



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA (FISPPA)

Corso di laurea *Triennale* in Filosofia

RESPONSABILITÀ E ASSENZA DI GIUDIZIO: UNA PROSPETTIVA
PEDAGOGICA A PARTIRE DA HANNAH ARENDT

Relatore:

Antonio Da Re

Laureanda:

Francesca Geruzzi

Matricola N.2104435

A.A 2025-2026

A chi c'è sempre stato.

A chi ha creduto in me fin dall'inizio.

Ancora prima che lo facessi io.

Ai miei amati nonni.

Indice

INTRODUZIONE	- 1 -
CAPITOLO 1 LA RESPONSABILITÀ	- 3 -
1.1 Colpa morale e responsabilità personale	- 3 -
1.2 La responsabilità personale e l'obbedienza nei contesti politici estremi.....	- 5 -
1.3 Critica alla responsabilità collettiva e centralità dell'individuo	- 8 -
CAPITOLO 2 ASSENZA DI GIUDIZIO	- 12 -
2.1 Il Giudizio riflettente: il confronto con Immanuel Kant.....	- 12 -
2.2 Pensare e conoscere: origine della crisi del giudizio	- 14 -
2.3 Il nesso tra pensiero e azione: condizioni della responsabilità	- 17 -
CAPITOLO 3 EDUCARE ALLA RESPONSABILITÀ	- 22 -
3.1 Natalità e possibilità di un nuovo inizio: fondamento della responsabilità	- 22 -
3.2 La scuola tra pubblico e privato: spazio di formazione del giudizio	- 24 -
3.3 Autorità educativa e formazione di soggetti responsabili.....	- 27 -
CONCLUSIONE	- 31 -
BIBLIOGRAFIA	- 33 -
Bibliografia primaria.....	- 33 -
Bibliografia secondaria	- 33 -

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi nasce dalla volontà di interrogarsi su problemi cruciali e ancora oggi attuali: la responsabilità e il giudizio in situazioni morali estreme. Per fare ciò ho deciso di indagare il pensiero di una delle autrici più importanti in merito a tale questione, ossia Hannah Arendt.

La vita della pensatrice è stata occupata maggiormente da vicende tragiche, come l'ascesa dei regimi totalitari e la persecuzione degli ebrei, che in qualche misura ha coinvolto anche lei. Nonostante l'avvento, nel mondo a lei contemporaneo, di tali eventi, l'autrice non ha perso la volontà di portare avanti una lotta con l'obiettivo di un mondo migliore con uomini responsabili.

Il primo capitolo del lavoro è dedicato all'analisi della "responsabilità" e della sua differenziazione con la colpa morale, con particolare riferimento all'autore Karl Jaspers e alla sua opera *La questione della colpa, Sulla responsabilità politica della Germania*. Tale capitolo procede poi con una specificazione della responsabilità all'interno di regimi totalitari e sul ruolo dell'obbedienza cieca in essi. Il testo di riferimento al riguardo è rappresentato dall'opera *La banalità del male*, in cui si dà conto del processo ad Eichmann e della nozione da lei elaborata di "male banale". Il terzo e ultimo paragrafo del primo capitolo tratta della critica alla responsabilità collettiva, che è per la pensatrice estremamente sbagliata, in quanto porta ad un annullamento delle responsabilità vere e proprie, che dipendono dalla centralità del soggetto.

Il secondo capitolo sarà dedicato al tema dell'assenza del giudizio e attraverso l'analisi con Immanuel Kant verrà analizzato il concetto di giudizio riflettente e la sua relazione con il pensiero pratico. In seguito, si affronterà la distinzione tra conoscere e pensare, che risulta utile per comprendere le origini del giudizio stesso, e il modo in cui il pensiero è connesso all'azione.

Il terzo e ultimo capitolo prenderà in considerazione la prospettiva pedagogica riferita alla responsabilità. Questo verrà svolto a partire dal concetto di natalità, inteso come capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo da parte dei soggetti, e a partire da ciò che rende possibile la formazione di soggetti responsabili. In questa prospettiva la scuola avrà un ruolo intermedio tra pubblico e privato, e sarà interpretata come il luogo privilegiato

per la costruzione del giudizio e per l'ingresso nella vita nel mondo comune da parte degli esseri umani. Infine, sarà approfondito il tema dell'autorità, che permetterà di riflettere sul ruolo degli adulti nella trasmissione della responsabilità ai nuovi nati.

CAPITOLO 1 LA RESPONSABILITÀ

1.1 Colpa morale e responsabilità personale

La riflessione sulla responsabilità costituisce uno dei nuclei teorici più importanti del pensiero di Hannah Arendt; essa viene approfondita maggiormente all'interno del saggio *Responsabilità e giudizio*, dove la filosofa – che si faceva chiamare lei “teorica della politica”¹ - affronta il problema della distinzione tra colpa e responsabilità all'interno delle politiche estreme del Novecento. Il contesto storico-sociale del totalitarismo, presente nella Germania del Novecento, rappresenta una sorta di frattura nella tradizione politica e morale dell'Occidente, tanto da rendere insufficienti le categorie passate per interpretare il collasso morale, che aveva colpito la società tedesca. In questo contesto, in cui la morale crolla, non a causa di coloro che erano soliti commettere crimini, ma delle persone, considerate agli occhi di tutti, come ordinarie ², la responsabilità non può più essere ridotta ad una dimensione giuridica- cioè come una colpa individuale punibile secondo la legge - o morale – quindi come colpa personale valutata in base alla propria coscienza - ma deve essere ripensata alla luce del rapporto tra l'individuo e lo spazio pubblico, in quanto il problema non riguarda solo chi ha commesso direttamente i crimini, ma anche coloro che non si sono opposti all'interno dello spazio politico condiviso. Questa questione non riguarda quindi solo qualcosa di interiore o legale, ma riguarda il partecipare o meno alla vita pubblica.

All'interno del saggio, citato precedentemente, Arendt introduce una distinzione tra colpa morale e responsabilità personale, che chiarisce come si articola il problema della responsabilità. La colpa morale riguarda l'individuo osservato nella sua individualità e singolarità, in quanto essa implica una scelta personale basata sulla distinzione tra bene e male. Questa presuppone il libero arbitrio e il rapporto con la propria coscienza. La responsabilità personale, invece, non si fonda su qualcosa di strettamente soggettivo, ma sul rapporto dell'individuo con la comunità d'appartenenza e sulla partecipazione a un

¹ H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione con Günter Gaus*, in «aut aut», n. 239-240, 1990, p. 7-31.

² H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 45.

sistema di azioni che producono conseguenze nel mondo, anche se esse non sono prodotte direttamente dal soggetto.

In questo senso, la responsabilità personale non coincide con una dimensione esclusivamente soggettiva, ma implica un rapporto con il mondo comune agli altri, all'interno del quale le azioni assumono significato, che viene meno se considerate esclusivamente nella dimensione privata. Essa si distingue inoltre dalla responsabilità politica, che in Arendt riguarda l'ambito pubblico e istituzionale e si configura come la responsabilità che i governi si assumono per le azioni compiute in nome della comunità, comprese quelle dei precedenti regimi³. Pertanto la responsabilità personale si discosta dalla colpa morale, in quanto riguarda la sfera pubblica, mentre la seconda riguarda quella privata.

Arendt ritiene necessario interrogarsi su questo tema, affermando che il diritto costringe a focalizzare l'attenzione sulla persona, anche all'interno di una società di massa che guarda ad esse come parte di un ingranaggio più complesso⁴. Era necessario, per lei, comprendere tale distinzione in quanto “gli imputati in questo caso non erano delinquenti ordinari, ma gente comune che aveva commesso delitti solo perché gli era stato detto di farlo”⁵.

