascosto dall'autrice che anzi lo chiama in causa spesso e volentieri nel corso della sua trattazione. Socrate è l'inventore del dialogo come metodo filosofico. Arendt declina tale invenzione in una società alienata come quella del Novecento facendo scaturire un'accezione nuova di dialogo, un dialogo con se stessi che però non è un soliloquio, ultimo rifugio per chi vuole estraniarsi, ormai deluso da tutto e da tutti.²² È un dialogo di chi vuol tenere vivo lo spazio politico anche dove esso non è più vivo e presente. Il famoso spazio pubblico di cui parla Arendt, lo spazio delle apparenze può essere messo in crisi semplicemente dal fatto che la gente si disinteressa della situazione politica e non scende più in questo spazio,²³ che è uno spazio materiale, non solo ideale.²⁴ Per essere ancora più chiari, lo spazio politico può essere messo in crisi anche da un fenomeno come l'astensionismo, che di per sé non necessita dell'oppressione totalitaria, anzi forse è addirittura vero il contrario: più democrazia e più libertà ci sono, più è il rischio di dare tutto questo per scontato e smettere di interessarsi della sopravvivenza di queste conquiste che sono fragilissime come Arendt vuole dirci con forza.

L'altro nume tutelare della riflessione di Arendt in merito al Pensiero è sicuramente Kant, dal quale prende a piene mani per quel che riguarda la facoltà di giudizio. In effetti lo sdoppiamento dell'individuo, della sua coscienza è prerequisite fondamentale per l'attività giudicante del pensiero.²⁵ Tuttavia poi, come vedremo, le differenze con Kant sono quelle che la fanno da padrone: Arendt prenderà infatti una direzione diversa soprattutto per quel che riguarda le sue opinioni sul diritto.

²² Cfr. B. Assy, *Hannah Arendt: An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2008; tr. it. di E. Valtellina, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 120 e ss.

²³ Cfr. B. Parekh, *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, cit., p. 140.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 96.

²⁵ Cfr. B. Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, cit., pp. 101-102.

Per concludere con una sintesi, il Pensiero è un dialogo del sé con se stesso, quindi una facoltà prettamente individuale che utilizza il giudizio per riflettere sulla condotta dell'individuo. Apprestiamoci ora ad indagare più a fondo quel che Arendt ci dice riguardo al Pensiero e alla sua utilità. Come abbiamo visto, la facoltà del Pensiero vive di un paradosso molto forte ovvero quello di essere inutile ed utile, immateriale e tangibile, non prettamente politico ma politico. Prima però abbiamo bisogno di enucleare un ragionamento di partenza decisivo ai fini del nostro discorso: quello del rapporto tra morale e giudizio che avevamo in parte già accennato nel paragrafo precedente. Il rapporto tra le due nozioni per Arendt è molto stretto perché in effetti secondo la nostra autrice la facoltà di giudizio - qui intesa nel senso quasi letterale: esprimere giudizi su qualche fatto o manifestazione della vita umana - è sottesa allo svolgimento dei problemi morali. Senza il giudizio sostanzialmente non si potrebbero nemmeno affrontare problemi di natura morale. E infatti Arendt si spinge oltre criticando fortemente la sospensione di giudizio, come uno dei mali della società: «In effetti esiste, nella nostra società, una diffusa paura di giudicare [...]. In realtà dietro il non volere giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero, che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso».²⁶ Diventa ancor più evidente dopo aver letto queste parole che la facoltà di giudizio è il primo ed essenziale presupposto per poter impostare problemi di natura morale.

Ora, questo discorso diventa importante per i nostri fini quando ribadiamo che esiste una connessione stretta tra morale, politica e diritto, tramite il Pensiero, e che quindi sostanzialmente nulla di questi tre ambiti può funzionare senza il giudizio. Aggiungiamo poi che il Pensiero è una valutazione individuale sui propri atti, quindi è il primo modo - poiché si comincia dall'individuo, al livello più semplice per tutti noi - per tenere vivo l'esercizio della facoltà di giudizio e quindi per porre problemi di ordine morale.

Conclusa questa riflessione, leggiamo ancora le parole di Arendt: «I problemi giuridici e quelli morali non sono la stessa cosa, ma possiedono comunque una certa affinità, perché entrambi presuppongono la facoltà di giudizio. E nessun reporter di tribunale, se è un minimo consapevole di quello che fa, può evitare di affrontare questo problema».²⁷ Ancora una volta Arendt è esplicita su questo punto e non lascia dubbi: il giudicare è fondamentale per la morale e per la giurisprudenza.

Possiamo ora provare a rispondere all'interrogativo che ci eravamo posti all'inizio di questo paragrafo: il Pensiero serve come esercizio propedeutico al dispiegamento del diritto positivo. Di fatto è come se cambiassero le procedure entro cui si utilizza la facoltà di giudizio, da una parte l'individuo con se stesso, dall'altra la corte di un tribunale. Ma il nocciolo duro della questione resta sempre l'esercizio della facoltà di giudizio. Il Pensiero

²⁶ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 17.

²⁷ *Ivi*, p. 19.

serve a questo, a esercitare la facoltà di giudizio, a evitare che essa cada in disuso. E così facendo il nostro primo tribunale siamo noi stessi, e questo naturalmente si riflette anche a livello politico: con il Pensiero poniamo questioni morali che riguardano l'ambito giuridico ma anche politico, poiché: «Arendt elegge il giudizio estetico kantiano a modello per l'analisi del giudizio politico ed etico».²⁸

Grazie alla facoltà di giudizio noi possiamo orientarci nei meandri degli ingranaggi della società in cui viviamo. E la facoltà di giudizio è esercitata tramite il Pensiero. Questa è in sostanza la risposta arendtiana all'interrogativo sull'utilità del Pensiero.

Ci discostiamo ora dal tema dell'utilità del Pensiero, ma poi nemmeno così tanto, per analizzare il rapporto tra Pensiero e azione. Innanzitutto dobbiamo chiarire a che tipo di azione siamo di fronte. Stiamo parlando dell'azione politica, l'azione principe in Hannah Arendt. È tramite l'azione nello spazio politico, lo spazio pubblico, che l'uomo appare, che l'uomo in qualche modo nasce - ricordiamo che il ruolo dato allo spazio pubblico e all'apparire in Hannah Arendt è fondamentale: l'uomo esiste in quanto appare; e questo apparire è inteso praticamente in senso letterale, l'individuo esiste in quanto appare agli altri, si mostra sulla pubblica piazza e agisce. L'azione politica è quindi intimamente legata all'esistenza dell'uomo, possiamo dire che ne è condizione. Questo tipo di azione può essere riassunta da un esempio specifico, come quello di prendere la parola di fronte ad un'assemblea, tenere un discorso: ricordiamo ancora una volta, a scanso di equivoci, che il modello politico ateniese resta un faro per Arendt, la quale da esso trae continui spunti per la sua riflessione.

Ora, il Pensiero ha un rapporto complicato con l'azione, con un'azione di questo tipo, soprattutto se noi riflettiamo sulle pagine di "Responsabilità e giudizio". In quest'opera in particolare il rapporto che emerge tra le due facoltà sembra quasi essere per negazione: quando non c'è l'una c'è l'altro. Infatti se prendiamo ad esempio la trattazione che Arendt fa del contesto politico della Germania totalitaria ci rendiamo conto che lo spazio pubblico è svanito completamente, annullato dal regime nazista e che il Pensiero rimane l'unico antidoto per far sopravvivere lo spazio pubblico a livello individuale. Ritorniamo qui a parlare di quel dialogo del sé con se stesso che consente di parlare con qualcuno, di comportarci come se fossimo ancora nello spazio pubblico. Questo tipo di esercizio è se vogliamo una sorta di azione politica, poiché tiene desta in noi l'attenzione verso quello che ci sta accadendo intorno, ci impedisce di staccare la spina per anestetizzarci dagli orrori perpetrati dal regime. E Arendt insiste su questo punto facendo due osservazioni: la prima è che continuare a pensare, cosa che evidentemente a prima vista può sembrare altamente controproducente, in realtà ci salva dall'essere complici con i crimini almeno a livello individuale - anticipiamo qui che la responsabilità per Arendt è individuale e non esiste

²⁸ B. Assy, *Etica, Responsabilità e Giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 165.

responsabilità collettiva, ma lo vedremo meglio in seguito - poiché ci fa mantenere la barra del timone salda sui principi morali, e inoltre sottolinea come la disfatta sia avvenuta non solo, ma anche perché i tedeschi hanno smesso di pensare e si sono adeguati a ciò che stava accadendo: «Ciò che comincio a farci sentire davvero a disagio, a un certo punto, non fu tanto il comportamento dei nostri nemici, quanto quello dei nostri amici, che non avevano in fondo mosso un dito per farci precipitare in quella situazione. Costoro non erano affatto responsabili di quanto stavano facendo i nazisti, ma erano comunque impressionati dal loro folgorante successo. E furono del tutto incapaci di contrapporre un proprio giudizio [...]. Se non si tiene conto di questo collasso generale, se non si tiene conto di questa compromissione, non della responsabilità personale, ma della propria personale capacità di giudizio, non si può davvero capire ciò che accadde in seguito».²⁹

Seguendo l'analisi di Arendt ci rendiamo conto che smettere di esercitare la facoltà di Pensiero è stato fatale per l'orrore che è stato commesso dai nazisti.

