

Eichmann e noi – Una rilettura di Hannah Arendt sul ‘giudizio’

Franco Palazzi – Political Science, Sant’Anna School of Advanced Studies

f.palazzi@sssup.it

Abstract. Questo articolo ricostruisce la visione del giudizio formulata da Hannah Arendt in un arco di opere che va da *Understanding and Politics* (1953) a *Willing* (apparso postumo nel 1978). Tesi centrale della presente analisi è che, contrariamente a quanto sostenuto dalla maggioranza degli interpreti, il contributo dell'autrice in questo ambito sia di matrice primariamente filosofico-morale. Nel primo paragrafo viene rigettata l'ipotesi di una cesura all'interno della produzione arendtiana sul *judging*, mentre nel successivo si indagano gli effetti su quest'ultima del processo al burocrate nazista Adolf Eichmann. I paragrafi terzo e quarto ricostruiscono il tortuoso percorso che portò Arendt ad individuare nel giudizio una possibile risposta ad alcuni drammatici interrogativi etici, mentre nel quinto si tenta di dimostrare che le *Lectures on Kant's Political Philosophy* non costituiscono, come solitamente si crede, il nucleo del volume non scritto di *The Life of the Mind* - il quale avrebbe dovuto avere come tema proprio l' *Urteilkraft*. L'ultimo paragrafo, infine, sonda alcune possibili implicazioni della lettura delineata sino a quel punto per le ricerche successive.

I. Introduzione – La fine e l'inizio

La morte colse Hannah Arendt improvvisamente, il 4 Dicembre 1975. Nella sua macchina da scrivere furono rinvenuti il frontespizio e le due citazioni in epigrafe della terza parte di *The Life of the Mind*, la sua ultima opera, che sarebbe dovuta essere dedicata al giudizio. È difficile immaginare un singolo epilogo che potesse rendere maggiore giustizia a colei che aveva constatato come “gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare” (Arendt [1958a]: 182). Le circostanze della sua scomparsa spiegano perché generazioni di interpreti abbiano cercato di scorgere, nei lavori che la Arendt era riuscita a portare a termine, il riflesso di quello che il volume intitolato *Judging* avrebbe dovuto contenere.

Desta una certa sorpresa il fatto che questa ampia letteratura non dedichi quasi mai attenzione alle circostanze che spinsero l'autrice ad avviare una riflessione sulla facoltà del giudizio, concentrandosi prevalentemente sul rispondere all'importante interrogativo circa la possibilità di costruire una filosofia politica a partire dall'elaborazione arendtiana su quella che Kant chiamava *Urteilkraft*. Una notevole influenza ha rivestito in tal senso il saggio interpretativo che Ronald Beiner allegò, nel 1982, alla prima edizione delle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, tenute da Arendt alla New School for Social Research nell'autunno 1970 e da allora considerate il testo in cui recuperare le più mature tra le sue osservazioni sul giudizio. Queste ultime avevano avuto inizio nel 1953 con l'articolo *Understanding and Politics*, protraendosi fino alla lezione *Thinking and Moral Considerations* (1971) e ad alcuni rilievi individuabili nei primi due libri di *The Life of the Mind* (che apparvero nel medesimo anno).

Il motivo ispiratore del testo del '53 è, come evidenzia già il suo incipit, l'esperienza del totalitarismo (Arendt [1953]: 91), la quale non fa che ricordarci con inaudita violenza “che stiamo vivendo in un mondo capovolto, un mondo dove non è più possibile orientarsi facendo affidamento sulle regole di quello che una volta era il senso comune” (Ivi: 99-100). La conferenza sul pensiero e le considerazioni morali, dal canto suo, chiama in causa sin dalla premessa il racconto che l'autrice aveva realizzato, in qualità di corrispondente del *New Yorker*, del processo al burocrate nazista Adolf Eichmann (svoltosi nel 1961), sollevando la questione se l'attività di pensare, indipendentemente dal proprio contenuto specifico, possa condizionare gli uomini contro il male (Arendt [1971a]: 115-117; cfr. Arendt [1963-1964]). Quanto all'opera incompiuta, nella prefazione veniamo informati da Arendt che il primo impulso ad interessarsi alle attività mentali (*mental activities*) fu proprio la constatazione della “banalità del male” incarnata da Eichmann (Arendt 1971b: 3-6). Il *fil rouge* tipicamente etico, riferito alla ricerca di una via d'uscita al susseguirsi di regole di condotta che possono essere mutate con la stessa leggerezza di certe consuetudini mondane - quelle che l'autrice soleva definire *table manners* -, senza riuscire ad impedire catastrofi come l'Olocausto, non potrebbe apparire più marcato.

Nondimeno, la lettura di Beiner minimizza irrimediabilmente questo *leitmotiv*, ritenendo che il pensiero di Arendt si articoli in due teorie del giudizio, la prima incentrata sulla *vita activa* degli attori politici, la seconda focalizzata sulla *vita contemplativa* rappresentata dallo sguardo retrospettivo del poeta e del narratore. Dunque, man mano che la sua riflessione sul tema veniva approfondendosi, l'autrice avrebbe inquadrato il giudizio sempre più come una prerogativa del contemplatore solitario, invece che dell'agente necessariamente calato in un contesto plurale. Questa presunta svolta arriverebbe a compimento proprio nei tre scritti degli anni '70, i quali esprimerebbero una visione marcatamente differente rispetto ai precedenti (Beiner [1982]: 91-94).