Il confronto con Karl Jaspers, in particolare con il testo *La questione della colpa, Sulla responsabilità politica della Germania*, permette di approfondire maggiormente la complessità del rapporto tra colpa e responsabilità. Jaspers, nella sua opera, analizza il tema della colpa, suddividendola in diverse sfaccettature – penale, politica, morale e metafisica – ciascuna delle quali risponde a diversi criteri di imputazione. La colpa penale riguarda il crimine effettivo e la violazione della legge, per questo è giudicata dai tribunali; la colpa politica è intesa come la responsabilità di tutti i cittadini per le azioni commesse dal governo, che hanno sostenuto e quindi deriva dall'appartenenza a una comunità; la colpa morale concerne la coscienza individuale e quelle azioni compiute da individuo, anche sotto ordini; infine, la colpa metafisica rimanda ad una responsabilità

³ Ivi, p. 23.

⁴ Ivi, p.48.

⁵ Ivi, p. 49.

più profonda, in quanto è nota come una corresponsabilità umana che vi è quando si è sopravvissuti e non si è fatto abbastanza di fronte alla morte.

Il rapporto personale e intellettuale tra Arendt e Jaspers mette in evidenza un'esigenza comune a quel tempo: comprendere come sia possibile riflettere sulla responsabilità in un mondo in cui le categorie tradizionali sono state poste in crisi. Entrambi insistono sulla necessità di non disgregare la responsabilità individuale, anche quando essa si inserisce all'interno di contesti politici e storici più ampi. In Arendt, questa necessità si lega all'importanza posta sulla capacità dell'individuo di mantenere un rapporto critico e coscienziioso con le proprie azioni; in Jaspers, invece si esprime nella moltitudine delle forme della colpa, che permette di articolare il problema senza ridurlo ad una forma univoca. La riflessione di Arendt sulla distinzione tra colpa e responsabilità si configura come un tentativo di restituire centralità all'individuo all'interno della sfera politica, dando importanza al tempo stesso alle complesse condizioni storiche in cui l'azione si svolge. Attraverso questa analisi emerge come la responsabilità richieda consapevolezza, capacità di giudizio e disponibilità a rispondere delle proprie azioni.

1.2 La responsabilità personale e l'obbedienza nei contesti politici estremi

Il problema del rapporto tra responsabilità personale e obbedienza assume una rilevanza importante per la filosofa all'interno dei regimi totalitari del Novecento. In tali contesti l'obbedienza non viene più esclusivamente associata al rispetto dell'autorità o della legge, ma diventa il vettore attraverso cui il potere politico distrugge la capacità individuale di agire moralmente. L'analisi della filosofa va contro la possibilità di una giustificazione, assunta in tempi post-bellici, dei crimini commessi appellandosi al fatto di essere all'interno di un ingranaggio più complesso.

Nei saggi raccolti in *Responsabilità e giudizio* - più precisamente in quello denominato come *La responsabilità personale sotto la dittatura* - affronta in primo piano la questione, sostenendo che l'obbedienza non può essere una categoria per descrivere l'azione morale. Obbedire implica sempre – seppur in questo caso in minima parte – una forma di adesione alle azioni volute dal regime, e in primo luogo da coloro che erano ai vertici di esso. Durante i processi post-bellici, coloro che avevano acconsentito allo sterminio, messo in atto dai nazisti, si sentivano parte di un sistema più ampio e complesso, una sorta di pedina all'interno di esso e come tali potevano essere sostituiti da chiunque. Questo fu quello a

cui si aggrapparono criminali come Eichmann⁶, in quanto, in base al sistema giuridico nazista, egli non aveva fatto niente di male, se con questo si intende commettere atti illegali.

Il tema della cieca obbedienza al regime e della responsabilità personale viene approfondito all'interno dell'opera *Banalità del male*, dove Arendt ricostruisce il processo contro il funzionario nazista Adolf Eichmann, il quale era stato incaricato della deportazione degli ebrei nei campi di concentramento. In tale testo Eichmann non viene descritto come un fanatico dell'ideologia nazista né come una persona malvagia per natura, ma egli era, per la filosofa, “normale”⁷, incapace di far valere il suo pensiero nelle azioni da lui compiute e di distinguere, per questo, il bene dal male. Proprio questa assenza di pensiero e giudizio nei confronti delle proprie azioni è ciò che Arendt definisce “male banale” per descrivere come il male, in questo caso, non sia stato commesso da persone demoniache, ma da persone comuni che hanno agito senza riflettere sulle conseguenze del proprio operato, omettendo domande etiche a riguardo e adeguandosi in modo passivo a ciò che la legge - quindi il Führer – dettava. Il “male banale” quindi non vuole minimizzare i crimini commessi ma spostare l'attenzione dall'intenzionalità malvagia alla mancanza di pensiero, dovuta all'obbedienza cieca, chiamata da Eichmann “Kadavergehorsam”⁸.

Il funzionario, durante il processo, ripetette più volte di aver agito in maniera conforme alla legge e di averlo fatto seguendo i principi dell'etica kantiana, ma questa esclude la cieca obbedienza e prevede che si utilizzi la facoltà di giudizio per scindere il bene dal male. Egli aveva modificato la formula kantiana dell'imperativo categorico facendola divenire:

Agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese⁹.

⁶ Adolf Eichmann, responsabile della deportazione degli ebrei, zingari e nemici del Reich a partire dal 1941.

⁷ H. ARENDT, *La banalità del male* (1963), tr. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964, p. 48.

⁸ Ivi, p. 185.

⁹ Ivi, p. 186.

L'obbedienza, all'interno dei regimi totalitari, diventa più pericolosa, in quanto si interiorizza come norma di comportamento comune e in quanto tale risulta difficile da estirpare. L'individuo, inserito in questo contesto, si limita ad applicare quanto gli viene richiesto, senza interrogarsi sulla giustizia o meno dell'azione. Arendt, a questo proposito, insiste sul fatto che, anche nei regimi politici estremi, ci sia sempre uno spazio – seppur minimo – di rifiuto. Questo viene dimostrato da coloro che hanno scelto di non collaborare, accettando, talvolta, conseguenze gravissime, quali la tortura e la morte. La filosofa afferma che solo coloro che si erano ritirati dalla vita pubblica potevano ritenersi realmente non responsabili delle atrocità commesse¹⁰.

A partire da questa riflessione, è possibile intravedere un collegamento con il concetto di “giusto” elaborato da Paul Ricoeur. All'interno dell'opera *Il giusto*, il filosofo insiste sul fatto che la giustizia non possa essere associata alla sola applicazione della legge, ma richiede un esercizio attivo del soggetto, chiamato ad utilizzare il proprio giudizio. La norma da sola non basta, ma necessita di essere interpretata da chi agisce, che diventa responsabile delle proprie azioni. In questo senso la posizione di Ricoeur si pone in continuità con quella di Hannah Arendt, seppur le due abbiano dei punti di discontinuità. Arendt mostra come, nei regimi totalitari, l'obbedienza cieca porta ad una sospensione della facoltà di giudizio e ad un annullamento della responsabilità, Ricoeur, invece, sostiene che il giusto esiste solo dove il soggetto assume il compito di giudicare da sé le situazioni a lui circostanti. In Eichmann, nel momento in cui si giustifica appellandosi alla legalità delle proprie azioni, in quanto conformi alla legge del momento, emerge il problema sollevato da Ricoeur: l'idea che il rispetto cieco della legge possa portare ad una de-responsabilizzazione. Inoltre, Paul Ricoeur pone una distinzione tra il piano giuridico e quello morale¹¹, nel primo l'autore dell'azione viene definito responsabile degli effetti e dei danni da essa prodotti, mentre sul piano morale, si è responsabili dell'altro; quindi, qui la responsabilità non si riduce solo agli effetti prodotti ma si estende al rapporto tra l'autore e colui che subisce l'azione.

¹⁰ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 29.

¹¹ P. RICOEUR, *Le Juste*, Esprit, Paris, 1995; tr.it. di D. Ianotta Di Marcoberardino, *Il giusto*, SEI, Torino 1998, p. 49.