Provando a tornare al discorso da cui siamo partiti, potremmo quindi dire che quando manca l'azione *dovrebbe* subentrare necessariamente il Pensiero, anche se questo evidentemente non accade sempre.

Ma , e aggiungiamo qui un piccolo tassello, anche quando l'azione c'è il Pensiero non deve mancare, poiché è la nostra interiorità che dobbiamo fare apparire nello spazio pubblico: a pensarci bene infatti, quando teniamo un discorso parliamo delle nostre idee in merito ad una questione più o meno specifica. E il linguaggio in questo senso ci aiuta a dare una forma fisica e tangibile ai contenuti ideali, poiché abbiamo bisogno necessariamente di rapportarci con realtà concrete. In questo senso ci viene in aiuto Bhikhu Parekh, il quale scrive che in Arendt la nostra interiorità si nutre di esteriorità.

Tuttavia ciò che è decisivo è il Pensiero, quello non deve mai mancare, poiché la nostra morale risiede in quella facoltà, che diventa così la facoltà morale suprema.

²⁹ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 21.

1.2. *La vita della Mente: verso un cambio di prospettiva*

La vita della Mente (titolo originale *The Life of the Mind*) è l'ultima opera di Hannah Arendt, e uscì postuma nel 1978, a tre anni dalla morte dell'autrice. Nonostante ciò siamo ben distanti dal trovarci di fronte ad un'opera conclusiva, come si potrebbe pensare. Arendt infatti riapre anche inaspettatamente per certi versi il problema del Pensiero, rimettendo tutto quanto in discussione e arrivando a ribaltare, da un certo punto di vista, la prospettiva di *Responsabilità e giudizio* per quel che riguarda tale facoltà. Ma riprendiamo per un attimo le fila del nostro discorso: in *Responsabilità e giudizio* appare chiaro il messaggio di fondo, ovvero quello di mettere in stretta correlazione la catastrofe politica della Germania nazista con l'assoluta e più completa interruzione dell'esercizio della facoltà di Pensiero. Questa tesi, pur con tante problematicità e forse anche con contorni non definiti appare tuttavia stagliarsi con chiarezza nel suo nucleo, che abbiamo ora richiamato sinteticamente.

La vita della Mente si apre con la riproposizione dello stesso problema, e cioè se commettere azioni malvagie sia correlato con l'assenza di pensiero. Arendt ricorda in avvio l'osservazione che l'ha resa celebre anche in ambito non prettamente filosofico, ovvero la constatazione che Eichmann fosse assai lontano dall'idea di un essere mostruoso risultando essere semmai un burocrate grigio e fundamentalmente superficiale.³⁰ Da questa osservazione pone poi la domanda centrale e si avvia giustamente a enucleare le caratteristiche del Pensiero poiché si rende necessario scoprire se il Pensiero detenga qualche proprietà particolare che giustifichi tale correlazione.³¹ Ma dal tono in cui scrive Arendt possiamo intuire che non sarà cosa facile, tanto più che la nostra autrice accomuna qualsiasi domanda sul Pensiero allo status delle domande sulla vita: questioni così grandi che non abbiamo gli strumenti per capire né da dove iniziano né eventualmente dove possano finire. Insomma, Arendt ci sta dicendo che la domanda sul Pensiero è un interrogativo che forse è fuori dalla nostra portata. Arendt analizza tutte le proposte filosofiche che le sembrano rilevanti, da Platone ai moderni e arriva a tracciare un quadro che però non è soddisfacente per una ragione tanto evidente quanto complessa: le tesi sul Pensiero si scontrano con la dicotomia tra Essere e Apparire, la dottrina dei due mondi che riposa su una fallacia logica «che non tardò a essere scoperta e riassunta dal sofista Gorgia:” L'essere non è manifesto giacché non appare agli uomini”».³² Il primo problema con cui si confronta Arendt è quindi il seguente: il Pensiero si occupa di cose invisibili, che non hanno immediato significato per il mondo poiché non si vedono, non si percepiscono, non

³⁰Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della Mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 84.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 85: «È possibile fare il male (le colpe di omissione sono alla stessa stregua di quelle commesse) in mancanza non solo di “moventi abbietti” (come li chiama la legge), ma di moventi *tout court*, di uno stimolo particolare dell'interesse o della volizione? [...] Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà di pensiero?».

³² *Ivi*, p. 106.

appaiono, e quindi non esistono. Come far entrare il Pensiero e i suoi contenuti nel mondo delle apparenze? La soluzione arendtiana si serve del linguaggio, il medium del Pensiero.³³ Il linguaggio riesce, come abbiamo visto, a dare forma tangibile al Pensiero, e quindi a farlo apparire. Con tutti i limiti che questo medium si porta con sé, resta comunque uno strumento fondamentale. Il linguaggio è metafora, e unisce come tale i due mondi grazie alla sua capacità - metaforica appunto - di render tutto in immagini, e quindi in questo senso rendere tutto visibile. Inoltre a completare la questione del legame con l'esteriorità arriva in soccorso il fatto che «ogni pensiero proviene dall'esperienza».³⁴

Parekh, come avevamo ricordato nel paragrafo appena sopra, scrive che secondo Arendt la nostra interiorità si nutre di esteriorità. La soggettività di ciascun individuo deve apparire necessariamente per poter essere riconosciuta e quindi esistere. E il linguaggio in questo senso si pone come ponte tra le persone, o meglio tra le interiorità di ognuno poiché, come abbiamo già detto, l'uomo ha bisogno assoluto di avere a che fare con realtà tangibili e fisiche, e la politica, suprema manifestazione della vita umana, che in essa trova la sua essenza, non fa eccezione, anzi è vero il contrario.

Oltre il linguaggio però, Arendt trova che vi siano altri elementi decisivi per tratteggiare il Pensiero, e per trovarli si appoggia ai grandi filosofi del passato. In particolare, la parte del leone, così come era stato in Responsabilità e giudizio, è affidata a Socrate, del quale viene riproposta la tesi del due-in-uno,³⁵ decisiva per il discorso che Arendt ha portato avanti sull'argomento di nostro interesse.

Quando si trova poi a fare il punto della situazione e a tratteggiare le caratteristiche della facoltà di Pensiero, questo è il risultato: «il suo ritrarsi dal mondo delle apparenze del senso comune, la tendenza autodistruttiva rispetto ai suoi stessi risultati, la sua riflessività e la consapevolezza di un'attività pura che l'accompagna, senza dimenticare la circostanza bizzarra e inquietante che si possono conoscere le proprie facoltà spirituali solo finché tale attività si protrae».³⁶ Qui colpisce il fatto che il Pensiero sia un'attività che in qualche modo ricomincia da zero ogni singola volta, e qui possiamo tirare nuovamente fuori il parallelo con la vita fatto da Arendt stessa, vale a dire che il Pensiero, così come la vita, ricomincia ogni giorno. Così il Pensiero è come la tela di Penelope e non raggiunge mai effettivamente dei risultati stabili ma rimette sempre tutto in discussione, a partire proprio dai suoi stessi risultati. Questa idea, che potrebbe indebolire la visione del Pensiero, rappresenta il nocciolo della questione, e anche la peculiarità della facoltà che abbiamo preso in esame, che deve funzionare così, poiché altrimenti perde tutta la sua forza. Il riferimento è qui

³³ Cfr. *ivi*, p. 113.

³⁴ *Ivi*, p. 171.

³⁵ Cfr., *ivi*, pp. 274 e ss.

³⁶ *Ivi*, p.172.

chiaramente a quanto Platone scrive di Socrate, definendolo ora una torpedine, ora un tafano,³⁷ e naturalmente Arendt ce lo ricorda prontamente nel corso della sua trattazione. E non a caso spunta il riferimento socratico, poiché Socrate si rivela essere anche in quest'opera il maestro di Arendt per quel che riguarda la concezione del Pensiero. Come in *Responsabilità e giudizio* infatti, Arendt riprende la concezione socratica del due-in-uno, qui forse tratteggiata ancora più nitidamente, per cercare di capire come funzioni il Pensiero. Il punto socratico è fondamentalmente quello di riuscire a vivere senza mai contraddire se stesso, cosa che Socrate vuole evitare ad ogni costo. Questo significa una cosa soltanto, ovvero che ognuno deve vivere senza mai abbandonare le sue più profonde convinzioni, essendo in questo fedele a se stesso fino all'ultimo giorno della vita, così come ci viene raccontato nel *Fedone*, dove Socrate beve la cicuta e rifiuta di fuggire di fronte alla pena inflittagli dalla sua città, dimostrando la fedeltà alla polis fino all'ultimo, smentendo così di fatto chi lo aveva tacciato di essere un traditore dei valori ateniesi. Ne *La Vita della Mente* tuttavia tale concezione è unita anche con l'insegnamento di un altro maestro, questa volta legato direttamente ad Arendt a livello biografico, ovvero Karl Jaspers. Il dialogo socratico interiore del due-in-uno come è trattato qui non presenta rilevanti differenze con la trattazione di *Responsabilità e giudizio*, tuttavia quel che cambia è l'accento posto con maggior forza sulle situazioni limite - questo è l'elemento di maggior debito con Jaspers.³⁸ Le situazioni limite descritte da Jaspers sono sostanzialmente quelle situazioni di emergenza politica in cui l'individuo è chiamato a fare i conti con il passato e con il futuro, quindi sulle sue azioni compiute e con i suoi progetti futuri. Questo è l'unico momento in cui le riflessioni del Pensiero assumono particolare rilevanza politica, ma questo presuppone che siano saltati tutti i riferimenti politici e sociali, quando cioè ci troviamo in quel "mondo alla rovescia" che sono i totalitarismi.