In anni recenti, diversi interpreti hanno messo in discussione l'interpretazione di Beiner. Essi hanno da un lato posto in luce come da materiali ancora inediti (gli appunti per il corso tenuto nel 1955 a Berkeley sulla teoria politica di Kant e il *Denktagebuch*, il diario intellettuale della Arendt) emerge che la convinzione che Kant avesse posto le basi per una filosofia politica non scritta nella terza *Critica* era già ben delineata nel 1957, con numerosi punti di contatto con la successiva trattazione nelle *Lectures* – questa datazione è ulteriormente confermata dall'analisi del carteggio con Karl Jaspers (Henry 1988: 370). Sin dagli appunti dei secondi anni Cinquanta, inoltre, il giudizio si configura come un'attività svolta sia dall'attore che dallo spettatore (Marshall 2010: 370; 376-377; 380-383). Dall'altro lato, è stato osservato come Beiner calchi eccessivamente la differenza tra vita attiva e vita contemplativa, enfatizzando una contrapposizione che nel complesso l'opera di Arendt tende a mitigare. In quest'ottica andrebbe letta la conclusione del poscritto a *Thinking*, in cui si cita il detto di Catone il Vecchio secondo il quale “Non sono mai meno solo di quando mi trovo con me stesso, mai più attivo di quando non faccio nulla” (Degryse 2011: 347; Arendt 1971b: 216)¹.

Risulta piuttosto sorprendente, in ogni caso, che la principale “prova” testuale addotta da Beiner in proprio favore non venga direttamente messa in discussione in questa letteratura. Essa è contenuta in *Understanding and Politics*, nel paragrafo dove si legge:

Alla luce di queste riflessioni il nostro sforzo di comprendere qualcosa che ha distrutto le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio appare meno penoso. Anche se abbiamo perso i metri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è di essere un inizio può avere in sé stesso abbastanza originalità per comprendere senza categorie preconcepite e per giudicare senza quell'insieme di regole consuetudinarie che costituisce la moralità. Se l'essenza di ogni azione, e in particolare di quella politica, è di essere un nuovo inizio, allora la comprensione diventa l'altro lato dell'azione, cioè soprattutto quella forma di cognizione, distinta da molte altre, con cui gli uomini che agiscono (e non gli uomini che sono impegnati nella contemplazione di qualche corso della storia progressivo o catastrofico) possono eventualmente accettare ciò che è irrevocabilmente accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste (Arendt [1953]: 108-109). [N.B. Poco prima *comprensione e giudizio* erano stati descritti come termini approssimativamente sinonimici (Ivi: 98)]

Di primo acchito, la contrapposizione fra attori e spettatori non potrebbe sembrare più plastica. Tuttavia, una analisi rigorosa del testo contraddice una tale impressione. Coloro “che sono impegnati nella contemplazione di qualche corso della storia progressivo o catastrofico” non sono gli spettatori che Arendt ha in mente e su cui edificerà una parte importante della propria proposta filosofica. Per lei, infatti, una lettura teleologica della storia non può essere accettata, pena la negazione della dignità umana:

[...] l'idea stessa di progresso – se esso è più che un cambiamento nelle circostanze ed un miglioramento del mondo – contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo. È contro la dignità umana credere nel progresso (Arendt [1970]: 77).

Secondo la nostra autrice, il ruolo della spettatore è esattamente l'opposto: esaltare la dignità dell'attore, capace di portare la novità nel mondo, comprendendone e narrandone (dunque ricordandone) le gesta:

Possiamo sapere *chi* qualcuno è o fu solo conoscendo la storia di cui egli stesso è l'eroe – la sua biografia, in altre parole; qualsiasi altra cosa sappiamo di lui, compresa l'opera che può avere prodotto o lasciato, ci dice solo *che cosa*

egli è o fu. [...] L'eroe che la storia ci rivela non ha bisogno di qualità eroiche; la parola "eroe" in origine, cioè in Omero, non era nient'altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all'impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia. [...] L'azione si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che quindi conosce sempre meglio dei partecipanti ciò che è accaduto (Arendt [1958a]: 136; 140)².

Le frasi appena citate, pur non vedendo comparire esplicitamente il termine *judgment*, costituiscono un esempio piuttosto lampante di quel giudizio retrospettivo che Beiner considera il portato essenziale della tarda produzione di Hannah Arendt. Il problema, dal suo punto di vista, è che esse sono tratte (così come altre di contenuto analogo [Ivi: 141; 172]) da *Vita Activa*, un'opera che data 1958 e nella quale, a suo dire (Beiner [1982]: 143), vi sarebbe un unico riferimento al giudizio – i.e. la nota 75 del capitolo V. La solidità della sua interpretazione diminuisce ancora se si considera che il brano delle *Lectures* sopra riportato continua affermando che l'idea di progresso rende impossibile il giudizio dello storico (ovvero di quello che dovrebbe essere lo spettatore per eccellenza), poiché essa fa sì che la storia non abbia mai fine, non offrendo, pertanto, punti fermi significativi rispetto ai quali guardare indietro (Arendt [1970]: 77)³.

Beiner, inoltre, non coglie a fondo come la riflessione sulla necessità di dare un senso (*meaning*) alla storia dalla prospettiva del singolo essere umano - centrale in pressoché tutta la produzione arendtiana e presente, ora espressamente ora in maniera implicita, anche nei testi richiamati finora -, affondi le sue radici nei dilemmi etici sollevati dal totalitarismo e dalla vicenda di Eichmann. Se, infatti, per Kant "la consapevolezza della nostra dignità in quanto portatori della legge morale redime un'esistenza altrimenti intollerabile" (Beiner [1982]: 146), le critiche di Arendt all'etica kantiana richiedono giocoforza la ricerca di un nuovo puntello per il *meaning*.

Per valutare se quanto questa autrice ci ha lasciato possa offrire delle risposte soddisfacenti a tali questioni, occorrerà anzitutto esaminare a fondo la natura del problema con il quale ella dovette misurarsi direttamente al processo di Gerusalemme.