La riflessione di Arendt conduce ad una ridefinizione della responsabilità; infatti, non coincide con la trasgressione di una norma morale, ma con la capacità di esercitare il proprio giudizio in situazioni concrete – anche gravi. Nei sistemi politici estremi, questa capacità viene gradualmente meno, attraverso la propaganda e l’isolamento sociale. Tuttavia, essa non viene mai completamente eliminata e questo residuo fonda la possibilità di attribuire la responsabilità anche in condizioni fragili.

In conclusione, il male politico implica sempre una dimensione singolare, legata alla scelta – basata sulla volontà di rinunciare o meno al proprio giudizio - di compiere o meno una certa azione. L’obbedienza, quindi, non può essere una giustificazione per i crimini deprecabili commessi durante i regimi totalitari, ma è necessario che l’individuo si assuma la responsabilità delle proprie azioni - o che per lo meno lo faccia il tribunale giudiziario.

1.3 Critica alla responsabilità collettiva e centralità dell’individuo

La responsabilità, e in particolar modo quella collettiva, è considerata da Hannah Arendt come fortemente problematica, soprattutto con riferimento al regime politico nazista nel Novecento. Dopo la caduta dei regimi totalitari – soprattutto dopo quello tedesco – si diffuse sempre di più la volontà di attribuire le colpe dei crimini commessi non ai singoli individui, ma a interi popoli, gruppi politici o sociali. In particolar modo, nella Germania nazista, si portò avanti l’ideale di una “colpa collettiva” del popolo tedesco; questo termine veniva utilizzato perché il popolo voleva farsi carico delle colpe, che sembravano poter essere attribuibili ad una Nazione intera. La filosofa si oppone radicalmente a questa posizione, ritenendola addirittura pericolosa.

Arendt sostiene che parlare di responsabilità collettiva rischia di annullare completamente il suo significato, in quanto porta alla deresponsabilizzazione e questo comporta che se tutti sono colpevoli allora nessuno lo è¹². Questa logica, secondo la filosofa, porta a discolpare, seppur in parte, i veri colpevoli delle azioni deprecabili commesse nei confronti delle persone, che venivano perseguitate dal regime. La responsabilità deve essere attribuita solo a soggetti concreti, perché se essa viene estesa

¹² H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 127.

indistintamente a un intero, si perde la possibilità di distinguere chi ha agito attivamente, chi ha collaborato o chi si è ritirato dalla scelta. In questo senso si parla di deresponsabilizzazione generale, che è un meccanismo simile a quello di coloro che si giustificano appellandosi alla cieca obbedienza.

È possibile che un individuo si trovi all'interno di un gruppo, che commetta azioni non etiche, ma la filosofa, sostiene fermamente che le norme giuridiche e morali si riferiscono sempre ad una persona singola e non alla collettività, e per questo che ciò che si deve giudicare resta sempre l'individuo e non il collettivo. La critica alla responsabilità collettiva si inserisce anche all'interno della sua analisi della "banalità del male", infatti, nei contesti totalitari, molti hanno partecipato a sistemi criminali non per ideologia, quanto per obbedienza o incapacità di pensare criticamente tramite giudizio. Attribuire una responsabilità significherebbe privare di importanza il fatto che l'individuo, seppur si trovi in situazioni estreme, conservi una capacità di giudizio e che quindi possa decidere autonomamente che cosa accettare di compiere.

Arendt sottolinea l'importanza dei tribunali, i quali hanno il compito di far valere la responsabilità individuale, essi hanno il compito di concentrarsi sulle azioni concrete dei singoli. Solo attraverso questi è possibile interrogarsi e distinguere i diversi gradi di coinvolgimento, attribuendo una responsabilità proporzionata ai fatti. A questo proposito Arendt scrive:

Nel momento in cui compare in tribunale questo imputato va giudicato come singola persona e va giudicato per ciò che ha fatto. È questa la grandezza del tribunale: perfino un semplice ingranaggio, in quella sede, ridiventa una persona¹³.

Arendt tratta della possibilità di abbandonare questa responsabilità politica – collettiva, ma questo è possibile solo abbandonando la propria comunità di appartenenza e dato che all'interno del Novecento era impossibile, bisogna riformulare il concetto stesso di responsabilità, ponendo l'accento sulla singolarità dell'individuo.

La centralità della persona non è da intendere in senso individualistico o isolato. L'essere umano, per Arendt, è inserito in una dimensione plurale, in cui le singole azioni

¹³ Ivi, p. 128.

hanno effetti anche per gli altri, in quanto l'individuo è inserito in una dimensione globale. Qui la responsabilità personale si configura anche nel lato politico, in quanto ogni individuo partecipa alla realtà sociale di tutti.

La riflessione trova approfondimento in *La vita della mente*, dove viene analizzata l'attività del pensare, come dialogo interiore che l'individuo detiene con sé stesso. Questa attività consiste nella capacità di interrogarsi sul significato delle proprie azioni e permette di non abbandonarsi all'obbedienza incondizionata. Questa facoltà fonda la responsabilità personale. Non può esserci l'esistenza di una responsabilità collettiva, in quanto un collettivo non può intraprendere un dialogo con sé stesso, in quanto composto da più membri e non da un unico solo.

Il rifiuto di considerare la responsabilità in senso collettivo è una posizione condivisa da molti pensatori, tra questi Goldhagen, che nell'opera *I volenterosi carnefici di Hitler*, in cui cerca di dimostrare come i tedeschi non potessero essere considerati dei semplici automi di un grande ingranaggio, che era la nazione. L'autore considera questi individui come convinti sostenitori del regime e della sua politica. A questo proposito merita di essere sottolineata questa sua affermazione:

Rifiuto categoricamente la nozione di colpa collettiva. In questo modo, a prescindere dal comportamento, l'accusa colpisce una persona esclusivamente perché egli o ella appartiene a una collettività, in questo caso perché è un tedesco o una tedesca. Ora, non possiamo considerare colpevoli dei gruppi, ma solo gli individui, appunto colpevoli per quello che hanno fatto personalmente. Il concetto di colpa dovrebbe essere utilizzato quando qualcuno ha davvero commesso un crimine, poiché il termine il tale accezione ha connotazione giuridica, ossia rimanda alla colpa per aver commesso un reato¹⁴.

La critica arendtiana alla responsabilità collettiva mette in luce l'importanza di interrogare la singola persona sulle proprie azioni, le quali non possono essere attribuite ad un'organizzazione più grande senza porre il rischio di una deresponsabilizzazione

¹⁴ D. J. GOLDHAGEN, *I volenterosi carnefici di Hitler* (1998), tr. it. di E. Basaglia, Mondadori, Milano 1997, p. 13.

collettiva. Anche nei contesti più estremi, come quelli totalitari, l'uomo deve conservare la sua capacità di pensare, che è ciò che fonda la possibilità di attribuirgli una responsabilità individuale.

CAPITOLO 2 ASSENZA DI GIUDIZIO

2.1 Il Giudizio riflettente: il confronto con Immanuel Kant

L'interesse di Hannah Arendt per la filosofia di Immanuel Kant non si rivolge, come si potrebbe pensare, alla *Critica della ragion pratica* – che tratta della dimensione morale – ma si concentra sulla prima parte della *Critica del giudizio*. La tesi principale, sostenuta nell'opera *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, è che il filosofo abbia rintracciato nella facoltà di giudizio, denominato come riflettente, lo spirito della politica, senza però aver mai citato espressamente questo ambito.

