

Catherine Vallée, *Hannah Arendt: Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006

Introduzione

La Arendt non si interessa a Socrate come storica della filosofia: lo sottrae al suo tempo perché vede in lui un modello di atteggiamenti di vita e pensiero che rappresentano, secondo lei, gli unici antidoti contro il male del XX secolo: il «dominio totale».

Raccontare la storia dell'inferno costruito dal nazismo è il compito cui la Arendt ha dedicato l'intera sua opera. Le domande espresse nella prefazione a *Le origini del totalitarismo* - «che cosa succedeva?», «perché succedeva?», «come era potuto succedere?» - guidano tutta la sua riflessione.

La tesi sostenuta è semplice e imprescindibile: il male estremo si introduce nel mondo quando i cittadini abbandonano lo spazio pubblico per rifugiarsi nella sicurezza dei valori privati; quando accettano di obbedire a ordini che disapprovano, lavandosene le mani; quando rinunciano a pensare autonomamente per seguire il movimento. Contro il totalitarismo esiste un solo baluardo: saper disobbedire, avere il coraggio di giudicare autonomamente, non rinunciare mai a sé stessi.

Se si vuole comprendere la Arendt occorre risalire a *Le origini del totalitarismo* (1951), «un'opera programmatica che ha valore di origine e di cui tutti i testi successivi sono la ripresa, la prosecuzione, il chiarimento, la correzione» [A. Amiel, *Hannah Arendt: politique et événement*, PUF, Paris 1996, p. 6].

Il concetto di totalitarismo non ha sempre goduto di buona reputazione: esso per la Arendt ha un duplice significato. È un concetto di «teoria politica», che enuclea gli elementi comuni di nazismo e stalinismo, ma anche un concetto di filosofia politica e morale, che designa la tendenza a dichiarare gli esseri umani superflui in quanto esseri umani, a sradicare la loro spontaneità, la loro facoltà di essere degli «iniziatori». Secondo il primo significato, noi siamo dopo il totalitarismo, stando al secondo c'è da temere che siamo ancora dentro.

Tre date sono essenziali per capire il motivo per cui Socrate è importante per la Arendt:

1933: ascesa al potere di Hitler. La Arendt è colpita profondamente dalla ondata di conformismo e collaborazionismo nella società tedesca e soprattutto tra gli intellettuali: rottura della Arendt con la «filosofia». La filosofia tradizionale rende ostili alla politica, alla esperienza di mettere in comune parole e atti. Nello specifico: come è stato possibile che in Heidegger tanta profondità filosofica abbia condotto a un così grande accecamento politico? Prima occasione per rivolgersi a Socrate: pensatore ma non ancora filosofo (non ha lasciato sistemi, dottrine; pensa senza far mancare la propria presenza nel cuore della città), egli è il cittadino-pensatore per eccellenza, mirando al quale è possibile proporre un autentico pensiero politico per il nostro tempo.

1943: scoperta della soluzione finale. Il problema, il vero problema morale che essa suscita, non è tanto il fatto che una banda di briganti abbia elaborato il piano per un ordine nuovo che prevedesse quel passaggio, ma la approvazione da parte di centinaia di migliaia di cittadini normali, che non hanno agito per convinzione, seguendo passivamente la corrente. Seconda occasione per ragionare con Socrate, fondatore della morale occidentale: è lui il primo a sostenere che l'uomo non instaura solo dei rapporti con gli altri ma anche con se stesso. Egli teorizza la coscienza come testimone interiore che ci vieta di commettere certe azioni per non perdere la stima di noi stessi.

1961: Eichmann a Gerusalemme. La Arendt scopre che il mostro non è mostruoso, che il suo male è in fondo «banale», senza radici né moventi, praticato come compito ordinario. Il tratto della personalità di Eichmann che colpisce la Arendt è la incapacità di pensare: egli non si è mai interrogato sul senso delle proprie azioni, se ne è preventivamente «lavato le mani», sollevandosi da ogni responsabilità. Terzo motivo per volgersi a Socrate, la figura dell'uomo che pensa autonomamente, che non cessa di interrogarsi sul senso di ciò che viveva, obbligando i propri interlocutori a fare altrettanto.

Il Socrate di Hannah Arendt ha tre volti: (i) il cittadino-filosofo che aiuta a ripensare la relazione tra filosofia e politica (concetto fondamentale: «pluralità»); (ii) il moralista che aiuta a ripensare il nesso tra politica e morale (concetto fondamentale: «due-in-uno»); (iii) il pensatore critico consente di indagare il rapporto tra il pensiero (o la assenza di pensiero) e la facoltà di discriminare il bene dal male (concetto fondamentale: «giudizio»).

I tre volti di Socrate

Il cittadino pensatore e la pluralità

Frattura tra Socrate e Platone: Socrate incarna «il momento prefilosofico-politico» [Barbara Cassin, *Les paradigmes de l'Antiquité*, in Aa.Vv., *Politique et Pensées*, Payot, Paris 1996, p. 29], dove pensiero e politica sembrano potersi accordare. Socrate ha una comprensione autentica di ciò che è la politica.

Arendt è convinta che da un lato il totalitarismo abbia spezzato il filo della tradizione, dall'altro, in forza di tale rottura, sia possibile oggi guardare al passato con occhi nuovi. Possibilità di risalire a Socrate, oltre la tradizione da Platone a Marx, che ha frainteso la politica. Basta intendersi bene sul significato del termine: per Arendt esso non designa il potere coercitivo, né il dominio dei governanti, né l'esercizio della violenza legittima. La politica è «lo spazio in cui si istituisce e si rivela la comunità del mondo» [A.-M. Roviello, *Sens commun et Modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 25]: non si può circoscrivere in ambiti ben definiti a priori. C'è politica quando condividiamo il mondo con altri che sono diversi, quando discutiamo e agiamo con essi: fare politica significa fare esperienza della comunità e della reciprocità tra esseri diversi. La politica non si fa solo nella *ecclesia*, ma anche nella *agora*, anzi talvolta più qui che lì. Socrate è il modello del cittadino per quello che fa, cioè praticare la maieutica nel cuore della città.

Socrate è fondatore di una autentica filosofia politica perché conduce ognuno ad assumere il proprio punto di vista tra i suoi pari, e, rifiutando di ricondurre quei punti di vista a un'unica verità come Platone, riconosce il fatto ontologico fondamentale della «pluralità umana». Ricordare che siamo molti significa rompere con il solipsismo, insistere sulla idea che ogni sentimento di realtà ci deriva dagli altri. La pluralità significa anche che noi non siamo soltanto due, non c'è l'altro al singolare, ma gli altri: ciò comporta una assunzione di responsabilità politica per diritti uguali per tutti, anche per coloro il cui volto ci sfugge, ovvero che non sono ancora nati. Responsabilità verso il mondo che è sempre responsabilità verso il suo avvenire (Jonas).