Il Pensiero non è portatore di valori ma contribuisce a metterli in discussione continuamente, così come faceva Socrate, distrugge quanto viene dato, e quindi non ha valenza politica, anzi all'opposto è completamente inutile da tale punto di vista. Dall'altro lato tuttavia anche il non-pensare, che sembrerebbe più utile nella casistica di cui ci stiamo interessando, presenta come grande pericolo il fatto che induce le persone ad abituarsi al «possesso di regole su cui sussumere i casi particolari»,³⁹ che è il grande pericolo dal punto di vista di Arendt, perché effettivamente innesca un automatismo, dando come risultato il fatto che nel cambio tra vecchio e nuovo codice coloro che obbedivano al primo sono i più pronti a obbedire anche al secondo. Per fare un esempio, che è lo stesso che fa notare Arendt, i più strenui difensori della repubblica di Weimar, le colonne di quella società, sono

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 266 e ss.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 287 e ss.

³⁹ *Ivi*, p. 271.

diventati i nazisti più fedeli.⁴⁰ Peraltro - aggiunge Arendt - non ci deve nemmeno rasserenare il fatto che fu così facile, a guerra finita, «rieducare»⁴¹ i tedeschi alla vita democratica, il che per Arendt è sostanzialmente lo stesso procedimento.

Ci troviamo di fronte a un paradosso, da un parte la facoltà di Pensiero che non ha valenza politica - tranne che in situazioni limite - e dall'altra il non-pensare che favorisce sicuramente la convivenza civile ma è deleterio per la salvaguardia della giustizia.

È necessario, per comprendere meglio questo punto, focalizzarci su un grande confronto che Arendt istituisce tra Socrate e Kant. «Secondo la Arendt, nel Medioevo viene a porsi una distinzione precisa tra la coscienza come auto-testimonianza (*self-witness*) - “questa conoscenza di qualcosa che nessuno conosce tranne me” - e la coscienza come la facoltà di distinguere tra giusto e sbagliato in base alla voce di Dio e della legge innata. Qui la coscienza non è più vista come *virtus operandi* e va considerata come *iudicandi operandi*. A partire da Kant e Wolff, questa connotazione morale-giuridica si inserisce nella filosofia tedesca nel XVIII secolo».⁴²

Bethania Assy ci viene ancora una volta un aiuto schematizzando molto bene la questione riguardo alla nozione di coscienza in Hannah Arendt e riassumendo tutto entro i termini di un confronto tra coscienza come pura interiorità (conoscenza di qualcosa che nessuno conosce tranne me) e coscienza intesa in senso morale e soprattutto giuridico che prende le mosse, come si è visto, da Kant e da Wolff. Ora Arendt prende la prima nozione di coscienza, sicuramente molto più affine al *daimon* socratico, così come scrive Assy: «anche acquisendo un tono di obbligo morale e convertendosi in una legge morale come la filosofia normativa di Immanuel Kant, la maggior parte delle connotazioni date alla nozione di coscienza conserva ancora un certo senso di attività riflessiva che si instaura nella relazione del *self* con il *self*, un relazionarsi con se stesso. In realtà, nella descrizione della coscienza basata su Socrate, si ritrova il più compiuto ritratto del *self* promosso dalla Arendt. La sua presentazione del pensiero socratico come auto-esame è chiaramente esemplificato dalla figura di Socrate che agisce come un tafano nell'Apologia e il cui sottoprodotto è la coscienza».⁴³ È interessante come Socrate si opponga a Kant tramite un esempio tratto dalla descrizione di un processo, processo che tra l'altro nell'immaginario collettivo è uno degli esempi più alti del fallimento di un'istituzione giuridica, poiché si condannò fondamentalmente un innocente in nome di interessi politici in un processo farsa con accuse

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 271: «Quanto più saldamente attaccati al vecchio codice, tanto più gli uomini si affanneranno a conformarsi al nuovo codice, il che vuol dire praticamente che i più pronti ad ubbidire saranno coloro che erano le più rispettabili colonne della società».

⁴¹ *Ivi*, p. 272.

⁴² B. Assy, *Etica, Responsabilità e Giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 101.

⁴³ *Ivi*, p. 102.

costruite ad arte. E l'amore di Socrate per le leggi equivale alla morte delle leggi stesse, che muoiono con lui.

La soluzione "socratica" di Arendt è evidentemente la seguente: Condanna a vivere con se stessi.⁴⁴ Questa è la sanzione per coloro che si macchiano di delitti e che sono conseguentemente costretti a vivere in compagnia di delinquenti, ovvero loro stessi. Questo tuttavia è stato smentito da fatti che ella stessa cita in merito al processo agli aguzzini di Auschwitz i quali si sono mostrati altamente sprezzanti nei confronti della corte e soprattutto delle loro vittime, dimostrando così, se non proprio di gradire, almeno di sopportare piuttosto bene la compagnia con lo spettro dei loro orrendi crimini in giro per la coscienza personale, quindi in definitiva la compagnia di loro stessi.

In conclusione di questo capitolo ci troviamo per forza a fare un bilancio generale, almeno fino a questo punto. E questo bilancio ci dice che la domanda, a cui si voleva dare una risposta, è rimasta senza soluzione. A ben vedere, nonostante la questione si sia riaperta lasciandoci spiazzati e smarriti, come se avessimo perso tutto, bisogna dare ragione ad Arendt su un punto, e cioè si deve ammettere che forse il Pensiero funziona proprio così come lei ce lo ha descritto assai lucidamente: non ha risultati stabili. Anche se suona come una beffa, si deve osservare che quello che è successo ad Arendt e che rende difficile dire in ultima analisi cosa sia il Pensiero è il Pensiero stesso, con i suoi meccanismi paradossali. In questo ultimo cambio di prospettiva c'è forse la più grande lezione di Arendt sul Pensiero. Certo, noi avremmo preferito qualche conclusione più certa e forse anche più rassicurante, ma ci tocca restare con l'amaro in bocca e con la domanda su cosa Arendt avrebbe aggiunto se ne avesse avuto il tempo.

Non è un caso che proprio ne *La vita della Mente* Arendt riprenda la parabola di Kafka "Egli", trattata anche in *Tra passato e futuro*. In quest'ultima occasione si racconta di questo personaggio che è ingabbiato nella lotta tra forze del passato e forze del futuro che lo attaccano da due fronti rendendogli apparentemente impossibile andare avanti, ma Egli ne esce grazie al pensiero. Ora è proprio questo il punto: questo individuo non è caratterizzato, ma è puro pensiero, e ciò è evidente nella descrizione che Arendt fa di Kafka, dicendo che lo scrittore praghese ha fondamentale rovesciato il rapporto tra pensiero ed esperienza, completamente a favore del primo. Così il personaggio di tale parabola è puro pensiero, ed è inserito in un paesaggio puramente mentale.⁴⁵ Da ciò possiamo trarre la conclusione che il Pensiero ha una forza propria, è una facoltà indipendente dalle altre, a tal punto da poter descrivere e inscrivere in se stessa un intero individuo senza che ci sia bisogno di altre

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 119: «La Arendt sostiene che chi esercita la facoltà di pensare sarà testimone delle proprie azioni e parole: "perché io sono il partner di me stesso quando penso e sono il testimone delle azioni che compio. Io conosco quest'agente. E sono condannato a vivere con lui"» (Assy cita direttamente: H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 77).

⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1977; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra Passato e Futuro*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 29 e ss.

caratterizzazioni. Questo è forse il punto più alto toccato dalla concezione di Pensiero di Hannah Arendt.

In *Tra passato e futuro* Arendt puntualizza il nocciolo della questione che è in fin dei conti il fatto che la facoltà di Pensiero è uno spazio che conserva almeno in parte una connotazione soggettiva in cui gli altri non entrano. È con questa conclusione che faremo i conti nel prosieguo della nostra indagine.

Quello che resta sicuramente, e lo possiamo affermare molto chiaramente, è che la nostra morale si fonda interamente sui meccanismi del Pensiero, questa è insieme la forza e la debolezza che portiamo dentro di noi: una morale mai definitiva, una morale che si scontra con le norme generali che ci diamo per vivere nelle nostre società, una morale quindi dal carattere fortemente individuale, e che si porta dietro i limiti del singolo essere umano, lungi dall'essere perfetto. Una morale quindi che non produce valori, che non ha un legame così forte con l'azione ma che in compenso ci aiuta a mettere tutto in discussione, a interrogarci e a ragionare, perché in definitiva la morale è Pensiero, e il Pensiero è la suprema facoltà morale.

Capitolo II

Pensiero e Diritto

Ripartiamo dunque da zero... o forse no, perché, come si è detto, qualcosa di chiaro all'interno di questa questione Arendt ce lo ha lasciato, ed è in sostanza il ruolo della facoltà di Pensiero, un ruolo centralissimo, come sede della nostra morale.

Ora però abbiamo un altro grande problema che ci si delinea di fronte, e di cui in realtà abbiamo già accennato, ovvero il rapporto controverso che esiste tra la facoltà di Pensiero e il diritto. E la controversia affonda le sue radici da una parte nelle difficoltà reali in cui è incappata la giurisprudenza nell'affrontare un certo tipo di crimini, i crimini contro l'umanità, dall'altra nell'incompatibilità tra i meccanismi del Pensiero e il fine del diritto, che è quello di dare una risposta se non definitiva quantomeno chiara e precisa di come si intende giudicare un certo tipo di reato. Inoltre, come abbiamo già visto, il diritto si è scontrato con la nozione di responsabilità, che a dispetto della sua chiarezza non è stata di facile e immediata applicazione, e ha costituito anche, per certi versi, la linea di difesa degli imputati per i processi che prenderemo in esame, dei quali si è occupata Arendt nelle sue opere.