Nella filosofia kantiana, il filosofo distingue due modalità del giudizio – visto come facoltà di pensare il particolare come contenuto dell'universale¹⁵ - queste sono: determinante e riflettente. Nel primo, il giudizio lavora per risalire al particolare sulla base di un concetto già dato ed opera secondo le categorie dell'intelletto. Questo tipo di giudizio è tipico di discipline come la scienza e la matematica, dove la regola – quindi il generale - è ciò che sottende l'esperienza. Al contrario, nel giudizio riflettente, ciò che viene già dato è il particolare e da esso deve essere trovato l'universale: in questo caso il soggetto non dispone di una legge data per interpretare l'esperienza, ma deve riflettere su essa per rintracciare un ordine. A questo proposito Kant scrive:

Il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisca a priori le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quel generale) è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio vi deve trovare il generale, esso è semplicemente riflettente¹⁶.

Arendt ritrova in questa distinzione la dimensione politica, in quanto per lei agire politicamente significa relazionarsi a eventi unici, che non possono essere determinati secondo leggi universali della storia. In questo senso, il Giudizio riflettente, fa sì che il soggetto abbia la capacità di interrogare il mondo senza avere come base verità assolute.

¹⁵ I. KANT, *Critica del giudizio* (1790), tr. it. A. Gargiulo, Laterza, Bari 1949, p. 17.

¹⁶ Ibidem

A questo proposito è importante spiegare come l'uomo abbia in sé una capacità, che è quella di sentire che il proprio giudizio può essere condiviso, posto che l'altro si trovi nelle stesse condizioni del primo.

Arendt riprende il concetto e lo trasla in una dimensione politica, affermando che giudicare non è un atto individuale, ma è qualcosa che presuppone l'esistenza di altre persone, in quanto il giudizio richiede uno spazio o una comunità pubblica per manifestarsi come tale, ma al tempo stesso è ciò che crea tale luogo ponendo i soggetti in rapporto.

A questo proposito Kant riflette sull'idea che si possa ampliare il proprio pensiero prendendo in considerazione le idee altrui. Il filosofo sostiene che l'uomo debba avere ciò che lui denomina “Gemeinsinn”¹⁷ – in italiano senso comune – e con esso intende il comune sentire, quindi la possibilità che un sentimento possa essere condivisibile con gli altri.

Ma per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori*, del modo di rappresentarne di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusione che avrebbe una influenza dannosa sul giudizio¹⁸.

Qui l'individuo non si perde e non annulla sé stesso a vantaggio dell'altro, ma pesa le sue opinioni tenendo conto della presenza di un mondo comune. La mentalità allargata può essere vista in senso politico, in quanto fonda il rapporto tra gli individuo ed elimina l'isolamento.

Per cui un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado della natura umana, mostrerà di avere un largo modo di pensare, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri

¹⁷ I.KANT, *Critica del giudizio* (1790), tr. it di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1949, p. 256.

¹⁸ Ivi, p. 293.

sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)¹⁹.

L'analisi di Arendt delle origini del giudizio, interrogate a partire da Kant, serve a mostrare il fallimento del pensiero di fronte all'ondata di morti del XX secolo. Il totalitarismo, secondo il pensiero dell'autrice, è scaturito nel momento in cui il giudizio riflettente è stato sostituito dal giudizio determinante, che prendeva come legge, l'ideologia o la cieca obbedienza al Führer. Per rivendicare la responsabilità di ognuno è necessario rinterrogare il proprio giudizio riflettente, affinché si possa distinguere ciò che è giusto dall'ingiusto, anche quando le leggi sembrano indicare l'opposto.

2.2 Pensare e conoscere: origine della crisi del giudizio

In Hannah Arendt il tema della crisi del giudizio si lega perfettamente alla distinzione, formulata soprattutto in *La vita della mente*, tra pensare – thinking – e conoscere – knowing. Con la modernità, e in particolare nel Novecento, si assiste ad una riduzione della ragione alla dimensione scientifica del conoscere e questo porta alla perdita della forza della facoltà del pensare. La distinzione tra questi due concetti è fondamentale, in quanto la filosofa attribuisce ad essi due significati completamente diversi: il conoscere, detto knowing, persegue uno scopo ben definito, ossia l'aumento delle conoscenze proprie in un certo ambito, ad esempio quello scientifico. Questo tipo di conoscenze sono verificabili e oggettive, ed è proprio per questo che l'attività del conoscere è collegabile a discipline che necessitano di una regolarità e certezza nelle proprie leggi. Il pensare, è ben diverso, esso infatti, non produce conoscenze stabili, ma consiste in un'attività riflessiva, che il soggetto avvia con sé stesso, al fine di ricercare il significato dell'esperienza.

In questo senso, Arendt recupera la tradizione socratica del dialogo interiore e sostiene che il pensiero sia un “due in uno”, quindi un continuo interrogarsi del soggetto con sé stesso, infatti scrive: «nessun'altra attività oltre il pensiero richiede un costante rapporto con sé stessi»²⁰. Secondo la filosofa, la facoltà del pensare appartiene a tutti gli uomini

¹⁹ Ivi, p. 153.

²⁰ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 79.

indipendentemente dal fatto che essi siano persone intellettuali o meno, ed essa permette all'individuo di distinguere il bene dal male.

Il pensiero, nel suo senso non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, come attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza, non costituisce una prerogativa di pochi, ma una facoltà costantemente presente in ognuno di noi; per questa stessa ragione, l'incapacità di pensare non costituisce una manchevolezza della moltitudine che difetta di capacità cerebrale, ma è una possibilità permanente per chiunque²¹.

Chiunque intraprenda il dialogo con sé stesso non può commettere il male senza porsi alcun problema, in quanto così facendo dovrebbe convivere con un interlocutore interno che lo rimprovera, che non è Dio, ma l'uomo stesso.

Ciò spiega perché alcuni di loro scelsero infine la morte, quando furono obbligati a partecipare in qualche modo agli atti del regime. Per dirla in modo crudele, ciascuno di loro rifiutò l'omicidio, non perché volesse continuare ad obbedire al comandamento «Non uccidere», ma perché non voleva passare il resto dei suoi giorni con un assassino – sé stesso²².

La distinzione tra le due facoltà - conoscere e pensare – viene ripresa dall'autrice a partire dalla riflessione di Kant, il quale a sua volta distinse Intelletto e ragione – Verstand e Vernunft. Il primo termine ha il compito di arrivare alla verità, intesa come accumulo di conoscenze verificabili; infatti, l'intelletto va verso ciò che è già dato dai sensi e ferma il suo percorso nel momento in cui raggiunge il suo scopo. Il secondo, invece, delinea ciò che viene denominato come Ragione, ed essa vuole andare oltre a ciò che è conoscibile empiricamente e non produce conoscenze certe. A questo proposito Arendt scrive: «il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa».

La distinzione arendtiana propone anche una critica alla modernità, che è caratterizzata dal dominio della razionalità strumentale, quindi dall'uso dell'Intelletto e del conoscere.

²¹ H. ARENDT, *La vita nella mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 312.

²² Ivi, p. 37.

Nel Novecento la conoscenza tecnico-scientifica assume un valore molto ampio, mentre l'uso del pensiero risulta essere incapace di fornire dati utili. Quando il conoscere, e quindi la conoscenza tecnica, sostituisce il pensare, visto come capacità di intercorrere ad un dialogo interiore, viene meno la capacità di giudicare in maniera solitaria il bene dal male. La crisi del giudizio in questo senso deriva dal collasso dell'uso del pensiero.

La connessione tra assenza di pensiero e incapacità di giudizio emerge chiaramente nell'analisi della "banalità del male". In *La banalità del male* ella descrive Eichmann non come un mostro demoniaco, ma come un individuo incapace di pensare, che obbedisce agli ordini senza interrogarsi sul senso morale delle azioni. Qui il male non deriva da una volontà malvagia o demoniaca, ma dall'assenza di pensiero, che coincide con l'assenza di giudicare, ciò comporta che l'individuo non riesce a discernere il bene dal male.

Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, una mancanza di pensiero²³.