La nozione di pluralità è filosoficamente ricca in quanto a un tempo implica il riconoscimento della differenza e quello della comunità, a fondamento di ogni politica autentica. Propriamente solo l'uomo esiste in una condizione di pluralità, in quanto essa

è iscritta dentro di lui: quando egli pensa, secondo la definizione socratica, dialoga con se stesso. Ciò, a sua volta, implica non solo essere-due, ma essere molti, dal momento che l'interlocutore interiore con cui dialogo fa valere il punto di vista degli altri. Il dialogo interiorizza la pluralità di punti di vista ed essa si introduce nella solitudine. È tale dialogo con sé stessi a garantire il carattere unico di ogni individuo e a rendere autentico il dialogo con gli altri. Quando invece gli uomini si riuniscono in uno spazio pubblico-politico, discutono e agiscono insieme così che vi saranno sempre idee e iniziative nuove: la capacità di cominciare qualcosa di nuovo è il fatto fondamentale della politica.

Tuttavia la pluralità significa anche riconoscimento della comune appartenenza al genere umano: non esiste pluralità se non all'interno del genere umano. Siamo molti significa che siamo tutti uomini appartenenti alla stessa comunità umana: nessuna pluralità senza parità, nessuna parità senza pluralità. L'idea di uguaglianza come «originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano» non è idea greca, ma ebraico-cristiana. Socrate fa eccezione: la comunità umana rende possibile il dialogo e la comunicazione. Ciò che Socrate chiama comunità Arendt definisce senso comune: l'orizzonte indeterminato di una comunità di senso sul quale si apre ogni prospettiva singolare [Roviello, *op. cit.*, p. 139-140].

Il pensatore morale e il «due-in-uno»

Socrate fondatore di una morale secolare che non si fonda su comandamenti divini o sulla fede in un giudizio finale. Due tesi fondamentali:

- i) commettere ingiustizia è peggio che subirla [*Gorgia* 469c, 489a];
- ii) evitare di essere in disaccordo e in contraddizione con quell'uno che sono io stesso [*Gorgia* 482bc].

Per Socrate non vi è mai crimine senza testimone: l'assassino porta dentro di sé un testimone a cui non può sfuggire. Ciò che in seguito si sarebbe chiamato coscienza morale: un testimone interiore che mi giudica, mi sorveglia, mi condanna; testimone presente anche quando sono senza testimoni. Vivere con un assassino non può che trasformare il dialogo interiore in conflitto, la stima verso sé stessi in odio, il pensiero in non-senso: il limite del conflitto interiore è la impossibilità di continuare a pensare. Anticipazione kantiana.

Quattro importanti rilievi arendtiani a proposito del «due-in-uno»:

- i) pensare significa abbandonarsi a un dialogo silenzioso: riflettere, interrogarsi, rammaricarsi, dubitare ecc. sono segnati da una dualità: non è la attività di pensare che unifica l'essere pensante. Non c'è pensiero senza ambiguità: ritorniamo a essere uno solo quando gli altri interrompono il nostro dialogo interiore. La nostra unità è tratta dalla pluralità;
- ii) «meglio subire ingiustizia che commetterla» è proposizione scaturita dalla esperienza del pensiero come dialogo interiore: non riflessione sulla morale, ma «intuizione nata dalla esperienza del pensiero»;
- iii) la coscienza non è per Socrate un possesso della natura dell'uomo, sempre presente in tutti gli uomini: essa compare dopo l'*atto*, come rimorso, quando si torna «a casa» (in sé stessi). Può, come il demone socratico, manifestarsi prima dell'azione, come scrupolo, anticipando quel che potrebbe essere il tornare in sé stessi dopo. Ma non tutti gli uomini hanno rimorsi o scrupoli, perché non tutti convivono con sé stessi. Per Socrate solitudine è essere in compagnia di sé stessi (*solitude*), per Ippia (*Ippia*

maggiore) essa è essere abbandonati dal proprio io, nella incapacità di tenersi compagnia (*loneliness*). In questo modo, se gli atti non appaiono a testimoni esterni e a quello interno, è come se perdessero realtà;

iv) la coscienza, però, potrebbe non solo venir meno ma anche ingannarsi: Arendt insiste anche su un'altra massima socratica desunta da Senofonte: «sii quale desideri apparire». Bisogna essere di fronte a sé stessi come di fronte agli altri: il testimone interiore è anche il rappresentante della pluralità; il dialogo nella solitudine interiorizza il punto di vista degli altri.

Il pensatore critico e il «giudizio»

Socrate è innanzitutto un pensatore, l'inventore di un metodo, di uno stile di interrogazione, riassunto nella celebre maieutica. Egli chiarisce l'esperienza stessa di ciò che è il pensare; è «il più puro dei pensatori dell'Occidente, quello che non ha scritto nulla»: scrivere è già «cercare rifugio dal vento del pensiero». L'esperienza del pensiero è un incessante rimettere in discussione e quindi interminabile. Lo stile di Socrate si lascia riassumere in tre immagini: i) il *tafano* che pungola i suoi concittadini, li desta a una vita più consapevole attraverso l'uso del pensiero; ii) la *torpedine* che paralizza chi la avvicina; iii) la *levatrice*, sterile.

Socrate – come un tafano – scongela i pensieri intorpiditi, che si nascondono dietro le parole che usiamo tutti i giorni. Egli riflette a partire dai fatti quotidiani, dalle parole di tutti i giorni. Il pensiero accompagna la totalità della vita cercando di dare un senso a tutto ciò che succede.

Socrate – come una torpedine – risulta aporetico, il suo pensare è senza risultato stabile: ma ciò che è paralisi dall'esterno è la condizione più viva per il pensatore. Certo, pensare è in sé pericoloso: il pericolo è il nichilismo, perché se il pensiero distrugge valori consolidati, non li sostituisce con nulla. In realtà esso non deriva dal pensiero, ma dall'illusione che questo possa fornire ciò che non può: l'assenza di risultati del pensare non deve tuttavia essere tradotto in risultati negativi. Nella sua smania di possedere dei risultati (ancorché negativi), il nichilismo rivela di essere la faccia nascosta di un immenso bisogno di conformismo.

Socrate – come una levatrice – è sterile: Arendt prende sul serio la sua ignoranza. Socrate non si accontenta di portare alla luce le opinioni del proprio interlocutore, egli le valuta: non offre nulla, ma denuda; non costruisce, ma distrugge. È l'idea di critica che riassume il suo stile.

Ma qual è il beneficio di questa strana impresa chiamata pensiero? Ciò che Socrate distrugge sono i pregiudizi, le credenze infondate, le verità di senso comune che non si sono mai veramente comprese da sé. In questo modo egli, eliminando ciò che «di cattivo è in noi», libera spazio per il giudizio. Così questo si collega alla nozione di pensiero critico:

i) l'obiettivo del pensiero non è la verità ma la formazione del giudizio, cioè la capacità personale di discernere il bene dal male: rivolgersi a Socrate significa rompere con una tradizione che identifica la filosofia con la ricerca della verità;

ii) il pensiero critico può apparire sostanzialmente negativo, ma cela una conquista importante: il pensiero che ragiona sempre in generale prepara a giudicare nel particolare. La conquista del pensiero è la incapacità del conformismo e la capacità di giudizio personale.