Inoltre, se quanto abbiamo detto non bastasse, è la stessa Arendt ad aprire il discorso nelle prime pagine di *Responsabilità e giudizio*, come abbiamo in parte già visto.

2.1. Eichmann e Auschwitz. Due processi a processo

Ci proponiamo quindi di esaminare i meccanismi del diritto, per individuarne in primo luogo le mancanze, le difficoltà nel gestire i casi giudiziari. È bene tuttavia fare una precisazione per chiarire i termini della questione: i casi giudiziari che prenderemo in esame sono casi specifici, trattati da Arendt nei suoi testi; casi che riguardano un particolare momento storico in cui si cominciava a fare i conti con i crimini nazisti. Contestualizzando, ci troviamo ora nel dopoguerra, e l'ambiente in cui ragioniamo è un'aula di tribunale, i cui giudici lavorano per stati democratici e si trovano a giudicare persone che hanno servito stati totalitari. Questo ultimo punto non è di scarsa importanza perché, come abbiamo visto, le norme morali - e, attenzione, anche giuridiche - sono completamente rovesciate rispetto a quelle che possono essere accettate in uno stato democratico, e il diritto si trova di fronte questo ostacolo, che da formale diventerà sostanziale, poiché ci si troverà a giudicare azioni che non erano completamente al di fuori dell'idea di "normalità", concetto questo che porrà non pochi grattacapi alla Corte di Gerusalemme. Difficoltà tra l'altro acuita, come se già non bastasse, dal fatto che le azioni che costituivano i capi d'accusa erano azioni completamente inedite, mai viste prima sulla faccia della terra, e questo costituì un'ulteriore difficoltà all'azione legale.

I processi che prenderemo in esame sono due: il primo, quello forse più noto sia storicamente che anche “editorialmente” - visto che *La banalità del male* è forse il titolo più famoso di Hannah Arendt al di fuori del “pubblico filosofico” - è quello contro Adolf Eichmann; il secondo invece, meno noto, soprattutto nei suoi sviluppi, come Arendt stessa riferisce in *Responsabilità e giudizio*, è il processo Auschwitz,⁴⁶ un processo che si svolse in un clima paradossale, vale a dire in un clima in cui in Germania nessuno voleva più processi contro i criminali nazisti «come ha puntualizzato uno dei procuratori di Francoforte».⁴⁷

Per una ragione squisitamente cronologica, in primo luogo prenderemo in esame quanto ci viene raccontato da Arendt riguardo al processo Eichmann, svoltosi nel 1961, e in seguito ci confronteremo con i fatti processuali che riguardarono gli aguzzini di Auschwitz. Anticipiamo già, che nonostante le due vicende giudiziarie siano diverse tra di loro, presentano una sinistra somiglianza, e cioè che entrambi i processi fanno risaltare i problemi che ebbe fin dall’inizio la legge a fare giustizia in casi come questi.

2.1.1. *Eichmann a Gerusalemme*

Adolf Eichmann viene catturato in un sobborgo di Buenos Aires, Argentina, dove si nascondeva, e tradotto in Israele in un lasso di tempo che va dall’11 maggio 1960 all’11 aprile del 1961, dovendo rispondere di quindici capi di imputazione.⁴⁸

Innanzitutto è bene ragionare, cosa che ci servirà in seguito, su quel “catturato”, poiché un’altra interpretazione è “rapito”. A ragionare in questi termini è Yosel Rogat, giurista, autore di un breve saggio di una quarantina di pagine dal titolo *The Eichmann trial and the rule of law*. In questo saggio, Rogat si interroga sulla legittimità del rapimento,⁴⁹ dichiarando chiaramente: «The Eichmann trial began with a lawless act; Eichmann’s abduction is generally agreed to have been a clear violation of international laws as well as of the law of Argentina».⁵⁰

In più, e qui Arendt e Rogat concordano in pieno, questo processo si tenne sotto una “regia invisibile”⁵¹ ad opera di David Ben Gurion, all’epoca primo ministro di Israele, oltre che

⁴⁶ Cfr. H. Arendt, *Responsibility and judgment*, Schocken Books, New York, 2003; tr. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2004, p. 194.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Books, New York, 1977; tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 29.

⁴⁹ Cfr. Y. Rogat, *The Eichmann trial and the rule of law*, Center for the study of democratic institutions, Santa Barbara, 1961, p. 24.

⁵⁰ *Ibidem*; («Il processo Eichmann cominciò con un atto illegale: il sequestro di Eichmann è stato da tutti riconosciuto come una chiara violazione del diritto internazionale, così come della legge argentina»). Trad. mia).

⁵¹ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 13.

fondatore dello stato ebraico: Ben Gurion cercò di spettacolarizzare il processo, di renderlo “drammatico”.⁵²

Inoltre, Arendt nota che in realtà «I fatti per cui Eichmann doveva esser impiccato erano già stati accertati “al di là di ogni ragionevole dubbio” molto prima che il processo iniziasse, ed erano generalmente noti a tutti gli studiosi del periodo nazista».⁵³ Insomma, in questo processo c’era ben poco di normale.

A ridurre la teatralità del processo ci pensò il presidente della giuria, il giudice Moshe Landau, che Arendt dipinge con tratti molto positivi a suo giudizio: Landau è molto preoccupato dall’aspetto legale della vicenda e cerca di imporre un tono austero, che sicuramente più si conviene ad un processo, pur non riuscendovi sempre per ragioni che potremmo definire ambientali: l’aula, costruita con certe caratteristiche, il cerimoniale, il Pubblico Ministero, tutti aspetti che Arendt tratteggia con brevità e precisione nel capitolo iniziale intitolato *La corte*.⁵⁴

Per quanto riguarda l’imputato siamo di fronte ad alcune delle tesi più famose di Arendt, che destarono scalpore proprio per un contenuto inatteso per chiunque avesse chiaro quali crimini avesse commesso Eichmann ma non lo avesse mai visto dal vivo. Invece di un mostro terrificante, ci si trovò di fronte ad un grigio burocrate la cui qualità principale era una sconcertante superficialità come scriverà anni dopo ne *La vita della mente*: «Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole [...] non stupidità ma mancanza di pensiero».⁵⁵ E queste osservazioni fanno eco a quanto ha scritto nei resoconti che poi sarebbero diventati *La banalità del male*: «Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente la sua incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro».⁵⁶ Queste quindi alcune delle parole spese da Arendt su Adolf Eichmann, parole che fanno trasparire un individuo che, proprio perché non era mostruoso ma “banale”, aveva una natura difficile da afferrare: che natura può avere una persona che si esprime solo tramite frasi fatte e clichés?⁵⁷

Arendt menziona in effetti come diversi psichiatri a seguito di numerosa perizia abbiano dichiarato Eichmann “normale”⁵⁸ ma su questo termine vi era tutt’altro che certezza.

⁵² Cfr. Y. Rogat, *The Eichmann trial and the rule of law*, cit., p. 4.

⁵³ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 64.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

⁵⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della Mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 84.

⁵⁶ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 57.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 33.

A tal proposito Arendt parla dell'atteggiamento dei giudici: «Essi partivano dal presupposto che l'imputato come tutte le persone "normali", avesse agito ben sapendo di commettere dei crimini; e in effetti Eichmann era normale nel senso che "non era una eccezione tra i tedeschi della Germania nazista", ma sotto il Terzo Reich soltanto le "eccezioni" potevano comportarsi in maniera "normale". Questa semplice verità pose i giudici di fronte a un dilemma insolubile, e a cui tuttavia non ci si poteva sottrarre».⁵⁹ Questo aspetto denota evidentemente la difficoltà di cui accennavamo sopra, e cioè che i tribunali preposti a emettere sentenze si trovarono di fronte a problemi di proporzioni enormi e in più inediti, e in questa situazione la coperta si dimostrò sempre troppo corta, infatti se Eichmann fu condannato senz'altro "giustamente", il processo si svolse con modalità non sempre limpidissime dal punto di vista formale, come ci ricorda prontamente Yosal Rogat: «it is essential, however, to remember that when we speak of legality we are concerned with *the way* in which a trial is conducted, and not simply with the decisions arrived at».⁶⁰

Arendt tuttavia si esprime in questi termini sulla eventualità che questo processo si fosse tenuto in Germania: «L'unica cosa certa è che se Eichmann fosse stato processato in Germania ci sarebbe stato il rischio, gravissimo dal punto di vista politico, che venisse assolto per mancanza di *mens rea*, cioè d'intenzione a delinquere».⁶¹

Abbiamo parlato del rapimento di Eichmann, ma ci furono altre questioni e Arendt e Rogat parlano quasi all'unisono su moltissime faccende.