II. Adolf Eichmann, un mostro comune

Se nei primi anni '50 era stato il totalitarismo complessivamente inteso a dare impulso alle meditazioni arendtiane sulla crisi degli standard morali, nel decennio successivo maturava nell'autrice la convinzione che, moralmente parlando, il regime nazista fosse stato molto più estremo di quello stalinista nelle sue fasi peggiori: esso annunciò un nuovo complesso di valori ed introdusse un sistema legale progettato in accordo con loro. Inoltre divenne ben presto chiaro che non occorre essere nazisti convinti per conformarsi a tali strutture; la moralità collassò dunque in un mero insieme di costumi e convenzioni mutevoli a piacimento. Ciò avvenne non nell'esperienza dei criminali, ma in quella delle persone ordinarie, di coloro che pure non avevano mai sognato di modificare i propri criteri di condotta fintanto che questi erano stati socialmente accettati. Un cambiamento altrettanto repentino i tedeschi lo operarono, in questo senso, anche dopo la disfatta hitleriana, facendo come retromarcia in direzione dei propri usi precedenti il terzo Reich (Arendt [1965-1966]: 53-55; [1971b]: 177-178).

Non è un mistero che la straordinarietà (a)morale del nazismo si manifestò nitidamente ad Arendt durante il procedimento giudiziario a carico di Eichmann. Questi era stato un funzionario incaricato di organizzare le deportazioni di massa degli ebrei di tutta Europa, inizialmente con il fine di espellerli, poi con quello di concentrarli in campi di lavoro forzato, quindi verso lo sterminio (cfr. Arendt [1963-1964]: § 3-6).

Egli si discostava manifestamente dall'abituale identikit del criminale di guerra. Non dimostrava tracce di fanatismo antisemita - aveva anzi congiunti in parte ebrei e forse (per quanto il giudice istruttore non andò a fondo su questo punto) ebrea era stata anche una sua amante (Ivi: 38-39). Al contempo, la sua adesione al partito nazista non fu dettata da motivi ideologici, ed Eichmann mantenne per tutta la propria esistenza una conoscenza al più sommaria dei suoi programmi politici [Ivi: 41]. Nulla in lui poteva confermare l'ipotesi di una natura sadica o violenta: in tutte le (non numerose) occasioni in cui visitò i campi di sterminio, fu sconvolto dalle scene cui assistette (Ivi: 95-98). Piccolo borghese, per niente istruito (non portò a termine né

le scuole superiori né quella di avviamento al lavoro) (Ivi: 36), venne dichiarato sano di mente da una mezza dozzina di psichiatri (Ivi: 33-34).

Dell'imputato colpiva anzitutto la natura gregaria: "Sentivo che la vita mi sarebbe stata difficile, senza un capo" dichiarò ripensando al momento in cui la sconfitta della Germania era stata ufficializzata (Ivi: 30). In fase di istruttoria arrivò persino ad affermare che avrebbe mandato a morte il proprio padre, se così gli fosse stato ordinato⁴ – definendo per giunta una tale, cieca obbedienza come una forma di "idealismo" (Ivi: 49). Anche quando giunse ad ammettere, nel corso de dibattimento, di aver aiutato a fuggire una cugina mezza ebrea ed una coppia di ebrei viennesi, Eichmann mostrò di serbare un ricordo spiacevole di tali episodi, sostenendo di avere in tal senso "confessato le sue colpe" ai propri superiori (Ivi: 144). Analogamente, quando Himmler ordinò, a guerra ormai persa ed all'insaputa del Führer, di sospendere la soluzione finale, Eichmann si oppose quanto più poté, con la copertura dei propri superiori, ad una tale direttiva (Ivi: 152-154).

Nella fase preliminare del processo, egli asserì – con grande sorpresa di Hannah Arendt – di aver sempre cercato di vivere secondo i principi dell'etica kantiana. Il tema fu risollevato da uno dei giudici di merito, al quale l'imputato riuscì a riferire una versione passabilmente corretta dell'imperativo categorico ("il principio della mia volontà [...] deve essere tale che possa in ogni momento venire innalzato a principio di una legislazione generale" [District Court Sessions 1961: 105-04]). Sollecitato dalla corte, in una serie di domande e risposte invero alquanto confusa (Ibidem), egli riconobbe che quando aveva contribuito al genocidio degli ebrei aveva smesso di vivere secondo la morale kantiana. In quel periodo, infatti, non si sentiva più, a suo dire, "padrone delle proprie azioni", privato com'era della possibilità di "cambiare le cose" (Ibidem. Cfr. anche Arendt [1963-1964]: 100; 142-143). Secondo Arendt ([1963-1964]: 142-144), in quel medesimo lasso di tempo Eichmann non avrebbe solo abbandonato la formula di Kant non ritenendola più applicabile, ma l'avrebbe anche distorta fino a riconoscere come fonte della legge morale non la ragion pratica, ma la volontà di Hitler. In effetti, lo stesso imputato ammise che, prima di leggere la seconda *Critica*, aveva conosciuto una sorta di etica kantiana "ad uso privato della povera gente", la quale era di fatto incentrata in modo palesemente ridondante sull'obbedienza ("[Sii] fedele alla legge, obbediente, [abbi] una vita privata decorosa, non entrare in conflitto con la legge" [District Court Sessions 1961: 105-04]). Come si legge in *Eichmann in Jerusalem* (143): "[o]vviamente, Kant non si era mai sognato di dire una cosa simile". Da questa riduzione piuttosto imbarazzante del discorso morale ad una sorta di regola del pollice prona sullo *status quo*, così come da mille episodi interni al dibattimento, emerge la tendenza di Adolf Eichmann a ragionare per *clichés*, per motti o frasi fatte che nella sua personale prospettiva assumevano di volta in volta un particolare significato. A detta di Arendt, egli risultava incapace di pensare dal punto di vista di qualcun altro; comunicare con lui diveniva così impossibile, "perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano" (Ivi: 57).