Volgersi a Socrate è già rompere con l'errore che consiste nel credere che la verità sia lo scopo del pensiero. Secondo Platone (iniziatore della tradizione filosofico-metafisica) il risultato del metodo socratico è la purificazione dell'anima dalle opinioni che sbarrano la strada alla conoscenza: il pensiero, in altre parole, è finalizzato al sapere. Socrate si dedicava alla ricerca per amore della ricerca, non per amore del sapere: ciò che subentra alla distruzione delle credenze superficiali non è la verità ma la ricerca senza fine del senso di ciò che accade.

Kant a sua volta incarna il modello del pensatore critico: Arendt valorizza la distinzione kantiana tra «pensiero» e «conoscenza». La facoltà di pensare, che Kant identifica nella *Vernunft* (ragione), si distingue dal *Verstand* (intelletto, facoltà di conoscere): la ragione non cerca di conoscere ma di comprendere. Pensare è porre domande senza avere risposte oggettive e certe: si tratta di una attività che stimola la curiosità e suscita anche gli interrogativi cui scienza e creazione artistica possono rispondere. Tuttavia, a differenza di Socrate, Kant non si è mai sbarazzato del tutto della convinzione che il fine ultimo del pensiero consista nella verità. Inoltre Kant ritiene che solo le domande metafisiche siano oggetto del pensiero. Il pensiero socratico è a un tempo più modesto e più ambizioso: il pensiero si esercita su tutto ciò che accade.

Socrate demolisce le convinzioni infondate, le regole di condotta vigenti, che diventano progressivamente dei costumi e che non sono più comprese senza essere interrogate: esse sono applicate meccanicamente, senza alcun senso per chi le applica, per conformismo. In questo il pensiero è per definizione anticonformista, ovvero «anti-autoritario». Distruggendo tutto ciò che è pseudo-sapere, spazza via come il vento: il posto così liberato è per la capacità di giudicare, da Arendt utilizzato nel senso kantiano di «giudizio riflettente». L'effetto del vento del pensiero è che – spazzato via ciò in cui si credeva - quello che può venire fuori è qualcosa come un io.

Filosofia e politica

Il progetto di fondo della Arendt è quello di superare il conflitto tra filosofia e politica, e di riconciliare il filosofo e la città. Il conflitto si apre con Platone, che svaluta la politica a vantaggio della filosofia, introducendo quella gerarchia dei generi di vita che ritroviamo poi in Aristotele: la «vita contemplativa» è superiore alla «vita attiva». Insomma, apre «la grande tradizione della filosofia idealista» che arriva a comprendere anche Marx, il quale confonde agire politicamente e operare.

Anche in questo caso l'interesse non è storico-filosofico: ritornare a Socrate e alla svolta rappresentata da Platone significa comprendere l'evento fondamentale del nostro tempo. Lettera a Jaspers (4 marzo 1951): «il male nella sua dimensione radicale» appare alla Arendt «la riduzione degli uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui». Ciò accade quando si sopprime quella «unpredictability» che negli uomini è la spontaneità: folle illusione di onnipotenza dell'uomo. In tutto ciò la Arendt sospetta una responsabilità della filosofia.

Sebbene il totalitarismo sia un fenomeno radicalmente nuovo, che si spiega attraverso una «cristallizzazione di elementi», la tradizione filosofica ha le sue responsabilità per la incomprendione nei confronti del dato ontologico fondamentale in cui si radica la politica: la pluralità umana.

Socrate o la pluralità riconosciuta

Il dialogo come attività politica

Tra le attività delle società umane, azione e parola sono intrinsecamente politiche, in quanto presuppongono direttamente la relazione tra gli uomini e dunque la pluralità. L'azione politica si compie attraverso la parola e la parola in politica è forma privilegiata di azione. La opposizione fondamentale non è quella tra parlare e agire, ma quella tra politica (azione e parola) e violenza. La unità di pensiero e azione è una delle idee-forza della Grecia di Omero: Achille è «uno che compie grandi azioni e che dice grandi parole». Le sue parole erano tali perché risposte che giungevano al momento opportuno. In seguito, essere politici, cioè vivere nella *polis*, significò che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza.

Al dispotismo della vita privata familiare, in cui il padrone esercita un potere assoluto, si contrappone la esperienza non violenta della città, dove tutto avviene attraverso la persuasione: persuadere è proporre degli argomenti alla ragione di un interlocutore; non equivale a costringere o esercitare pressioni: è, in definitiva, lasciare liberi. Socrate cittadino è fondatore del dialogo che chiamava maieutica: più che la persuasione egli usa la parola come arte di interrogare e rispondere. La pratica del dialogo è la maniera socratica di essere cittadino: ma il dialogo si fa in due e la politica presuppone la pluralità. In questo senso, in quanto comunicazione a due, il dialogo non ha nulla di politico: ma, in considerazione del luogo in cui si tengono, della partecipazione e dei ruoli:

i) i dialoghi hanno una struttura regolata, con ruoli definiti, con Socrate che interroga e che si rifiuta di rispondere, al fine di «accertare la posizione dell'altro nel mondo comune»: non sono una esperienza di comunicazione;

ii) essi svolgono una funzione politica per lo spazio pubblico (la *agora*) in cui si svolgono, per i temi che affrontano, che non sono un io o un tu, fenomeni di intimità, ma il mondo che è tra noi (coraggio, giustizia, pietà);

iii) ai dialoghi assistono sempre spettatori, che volendo possono partecipare, e che sono per la Arendt sempre dei giudici. Quando Socrate interroga e uno risponde per dire quello che crede, chi assiste impara a guardare il mondo dal punto di vista dell'altro, acquisendo «un modo di pensare ampliato», che consente di giudicare e che è la funzione politica per eccellenza.

Socrate aiutava i propri concittadini a prendere coscienza della e a svelare la propria *doxa*: essa non è fantasia soggettiva, non esprime interessi personali, né nega i fatti; non è insomma malafede o menzogna (*pseudos*). Essa si oppone anche alla verità universale e assoluta: si tratta della maniera irriducibile, autentica e particolare in cui il mondo si apre a me, del punto di vista da cui guardo il mondo. Lo scopo non è quello di superare le opinioni per giungere a una verità universale, ma quello di far rendere conto a ognuno con coerenza delle proprie opinioni. In politica non si può ridurre la molteplicità dei punti di vista: la unanimità può essere il segno che non si interroga più il mondo comune.