Arendt insiste sulla dimensione critica del pensare, infatti tale capacità porta a distruggere e mettere in crisi le opinioni consolidate, nel momento in cui esse siano eticamente scorrette. Il pensiero non costruisce e porta a sistemi di conoscenza certi, ma critica costantemente ciò che risulta ovvio, attraverso un dialogo interiore con sé stessi. L'idea del dialogo interiore viene ripresa da Socrate, spesso citato nelle opere della filosofa e a cui dedicò addirittura un corso nel 1954, tenutasi alla Notre Dame University negli Stati Uniti.

Bernstein, autore dell'opera *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione*, analizza la posizione della filosofa in merito a tale argomento. Il filosofo sostiene il punto di vista di Arendt, affermando, con fermezza, che Eichmann fosse un uomo privo di pensiero e che gli mancasse, ciò che Kant, denominava "modo di pensare allargato"; tale modo presupponeva l'esistenza del giudizio altrui. Si trova però in contrasto con Arendt

²³ Ivi, p. 80.

in merito alla descrizione fattuale di Eichmann, anche se ritiene di particolare importanza il concetto di “banalità del male”, scaturito proprio a seguito del processo. Si concentra poi sull’importanza del pensiero, sostenendo, come la filosofa, che esso va in profondità e produce in dialogo interiore, mentre il male è assenza di profondità e deriva dalla mancanza di pensiero, e non per forza dalla mostruosità della persona che commette il male.

L’idea della banalità del male rimane attuale perché ancora oggi dobbiamo affrontare il fatto che non occorre essere mostri per commettere azioni orrende e crudeli²⁴.

Nel capitolo successivo, intitolato *Verità, politica e menzogna*, riprende una distinzione di Arendt tra verità di ragione, ossia quelle matematiche, e la verità di fatto, che è pura contingenza. Questa distinzione viene collegata poi al concetto stesso di opinione e con essa non intende un’attività isolata dei soggetti, in quanto esse necessitano sempre di uno spazio sociale molto più ampio del singolo individuo per definirsi tali.

La distinzione tra pensare e conoscere è importante maggiormente nella modernità, in quanto quest’ultima ha sviluppato le capacità conoscitive degli uomini, ma non è riuscita a favorire un progresso anche sul lato del pensiero critico. Il risultato di questa inibizione del pensiero ha portato ad una società, nella quale; gli individui rischiano di divenire semplici esecutori di azioni, incapaci di interrogarsi sul loro senso. Arendt rivendica qui l’importanza del pensiero critico e del dialogo interiore, affinché si possano muovere le proprie azioni con responsabilità e giudizio.

2.3 Il nesso tra pensiero e azione: condizioni della responsabilità

Nel pensiero di Hannah Arendt la relazione tra pensiero e azione risulta necessaria per la riflessione sulla responsabilità etica e politica. Arendt si interroga su questo rapporto alla luce degli eventi traumatici del Novecento e riflette sulle condizioni che permettono all’individuo di agire secondo la propria autonomia, connessa alla facoltà di giudizio, necessaria in contesti totalitari, come quello nazista. La responsabilità viene concepita

²⁴ R. J. BERNSTEIN, *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione* (2018), tr. it. di D.Bassi, Ombre Corte, Verona 2022, p. 70.

dall'autrice come il risultato dall'interazione tra la capacità di pensare criticamente e quella di agire nel pubblico.

Il pensiero non viene inteso come semplice attività intellettuale, né come semplice conoscenza - knowing - di questioni tecniche. Arendt riprende da Socrate il concetto di “dialogo interiore” per esprimere come l'individuo debba instaurare un confronto interiore con sé stesso, al fine di riflettere sul significato delle proprie azioni e assumersi le proprie responsabilità. Questa attività non produce verità indiscutibili ma permette di sviluppare la facoltà di giudizio, che fa sì che l'uomo possa distinguere il bene dal male, non facendosi influenzare da un'adesione passiva alle convenzioni sociopolitiche del tempo. Il pensiero assume qui rilevanza etica, in quanto spezza l'automatica obbedienza cieca, facendo sì che l'individuo si assuma le proprie responsabilità.

Nella società del Novecento, il rischio era la perdita di questa inestimabile capacità riflessiva di giudizio. Infatti, all'interno dei regimi totalitari, come quelli dell'epoca, gli individui tendevano a conformarsi, talvolta senza nemmeno rendersi conto, a comportamenti prevalenti senza interrogarsi sulla portata morale di essi. Nel momento in cui il pensiero viene meno – come nel caso del burocrate Eichmann – l'uomo smette di esercitare il proprio giudizio e si trasforma in un semplice esecutore di ordini.

Purtroppo, sembra che sia più facile convincere gli uomini a comportarsi nel modo più impensabile e oltraggioso, piuttosto che convincerli a imparare dall'esperienza, a pensare e a giudicare veramente, invece di applicare automaticamente categorie e formule precostituite nella nostra testa, che pur essendo coerenti sono ormai desuete e inadeguate rispetto agli eventi che realmente accadono²⁵.

Il pensiero, nella riflessione di Hannah Arendt, si muove in una dimensione personale, in quanto l'individuo che pensa, entra in un rapporto con sé stesso e sviluppa la consapevolezza di vivere con sé stesso, e non potrebbe farlo se commettesse azioni, considerate come “cattive”.

²⁵ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 31.

Sicché preferisco soffrire il male adesso, preferisco addirittura affrontare la pena di morte, qualora venga costretto con la forza a partecipare, piuttosto che fare il male e dover passare il resto dei miei giorni con un malfattore²⁶.

Arendt, a questo proposito, sottolinea l'importanza della coscienza morale; infatti, compiere un'azione ingiusta significa interrompere il discorso con sé stessi, quel due in uno, di cui tanto la filosofa ha parlato. La responsabilità nasce dalla capacità dell'individuo di interrogarsi sulle conseguenze e sulla bontà o meno delle proprie azioni, riconoscendosi come autore di esse.

La nozione di responsabilità si collega, inevitabilmente, al problema dell'obbedienza cieca nei regimi totalitari. La filosofa sostiene come nessuna autorità, possa disintegrare totalmente la responsabilità personale di ciascuno, in quanto ogni uomo mantiene la propria facoltà di giudicare, anche nel momento in cui la libertà personale sembra venire meno a causa di tali contesti. In questo senso, l'uomo considerato responsabile, è colui che non abbandona il proprio io alla cieca obbedienza, ma decide da sé ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

Il tema del pensiero si collega a quello dell'azione, di cui tratta, in maniera ampia, nell'opera *Vita activa*. Qui, inizialmente si trova la distinzione tra tre attività della condizione umana – lavoro, opera e azione. Il lavoro è connesso allo sviluppo biologico e al soddisfacimento del corpo umano.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa²⁷.

L'opera consiste nella formazione di un mondo artificiale di oggetti.

L'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della

²⁶ Ivi, p. 134.

²⁷ H. ARENDT, *Vita activa* (1958), tr. it. di S. Finzi Bompiani, Milano 2006, p. 41.

specie e che, se si dissolve, non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo «artificiale» di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale²⁸.

L'azione, invece, è l'attività attraverso cui gli uomini entrano in relazione con gli altri, all'interno della sfera pubblica.

L'azione, la sola attività, che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo²⁹.

L'azione ha una natura relazionale e si svolge sempre in presenza degli altri. Essa rende possibile la formazione di uno spazio pubblico, che non esisterebbe senza l'azione e il pensiero. Ogni azione rileva qualcosa sull'agente, fa sì che si possa rispondere alla domanda "Chi è?" ed essa definisce il rapporto che l'individuo ha con la comunità. L'azione non sarebbe tale se non ci fosse la pluralità, infatti, nessun individuo può esistere nel pieno isolamento, in quanto l'identità personale si costruisce sulla base di come l'individuo si relaziona agli altri, tramite il dialogo e l'azione.