Nel complesso, una delle verità più scioccanti che vennero impresse in coloro che seguirono il processo di Gerusalemme fu il fatto, più volte riconosciuto dalla stessa Arendt ([1963-1964]: 62; [1971a]: 115; [1971b]: 4), che l'imputato non fosse un mostro, una figura di demoniaca malvagità, mossa dal fanatismo o dalla perversione. Per quanto l'autrice non si trattenga mai ad argomentare diffusamente questo aspetto, ci sembra importante soffermarci su di esso per un istante, al fine di mettere in luce sino a che punto uomini come Eichmann potessero sfidare le categorie concettuali a disposizione dei loro contemporanei.

La mostruosità, ci insegna Foucault, è una nozione giuridica nella sua essenza: mostro è chi "nella sua stessa esistenza e nella sua stessa forma, [...] è non solo una violazione delle leggi della società, ma una violazione delle leggi della natura" (Foucault [1974-1975]: 57). *Prima facie*, quest'ultima caratteristica appare poco applicabile al nostro caso: i *desk murderers* che resero possibile l'Olocausto non paiono costituire, nel loro grigiore piccolo-borghese, una lesione addirittura delle leggi di natura. Occorre, tuttavia, seguire l'evoluzione che l'identità del mostro ha subito nel tempo: se dal Medioevo al XVIII secolo la mostruosità fu intesa come "complesso giuridico-naturale" (è mostruoso in questa accezione colui che rappresenta il misto, che si trova al crocevia tra animalità ed umanità, tra sesso maschile e sesso femminile, tra morte e vita), essa

divenne successivamente una condizione “giuridico-morale” - spostandosi dalla natura fisica del soggetto al suo comportamento (Ivi: 67-72).

L’ultimo passaggio ci avvicina considerevolmente alla situazione di Eichmann. Da un lato, infatti, questi poneva in scacco il diritto: nel suo caso nessuna delle giustificazioni tipiche della pena (difesa della società, rieducazione-reinserimento del reo, deterrenza rispetto a potenziali infrazioni ad opera di terzi, mera retribuzione) poteva venire applicata in modo soddisfacente - e nondimeno, lasciarlo a piede libero come se non avesse compiuto nulla di male sarebbe stato intollerabile per il senso di giustizia dei suoi contemporanei (Arendt [1964]: 25-26)⁵. Dall’altro, il motivo per cui comminare una pena è così difficile in un siffatto contesto è proprio l’assenza di quell’intenzione di fare del male che tutti i sistemi giuridici prevedono come presupposto del crimine (Arendt [1963-1964]: 282-283) – e la cui mancanza rende assai arduo distinguere tra la colpevolezza e l’esistenza stessa del mostro, ponendo così in dubbio un postulato di fondo della natura umana, i.e. la distinzione tra gli atti che si compiono e ciò che si è al di là di qualunque di essi (cfr. Sharpe 2010: 38).

Proprio come per gli esseri mostruosi, dunque, parrebbe che pure dinanzi ad Eichmann le reazioni possibili siano soltanto due: soppressione o medicalizzazione (Cfr. Foucault [1974-1975]: 58). Eppure, la nostra valutazione incontra a questo punto uno scoglio ulteriore: il mostro è un “fenomeno estremo e rarissimo” (Ivi: 57) che non a caso costituisce, nella lettura foucaultiana, uno degli elementi fondanti (assieme all’individuo da correggere ed al fanciullo onanista) della successiva figura dell’anormale (Ivi: 57-61)⁶. Nel caso di Eichmann, invece, “Il guaio [...] era che di uomini come lui ce n’erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali” – proprio in questo risiede la *banalità* del male (Arendt [1963-1964]: 282). Ciò implica che, paradossalmente, “sotto il Terzo Reich soltanto le ‘eccezioni’ potevano comportarsi in maniera ‘normale’ ” (Ivi: 35).

Ora, se ci si può forse astenere dal giudizio giuridico e morale nel caso di pochi soggetti mostruosi, i quali formano, potremmo dire, quella dimensione costitutivamente esterna rispetto ad una soggettività basata normativamente proprio sull’esclusione altrui (cfr. Butler 1993: 2-3), non è praticabile fare altrettanto con un insieme di persone che, sia pure in una situazione anomala, hanno rappresentato la norma – con un impatto terribile su milioni di vite.

Alla luce di questa esigenza, processi come quello di Gerusalemme si basavano sulla necessità vertiginosa di giudicare un tipo di criminale completamente nuovo, che “commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male” (Arendt [1963-1964]: 282). È a questo cortocircuito che la facoltà del giudizio può porre rimedio:

Poiché solo se assumiamo che esista una facoltà umana che ci renda in grado di giudicare razionalmente senza venir trascinati dall’emozione o dall’interesse, e che allo stesso tempo funzioni spontaneamente, vale a dire, che non sia legata a standard e regole sotto i quali i casi particolari sono semplicemente sussunti, ma al contrario, produca i suoi principi in virtù della stessa attività di giudizio; solo in base ad un tale assunto possiamo mettere a rischio noi stessi su questo terreno morale scivolosissimo con una qualche speranza di trovare un appoggio saldo (Arendt [1964]: 27).

Purtroppo, il giudizio espresso dalla stessa Arendt su Adolf Eichmann risulta alquanto ermetico. Nel formulare quelle che secondo lei sarebbero dovute essere le motivazioni della sua condanna a morte, l’autrice scrive:

[...] come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato (Arendt [1963-1964]: 284).

Il passaggio in questione è intrinsecamente aporetico: se si rimprovera all’imputato di aver deciso, senza alcun diritto di farlo, coloro che fossero degni di continuare a vivere, in che modo potrebbe la corte mettere in atto la stessa operazione nei suoi confronti, per giunta pretendendo di parlare a nome di tutti? Nel periodo

del processo ci furono diversi appelli affinché Eichmann venisse giudicato da un tribunale internazionale (come la stessa autrice riteneva opportuno) , o non fosse condannato a morte: forse che simili posizioni andassero considerate come irrilevanti?