Da questa presentazione di Socrate cittadino, seguono quattro conclusioni importanti:

i) la virtù per eccellenza dell'uomo politico è quella di vedere il mondo dal punto di vista degli altri;

ii) la politica è spazio della libertà: libertà non di monologo, né di semplice giustapposizione, ma di movimento, possibilità di accedere alla realtà spostandosi tra differenti punti di vista;

iii) il modello socratico realizza la uguaglianza, che è un punto importante per la città greca, dove la vita privata è improntata sulla ineguaglianza. Ciò che impedisce alla città greca di essere un modello per la comprensione della politica è proprio la organizzazione della vita privata imperniata sulla schiavitù, che ha finito per inquinare la comprensione greca della politica: la piaga sociale della schiavitù conduce alla piaga politica della dominazione. Il dialogo, pur nell'agonismo, è conquista della uguaglianza: condivisione della parola e ascolto consentono a ciascuno di rivelare agli altri chi è e procura la gioia di apparire in pubblico (*doxa*: splendore e gloria);

iv) mediante il dialogo si realizza l'amicizia, fine ultimo di una società politica, in quanto disposizione a condividere il mondo con gli altri. Socrate scopre che il fine della politica non è la verità unica, universale, totalizzante, ma l'amicizia, la gioia di non essere soli, di rivelarsi agli altri, di verificare e rafforzare la comunità del mondo

Il conflitto tra Socrate e la Città

Ma Socrate non è solo colui che risolve il conflitto tra filosofia e politica: è anche colui con il quale tale conflitto sorge e che ne fa comprendere la origine.

Da un lato egli sarebbe stato vittima di un equivoco, in un processo intentato per colpire in realtà altri, i *sophoi*, considerati «buoni a nulla»: l'esito tragico sarebbe scaturito dall'atteggiamento dell'accusato. Dall'altro però ci sono motivazioni più profonde nel processo: Socrate muore per aver rivelato la fragilità del mondo della azione, per aver denunciato le aporie della Città, i valori cui aderivano gli Ateniesi. Lo spirito agonistico autentico si era corrotto, il dibattito era scaduto a eristica: Socrate cercò di trasformare i cittadini in amici. Inoltre egli antepose la coscienza alla legge, ciò che la Città non può perdonare. Il torto di Atene è di non riconoscere questo diritto della coscienza e la conseguente necessità di un ripiegamento solitario per pensare. La legge (*Critone*) è per ogni Ateniese «un padre e un despota» che fa di ogni cittadino «un figlio e uno schiavo»: gli Ateniesi hanno riconosciuto il carattere fondativo della legge, credendo che richiedesse la stessa obbedienza senza limiti che il padrone esige dagli schiavi. Il tentativo socratico di armonizzare filosofia e politica fallisce, tanto rispetto ai giudici (*Apologia*), che non sono convinti che la sua pratica sia di vantaggio per la Città, quanto rispetto agli amici (*Critone*), non convinti che egli non debba partire in esilio. Dopo Socrate il filosofo si rifugerà nella antipolitica, nella appartata libertà accademica di pensare. La grandezza di Socrate per la Arendt consiste invece nel non aver abbandonato né la Città né il pensiero.

Socrate è riuscito a prendere in considerazione la pluralità umana: per lui le differenze tra gli uomini sono irriducibili e comunicabili; ognuno è irriducibile ad altri ma appartiene a una comune umanità. Socrate ha il senso della differenza perché non riconduce la molteplicità dei punti di vista a un'unica verità, ma anche il senso della uguaglianza perché non oppone mai *élite* e massa.

Socrate è modello di pensatore politico: non è idoneo a consigliare i potenti (non possiede saggezza o sapere), non aspira a governare gli uomini (cosa che implicherebbe dominio, fine della uguaglianza), non si immischia troppo nell'azione (per rimanere libero di giudicare), non si sottomette umilmente al dominio (rivendica i diritti della coscienza) e si impegna nei confronti di una legge ingiusta. Come pensatore Socrate mantiene la Città all'erta: esamina le opinioni degli altri, critica e chiede agli altri di svolgere lo stesso ruolo.

Platone e Heidegger o la pluralità negata

Platone pensa il conflitto tra filosofia e politica: la morte di Socrate lo spinge a dubitare della Città e a rompere con la maniera socratica di filosofare. Platone oppone la verità alla opinione, il dialogo alla persuasione, la contemplazione alla azione, il filosofo al cittadino.

La rottura tra la verità e l'opinione

Cercare di persuadere i cittadini, come ha tentato di fare Socrate al processo, è inutile: se non si può convincerli, bisognerà costringerli. In questo senso è necessario trovare un principio di coercizione non violento: la evidenza della verità sottomette la mente; alla *doxa* relativa sostituisce la verità assoluta, che non lascia libertà di rifiutare. La verità ha un carattere dispotico. La *polis* platonica si presenta così come una tirannia della ragione e della verità. Quando la verità è concepita universale e assoluta, la *doxa* diventa un punto di vista soggettivo e arbitrario: la pluralità è in questo modo negata. Il vero e il bene nella sfera degli affari umani sono sempre relativi; la verità e il bene assoluti di Platone si rivolgono a un uomo solitario e astratto.

La rottura tra la dialettica e la persuasione

L'arte socratica del dialogo si trasforma con Platone in dialettica, in un processo di dimostrazione di concetti che cattura l'interlocutore in una ferrea rete logica, con la coercizione della verità. Solo pochissimi sono in grado di accedere a questo procedimento razionale e sono sensibili alla verità: come assicurarsi che la moltitudine rispetti la verità? Dove non si può costringere con la verità, si costringerà con i miti infernali (che sono in questo senso politici), con la speranza di ricompense e la paura di punizioni nell'aldilà. Questa è la persuasione platonica: non proporre argomenti alla riflessione, ma esercitare pressioni sulla affettività.

La rottura tra governanti e governati

La seconda importante conseguenza della morte di Socrate è che Platone è spinto a dubitare della democrazia: la politica cessa di essere partecipazione alla azione comune per diventare governo per gli uni e obbedienza per la massa degli altri. Si trasferisce nella vita politica il modello della dominazione dispotica della vita privata. Le Idee diventano norme, criteri, con tutto quanto implicato in termini di coercizione: come l'*eidōs* guida l'artigiano, così il politico – quasi fosse architetto – conosce ciò che dovrà essere fatto. L'azione politica viene intesa sul modello della fabbricazione (con i suoi risvolti violenti): si introduce una dissociazione tra chi conosce perché ha contemplato l'*eidōs* e colui che esegue senza sapere.

Archein e *prattein* significavano originariamente «cominciare» e «portare a buon fine», due aspetti inscindibili di una azione. Agire è iniziare qualcosa di nuovo, ma una azione non può essere condotta a buon fine da un uomo solo, richiede un concorso. Accettare, come fa Platone, l'idea di uno specialista che governa, significa affermare che da una parte c'è colui che sa fare e dall'altra colui che non sa e si limita a eseguire: la politica non è più azione comune, ma arte di governo.