Innanzitutto la questione della retroattività: questo processo giudicava un individuo secondo una legge che non riguardava né il tempo né il luogo in cui i crimini erano stati commessi; la legge israeliana si trovava a giudicare infatti crimini commessi in un periodo in cui lo stato di Israele non esisteva ancora e per di più crimini commessi sotto la giurisdizione di un altro stato, la Germania nazista.⁶² Naturalmente, non è qui la sede per aprire una disquisizione sul funzionamento del diritto internazionale da un punto di vista tecnico, disquisizione a cui siamo completamente impreparati, tuttavia è bene notare che questi sono problemi sorti in un processo in cui le cose sono andate per il verso giusto, cioè si è arrivati ad una sentenza più adeguata rispetto ad altri casi (anche se, come dice Rogat, nessuna sentenza probabilmente sarebbe stata adeguata: «His acts [of Eichmann] are fundamentally incommensurable, both psychologically and morally, with any punishment»⁶³).

⁵⁹ *Ivi*, pp. 34-35.

⁶⁰ Y. Rogat, *The Eichmann trial and the rule of law*, cit., p. 33; («È essenziale tuttavia ricordare che quando parliamo di legalità siamo preoccupati del modo in cui un processo è condotto, non semplicemente delle decisioni a cui si perviene». Trad. mia).

⁶¹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 25-26

⁶² Cfr. Y. Rogat, *The Eichmann trial and the rule of law*, cit., pp. 24-29.

⁶³ *Ivi*, p. 11; («Gli atti di Eichmann sono fondamentalmente incommensurabili, sia psicologicamente che moralmente, con qualsiasi pena». Trad. mia).

Per contro, fa notare ancora Rogat, qualcuno potrebbe dire che in effetti i crimini commessi sono stati talmente terrificanti che non c'era bisogno della legge per giudicarli tali - è quasi intuitivo potremmo dire.⁶⁴

Rogat tocca un punto fondamentale che sembra insinuare sicuramente un dubbio il quale potrebbe rivelarsi terribile dal punto di vista di un giurista: abbiamo veramente bisogno della legge? Non andremo oltre.

Tornando a noi, se queste sono le osservazioni di Rogat, Arendt fondamentalemente lo segue a poca distanza. La nostra autrice infatti nota come il processo non si svolga con una procedura usuale, vi sono degli elementi che saltano all'occhio e fanno sicuramente riflettere: come Rogat, fa notare che in effetti dal punto di vista giuridico Eichmann veniva giudicato per quelli che erano definiti «azioni di stato che nessuno stato straniero aveva il diritto di giudicare (*par in parem imperium non habet*)».⁶⁵

Inoltre ci colpisce anche un suo particolare atteggiamento nei confronti del racconto - abbastanza particolare - che fa Eichmann della sua vita e dei ruoli ricoperti da quando entrò nelle fila del partito nazista fino alla caduta del regime esprimendosi così: «Se questo fosse stato un processo normale, con i normali scontri tra accusa e difesa per appurare i fatti e rendere giustizia a entrambe le parti, oggi potremmo esaminare la versione della difesa per vedere se per caso non ci fosse qualcosa di più, nel grottesco racconto fatto da Eichmann della sua attività a Vienna, e se per caso le sue distorsioni della realtà non andassero attribuite a qualcosa di più che alla menzogna. I fatti per cui Eichmann doveva esser impiccato erano già stati accertati “al di là di ogni ragionevole dubbio” molto prima che il processo iniziasse, ed erano generalmente noti a tutti gli studiosi del periodo nazista».⁶⁶ Queste parole ci portano sicuramente a due riflessioni: la prima è che, come Arendt dirà poi anche in altri luoghi, nel racconto di Eichmann, attraversato da una crudeltà senza pari, vi era un che di comico e grottesco, anche perché egli ricorreva spesso a frasi fatte ed espressioni che in lingua tedesca suonavano per l'appunto comiche⁶⁷ (ricordiamo che dal punto di vista linguistico, il processo si svolse in ebraico ma tutti e tre i giudici della Corte israeliana erano nati in Germania e lo stesso giudice Landau interveniva spesso per migliorare la traduzione dal tedesco all'ebraico di ciò che Eichmann aveva appena detto).⁶⁸

Il secondo ordine di riflessioni deriva dal fatto che essendo tutti i fatti accertati ben prima del processo, il finale era abbastanza scontato, e questo veniva riconosciuto anche dai membri della corte i quali concedevano al dottor Robert Servatius, avvocato difensore di

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-26.

⁶⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 30.

⁶⁶ *Ivi*, p. 64.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 12.

Eichmann, di svolgere un ruolo veramente scomodo nella solitudine più completa.⁶⁹ Tutto ciò porta ad osservare, cosa che Arendt fa prontamente, ad interrogarsi sulla natura della dialettica di questo processo, la dialettica tra accusa e difesa, che in realtà fu abbastanza modesta. Dalla descrizione di Arendt in qualche modo emerge una sorta di rassegnazione dell'avvocato difensore che non sempre ebbe la prontezza di attuare certe strategie, come per esempio coinvolgere gli ex-agenti dell'agenzia di immigrazione clandestina in Palestina per testimoniare sul fatto che Eichmann aveva contribuito a creare un sistema che permettesse agli ebrei di andare in Israele prima dello scoppio della guerra, e così di salvarsi da quello che sarebbe accaduto in seguito.⁷⁰

Infine c'è un ultimo punto che vale la pena esaminare del racconto di Arendt e cioè il fatto che vi era un ulteriore problema che aveva a che fare con la responsabilità giuridica e la consapevolezza morale di Eichmann, scrive Arendt: «C'erano elementi più che sufficienti [...] per impiccarlo [...]. Ma siccome Eichmann si era occupato del trasporto delle vittime e non dell'uccisione, 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. A queste due questioni si dette allora una risposta affermativa: egli aveva visto le località di arrivo dei convogli e ne era rimasto turbato. Un'ultima questione, la più inquietante di tutte, fu sollevata più volte dai giudici, in particolare dal presidente: l'uccisione degli ebrei aveva mai provocato in lui crisi di coscienza? Ma questa era una questione morale e, dal punto di vista giuridico, non poteva essere considerata "rilevante"». ⁷¹ Come possiamo vedere, se i fatti sono stati accertati, il problema morale, che cosa pensasse Eichmann delle sue azioni, di cui pure si erano preoccupati i giudici, giuridicamente non era rilevante, forse perché non esistono strumenti giuridici per indagare tali problemi.

2.1.2. *Auschwitz sotto processo*

Con questo titolo è designato il saggio che fa parte della raccolta *Responsabilità e giudizio* nel quale Arendt prende in esame le vicende processuali che hanno cercato di fare chiarezza sulle responsabilità penali degli aguzzini del campo di sterminio di Auschwitz.

Entrando subito nel vivo, potremmo dire che cambia il contesto ma non la storia, infatti dalle parole di Hannah Arendt possiamo sicuramente concludere che i problemi riscontrati, per ragioni differenti, furono gli stessi del processo Eichmann: «Tutti i processi contro i

⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 70.

⁷¹ *Ivi*, pp. 98-99.

criminali nazisti, dal processo di Norimberga al processo Eichmann, fino al processo di Francoforte, hanno incontrato finora gli stessi ostacoli giuridici e morali nello stabilire le responsabilità effettive di ognuno e nel determinare l'entità della colpa». ⁷²

In effetti, quel che diceva Rogat in proposito risalta con un'evidenza che potremmo definire plastica dall'analisi di Arendt, la quale osserva come il tribunale di Francoforte si trovò di fronte una vera e propria montagna da scalare. E questo per diversi motivi. In primo luogo come avevamo accennato, il clima nell'opinione pubblica tedesca non era proprio dei più benevoli verso iniziative giudiziarie contro i criminali nazisti.

In secondo luogo vi era una mancanza di strumenti legali nelle mani dei giudici per poter affrontare casi inediti come questi infatti: «La corte ha dovuto basarsi su categorie criminali definite e prefissate dal codice penale tedesco del 1871». ⁷³ È evidente come un codice ormai antiquato abbia portato a questa mancanza di strumenti poiché, aggiunge Arendt, «in questo codice, vecchio quasi cent'anni, non c'è articolo che preveda l'omicidio organizzato da un governo, non c'è articolo che preveda lo sterminio di interi popoli per ragioni di politica demografica, non c'è articolo che preveda un regime criminale, o le condizioni di vita in un regime del genere». ⁷⁴ Appare chiaro dunque come i giudici si siano trovati completamente disarmati.

In terzo luogo la giustizia si è trovata a fare i conti con un mondo alla rovescia, in cui ciò che veniva considerato normale era fondamentalmente riconducibile a qualsiasi azione criminale, del tipo più efferato per giunta. Dunque un testimone del processo, Heinrich Dürmayer, avvocato e consigliere di stato viennese, ha addirittura suggerito di ribaltare il meccanismo giuridico del "innocente fino a prova contraria" in "colpevole fino a prova contraria" ⁷⁵ - e Arendt non nasconde la sua approvazione - ma il risultato è ancora una volta, dal punto di vista giuridico, devastante, poiché si mette in crisi uno dei principi fondanti del diritto occidentale come la presunzione di non colpevolezza.

Infine anche l'applicazione delle sentenze è stata di difficile attuazione: «La parola ultima a Francoforte è stato un verdetto di condanna ai lavori forzati per diciassette imputati, sei dei quali condannati all'ergastolo, e di non colpevolezza per altri tre imputati. Ma solo due sentenze sono passate in giudicato, diventando operative (e si tratta in entrambi i casi di assoluzioni)». ⁷⁶ Questo è successo per via di un meccanismo del diritto tedesco che permette sia alla difesa che all'accusa di ricorrere in appello, e fino al momento della sentenza gli imputati sono liberi. Questo ha avuto anche l'ulteriore effetto di sminuire

⁷² H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 205.