L'azione senza un nome, un «chi» che le sia annesso, è priva di significato, mentre un'opera d'arte mantiene la sua fisionomia sia che ne conosciamo sia che non ne conosciamo l'autore³⁰.

La pluralità è un elemento essenziale nella riflessione di Arendt, in quanto gli esseri umani sono diversi tra loro ed è questa diversità che ne permette l'esistere nel mondo politico. Nessun uomo, nemmeno il più forte o il più virtuoso, può vivere in completo isolamento, in quanto la sua identità di essere umano si costituisce solo in rapporto con gli altri uomini. L'azione, in questo senso, permette agli uomini di partecipare a questa pluralità e fa sì che l'individuo formi una rete di relazioni, in quanto, ogni azione, produce conseguenze nei confronti degli altri.

La responsabilità nasce da questo rapporto tra pensiero e azione, perché il pensiero impedisce all'azione di divenire conformismo o addirittura violenza, mentre l'azione

²⁸Ibidem

²⁹H. ARENDT, *Vita activa* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2006, p. 42.

³⁰Ivi, p. 158.

concretizza il giudizio tra il giusto e l'ingiusto, che era avvenuto in maniera personale. L'uomo responsabile è quindi colui che unisce queste due dimensioni.

Gli individui sono sempre soggetti al rischio del conformismo ed è necessario che il pensiero si sviluppi continuamente, infatti, non è come la conoscenza, che non necessita di uno sforzo continuo. Per questo la filosofia insiste sull'educazione al giudizio critico affinché l'individuo possa compiere un'azione del tutto consapevole, e non dettata dalla sola obbedienza. La società deve far sì che venga favorita la formazione di cittadini capaci di pensare autonomamente e di assumersi le proprie responsabilità personali.

CAPITOLO 3 EDUCARE ALLA RESPONSABILITÀ

3.1 Natalità e possibilità di un nuovo inizio: fondamento della responsabilità

Hannah Arendt sostiene, a differenza del pensiero classico occidentale, che la dimensione fondamentale dell'esistenza umana non sia la morte, ma la natalità. Tale concetto nasce a partire dall'idea, secondo cui ogni nascita introduce nel mondo un nuovo essere, capace di dar vita a qualcosa di radicalmente nuovo. Si nasce quindi, per la filosofa, non per essere condannati alla morte, ma per incominciare qualcosa.

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare³¹.

La centralità, che Arendt affida alla nascita, è in netta contrapposizione con la prospettiva tradizionale occidentale, che sostiene che l'essenza umana è nella morte. Tra i sostenitori di questa prospettiva è ben noto Martin Heidegger - maestro di Arendt - durante gli anni universitari, il quale, all'interno dell'opera *Essere e tempo*, introduce il concetto di «Essere per la morte». Per Heidegger, la morte non è un evento fine a sé stesso, ma ciò che conferisce autenticità all'uomo, in quanto in essa l'Io compie finalmente sé stesso smettendo di fuggire dalla gettatezza – in tedesco *Geworfenheit* - della vita. Arendt critica fortemente il carattere solipistico della morte, che Heidegger individua affermando che la morte è un evento individuale, infatti nessuno può morire al posto di un altro. La pensatrice insiste sull'importanza della pluralità e per questo la morte non può assumere i caratteri di un'intima essenza per l'uomo; piuttosto la caratteristica fondamentale della condizione umana è la nascita, in quanto essa inserisce l'uomo in un mondo comune non separandolo da esso, come fa, invece, la morte.

³¹ Ivi, p. 207.

Nella misura in cui la morte « è ». essa è sempre essenzialmente la mia morte. Essa esprime una possibilità di essere caratteristica, in cui se va dell'essere puro e semplice di un Esserci sempre di qualcuno. Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'essere-sempre-mio e dall'esistenza³².

Sottolineando la figura del neonato, Arendt evidenzia l'importanza degli altri – a partire dalla figura materna - descritti in termini di pluralità. Sono gli altri che rendono visibile l'apparire del nuovo venuto, poiché l'individuo si vede solo in rapporto con gli altri e mai da solo. Viene, però, sottolineato anche l'aspetto doloroso della nascita; infatti, è il dolore del parto che mette in vita il nascituro. Questo dolore biologico si affievolisce con il passare del tempo e grazie al fatto che l'evento della nascita si apre alla dimensione pubblica della condivisione.

Con la nascita si ha un nuovo inizio, in quanto produce qualcosa di radicalmente innovativo in un mondo già dato, a questo proposito Arendt scrive:

Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo con la sua unicità³³.

Arendt sostiene che ogni nato abbia in sé due nascite: biologica e politica. Quest'ultima permette all'uomo di inserirsi attivamente nel mondo, tramite il discorso e la parola, e non come semplice riproduzione della specie. Proprio per questo ogni essere, che viene al mondo, ha un nome che gli viene affidato. Si nasce quindi due volte, prima come semplici corpi biologici, poi come attori politici.

La filosofia si sofferma, a differenza di altri filosofi occidentali, sull'esistenza a partire dall'inizio, invece che dalla fine. Questo porta a delle conseguenze sul tema della libertà e della responsabilità; infatti, per Arendt la libertà consiste nella capacità di agire e inaugurare nuovi processi storici. L'azione politica è possibile solo perché gli uomini sono esseri nati, cioè capaci di incominciare qualcosa di nuovo. Senza la possibilità

³²M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* (1927), tr. it di P. Chiodi, Longanesi & C, Milano 1976, p. 294.

³³H. ARENDT, *Vita activa* (1958), tr. it di S. Finzi, Bompiani, Milano 2006, p. 156.

dell'uomo di iniziare qualcosa non ci sarebbero cambiamenti nel mondo, che rimarrebbe per questo qualcosa di statico. Questa concezione emerge nell'analisi dei totalitarismi, infatti, Arendt, nei regimi totalitari del Novecento, individua la volontà di eliminare l'imprevedibilità delle azioni umane, favorendo l'omologazione di esse al regime e la trasformazione dell'uomo a essere prevedibile e condizionato, annullando la capacità di dar vita al nuovo, data dalla natalità.

Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, natura rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire³⁴.

La responsabilità, in questo senso, non coincide con l'obbedienza a norme morali date, ma nella capacità di rispondere al mondo comune, tramite il proprio giudizio critico e l'agire autonomo. Il tema della natalità può essere rintracciato anche nella descrizione di Adolf Eichmann, il quale, appare come un individuo incapace di dar vita a qualcosa di inedito, in quanto soggetto alla subordinazione di sé alle logiche burocratiche del regime. In questo senso la responsabilità nasce dalla capacità dell'uomo di interrompere l'ordine statico delle cose e di dare inizio a qualcosa di nuovo.

La natalità diventa in Hannah Arendt, il fondamento della responsabilità politica ed etica, perché l'uomo non è chiamato a esistere solo per il proprio io, ma è invitato a prendersi cura del mondo comune, nel quale vive con gli altri.

3.2 La scuola tra pubblico e privato: spazio di formazione del giudizio

Ora ogni cittadino appartiene a due ordini di esistenza; e c'è una netta distinzione nella sua vita tra ciò che è suo proprio ("idion") e ciò che è in comune ("koinon")³⁵.

Per comprendere appieno come Arendt proceda a trattare dell'ambito educativo, è necessario delineare la distinzione tra sfera pubblica e privata. Tale differenziazione viene esposta principalmente all'interno dell'opera del 1958 *Vita activa*. Qui il privato coincide con l'oikos, cioè la dimensione domestica e familiare. La casa rappresenta per la filosofa

³⁴ Ivi, p. 207.

³⁵ Ivi, p. 51.

il regno delle necessità biologiche, uno spazio in cui si è privi della libertà e in cui si è soggetti ad un'autorità, come quella del capofamiglia. Qui, dunque, non vi è spazio per la libertà, intesa in senso politico, in quanto i rapporti interpersonali sono gerarchici e sorretti dal bisogno immediato. D'altro canto, il privato è anche il luogo in cui l'individuo può allontanarsi dallo sguardo del mondo comune per proteggere il proprio Io interiore. Senza la sfera intima, l'uomo non avrebbe un luogo in cui consolidarsi come singolo.