La rottura tra vita attiva e vita contemplativa

La filosofia ha la sua origine nella meraviglia (*thaumazein*): meraviglia di fronte all'essere di ciò che è in quanto è. Essa si esprime in domande come «che cosa è l'essere?», «che cosa è l'uomo?», «quale significato ha la vita?», domande che non possono trovare una risposta certa e dimostrabile: esse insegnano innanzitutto ciò che è il non sapere. Il filosofo platonico trasforma quello che dovrebbe essere solo un momento imprescindibile, fondamentale della esperienza umana, fonte di ogni curiosità filosofica e scientifica, in un modo di vita. Trasformazione pericolosa, in quanto il *thaumazein* è esperienza senza parole, senza la possibilità di una presa di posizione, investe l'uomo solo nella sua singolarità; dunque rende estranei al senso comune: il filosofo non ha una opinione definita e assunta di fronte agli altri. Frattura con la pluralità, distruzione della pluralità dentro sé stessi, rottura con sé stessi.

La solitudine è pensata dalla Arendt in modo equivoco: come compagnia di sé essa è una esperienza autentica della condizione umana. Ma la solitudine (*solitude*) del «due-in-uno» può trasformarsi in isolamento o desolazione (*loneliness*), esperienza in cui si rompe a un tempo il dialogo con gli altri e il dialogo con sé stessi. Il sentimento della unità e della realtà della nostra identità è sempre un dono degli altri. Quando agisco, giudico, sono in mezzo agli altri, sono «uno», sicuro della mia identità. Quando mi ritiro per pensare (che non è la stessa cosa che giudicare) divento due-in-uno: pensare è interrogare, esitare, dubitare, cioè essere sempre divisi, in pericolo di rottura con sé. Quando l'attività del pensare divora tutte le altre, l'intelligenza superiore del mondo delle idee si paga con una assenza di giudizio nel mondo degli affari umani.

Alla vita della mente, come la intendeva Socrate, insieme ritiro dal mondo e isolamento per pronunciare un giudizio, Platone sostituisce la vita contemplativa, la fuga «dalla futilità delle cose umane per rifugiarsi nella stabilità della quiete e dell'ordine».

Alla politica come partecipazione, Platone sostituisce la opposizione tra quelli che decidono e quelli che eseguono: sentimento di deresponsabilizzazione in coloro che obbediscono, sentimento che maschera il fatto che, nelle faccende pubbliche, obbedire significa appoggiare.

Platone ha infine sostituito il «fare» all'«agire», concependo l'azione politica a partire dal modello della fabbricazione, con la sua intrinseca violenza: ancora in Marx la violenza è legittimata come l'unico mezzo attraverso cui fare una nuova società. Gli uomini «fanno» la Storia e il fine giustifica i mezzi. Ma in politica i materiali sacrificati in vista del fine perseguito sono gli esseri umani.

La pluralità negata: da Platone a Heidegger

È possibile che, nel confronto con Platone, la Arendt in realtà mirasse a Heidegger (Taminiaux). La Arendt riprende molto spesso i concetti heideggeriani per «politicizzarli»: il mondo per entrambi è la vera dimora umana, che si pone per la Arendt non solo tra l'uomo e la natura ma soprattutto tra gli uomini. Se esserci è «essere-con», per Heidegger tuttavia lo spazio pubblico è il regno del «Si», dell'inautentico, non della apparizione e della gioia di rivelarsi misurandosi con gli altri. Il mondo autentico per Heidegger si apre nella solitudine e nell'angoscia: l'individuazione non presuppone la presenza degli altri. Per la Arendt «noi siamo del mondo – non semplicemente in esso».

La meraviglia di fronte alla contingenza della esistenza incontra in Heidegger la morte come sorgente di ogni filosofia autentica; all'«essere-per-la-morte» la Arendt oppone il principio agostiniano della «natalità», che manifesta la capacità dell'uomo di essere libero, di essere un «iniziato». Proprio perché vi sono dei nuovi venuti, l'imprevedibile e il nuovo si introducono incessantemente nel mondo.

È contro Heidegger e contro Platone che la Arendt fa appello a una meraviglia che prenda sul serio la pluralità e sappia stupirsi di fronte al fatto che noi non siamo soli.

Il totalitarismo o la pluralità distrutta

Arendt privilegia Socrate rispetto a Platone perché il primo ha saputo prendere in considerazione la pluralità che il secondo ha occultato. La insistenza sulla pluralità esprime una preoccupazione per il mondo contemporaneo, per il fenomeno del totalitarismo, che distrugge la pluralità umana. Esso non è esasperazione del politico ma la sua distruzione.

Per la Arendt non si tratta di ricercare le «cause» del totalitarismo, come se esso potesse desumersi dal passato e spiegarsi attraverso di esso, quanto di descrivere l'essenza di regimi politici di spaventosa novità. In tal senso essa parla di «origini», condizioni necessarie all'avvento del totalitarismo, ma non sufficienti a spiegare gli avvenimenti, che rimangono contingenti e segnano una rottura nella storia.

I regimi totalitari – che a differenza di dittature o tirannidi si insediano per vie legali – presuppongono una intensa politicizzazione della massa, che porta alla cancellazione della distinzione tra stato e società civile. Essi distruggono non solo la vita politica ma anche la vita privata, corrompendo tutte le relazioni e le forme di solidarietà. Ideologia, terrore e desolazione caratterizzano il regime totalitario. La prima è etimologicamente logica di una idea: una idea unica pretende di spiegare tutta la storia. Se ne possono dedurre gli svolgimenti, prevedere gli sviluppi: così si negano i fatti che non sono coerenti con la previsione ideologica. Il terrore tende a rendere impossibile ogni resistenza. La desolazione è, invece, l'*humus* del totalitarismo: esso si radica nella esperienza delle masse: sentimento di sradicamento, inutilità e superfluità, di non appartenenza al mondo.

Nel sistema concentrazionario abbiamo il culmine della dominazione totale: i) distruzione della persona giuridica (privazione dei diritti fondamentali); ii) assassinio della persona morale (distruzione di tutti i legami, di tutte le forme di solidarietà, della stima che si ha verso sé stessi); iii) distruzione della persona psichica (dissoluzione della «peculiare identità» di ciascuno, distruzione della «unicità della persona umana».

Morale e politica

Il totalitarismo sul piano etico rivela il collasso della morale comune, che consiste nel non trovare scandalosa una politica come quella nazista. La questione morale e politica spinge la Arendt a una riflessione sulla fragilità della morale comune: il nazismo segnò un crollo della coscienza morale, che riguarda non solo i nazisti ma in generale la nazione tedesca. Proprio in quanto la morale individuale è fragile, è necessario ricercare collettivamente istituzioni solide e diritti uguali per tutti.

Il male assoluto commesso dai nazisti nei campi di concentramento fu reso possibile dalla indifferenza e collaborazione di tutti gli strati della società tedesca. Il crollo della coscienza morale comune in Germania è secondo Arendt dimostrato dal programma

eutanasia e in genere sulla volontà esplicita da parte di Hitler di procedere alla eliminazione delle «popolazioni superflue». Il nazismo non ha prodotto tale crollo, si è limitato a beneficiarne: da secoli (fin dal XVII) i valori si svalutavano, e la obbedienza a regole morali era diventata questione di conformismo. Quando la morale diventa *mores*, l'essenziale non è più il contenuto della regola ma la necessità di conformarvisi per essere integrati nel gruppo sociale: non si interrogano più le norme, ci si limita ad applicarle meccanicamente. Ciò è confermato anche dall'atteggiamento postbellico dei tedeschi, pronti a rinunciare al «nuovo ordine», a riconoscerlo criminale, per volgersi verso la morale tradizionale.