⁷³ *Ivi*, p. 206.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 207.

⁷⁶ *Ivi*, p. 200.

l'autorevolezza del tribunale agli occhi degli imputati stessi, e qui Arendt cita la reazione di uno degli imputati, Boger, «specialista degli interrogatori rigorosi»⁷⁷ ad Auschwitz, il quale «ha sorriso quando l'accusa ha chiesto di condannarlo all'ergastolo».⁷⁸ questa reazione è tra l'altro ascrivibile al clima che vige nell'opinione pubblica e che Arendt nota nei particolari, come quello dello scambio di auguri pasquali tra alcuni imputati e la guardia in uniforme del tribunale.⁷⁹

L'immagine che ci restituisce Arendt è abbastanza deprimente e ci porta veramente a porci la questione sui limiti del diritto. In effetti a ben vedere si gioca qui uno iato tra il diritto e la morale individuale che abbiamo visto essere insita nel Pensiero. Mentre il diritto ragiona su regole definite e prova a fermare una morale, il Pensiero agisce in maniera opposta e riesce a dare conto di alcuni problemi di natura squisitamente morale, che alla giurisprudenza sfuggono, poiché non è dotata di strumenti per catturarli, come abbiamo visto. È come se la coperta fosse troppo corta nel caso dei tribunali: da una parte abbiamo un processo che arriva ad una sentenza, che viene messa in atto - il processo Eichmann - ma che pecca dal punto di vista formale e procedurale; dall'altra un processo - quello di Francoforte - in cui le procedure sono state rispettate, ma la conclusione non è stata quella che ci si sarebbe potuti aspettare.

Per poter spiegare questo fatto, e di come il Pensiero riesca ad individuare meglio certi problemi occorre però fare un piccolo passo indietro e richiamarci ad un elemento fondamentale nella trattazione di Arendt, ovvero il giudizio. La capacità di giudicare è per Arendt fondamentale, come abbiamo già visto, e sicuramente è questo il luogo per farla intervenire visto che tra “giudice” e “giudicare” vi è in comune ben più che la radice linguistica.

Il giudizio è effettivamente ciò che ci permette di distinguere tra i particolari, di dire “questo è giusto” e “questo è sbagliato”. Ora è proprio l'attenzione ai particolari che apre questo iato tra morale e diritto, poiché quest'ultimo invece cerca di formulare delle norme universali che siano valide se non per sempre, quantomeno per un lasso di tempo consistente.

Dunque per Arendt l'assenza di giudizio è deleteria come spiega molto bene Dagmar Barnouw: «The greatest danger in the realm of morals and politics, then, is indifference, the refusal to choose between right and wrong».⁸⁰ L'indifferenza - la stessa che, ci sia consentito osservarlo, ha avvolto il processo di Francoforte - è il peggior male per la morale e la

⁷⁷ *Ivi*, p. 196.

⁷⁸ *Ivi*, p. 201.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 195.

⁸⁰ D. Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The Johns Hopkins University Press, London, 1990, p. 19; («Il pericolo più grande nel regno della morale e della politica, allora, è l'indifferenza, il rifiuto di scegliere tra giusto e sbagliato». Trad. mia).

politica, poiché implica la sospensione del giudizio che invece è vitale per distinguere il giusto dallo sbagliato. E la mancanza di giudizio è connessa strettamente alla mancanza di pensiero, poiché senza la capacità di giudicare perdiamo in qualche modo le coordinate che ci permettono di interrogarci sulle nostre stesse azioni.

Ma oltre alla morale, il giudizio informa di sé anche la storia⁸¹ e la politica, di cui è presupposto, come ancora una volta ci ricorda Barnouw, la quale delinea molto bene come il giudizio faccia in qualche modo da ponte tra le persone, le quali per suo tramite si riescono a capire.⁸² Arendt fonda la possibilità di comunicare e di capirsi sul giudizio e infatti, prosegue Barnouw, la nostra autrice non è molto interessata al fenomeno della democrazia di massa, che lei considera una società atomizzata priva dei requisiti per poter avere una comunità politica coesa: «Arendt's lack of interest in analyzing, on its own terms, the modern phenomenon of mass democracy is well known: she is deeply mistrustful of political representation where the political actor does indeed think and speak in the place of "every single person" in his or her constituency, not just the "judging person", and where the collectivity of these "single persons" appears to her to be political indifferent, culturally passive, and connected only in instances of shared self-interest. Such indifference, passivity, and self-chosen atomization into interest groups have had, in her experience, disastrous political and cultural consequences».⁸³ E questa visione viene confermata da Arendt: «Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero di persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme».⁸⁴

Non a caso abbiamo fatto questo riferimento alla politica poiché c'è una branca della giurisprudenza di cui Arendt si è interessata notevolmente e ha molto a che fare sia con i limiti del diritto, sia con l'individuo, sia con la concezione della società: i diritti umani. E sarà di questi che ci occuperemo nel dettaglio nel prossimo paragrafo, per comprendere al

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 17

⁸² Cfr. *ivi*, p. 24: «The public political sphere is a community of peers who can see and hear one another and speak to one another with the expectation that, speaking as individuals with the "enlarged mentality" of judging persons, each will make him- or herself understood to the other»; («La sfera politica è un comunità di persone che si possono vedere e sentire l'un l'altra e parlare fra loro con l'aspettativa che, parlando come individui con una "mentalità allargata" di persone giudicanti, si potranno capire reciprocamente». Trad. mia).

⁸³ *Ibidem*; («La mancanza di interesse da parte di Arendt nell'analizzare, nei suoi termini, il moderno fenomeno della democrazia di massa è ben noto: lei non nutre particolare fiducia nella rappresentanza politica dove l'attore politico parla e pensa in luogo di "ogni singola persona", e dove la collettività di queste singole persone le appare essere indifferente, culturalmente passiva, e connessa solo in circostanze di interessi personali condivisi. Questa indifferenza, questa passività, e questa atomizzazione frutto di una scelta individuale in gruppi di interesse hanno avuto, nella sua esperienza, conseguenze disastrose dal punto di vista politico e culturale». Trad. mia).

⁸⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 2016, p. 39.

meglio la prospettiva arendtiana sulle leggi, sullo stato e sulla società, che ci parla anche dei problemi che viviamo nell'attualità del mondo odierno.

2.2. *Quali diritti umani?*

«On the one hand, she acknowledges the extreme precariousness of the refugee's situation if he does indeed "naively", unselfconsciously insist on his Jewishness. Such insistence, under the circumstances, would mean exposure to the "fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings"». ⁸⁵ Così si esprime Dagmar Barnouw sulla concezione dei rifugiati da parte di Arendt, cogliendo un punto fondamentale: coloro che sono soltanto esseri umani, sono in una condizione precaria poiché non sono protetti da alcuna legge. Questo è un ottimo punto di partenza per il nostro discorso.

In *Le origini del totalitarismo* Hannah Arendt fa una disamina molto approfondita e acuta della situazione storica dei diritti umani, partendo dalla constatazione che «Le guerre civili scoppiate nel periodo fra i due conflitti mondiali furono più sanguinose e crudeli che in passato; e diedero luogo a migrazioni di gruppi che [...] non furono accolti e assimilati in nessun paese. Una volta lasciata la patria d'origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all'apoliticità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto». ⁸⁶ Qui Arendt mette subito in chiaro un fatto eclatante, ovvero che senza stato, non vi è più alcun diritto. Questo fu effettivamente il dramma delle persone che si trovarono a vivere in quella condizione in cui non si aveva più una personalità giuridica, cosa che non accade nemmeno ai criminali, i quali almeno hanno diritto a conoscere i capi d'accusa e a ricevere una difesa d'ufficio, se non si possono permettere un avvocato di tasca propria. ⁸⁷ Nel caso degli apolidi ci troviamo di fronte ad una completa sospensione dei diritti, tra l'altro con il paradosso che nessuno all'epoca voleva accogliere questa gente, ed essi non potevano nella stragrande maggioranza dei casi tornare nel loro paese d'origine. ⁸⁸ Si venne così a creare il paradosso che sebbene il rimedio a questa situazione fosse la cittadinanza di uno stato qualsiasi, nessuno stato era disponibile. E i tentativi fatti da conferenze internazionali fallirono miseramente, ⁸⁹ e «il termine "diritti umani" divenne per tutti, nei paesi totalitari e democratici, e per le vittime, i persecutori e gli spettatori indifferentemente, sinonimo di idealismo ipocrita e ingenuo». ⁹⁰

⁸⁵ D. Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and German-Jewish Experience*, cit., p. 75; («Da un lato, lei riconosce la estrema precarietà della situazione del rifugiato qualora egli insista inconsciamente nella sua ebraicità. Questa insistenza, in quelle circostanze, significherebbe l'esposizione al "fato degli esseri umani i quali, senza protezione delle leggi o delle convenzioni politiche, non sono nient'altro che esseri umani"»). Trad. mia).

⁸⁶ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1951; tr. it. di A. Guadagnin, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, p. 372.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 408, 416.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 390.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 394.

⁹⁰ *Ivi*, p. 375.