Il tratto distintivo della sfera domestica era che in essa gli uomini vivevano insieme perché spinti dai loro bisogni e dalla loro necessità. La forza che li spingeva era la vita stessa³⁶.

Opposta all'oikos, vi è la sfera pubblica, identificata dalla pensatrice con la polis. Il pubblico rappresenta lo spazio della libertà e dell'uguaglianza, dove i cittadini si incontrano tra loro in quanto soggetti capaci di parola e azione. Arendt al termine «pubblico» attribuisce due significati: in primo luogo, afferma che ogni cosa, che appare in pubblico, è soggetta all'ascolto e alla visione di tutti; in secondo luogo, indica il mondo stesso, perché esso è comune e diverso dall'ambito privato occupato da ciascuno di noi. Il pubblico è la dimensione dell'essere in comune, una realtà costruita grazie alla pluralità degli individui che pur proteggendo la propria singolarità, riescono a relazionarsi dando vita a qualcosa di imprevedibile.

Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali a una vita autenticamente umana: essere privato della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri, essere privati di un rapporto «oggettivo» con gli altri, quello che nasce dall'essere al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose, privati della possibilità di acquistare qualcosa di più duraturo della vita stessa³⁷.

Questa separazione tra pubblico e privato subisce una distorsione con la venuta della modernità. La filosofa, a questo proposito, esprime una preoccupazione per la disgregazione della differenza, causata dall'avvento di una terza sfera, quella del

³⁶ Ivi, p. 54.

³⁷ Ivi, p. 75.

«sociale». La società di massa ha trasformato la comunità politica, ossia la polis, in una famiglia nazionale, in cui l'economia - originariamente appartenente all'ambito privato dell'oikos - diviene d'interesse pubblico. All'interno di tale società, la possibilità di un'azione inaspettata viene meno, in quanto ci si aspetta che ognuno dei suoi membri agisca in conformità di uno schema, facendo sì che l'individuo si comporti in maniera conformistica.

È decisivo il fatto che la società, a tutti i suoi livelli, escluda la possibilità dell'azione, come prima la escludeva la sfera domestica. Piuttosto, la società si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tendono tutte a «normalizzarli», a determinare la loro condotta, a escludere l'azione spontanea o imprese eccezionali³⁸.

Per Arendt, la scuola occupa una posizione intermedia: essa non appartiene alla sfera domestica della famiglia, ma nemmeno allo spazio pubblico della politica. La scuola assume i connotati di un'istituzione di transizione, che fa da ponte tra i due settori, permettendo al fanciullo di uscire, in modo graduale, dalla protezione dell'oikos per prepararsi alla vita adulta della polis. La filosofa la descrive come un vivaio, in cui il bambino può crescere liberamente sviluppando le proprie facoltà, senza essere veicolato prematuramente dalla società.

Di solito è la scuola a introdurre per prima il bambino nel mondo. Ora, la scuola non è affatto il mondo e non deve pretendere di esserlo; è semmai l'istituzione che abbiamo inserito tra l'ambito privato, domestico, e il mondo, con lo scopo di permettere il passaggio dalla famiglia alla società³⁹.

L'importanza di questo spazio intermedio tra pubblico e privato, si lega al concetto, precedentemente citato, della natalità. Questa viene intesa come la capacità che ogni essere umano ha di dar vita a qualcosa di nuovo. Affinché questa competenza non venga contenuta dal conformismo della società di massa – o addirittura sfruttata da logiche

³⁸ Ivi, p. 61.

³⁹ H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), tr.it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 246.

totalitariste - necessita di una tutela da parte di un'istituzione, che sia solida come la scuola. Tale struttura deve offrire, ai giovani, uno spazio neutro, per far sì che essi riescano a sviluppare autonomamente il pensiero critico e il proprio giudizio, che non coincide con una semplice applicazione di regole universali a casi particolari. Al contrario, esso è la facoltà politica – necessaria per sventare una cieca obbedienza - di pensare il particolare nella sua specificità, senza ricondurla a categorie già date.

Per giudicare correttamente il mondo, non finendo nella trappola del conformismo ideologico, i giovani devono prima imparare a conoscerlo, e questo deve avvenire maniera graduale.

Poiché il bambino non conosce ancora il mondo, deve esservi introdotto un poco alla volta; e poiché è una cosa nuova, occorre far sì che essa giunga a maturità rispetto al mondo qual è⁴⁰.

3.3 Autorità educativa e formazione di soggetti responsabili

Per comprendere in maniera completa l'autorità educativa nel pensiero di Hannah Arendt è necessario porre una differenziazione fra essa e quella politica, di cui tratta nel saggio *Che cos'è l'autorità?*, raccolto nell'opera *Tra passato e futuro*. In quest'opera la filosofa constata che la modernità è stata violentemente scossa da una crisi in ambito pubblico e politico, che è partita con il crollo dei valori morali fino ad arrivare all'avvento del totalitarismo del Novecento. Questi sistemi hanno portato alla distruzione del concetto di autorità, sostituito erroneamente con quello di tirannia. Arendt ribadisce più volte che l'autorità esclude l'utilizzo di mezzi di coercizione violenti, e in più si oppone all'uso di una persuasione, che presuppone un rapporto di uguaglianza. L'autorità politica vera, rappresentata dall'esempio della Roma repubblicana, richiedeva un'obbedienza per mezzo della quale gli uomini conservavano la propria libertà pubblica. I contesti totalitari, nella sostituzione dell'autorità con la tirannia e il controllo, hanno privato l'individuo della sua capacità di agire e pensare, riducendolo ad un semplice ingranaggio di una macchina più ampia.

⁴⁰ Ibidem

Il sintomo più significativo, indice della profondità e gravità della crisi, è la diffusione della crisi stessa a settori prepolitici, quali la pedagogia e l'istruzione, nei quali l'autorità in senso lato era stata sempre accettata come una necessità naturale, richiesta tanto da esigenze di natura (quali l'incapacità del bambino di provvedere a se stesso), quanto dall'esigenza politica di assicurare la permanenza di una civiltà nell'unico modo possibile: ossia offrendo ai «nuovi venuti per nascita» una guida attraverso quel mondo già formato al quale essi nascono stranieri⁴¹.

L'autorità, annientata in ambito politico dai regimi totalitari, non può essere ugualmente disintegrata anche all'interno dei contesti educativi, che richiedono necessariamente la presenza di essa. La relazione educativa è asimmetrica, in quanto fondata tra un individuo, come l'adulto, che è già nel mondo, e un individuo – il bambino - che sta facendo il suo ingresso in esso. Senza la guida del maestro, il fanciullo non viene reso libero, ma viene condannato, in quanto viene gettato nella sfera del pubblico in maniera prematura, trovandosi esposto ai rischi tipici del Novecento, quali il conformismo e la tirannia. A questo proposito Luisa Musso, nell'articolo *Formazione della persona ed educazione alla cittadinanza, spunti a partire da H. Arendt* scrive:

Il fulcro dell'azione educativa, qual è concepita dalla pensatrice ebrea-tedesca, consiste dunque nell'educazione all'esercizio della libertà, facoltà propria di ogni uomo ma pienamente attualizzabile solo in un contesto pubblico-politico; di tale pedagogia, inoltre, è parte integrante e complementare l'educazione alla responsabilità, non soltanto quella personale, ma anche quella “collettiva”, connessa cioè con la cittadinanza e la partecipazione alla vita pubblica⁴².

La pensatrice indaga il fondamento etico dell'istruzione, individuandolo nella responsabilità che l'adulto deve assumersi nei confronti del mondo e del fanciullo. A questo proposito è importante il concetto di «amor mundi» – amore per il mondo.