Secondo la Arendt non possiamo più attenerci alla tradizionale convinzione della presenza permanente di una coscienza morale in tutti gli uomini; in questo senso, contro i rischi totalitari, non è opportuno ricorrere alle barriere della morale ordinaria. Perché essa possa effettivamente essere un bastione efficace, sarebbe necessario restituirle il suo fondamento, scoperto da Socrate, del «due-in-uno», del dialogo con sé stessi. Solo la politica può proteggerci contro i rischi della politica: soltanto delle solide istituzioni repubblicane e la costante riattivazione dello spirito di cittadinanza. Per questa ragione, contro Socrate, il pensatore morale, la Arendt si volge verso Machiavelli.

«Il buon cittadino» contro «l'uomo morale»: Machiavelli contro Socrate

Il rifiuto dell'antipolitica

Se solo istituzioni durature e partecipazione attiva possono impedire derive totalitarie, è logico che la Arendt condanni la apoliticità del mondo moderno. La rinuncia alla «responsabilità verso il mondo» è cominciata con Platone e si consolida con la apparizione del cristianesimo.

La disobbedienza civile si oppone a ogni comunità che sarebbe solo una «comunità di interessi». Il disobbediente civile si distingue dal rivoluzionario e dal ribelle perché non ricorre alla violenza e accetta il principio della obbedienza alle leggi della maggioranza. Il caso Socrate testimonia tale condotta. La disobbedienza civile è propria di minoranze organizzate e dunque costituisce un atto politico per eccellenza (non coinvolge individui isolati). La disobbedienza civile è in primo luogo un atto di cittadinanza: ogni obbedienza alle leggi dello Stato implica il consenso e con esso la responsabilità morale e penale di chi obbedisce: in questo senso è necessario riconoscere il diritto di disobbedire alle leggi criminali.

Distinguere disobbediente civile e obiettore di coscienza, il buon cittadino dall'uomo morale: Socrate offre il modello del secondo, Machiavelli del primo. Arendt critica radicalmente il rifiuto di partecipazione che si fonderebbe sulla coscienza morale individuale. La coscienza è negativa (demone socratico), dissuade, non è propositiva: l'uomo morale ha il senso del limite ma trattenersi dall'agire non è fare qualcosa o cambiare il mondo. L'uomo di azione comincia qualcosa di nuovo. La coscienza è soggettiva, si fonda sull'esperienza vissuta del «due-in-uno»: ma la forza di una opinione non dipende solo dalla verità e dalla convinzione, ma dal numero di quelli che la condividono e sono pronti ad agire a suo favore. La coscienza, come tale, è apolitica, anche se non antipolitica: si definisce come ricerca di integrità dell'anima individuale. Quello che conta per la Arendt è che non ci sia ingiustizia nel mondo. La preoccupazione socratica è individualista e apolitica: sapere come diventare felici. Socrate non lotta contro l'ingiustizia cambiando le leggi.

È con Machiavelli che emerge l'idea che è necessario cambiare il diritto per lottare contro l'ingiustizia, a rischio di commettere del male per combattere il male. Il buon cittadino non è indifferente al male che commette, ma accetta il peso della colpa in nome della sua responsabilità nei confronti del mondo. Non preoccuparsi del mondo è una colpa: l'antipolitica spiana la strada al totalitarismo. Il filisteo rispetta gli obblighi morali nella sfera privata e guarda alla sfera pubblica come a un mercato del lavoro, la cui immoralità è così palese che non resta che lavarsene le mani. Così nel terzo Reich l'unica forma di responsabilità era avvertita nei confronti della famiglia: nella sfera pubblica, assolutamente deresponsabilizzati, ci si sentiva discolpati anche partecipando ai peggiori massacri.

Rifiutare il moralismo

Arendt lotta contro la confusione tra pubblico e privato, contro il tentativo di trasferire meccanicamente i valori morali nella sfera politica. Non si tratta di condannare la compassione, la cui assenza è all'origine dei crimini di un Eichmann: a costui mancava la «immaginazione del cuore», riconoscere attraverso la immaginazione la sofferenza dell'altro. Una simpatia appassionata, che mobilita l'energia e spinge immediatamente all'azione.

Compassione e bontà non possono apparire sulla scena pubblica senza corrompersi e pervertirsi: si rivolgono a tutti, generalizzandosi e impedendo il sentimento verso una persona particolare. Nella misura in cui nella sfera pubblica si cerca di apparire agli altri distinguendosi, la compassione innesca una spirale in cui si sospetta che gli altri non siano abbastanza toccati dalla compassione per gli oppressi, così autorizzando una crudeltà illimitata.

Rigettare il realismo

Introdurre i valori della vita privata nella sfera politica significa distruggerla: Machiavelli si è preoccupato di una politica capace di sviluppare un'etica a essa conforme. Tuttavia la Arendt rifiuta il realismo della efficacia: la sua politica si fonda su due principi – quello della condivisione della terra e quello della solidarietà. Il fine non giustifica mai i mezzi. La opposizione tra politica e violenza è una costante della sua riflessione: il potere, sempre politico, si fonda sul numero, la persuasione, lo scambio di opinioni; la violenza, sempre antipolitica, si fonda sulla forza e sul dominio, in quanto le mancano la potenza del numero e il consenso del popolo. Inoltre la *Realpolitik* che spinge al compromesso con il male minore è una illusione nefasta: dal male presente non può derivare un bene futuro. Rifiutare la teoria del male minore è rifiutare di scendere a patti con il male.

Il rifiuto del realismo in politica avviene per la Arendt in nome di una «etica della responsabilità verso il mondo» che non esclude la violenza come mezzo d'azione, quando la lotta non violenta è destinata allo scacco, come nel caso della lotta al nazismo. In tal caso essa sarà giustificabile, ma sempre illegittima: si tratta comunque di un male.

L'esperienza della crisi del XX secolo insegna che non ci sono più assoluti, norme ultime cui appellarsi per determinare i nostri giudizi in modo infallibile: al di là di ogni preteso principio oggettivo, la Arendt fa appello alla facoltà di giudicare e su di essa pretende di fondarsi.

Dalla critica della filosofia morale alla teoria del giudizio: Socrate contro Kant

Nella morale occidentale ritroviamo due idee fondamentali: la prima – socratica – è che non bisogna mai commettere ingiustizia; la seconda – ebraico-cristiana, ma con precedente in Socrate – che gli uomini sono stati creati tutti uguali. L'errore della filosofia morale è stato quello di pretendere di trasformare queste idee in verità dimostrabili.

Arendt distingue pensiero e conoscenza, significato e verità: la verità è per definizione «dispotica», qualcosa che non possiamo rifiutare. Trasformando quelle idee in verità i filosofi cercavano di renderle costrittive: così facendo essi le hanno indebolite, rendendole incontrovertibili e contribuendo a farne degli automatismi.