Per certi versi ci troviamo in una situazione analoga a quella vista analizzando i processi Eichmann e di Francoforte: il diritto sembra non avere strumenti adeguati per certi problemi. Arendt cerca in questo caso di andare oltre con una strategia diversa: accanto alla disamina della sua contemporaneità infatti, Arendt analizza l'atto di nascita dei diritti umani, ovvero la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789. E in questo documento Arendt rintraccia l'ambiguità di fondo che ha fundamentalmente causato tutti i problemi, e cioè il fatto che i diritti umani si sono considerati inalienabili, quindi indipendenti da qualsiasi governo, ma ben presto si fece l'amara scoperta che non appena l'individuo perdeva la protezione del governo anche i suoi diritti inalienabili e naturali non erano più garantiti.⁹¹ Arendt sostiene quindi che di fatto senza lo stato, non esistono diritti per l'individuo. Ora questo ci porta a un rovesciamento della situazione da cui eravamo partiti poiché Arendt si trova a conferire notevole importanza al diritto: «L'idea che l'impero delle leggi sia garanzia di giustizia le deriva dalla scuola storica del diritto tedesca e soprattutto dagli studiosi di diritto romano. Tuttavia, la fonte principale della Arendt resta Aristotele che nel libro quarto della *Politica* aveva distinto una democrazia in cui le leggi dominano, da un altro tipo di democrazia in cui il popolo diviene re e in cui le leggi sono fondate sulla volontà del popolo. La fedeltà della Arendt ad alcuni rappresentanti della scuola storica del diritto, che avevano assolutizzato l'impero della legge, la induce in contraddizione con il suo stesso rifiuto di ogni assoluto nel campo delle relazioni umane».⁹² Solo una legge assoluta può garantire la giustizia e, nel nostro caso, i diritti umani, i quali si fondano sull'esistenza di uno stato, senza il quale manca completamente chi può farli esistere e funzionare. Questa è evidentemente un'aporia che probabilmente è causata dalla sua «preoccupazione di salvare la possibilità di un ordinamento giusto».⁹³ In effetti solo così si può spiegare il fatto che, contrariamente a quanto avvenuto, Arendt avrebbe anche potuto seguire Weber il quale aveva posto la divisione tra legalità e legittimità a base del funzionamento democratico - così come fa anche Arendt tra l'altro⁹⁴ - fino poi a terminare nel relativismo dei valori, infatti egli: «ritiene che vi siano una molteplicità di principi del diritto e del bene, i quali si contraddicono e dei quali nessuno può essere dimostrato superiore».⁹⁵

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 404.

⁹² M. Cedronio, *La democrazia in pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 172.

⁹³ *Ivi*, p. 181.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 174.

⁹⁵ L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953; tr. it. di Nicola Pierri, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 43.

Inoltre Arendt individua nel fatto che la *Déclaration* sostituisce l'uomo al precetto divino come fonte del diritto e quindi fundamentalmente viene tolto il terreno sotto ai piedi alla garanzia di tali diritti.⁹⁶

Quindi la sua preoccupazione è spiegabile anche dal fatto che si deve trovare un nuovo fondamento al diritto e alla legge, che come abbiamo visto, per Arendt è necessario.

In conclusione di questa nostra trattazione si rende necessario comprendere un'ultimo punto, che è il minimo comune denominatore di molte cose che abbiamo detto lungo questa nostra disamina del Pensiero e del diritto: la concezione di società da parte di Arendt. In parte ne abbiamo accennato parlando del giudizio, e di come questo renda coesa una comunità politica. Tuttavia abbiamo anche visto come la democrazia di massa per Arendt sia un fenomeno poco interessante, quasi non fosse nemmeno un fenomeno politico, poiché affetto dall'atomizzazione che disgrega la società. In effetti a ben vedere, la questione dei diritti umani si intreccia con la questione del potere e della violenza: i diritti umani, infatti, servono a tutelare gli individui da abusi di potere e da violenze da parte delle autorità degli stati (cosa che avvenne sistematicamente sotto i regimi totalitari).⁹⁷ I due termini della nostra questione sono quindi, in ultima analisi, giustizia e violenza.

Sulla violenza Hannah Arendt ha scritto un contributo dal titolo omonimo in cui cerca di analizzare se sia vero o no che la violenza è la continuazione della politica con altri mezzi, come disse von Clausewitz.⁹⁸ Dalla sua formula si diparte poi tutta la riflessione di Arendt la quale arriva a concludere che potere e violenza sono opposti,⁹⁹ dove c'è l'uno non c'è l'altra, e solo quando si sta perdendo il primo si ricorre alla seconda.¹⁰⁰ Questa concezione chiarisce abbastanza bene come Arendt veda lo stato e l'autorità, la quale ha sempre bisogno di una comunità politica per essere realmente legittimata e operativa. Quindi uno stato che usa la violenza non ha potere in quest'ottica.

Sulla giustizia la questione non è così chiara perché Arendt, come abbiamo visto, oscilla tra l'assoluto e il relativo. Il tutto poi è aggravato dal fatto che il diritto va in una direzione chiara escludendo per forza di cose alcuni temi a cui Arendt dà molto risalto, e un buon riassunto può essere costituito da alcune righe di un volume scritto a quattro mani da Agnes Heller e Ferenc Fehér, che provano a tracciare un bilancio della fase politica post-moderna, e scrivono molto chiaramente come la giustizia parta da un presupposto di universalità per poi essere applicata a ciascun caso concreto. Inoltre, la giustizia si dà sempre in relazione a

⁹⁶ Cfr. H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, cit., p. 403.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 413.

⁹⁸ Cfr. H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1970; tr. it. di S. D'Amico, *Sulla Violenza*, Guanda Editore, Milano, p. 12.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 96.

norme e regole.¹⁰¹ Heller e Fehér colgono un punto fondamentale per il nostro discorso, cioè che in qualche modo abbiamo bisogno di riferirci a norme e regole per definire la giustizia, e i tribunali vanno in questa direzione, non riuscendo a porre rimedio ai problemi sollevati dalla morale, per forza di cose potremmo dire, infatti, proseguono Heller e Fehér: «L'essere giusti costituisce una virtù morale, l'essere ingiusti rappresenta una grave mancanza, indipendentemente dal fatto che le norme o le regole che la persona applica coerentemente e continuativamente, o manca di applicare in modo appropriato, siano riferite a questioni morali [...]. La giustizia è una virtù fredda che esige imparzialità».¹⁰² Non che il problema posto da Arendt sia sbagliato, né nei termini, né nei contenuti, tuttavia il dilemma a cui ci pone di fronte è drammatico, e da queste parole ce ne rendiamo conto. C'è però tuttavia una precisazione da fare per evitare di giustificare qualsiasi legge e i due autori non si fanno attendere: «Non tutte le idee di giustizia possono essere applicate a ciascuna sfera o istituzione di una determinata società. Esse sono escluse da talune sfere, per definizione o normativamente (ovvero perché le norme e le regole scelte in precedenza ne escludono l'applicazione)».¹⁰³

Su queste parole possiamo veramente concludere la nostra riflessione poiché esse costituiscono la chiusa più chiara e sintetica possibile: la giustizia non può essere completa, quello resterà sempre un ideale, poiché non si può applicare ad ogni sfera della società.

¹⁰¹ A. Heller-F. Fehér, *The postmodern Political Condition*, Polity Press, Oxford, 1988; tr. it. di M. Ortelio, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova, 1992, p. 131: «Riteniamo opportuno prendere le mosse da una definizione astratta della giustizia. Una definizione generica e astratta e perciò applicabile a ogni tipo di giustizia. Essa consiste nella formula seguente: "Le norme e le regole che costituiscono un aggregato umano devono essere applicate in modo coerente e continuativo a ognuno dei membri di quell'aggregato". Questa formula, che definiremo concetto formale di giustizia, può essere applicata e si adatta a qualunque caso concreto. Giusto è colui che agisce in conformità con le prescrizioni in essa contenute [...]. Perché si possa parlare di giustizia o ingiustizia occorre che l'azione sia compiuta in relazione a norme o regole. Ne consegue che la natura non può essere né giusta né ingiusta».

¹⁰² *Ivi*, p. 132.

¹⁰³ *Ibidem*.

Conclusioni

Avviandoci a tirare le conclusioni di questo nostro percorso, partiamo dalla constatazione dei risultati che abbiamo ottenuto, ed essi sono contenuti sostanzialmente nella facoltà di Pensiero. Essa, lo abbiamo ormai appurato è sicuramente la sede della nostra morale, ha tratti ben definiti, un funzionamento, il dialogo del sé con se stesso, e anche un fine preciso: quello di tenere sotto esame le azioni dell'individuo per far sì che si viva senza contraddire se stessi, il che, come abbiamo visto è il principale pericolo morale sottolineato da Socrate. È uno strumento potente, quello del Pensiero, ma ha dei limiti, in effetti una questione rimane ancora aperta, ed è molto rilevante: la realtà. In che rapporto sono fra di loro Pensiero e realtà?

La realtà ha uno status particolare nei confronti del Pensiero, poiché non è un suo oggetto, bensì ciò che ne fa partire l'attività.¹⁰⁴

Si apre qui quasi spontaneamente la domanda sulla realtà, poiché questa risposta appare sicuramente parziale: desideriamo saperne di più. La questione della realtà in rapporto al Pensiero è forse la questione decisiva per Arendt, che la intende come qualcosa di cui in qualche modo non possiamo fare a meno: «La realtà di Hannah Arendt è piuttosto “pensiero inevitabile”, “attualità di ogni attualità” che non dovrebbe avere bisogno di parole perché si impone all'esperienza, è un fatto realmente accaduto che colpisce singolarmente».¹⁰⁵ La realtà è appunto pensiero inevitabile, che si impone per questa sua inevitabilità. Inoltre è qualcosa che è singolare e, come abbiamo visto, il Pensiero giudica delle cose particolari.