⁴¹ H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), tr.it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 131.

⁴² L.G. MUSSO, *Formazione della persona ed educazione alla cittadinanza*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* Vol.108, 2016, p. 523.

L'educazione è il momento che decide se noi amiamo abbastanza il mondo da assumercene la responsabilità e salvarlo così dalla rovina, che è inevitabile senza il rinnovamento, senza l'arrivo di esseri nuovi, di giovani.⁴³

Arendt afferma che l'autorità educativa esige una certa qualifica, che non dipende dalle sue competenze didattiche, ma dipende dalla sua conoscenza del mondo vecchio, preesistente alla venuta del nato e di cui egli si fa responsabile e rappresentante temporaneo. L'educatore dice idealmente al bambino «Ecco il nostro mondo»,⁴⁴ assumendosi il ruolo di essere il portavoce del cosiddetto mondo vecchio, precedente al nuovo nato. Arendt sostiene che l'educazione deve essere di tipo conservatrice, per proteggere il mondo dalla potenza rivoluzionaria, data in mano alla gioventù. Se non si protegge il mondo dall'arrivo fulmineo della novità, e se al tempo stesso non si salvaguarda il fanciullo dalla distruzione da parte del mondo, si distrugge la facoltà della natalità - capacità di dar vita a qualcosa di spontaneo. Ogni nascita, per Arendt, è accompagnata dalla possibilità di dar vita a un nuovo inizio, che spezza l'ordine automatico degli eventi. Affinché questa capacità umana non sia distruttiva è necessario che il nuovo nato abbia una conoscenza di ciò che è venuto prima di lui, per questo è necessaria la figura dell'insegnante, che introduce l'allievo al passato.

La scuola ha il compito di formare dei soggetti responsabili; la responsabilità, è per la filosofa, il risultato di un lungo percorso. Il soggetto diventa responsabile nel momento in cui acquisisce la capacità di pensare criticamente o di giudicare in modo autonomo tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, allontanandosi dall'obbedienza cieca alla massa. L'educatore, per far sì che l'alunno diventi veramente autore e consapevole delle proprie azioni, deve lentamente allontanarsi. In questo modo il fanciullo viene inserito nel mondo della polis, di cui diviene responsabile e si fa finalmente portavoce egli stesso delle azioni, da lui commesse, esercitando la propria natalità per dare inizio a processi inediti. In questo modo l'autorità pedagogica, diversa dalla tirannia, non limita la soggettività, ma diventa la possibilità stessa di libertà.

⁴³ H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), tr.it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 255.

⁴⁴ Ivi, p. 247.

Il legame, che Arendt rintraccia tra l'educazione e l'assunzione di responsabilità, trova fondamento anche in un altro autore: Hans Jonas. A differenza della pensatrice, che spinge l'azione educativa alla salvaguardia dell'amor mundi, cioè sulla necessità di proteggere un mondo preesistente dal conformismo della società di massa del Novecento; Jonas, nel suo testo *Il principio della responsabilità*, estende lo sguardo alla protezione un mondo futuro. A questo proposito scrive:

Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla Terra⁴⁵.

Anche in Jonas è possibile intravedere un rapporto educativo asimmetrico, in quanto sono i genitori e gli educatori che si devono prendere cura dei nuovi nati, che rivolgono un appello muto agli stessi affinché loro si dedichino alla cura. Mentre in Arendt l'autorità dell'educatore serve a integrare il fanciullo alla memoria di un mondo già dato, al fine di preservare la natalità, in Jonas l'educazione mira a creare soggetti responsabili e consapevoli delle conseguenze delle proprie azioni in un mondo futuro. In questa prospettiva i due autori sembrano essere complementari: in Arendt l'autorità educativa protegge il passato e l'individualità del singolo, mentre in Jonas essa orienta l'azione futura, salvaguardando il mondo futuro.

⁴⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1979), tr. it di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2009, p. 16.

CONCLUSIONE

La riflessione sulla responsabilità porta con sé una domanda che attraversa l'intero pensiero arendtiano: cosa vuol dire esseri umani in un mondo in cui il male può manifestarsi non solo con intenzioni malvagie, ma anche attraverso la rinuncia del pensiero? Il problema della responsabilità non riguarda solo le circostanze particolari dell'ascesa dei regimi totalitari, ma tutta l'ordinarietà dell'esistenza umana e il modo in cui l'uomo si rapporta a sé stesso, agli altri e al mondo.

La responsabilità non può essere ridotta ad un dovere esterno al soggetto, ma deve nascere dallo spazio interiore del pensiero del soggetto, dove l'individuo interrompe l'agire cieco e si interroga sul significato delle sue azioni. La responsabilità ha la sua radice nella capacità dell'individuo di perpetuare il discorso interiore con sé stesso, ciò che Arendt chiama, sulla scia di Platone, il "due in uno", e che porta alla capacità di distinguere il bene dal male, senza affidarsi ad una inconsapevole obbedienza alle norme o all'autorità.

L'analisi del pensiero di Arendt, contenuto in questa tesi, riconosce che il pericolo maggiore per la politica non è costituito solamente dalla presenza di ideologie totalitarie, ma soprattutto dal venir meno della capacità di giudicare. Quando il pensiero abbandona il suo compito critico l'individuo diventa incapace di attribuire significato alle proprie azioni e annulla la capacità di rispondere ad esse. La responsabilità nasce quindi da questa facoltà di pensiero, che non deve annullarsi, nemmeno nei regimi totalitari, come quelli del Novecento, studiati dalla pensatrice.

L'educazione non consiste solo nella trasmissione di conoscenze, ma essa deve impegnarsi nella cura della facoltà che rende possibile l'esercizio della libertà. Educare vuol dire preparare i nuovi nati ad entrare in un mondo già dato, senza però che sia già determinato totalmente. Ogni generazione porta ad un nuovo inizio e ad una trasformazione della realtà già esistente.

In un'epoca segnata dalla cieca obbedienza a istituzioni e norme, il pensiero di Arendt si concentra sul fatto che nessuna struttura, giuridica o sociale, possa sostituirsi alla coscienza individuale eliminando la facoltà di giudizio. In questa ottica essere responsabili significa riconoscere che la libertà non è fare ciò che si vuole senza limiti,

ma è la capacità di riconoscersi come artefici delle proprie azioni nei confronti di sé stessi e degli altri. La responsabilità è qui vista come la condizione più pura della libertà. Solo chi si rende disponibile a pensare, a giudicare, assumendosi le conseguenze delle proprie azioni, può davvero essere libero.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

1. H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010.
2. H. ARENDT, *La vita nella mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987.
3. H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991.
4. H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione con Günter Gaus*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990.
5. H. ARENDT, *Vita activa* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2006.
6. H. ARENDT, *La banalità del male* (1963), tr. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

Bibliografia secondaria

1. K. JASPERS, *Die Schuldfrage: Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Piper, Heidelberg, 1946; tr. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa, Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.
2. P. RICOEUR, *Le Juste*, Esprit, Paris, 1995; tr. it. di D. Ianotta Di Marcoberardino, *Il giusto*, Società editrice internazionale, Torino 1998.
3. L.G. MUSSO, *Formazione della persona ed educazione alla cittadinanza*, in Rivista di Filosofia Neo-scolastica Vol.108, 521-42, 2016.
4. D.J. GOLDHAGEN, *I volenterosi carnefici di Hitler* (1998), tr. it. di E. Basaglia, Mondadori, Milano 1997.
5. I.KANT, *Critica del giudizio* (1790), tr.it di A. GARGIULO, Laterza, Bari 1949.
6. R.J. BERNSTEIN, *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione* (2018), tr. it D. Bassi, Ombre Corte, Verona 2022.
7. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* (1927), tr. it di P. Chiodi, Longanesi & C, Milano 1976.

8. H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1979), tr. it di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2009.