Per provare a gettare luce su tali interrogativi, occorrerà analizzare la lenta emersione del ruolo del giudizio nell'ambito degli scritti più propriamente filosofico-morali di Hannah Arendt – vale a dire proprio in quella parte della sua ampia produzione cui gli studiosi della sua “teoria” del giudizio paiono non prestare particolare attenzione.

III. Socrate e Kant: l'interiorità della morale

Volendo essere schematici, l'esperienza avuta a Gerusalemme poneva ad Arendt (almeno) tre grandi questioni sul piano della filosofia morale.

La prima concerneva se e come fosse ancora possibile distinguere il bene dal male. Il nocciolo del problema non consisteva nell'introdurre un qualche set di regole di comportamento, o nell'avanzare un nuovo standard di riferimento per la condotta. Eichmann, infatti, aveva fornito una prova vivente di quanto ogni particolare canone morale rischi di essere meramente consuetudinario: egli “[s]apeva che ciò che una volta aveva considerato suo dovere veniva definito [in quel momento] come crimine e accettava questo nuovo codice di giudizio come se si trattasse solo di una diversa regola linguistica” (Arendt [1971a]: 115).

Inoltre, il funzionario nazista non era autore di misfatti tradizionalmente sanzionati come immorali: è assai incerto che avesse mai ucciso, o mandato direttamente a morte qualcuno. Piuttosto, egli rientrava a pieno in quel fenomeno della “coordinazione” per cui, nella Germania hitleriana, la gente comune, in qualche modo impressionata dai primi successi dei nazisti ed intenzionata a fare la propria, piccola e magari insignificante parte per far sì che il Paese non perdesse il treno della Storia, divenne complice di alcuni dei peggiori crimini dei quali l'umanità sia stata testimone (Arendt [1964]: 24). In altre parole, in situazioni come quella di Eichmann chiedere se i suoi singoli atti avessero arrecato danno ad alcuno non sarebbe stato abbastanza. Anche in caso di una risposta negativa a questa domanda, gli atti in gioco potevano risultare dannosi rispetto a quelle conseguenze che, in quanto parte di una serie di comportamenti coordinati, avrebbero, nel loro complesso, nuociuto ad altri (cfr. Parfit 1987: 86).

La seconda questione, strettamente connessa alla prima, riguardava il rapporto tra il pensiero in quanto tale e l'agire morale. Potremmo infatti supporre, di primo acchito, che per discernere tra bene e male serva non semplicemente un elenco di azioni giuste o sbagliate, ma la lista migliore possibile di principi razionalmente fondati – e dunque difendibili con il ragionamento contro eventuali mutamenti. Il pensiero, tuttavia, è costitutivamente portato a rimettere in discussione le sue conclusioni, ed in particolar modo quei valori che, una volta adottati, si presentano talmente pronti per l'uso da potercene servire anche dormendo (Arendt [1971a]: 126-127; 137; [1971b]: 174-175; cfr.[1965-1966]: 86-87). Questo non significa che gli approdi dell'attività del pensare siano necessariamente nichilistici: il nichilismo, infatti, altro non è che l'altra faccia del convenzionalismo, l'altro prodotto del desiderio di raggiungere un punto dato il quale non occorra più ragionare. Così come il dogmatico pretende di aver raggiunto la verità etica una volta per tutte, dunque, il nichilista rivendica di aver dimostrato che la stessa ricerca di un qualche criterio valoriale sia completamente vana (Arendt [1971a]: 138-139; [1971b]: 175-177).

Dalle riflessioni precedenti si deduce che la nostra ricerca non dovrà orientarsi tanto, secondo Arendt, alla stesura di una – impossibile (cfr. Arendt [1971a]: 127) – teoria morale definitiva, valida sempre ed in ogni dove, quanto ad indagare se la facoltà stessa del pensiero, indipendentemente da quelle che sono di volta in volta le sue specifiche indicazioni, sia in grado di fornirci un antidoto contro il male.

La terza questione perteneva al successivo problema della motivazione. In sostanza, una volta riusciti a separare il bene dal male, resterà da vedere se vorremo effettivamente agire per il meglio. In tal proposito, l'autrice registra come la propria fosse la prima generazione dai tempi dell'ascesa del cristianesimo in Occidente per la quale le masse, e non solo una piccola élite, non credevano più in una rigida retribuzione ultraterrena della condotta, ma concepivano la coscienza come un organo che avrebbe reagito senza la paura

della punizione o la speranza della ricompensa (Arendt [1965-1966]: 89). Questo, evidentemente, fa sì che nei casi eccezionali in cui, come avvenne con il nazismo, le stesse leggi dello stato impongono un agire criminale, debbano essere individuate delle contromisure che consentano di evitare la bancarotta morale (cfr. Ivi: 104-105).

Nell'affrontare tali questioni, sia in *Some Questions of Moral Philosophy* che in *Thinking and Moral Considerations* (e, in misura minore, in *The Life of the Mind*), Arendt dedica particolare attenzione alle riflessioni di Socrate e Kant.