La affermazione socratica «è meglio subire ingiustizia che commetterla» è una evidenza per chi ha esperienza del dialogo interiore del «due-in-uno», ma non per Callicle che non ha l'abitudine a un rapporto con se stesso. La morale non si dimostra ma si può mostrare con l'esempio, come ha fatto Socrate testimoniando fino alla morte le verità nelle quali credeva. La morale si vive non si dimostra: confondere le idee morali con verità evidenti significa adottare un atteggiamento pericoloso, ridurle alla impotenza. È necessario farle vivere e persuadere la moltitudine, così salvandole: cercando di fondarle nella persuasione, cioè cercando accordi che permettano di istituirle nella società, di farle vivere in istituzioni durevoli.

Riconoscere che le idee morali non sono verità, ma evidenze soggettive derivanti da una esperienza esistenziale, significa affermare che «non esiste assolutamente nessuna garanzia non politica contro il politico». Questa relativizzazione della verità morale non porta al relativismo perché Arendt afferma la necessità di riconoscere i fatti, che sono la materia delle opinioni: essi sono delle verità, che si sottraggono al dibattito, richiedendo solo di essere riconosciuti. Il rispetto della fattualità è il limite costitutivo della politica.

La convinzione secondo cui in morale e politica non esistono valori assoluti porta la Arendt a rifiutare l'etica kantiana, specificamente la nozione di imperativo categorico: la inumanità della morale di Kant non dipende però dal suo rigore ma dalla sua absolutezza: nella sfera degli affari umani siamo sempre prigionieri del relativo. Anche la morale kantiana si fonda sulla necessità del pensiero razionale di accordarsi con se stesso e sembra dunque molto vicina all'accento socratico sulla esigenza di stabilire un accordo con la nostra coscienza. Ma la nozione socratica di accordo con sé stessi conserva un legame con la pluralità, nella misura in cui il dialogo con sé stessi interiorizza e valorizza il punto di vista degli altri. In Kant questa dimensione è perduta: la volontà come ragion pratica è un processo monologico (logico e solitario), di accordo con la forma universale della legge e non con gli altri resi presenti al pensiero. Le riserve di Arendt sono legate proprio al fatto che per lei l'etica non è questione di ragione ma di giudizio, il quale, a differenza della prima, fa appello alla pluralità. Il giudizio è un pensiero adattato alle questioni umane perché ha saputo, mediante la immaginazione, mettersi al posto degli altri.

Il male non ha origine da qualche *défaillance* del pensiero razionale: non è la coerenza logica che manca a Eichmann, ma la sensibilità e dunque il giudizio. Lo scopo della Arendt, delineato chiaramente dalla struttura de *La vita della mente*, era proprio quello di elaborare una teoria del giudizio morale e politico (che, incompiuta l'opera appunto nella sua terza parte dedicata al giudizio, si può comunque evincere dal *Postscriptum* alla prima parte e dalle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*).

Mentre il giudizio determinante parte dalla regola (universale) e va verso il caso concreto, applica la regola ai casi particolari, il giudizio riflettente parte dal particolare e tenta di pensarlo, cioè cerca la regola o il concetto sotto cui collocare l'esperienza singolare. Il giudizio riflettente, pur non determinando alcuna oggettività universalmente valida, pretende tuttavia di essere condiviso da tutta la comunità, cioè aspira alla universalità (generalità, per distinguerla da oggettività). Il gusto estetico (Kant) o morale (Arendt) è suscettibile di quella particolare forma di universalità che è la comunicabilità: non è oggettivo né soggettivo, ma intersoggettivo. Esprimendo il giudizio «questo è bello» non parlo solo per me ma per tutti; «corteggio l'assenso degli altri» (il persuadere socratico). Viene presupposto un «senso comune»: giusto e bello non hanno nulla da spartire con intelletto o ragione.

Come si fa ad imparare a giudicare? Non con l'insegnamento ma attraverso l'esercizio: penetrare con l'immaginazione nel punto di vista degli altri, senza fare appello al punto di vista degli altri, e «mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso». Una opinione qualsiasi non è giudizio, che implica imparzialità, disinteresse e libertà.

Imparare a giudicare: contro il male politico contemporaneo è quanto di meglio possiamo fare.

Male, pensiero e politica

«Il problema del male sarà la questione fondamentale della vita intellettuale in Europa dopo la guerra» (1945): allora il male designava il fenomeno totalitario, cui la Arendt dedica i suoi primi studi di teoria politica. Il totalitarismo vi è descritto come un fenomeno completamente nuovo: la sua natura è il terrore, il suo principio è la ideologia, la esperienza in cui affonda le radici la desolazione. A partire dagli anni Sessanta, invece, Arendt prende in considerazione il problema morale sollevato dal nazismo: indagare il problema morale significa guardare il male politico come un male che chiama in causa la responsabilità degli individui e rimette in discussione la concezione tradizionale della coscienza morale. Importanza dei processi che dal secondo dopoguerra agli anni Sessanta (processo Eichmann) hanno attirato l'attenzione sull'aspetto morale della questione: esso ha in comune con l'aspetto giudiziario il fatto di chiamare in causa la persona singola e il suo comportamento. La Arendt considera ciascuno come individuo che può giudicare e scegliere: ogni atto è individuale e coinvolge la responsabilità di colui che lo commette. Dal caso Eichmann a *La vita della mente*, Arendt approfondisce le implicazioni morali e politiche del pensiero, facendo appello alla terza figura di Socrate, il pensatore critico.

Il caso Eichmann. Ritratto di un criminale burocrate

La pubblicazione dell'opera su Eichmann suscita polemiche molto dure nei confronti di Arendt: che cosa le viene rimproverato? i) il tono distaccato e «ironico», ii) gli accenni alla «cooperazione» (fraintesa con «collaborazione») dei consigli ebraici, iii) il concetto stesso di «banalità del male», frainteso come banalizzazione del male commesso dai nazisti.

Il processo le rivela di aver sopravvalutato, all'inizio del suo lavoro, l'importanza della ideologia nella adesione ai movimenti totalitari. Un solo tratto è dominante nel caso di Eichmann: la sua assenza di personalità, la sua «incapacità di pensare». La «banalità del

male» designa innanzitutto la propensione di Eichmann a parlare per stereotipi, ripetere banalità. In *Comprensione e Politica* (1953), Arendt aveva già sottolineato come il ricorso a stereotipi, dispensando dal confronto con la realtà, non è privo di relazione con l'impiego della violenza. Il linguaggio arido della amministrazione contribuisce a privare Eichmann della coscienza dei propri atti («soluzione finale del problema ebraico» e non sterminio). Messo di fronte alla realtà dello sterminio (visita al campo di Chelmno), non è in grado di sopportarne la realtà. Il «crimine burocratico» è reso possibile dalla mancanza di prossimità fisica tra carnefice e vittime, così come dal trasferimento della responsabilità su una autorità riconosciuta.