Tuttavia questo rapporto tra Pensiero e realtà non è così armonioso, è qualcosa di problematico che genera in noi una riflessione interiore che può essere anche drammatica, così come lo è stata la parabola dei totalitarismi, con cui Arendt ha fatto i conti per tutta la vita: «Il pensiero che vuole aderire alla cosa ha bisogno dunque di un attrito, di uno scardinamento dell'abituale struttura e funzionamento della realtà. In Hannah Arendt non si tratta però di un brusco contatto con la realtà che accende la miccia dell'esplosione rivoluzionaria o afferma una parzialità di tipo ideologico. Lo scatto che avviene nel passaggio al reale è piuttosto una sorta di ‘effetto tragico’».¹⁰⁶ L'espressione “effetto tragico” rende magnificamente quanto stiamo cercando di affrontare, poiché il male dei totalitarismi ci mette di fronte ad un abisso politico che ci pone una questione che non possiamo spostare o rimandare, poiché è una questione su noi stessi, sulla nostra coscienza. E per chi l'ha vissuto naturalmente questo interrogativo è ancora più pressante, ed è proprio questo il caso di Arendt, la quale rivive l'esperienza drammatica a cui è stata sottoposta per

¹⁰⁴ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt: Agire Politicamente, Pensare Politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 102.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 104.

cercare di individuarne le strutture e i funzionamenti, e arrivare al sapere attraverso il dolore.¹⁰⁷

Il problema sicuramente rimane aperto: «Molti hanno visto in queste posizioni di Hannah Arendt un acrobatico sforzo per tenere insieme realtà e significato, puntualità dell'evento storico e lavoro del pensiero».¹⁰⁸ Ci sia consentita una riflessione: forse il punto di Arendt non era capire cosa fosse la realtà, definirla in maniera precisa, ma partire da essa semplicemente per porsi delle domande su ciò che è stato, e questo accade ad ogni generazione che fa i conti con la propria vita e con il proprio passato.¹⁰⁹ Il suo fine ultimo è quello di provare a dare una risposta razionale a tutto il male che ha visto, alla catastrofe politica del nazismo e cercare di dare qualche suggerimento per coloro che sono venuti dopo di lei, cioè noi.

La preoccupazione è quindi di tipo squisitamente politico, piuttosto che teoretico, ma ciò che ha concluso in realtà è ammantato dal pessimismo,¹¹⁰ come scrive in *Che cos'è la Politica?* Arrivando a scindere libertà e politica, sotto l'influsso di quell'esperienza drammatica dei totalitarismi che abbiamo richiamato più e più volte.¹¹¹

Tutto è perduto allora, non c'è via di scampo? Arendt grazie alla sua riflessione ci offre almeno una parte degli strumenti che servono “per riveder le stelle”, lei ha cominciato il cammino, tocca a noi portarlo avanti, confrontandoci con questa realtà che mette in moto la nostra riflessione. Il suo in fondo può essere letto come un ammonimento ben chiaro: non smettere di pensare, di riflettere, per tenere in vita lo spazio politico, e soprattutto non restare mai indifferenti a quello che succede intorno a noi.

L'altra grande questione su cui abbiamo ragionato è costituita dal diritto. Abbiamo in effetti individuato uno scarto, seguendo l'analisi che Arendt fa di due processi ai criminali nazisti - il processo Eichmann e il “processo a Mulka e altri”¹¹² - che non pervengono a risultati così efficaci come ci si sarebbe potuti aspettare. I due processi hanno avuto problemi speculari e politici, nel secondo l'opinione pubblica tedesca era entrata pesantemente nel processo tenendo un atteggiamento incomprensibile nei confronti degli imputati, i quali non erano certo «criminali da scrivania»,¹¹³ dall'altro lato vi era invece lo stato di Israele con un atteggiamento molto controverso. Tutto questo generava un cortocircuito tra le due

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 106.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 107.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹¹¹ Cfr. *Was ist Politik*, Piper, München, 1993; tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la Politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, pp. 21-22.

¹¹² Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 194.

¹¹³ *Ivi*, p. 195.

differenti azioni, quella dei giudici e quella dell'accusa, ovvero quella dello stato israeliano, con il suo obiettivo di spettacolarizzare il processo, oltre che renderlo un risarcimento pubblico per il popolo ebraico. Hannah Arendt si accorse di tutto ciò individuando numerose infrazioni rispetto alle regole processuali, che arrivano fondamentalmente a vanificare il processo.¹¹⁴

Anche qui il problema che Arendt ci propone ha proporzioni enormi: davvero dobbiamo perdere tutto? Davvero dobbiamo rifondare le nostre istituzioni giuridiche?

Il problema non è di poco conto, perché ciò che un processo non riesce ad individuare, problemi di natura squisitamente morale, non sono questioni rimandabili o così piccole da poter essere passate sotto silenzio, tutt'altro. E i giudici del processo Eichmann se ne resero conto, senza tuttavia poter fare molto per risolvere la situazione. Quello che Arendt sottolinea - la responsabilità morale - è una questione gigantesca, che appunto può far perdere tutte le conquiste in ambito giuridico, arrivando a mettere in crisi principi fondamentali del sistema giuridico occidentale come la generalità delle leggi o il principio di non colpevolezza. Ancora una volta siamo da lei chiamati a porci domande, a riflettere e a metterci in gioco dicendo la nostra opinione su alcune delle problematiche che attraversano ancora oggi lo scenario mondiale.

E la stessa cosa vale per i diritti umani, la cui applicazione è stata vanificata dagli stessi principi che erano stati posti a fondamento degli stessi, come si evince molto bene in *Le origini del Totalitarismo*. Ma ancora questa constatazione, e cioè che i diritti umani sono una costruzione fragile e di difficile applicazione per mancanza degli stati che facciano da garante, ci porta alla domanda ultima, posta in *Che cos'è la Politica?*, sul senso stesso della politica e dello stato. Domandarsi se possa esistere un governo che ha a cuore problemi morali, come quelli che attanagliano la condizione dei rifugiati, ha un rapporto strettissimo con la questione sul senso della politica.

Hannah Arendt ci dà ancora una volta poche risposte, ma quel che ci interessa qui sottolineare è il suo atteggiamento mai passivo nei confronti degli eventi. Lei si è interrogata sempre su ciò che ha vissuto, rischiando di farsi sopraffare dagli interrogativi che la sua vita le ha posto (e ricordando quali tempi abbia vissuto non è difficile intuire le proporzioni di tali interrogativi), avendo compreso che questo era l'unico modo per non farsi spazzare via, di darla vinta ai regimi totalitari, al cataclisma delle guerre mondiali, della bomba atomica. E questo grazie al Pensiero, che non dà principi saldi, anzi continua a mettere tutto in discussione senza dare sicurezze, ma che paradossalmente è il modo

¹¹⁴ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt: Agire Politicamente, Pensare Politicamente*, cit., p. 154: «Hannah Arendt aveva distinto l'operato dei giudici, che giudicavano Eichmann in base alle leggi per quello che aveva fatto, e la linea dell'accusa, la linea politica dello Stato israeliano, che invece fin dall'inizio intendeva fare del processo uno spettacolo, un risarcimento pubblico delle sofferenze inferte al popolo ebraico attraverso la condanna a morte del presunto responsabile della "soluzione finale", il criminale assoluto. Facendo questo aveva giustamente scoperto notevoli contraddizioni e violazioni della legalità, inspiegabili condotte sia dell'accusa sia della difesa e una fondamentale vanificazione del processo».

migliore per non farsi trascinare in una vita vissuta senza esami di coscienza. Questo in ultima analisi è il suggerimento di Arendt. E questo forse è anche il suggerimento della filosofia.

Bibliografia

Bibliografia primaria

1. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1951; tr. it. di A. Guadagnin, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.
2. *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 2014.
3. *Between Past and Future - Six Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1961; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.
4. *Eichmann in Jerusalem - A Report of the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1963; tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male - Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001.
5. *On Violence*, Harcourt Brace & Company, 1970; tr. it. di S. D'Amico, *Sulla Violenza*, Ugo Guanda Editore, Milano, 2017.
6. *The Life of Mind - Thinking - Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978; tr. it. di G. Zanetti, *La Vita della Mente*, Il Mulino, Bologna, 1987.
7. *Was ist Politik*, Piper, München, 1993; tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
8. *Responsibility and Judgment*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003; tr. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2010.

Bibliografia secondaria

1. Assy, Bethania, *Hannah Arendt: An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2008; tr. it. di E. Valtellina, *Etica, Responsabilità e Giudizio in Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
2. Barnouw, Dagmar, *Visible Spaces - Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
3. Boella, Laura, *Hannah Arendt - Agire Politicamente, Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995.
4. Cedronio, Marina, *La democrazia in pericolo - Politica e Storia nel Pensiero di Hannah Arendt*, Il Mulino, Bologna, 1994.
5. Heller, Agnes - Fehér, Ferenc, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Oxford, 1988; tr. it. di M. Ortelio, *La Condizione Politica Postmoderna*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1992.
6. Parekh, Bikhu, *Hannah Arendt and the Search For a New Political Philosophy*, The MacMillan Press Ltd., London-Basingstoke, 1981.
7. Rogat, Yosel, *The Eichmann Trial and the Rule of Law*, Center for Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, 1961.
8. Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953; tr. it. di N. Pierri, *Diritto Naturale e Storia*, Il Melangolo, Genova, 1990.