Il primo ci viene presentato come “un uomo che pensò senza diventare filosofo” (Arendt [1971a]: 129), riuscendo ad unificare nella sua persona due passioni apparentemente contraddittorie: quella per il pensiero e quella per l'agire – non nell'accezione dell'essere bramoso di applicare i propri ragionamenti o di dare vita a qualche standard per l'azione, come era accaduto ad Heidegger negli anni Trenta (Arendt [1969-1971]: 177) -, ma nel senso del sentirsi a casa in entrambe le sfere, del passare facilmente dall'una all'altra (Arendt [1971b]: 167). Socrate, che non ci ha lasciato nessuna dottrina compiuta, ma un metodo di critica, di messa alla prova incessante delle proprie e delle altrui convinzioni, appare quindi la figura giusta da cui partire per un'indagine delle implicazioni morali della facoltà del pensiero in quanto tale (cfr. Arendt [1971a]: 134-136; [1971b]: 171-174). Questo motivo diviene ancora più chiaro nella scelta dei due passaggi platonici sui quali l'autrice concentra la propria elaborazione dell'influsso etico del pensiero socratico. Essi, infatti, provengono entrambi dal *Gorgia*, un'opera espressamente dedicata alla retorica, e non si presentano come il risultato di una riflessione in materia di morale, quanto piuttosto come l'esito puramente morale dell'esperienza di pensare in se stessa (Arendt [1971a]: 143-144; [1971b]: 181-183).

Secondo la prima affermazione, “è meglio subire ingiustizia che farla” (*Gorgia*: 469b). Socrate pronuncia questa frase nel corso del suo scambio con Polo – il quale aveva ammesso (Ivi: 474c5-9) che compiere ingiustizia è più brutto (*aischion*), ma non peggiore (*kakion*, “più cattivo”) che patirla -, difendendola nel modo seguente (Ivi: 474d-475b): tutte le cose belle (*panta ta kala*) lo sono o in ragione del beneficio che arrecano in vista di un qualche scopo o in virtù di un certo piacere (*kata edonen tina*) che deriva allo spettatore dall'osservarle. Ora, quando fra due cose belle una supera l'altra, questo dovrà avvenire in base o al piacere, o al beneficio apportato, o ad entrambi. Per converso, una cosa sarà più brutta di un'altra in quanto più dolorosa o peggiore (cioè meno benefica). Occorrerà dunque considerare se perpetrare l'ingiustizia sia più spiacevole che subirla, e/o se sia peggio. Poiché è chiaramente meno piacevole essere la vittima che il carnefice (ragionando, ovviamente, nell'assenza di una sanzione), se ne conclude che, stante l'ammissione fatta in partenza da Polo, fare ingiustizia dovrà essere peggiore che riceverla (Ivi: 475c1-8).

L'argomento è sospetto in maniera piuttosto evidente: non solo si appoggia sull'iniziale accettazione, da parte dell'interlocutore, di una premessa in bianco di cui Socrate si serve per giungere alla conclusione, ma riposa anche, come constatato da Vlastos (1991: 139-144), su un'ambiguità di fondo: il passaggio dalla prospettiva dello spettatore dinanzi a qualcosa di bello a quella dell'autore di un'ingiustizia è un *non sequitur*. In altre parole, dal fatto che comportarsi ingiustamente sia più brutto (spiacevole e/o peggiore) per chi assiste a tale gesto, non deriva che lo stesso possa affermarsi dal punto di vista dell'attore in gioco.

Arendt ([1965-1966]: 89-90), con un'operazione interpretativa di cui Vlastos sembra non essere a conoscenza, ritiene che la difesa migliore⁷ di Socrate in *Gorgia* 469b risieda in un'altra affermazione contenuta nello stesso testo, con la quale ribatte a Callicle, che aveva deriso la massima precedente, che egli (Callicle) non si troverà mai d'accordo con se stesso, ma che anzi per tutta la vita si contraddirà – aggiungendo poi di ritenere preferibile essere in disaccordo con la maggioranza, piuttosto che in disarmonia con se stesso (*Gorgia*: 482b-c). L'autrice chiama consapevolezza (*consciousness*) “il fatto curioso che in un certo senso anche io sono per me stesso”: “io sono non solo per gli altri, ma per me stesso, e in quest'ultimo caso chiaramente non sono più uno: nella mia unità si è inserita una differenza” (Arendt [1971a]: 146). Nel momento in cui realizzo una tale consapevolezza “sono inevitabilmente *due-in-uno*” (Ivi: 147, corsivo nell'originale):

Per Socrate, questo due-in-uno significava semplicemente che se vuoi pensare devi guardare a che i due che conducono il dialogo di pensiero siano in buon accordo [...] È meglio per voi patire piuttosto che fare ingiustizia perché si può restare amico di colui che soffre, ma chi vorrebbe essere amico e vivere insieme ad un assassino? Nemmeno lo stesso assassino. [...] Chi non conosce il dialogo interiore [...] non entrerà mai in contraddizione con se stesso, [...] né vorrà mai rendersi conto di ciò che fa e dice (Arendt [1971a]: 148–150; cfr. [1971b] 179-189).

Siamo così approdati ad un primissimo criterio di discernimento fra bene e male, strettamente collegato con l'attività del pensare e senza riferimenti vincolanti al suo contenuto. In quest'ottica, il dialogo serrato con noi stessi si qualifica come il processo attraverso cui poniamo in atto la capacità specificamente umana di fare discorsi, ovvero ciò che costituisce il nostro essere *persone*. Dal momento che, nel perdonare qualcuno, viene perdonata la persona, non il crimine, nel caso dei massimi malfattori (i.e. di coloro che non ricordano i propri misfatti poiché non hanno mai davvero pensato ad essi) non c'è più alcuna persona da perdonare (Arendt [1965-1966]: 94-95).

Parrebbe raggiunta, qui, una prima spiegazione del sostegno di Arendt alla condanna a morte di Eichmann. In realtà, ci troviamo in una fase ancora molto preliminare, e non particolarmente rigorosa, dell'esposizione; infatti, se il ragionamento si fermasse qui, non potremmo non registrare una qualche contraddizione con quanto sostenuto dall'autrice in quei passaggi nei quali si legge che ciò che consente, in tribunale, di esprimere un giudizio su individui come Eichmann è proprio il fatto che essi figurano dinanzi alla corte come delle *persone* singole, al di là dello specifico contesto storico e sociale che ha fatto da sfondo alle loro azioni (e.g. Arendt [1964]: 30).