Eichmann non ha mai presenti davanti agli occhi gli altri che avrebbe dovuto rappresentarsi: la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a una incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di un altro. Così egli dipende completamente dalla opinione di coloro che realmente lo circondano: Eichmann non era uno stupido, ma senza idee e tale sua mancanza di idee lo predisponeva a diventare uno dei grandi criminali di quel periodo. Egli tuttavia ha attivamente partecipato a e eseguito una politica di sterminio: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa. Eichmann era incapace di pensare: egli sceglie di non scegliere, si pone nella condizione di non giudicare e di non renderne conto. La possibilità di distinguere il bene dal male è presente in Eichmann come in ogni uomo: egli vi ha volontariamente rinunciato ed è quindi totalmente colpevole.

Dalla radicalità alla banalità del male

Fino al 1961 la Arendt aveva parlato di «male radicale»: i crimini nazisti sono incomprensibili (lo sterminio non risponde ad alcuna logica difensiva), imperdonabili (non c'è traccia di rimorso), impuniti (discrepanza tra male commesso e castigo inflitto). Obiezioni di Jaspers sui rischi di attribuire ai crimini nazisti una «satanica grandezza»: i batteri provocano grandi epidemie, ma rimangono batteri e nulla più.

Lettera della Arendt a Scholem (1963): «[...] ho cambiato idea, non parlo più di “male radicale” [...] Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande come un fungo». La presenza del male non implica una malvagità originaria o una strutturale incapacità di discernere il bene dal male: la capacità di distinguere il bene e evitare il male è presente in ciascuno, completamente affidata alla nostra responsabilità, che possiamo assumerci o da cui possiamo abdicare in ogni momento. Così il male estremo fu compiuto da uomini ordinari.

Prendendo in considerazione la gerarchia sociale del Terzo Reich: al vertice i sommi capi nazisti, che hanno saputo, scelto e voluto il male che hanno commesso. Se furono «decisori» (nel senso di *archein*), non furono esecutori (*prattein*). Al secondo posto coloro che hanno eseguito gli ordini del loro ufficio, i funzionari del male. In basso coloro che hanno eseguito gli omicidi progettati dai primi e organizzati dai secondi: questa categoria sociale non è rappresenta un gruppo omogeneo. Vi si ritrovano, accanto alle vittime ebrae arruolate nei Sonderkommando, criminali comuni, assassini, ma anche «uomini ordinari», che in una società normale non sarebbero diventati assassini: il loro crimine fu l'obbedienza e il collasso della facoltà di giudicare.

La riflessione sulla banalità del male spingerà dunque la Arendt a un confronto con la tradizione della filosofia morale. In un primo tempo Arendt le contesta di aver inteso il

male solo come modalità privativa del bene, in altre parole di aver misconosciuto la malvagità umana. In un secondo tempo prende atto che la nozione di «banalità del male» è in rotta di collisione con una convinzione radicata nella filosofia morale occidentale: che nessuno faccia il male volontariamente, che esso sia sempre un errore. Alla tradizione è mancato il pensiero della «malvagità», del «sadismo» (normale, non patologico). Anche la tradizione religiosa manifesta la stessa difficoltà. Insomma, la tradizione non offre strumenti per aiutarci a pensare la malvagità e il sadismo dei campi di concentramento. Kant pone la origine del male nelle inclinazioni sensibili, nell'attaccamento a sé stessi (egoismo): non poteva avere idea di crimini commessi senza inclinazione, passione, movente, crimini promossi dalla legge stessa divenuta criminale. Kant ha colto che la moralità risiede nella obbedienza non alla legge esteriore ma alla legge della ragione, tuttavia nell'impiego del termine legge rimane l'ambiguo riferimento alla obbligazione e la valorizzazione della obbedienza, che rischiano di indurre abitudine a un ordine di cui non si interroga più il contenuto. La nozione di imperativo categorico esponeva la morale kantiana al fraintendimento.

La riflessione sulle società totalitarie insegna che alcuni uomini non si interrogano mai su ciò che fanno: la capacità umana di distinguere il bene dal male è in essi «bloccata» e mai attualizzata. Il male nella prospettiva della tradizione filosofica è l'egoismo: consiste nel porre l'io al posto della legge. Le società totalitarie rivelano l'altra faccia del male: sostituire la legge all'io (analisi heideggeriana del «Si»). Arendt riprende l'idea che parola autentica, dialogo con sé stessi, coscienza morale siano delle possibilità: la tradizione confonde la «coscienza» (*consciousness*, il fatto di essere consapevoli della propria esistenza) con la «coscienza morale» (*conscience*): la seconda può perdersi senza la perdita della prima, perché è proprio della essenza umana non attenersi sempre alle proprie possibilità. L'uomo non possiede la propria umanità, non esiste una natura umana, ma solo una condizione umana.

Pensare, giudicare, agire: Socrate contro Eichmann

Le ultime opere di Arendt cercano di «pensare ciò che facciamo» quando pensiamo, di mettere in valore le implicazioni morali e politiche del pensiero. Il legame tra pensiero e giudizio è problematico: il primo ha a che fare con idee generali, astratte, «elementi invisibili». Pensare significa «abbandonare l'ambito degli affari umani, ritrarsi nel mondo degli invisibili: «dove siamo quando pensiamo?» (dovunque siamo, non siamo là). Ma ci sono due tipi di pensiero: il primo (modello platonico-heideggeriano) è il ritrarsi nel mondo degli invisibili; il secondo integra il ritrarsi con un ritorno per giudicare (modello socratico). Il pensiero critico dà spazio al giudizio.

Quelli che si sono rifiutati di commettere il male, lo hanno fatto perché avevano l'abitudine di praticare il dialogo con sé stessi. Questo non significa che la morale tradizionale fosse in loro più ancorata che in altri: anzi, proprio perché non possedevano un sistema di valori precostituito in cui inquadrare i casi particolari, ha permesso loro di continuare a interrogarsi.

È nei «momenti cruciali», nelle «situazioni-limite» che il pensiero ha delle implicazioni politiche: quando il passato non illumina più l'avvenire, quando autorità, religione e tradizione sono crollate, allora colui che pensa è come strappato fuori dal suo nascondiglio, diventa visibile agli altri. Il giudizio è assimilabile alla azione, perché è un pensiero che si comunica e raggiunge la pluralità.

Sotto la dittatura, quando resistere significa morte sicura e senza alcun effetto (per niente!), l'impotenza è scusa per non partecipare alla vita politica: la pura non partecipazione diventa una forma di resistenza. La dittatura totalitaria comporta infatti una inversione dei criteri consueti.

Conclusioni

«[...] le nostre decisioni sul bene e sul male dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni» (*Alcune questioni di filosofia morale*). Socrate per la Arendt fu una sorta di esempio: ha saputo essere disponibile con tutti, aperto al dialogo con tutti; pur tenendosi lontano dalle assemblee politiche ufficiali, ha cercato di fare dei suoi interlocutori dei partecipanti alla vita pubblica; e ha saputo obbedire e disobbedire quando era necessario.

Dario Zucchello

Como, febbraio 2008