A questa altezza, ciò che Arendt ha ricavato dall'insegnamento socratico è che chi è abituato a pensare – e pertanto anche a ritornare criticamente sui propri passi, richiamando alla memoria scelte ed azioni passate – si darà inevitabilmente dei propri limiti di condotta, individuando una serie di comportamenti che non gli consentirebbero più di vivere bene con se stesso. Questo genera, certamente, un problema non di poco conto, in quanto tali limiti potranno variare da un soggetto (e da un contesto) all'altro; tuttavia, Arendt afferma che, fintanto che essi non scompariranno, il male estremo (prodotto da coloro che non si confrontano con se stessi), non sarà possibile (Arendt [1965-1966]: 101).

Proprio il carattere in qualche modo residuale della morale di Socrate porta alla luce, a detta dell'autrice, due complicazioni ulteriori e fra loro collegate: essa acquisisce rilevanza solo in situazioni di emergenza, ed è meramente negativa – ovvero potrà dirci al più cosa non fare, mai cosa fare.

Ciò in primo luogo perché, nella sua accezione socratica, il pensiero è inevitabilmente orientato a porre in discussione i canoni di condotta vigenti. Un dialogo decostruttivo può risultare assai proficuo se si è abituati a replicare un tale approccio quando si è due-in-uno, ma in caso contrario rischia di favorire la licenza – e perciò la mera affermazione dei più forti – di qui, secondo l'autrice, le accuse rivolte al pensatore greco (Arendt [1965-1966]: 103-104; [1971a]: 138; [1971b]: 175-176). In ogni caso, nei momenti di emergenza (*times of emergency*) le convenzioni e le regole su cui facciamo affidamento abitualmente (e che probabilmente non sarebbero lasciate intatte da un esame attento) non possono più essere seguite.

Ad una prima lettura, il senso delle parole di Arendt non è semplice da decifrare: come chiunque abbia mai messo piede in un pronto soccorso sa bene, le emergenze sono casi in cui il bisogno di regole stringenti è particolarmente forte, proprio per evitare di lasciare decisivi margini di manovra all'arbitrio (cfr. Holmes 2009). Poiché il “vento del pensiero” messo in moto da Socrate non è indirizzato alla creazione di nuovi, più capillari criteri di azione, ma ad un incessante interrogare, le situazioni di emergenza saranno difficilmente i frangenti più indicati al suo esercizio.

Probabilmente quello che Hannah Arendt aveva in mente come campo privilegiato di applicazione del pensiero socratico è prossimo, più che alla generica emergenza, allo stato di eccezione - quella condizione in cui le norme, pur non cessando di esistere, vedono interrompersi la propria applicazione (cfr. Agamben 2003). Il paragone ci sembra particolarmente opportuno se si considera che Hitler, appena raggiunto il potere, proclamò il *Decreto per la protezione del popolo e dello Stato*, il quale sospendeva gli articoli della costituzione di Weimar concernenti le libertà personali. Dato che il provvedimento non fu mai revocato,

“tutto il Terzo Reich può essere considerato, dal punto di vista giuridico, come uno stato di eccezione durato dodici anni” (Ivi: 10-11). (Al netto di questo assonanza, occorrerà ovviamente tener presente che gli standard in crisi che Arendt ([1965-1966]: 106) menziona nella propria riflessione sono in prima istanza morali, non legali).

Se si comprende che la morale socratica trova per questa autrice il suo ambito di utilizzo più fecondo nei pressi dello stato di eccezione, vale a dire in una condizione che lei stessa riteneva straordinaria e critica (Ivi: 104-105), diviene più facile intuire come mai una tale morale ci venga presentata come puramente negativa (cfr. Ivi: 105; [1971a]: 150; [1971b]: 190): in momenti di grande disordine etico, nei quali ciò che è abitualmente eccezionale veste i panni della norma, la cosa più prudente da fare per conservare la propria integrità è evitare di venire coinvolti nel disfacimento morale generale, minimizzare i rischi di commettere ingiustizia.

Il minimalismo di Arendt in questo passaggio non deriva, come pure potrebbe sembrare ad una lettura non sistematica, dalla convinzione che, in circostanze eccezionali, le persone abbiano al più doveri negativi poiché quelli positivi finirebbero con l'essere troppo onerosi. Per di più, in presenza di un'elevata interdipendenza – ovvero quando un'azione può produrre effetti nel tempo e nello spazio remoti rispetto al proprio attore –, non si può dire con precisione che l'astensione da condotte dannose sia più facile da realizzare della messa in atto di comportamenti benefici (Lichtenberg 2010: 558-560; cfr. Ivi: 571-575). Piuttosto, la premessa di fondo dell'autrice risiede qui nell'idea che la responsabilità nei confronti del mondo sia di natura politica:

Penso che dobbiamo ammettere l'esistenza di situazioni estreme nelle quali la responsabilità per il mondo, che è primariamente politica, non può essere assunta poiché una responsabilità di carattere politico presuppone perlomeno un minimo di potere politico. L'impotenza [...] è, credo, una scusante valida (Arendt [1964]: 45) [N.B. Il ragionamento risulta più lineare se si tiene in conto che, per l'autrice, il potere non è che la possibilità di un gruppo di persone di agire liberamente di concerto fra loro (Arendt [1969-1970]: 55)].

Coloro che sono impotenti non vengono autorizzati a macchiarsi di un delitto, ma non è nemmeno possibile, quando il contesto generale è talmente estremo da rendere del tutto imperscrutabili le conseguenze di ipotetiche azioni, fornire loro dei chiari riferimenti positivi⁸ (cfr. Canovan 1992: 178-179).

Abbiamo visto come i due *caveat* apposti dalla Arendt alla morale socratica affondino le radici su precise argomentazioni, eppure bisogna riconoscere come essi non facciano che rendere ancor più evidente la debolezza dei fondamenti della lezione di Socrate. In una tale ottica, si presenta come foriera di ulteriori complicazioni l'affermazione, contenuta nel *Protagora* (352c2-7), per la quale nessuno commetterebbe il male consapevolmente, a ragion veduta. Messa assieme alla difesa fornita nel *Gorgia* della preferenza del subire ingiustizia rispetto al farla, essa rischia di dar vita ad un ragionamento circolare: (1) so di avere compiuto ingiustizia, perciò sto male con me stesso; (2) ma se ho perpetrato un'ingiustizia, non sapevo di essere in errore (subito prima di compierla); (3) se non so di aver sbagliato, non so nemmeno di aver compiuto ingiustizia.

L'unico modo per evitare la contraddizione logica consisterebbe nel far valere la *consecutio temporum* fra il “non sapevo” in (2) ed il “non so” in (3): nel lasso di tempo che intercorre tra i due potrebbe infatti giungere la consapevolezza morale. Una tale scappatoia, però, appare poco promettente in un'ottica arendtiana, perché comporterebbe una diminuzione nella responsabilità del soggetto in questione, il quale dopo tutto avrebbe agito in buona fede – da qui al *blameless wrongdoing*, verrebbe da dire, non c'è che un passo.

Arendt, pur non notando esplicitamente il rischio della *slippery slope* da (1) a (3), finisce con il fornire, nei suoi testi, una possibile soluzione ad una simile difficoltà. Ella, anzitutto, dimostra a più riprese di non condividere l'intellettualismo etico socratico (e.g. Arendt [1965-1966]: 278-279, n11). Inoltre, proprio perché il tipo di pensiero necessario ad assumere la prospettiva del due-in-uno è un'attività che non richiede il possesso di alcun contenuto particolare, esso è alla portata di ogni essere umano ([1971a]: 150; [1971b]:

191) – e pertanto ognuno è almeno teoricamente responsabile per la propria mancanza di dialogo interiore, i.e. il “non sapevo di essere in errore” di cui sopra può diventare un’aggravante.

Siamo nella posizione, a questo punto, di cogliere il contributo che Socrate è in grado di fornire rispetto alle prime due questioni poste in apertura di paragrafo – come distinguere il bene dal male ed in che modo legare tale discernimento alla facoltà di pensare in se stessa. Si tratta di un apporto parziale – soprattutto riguardo al primo punto, sul quale restano ampi margini di soggettività che rendono possibile individuare chiaramente, di fatto, soltanto il male radicale -, ma estremamente significativo. Nondimeno, Socrate trascura completamente, a detta di Arendt, la terza questione, quella concernente la motivazione dell’agire morale – non potrebbe essere altrimenti, visto il suo intellettualismo⁹. È per questa ragione che Platone, il quale “credeva fosse più saggio fare affidamento sulle minacce” ([1971a]: 143), inserì un mito incentrato sulla giustizia retributiva alla fine del *Gorgia* (523-527) ([1971b]: 180). Proprio su quest’ultimo punto la riflessione kantiana si rivela più consapevole agli occhi dell’autrice.

Anche Kant, così come Socrate e molti degli appartenenti alla storia del pensiero filosofico-morale (cfr. [1965-1966]: 62), condivide l’assunto secondo il quale l’uomo non può desiderare il male in quanto tale. Egli, in particolare, presenta tutte le trasgressioni come eccezioni che siamo tentati di fare rispetto ad una legge che altrimenti noi stessi riteniamo valida: così il ladro riconosce le leggi della proprietà, e vuole anzi essere protetto da esse – semplicemente, è disposto ad ammettere quelle eccezioni a tali norme che vadano in suo favore (Ibidem). Poiché chi agisce in modo malvagio contraddice in tale maniera se stesso e la propria ragione, egli dovrebbe, secondo Kant, disprezzarsi. Tuttavia, il filosofo tedesco sapeva bene che un simile procedimento spesso non si verifica, perché nello spiegare le nostre azioni possiamo mentire a noi stessi – e qui sta la prima differenza con Socrate (Ivi: 62-63). Alla luce di questo pericolo, Kant espose la propria formula generale – “un atto morale è un atto che stabilisce una legge universalmente valida”, non come una proposizione, ma sotto forma di imperativo (Cfr. Kant, AA 4: 421) – che pure, in quanto legge comunque sempre morale e non naturale, non comporta in sé alcuna necessità (Arendt [1965-1966]: 69-70).

In altre parole, Kant vedeva ragione e volontà come due facoltà distinte, nessuna delle quali è in grado di determinare automaticamente l’altra (Ivi: 72). Ciò implica che, anche in presenza di elementi sufficienti ad agire in un determinato modo, la seconda può sbarrare la strada alla prima – di qui, nella lettura di Arendt, il bisogno kantiano di un’etica incentrata sul dovere (Ivi: 77-78), inteso anzitutto come dovere di coerenza verso la propria persona per le ragioni sopra accennate (Ivi: 67). Pertanto, quello stesso concetto di obbedienza che Kant aveva inizialmente espunto dalla propria visione affermando che una condotta morale non è obbligatoria in quanto ordinata da Dio, ma che dovremmo ritenerla oggetto di un comando divino poiché abbiamo dentro di noi un dovere verso di essa, pare come rientrare dal retro (Ivi: 66).

Abbiamo già visto nel secondo paragrafo quanto una tale enfasi sull’obbedienza possa incentivare letture distorte della proposta kantiana, e tuttavia rigettarla solo perché si presta a venire fraintesa sarebbe un’operazione iniqua ed in ultima analisi inaccettabile per Arendt. Resta da capire, dunque, per quale motivo l’autrice, negli scritti successivi a *Some Questions of Moral Philosophy*, continui a dedicare attenzione e spazio al due-in-uno socratico, con tutti i punti ciechi che pure esso sconta, ma non all’imperativo categorico. Secondo Garsten (2007: 1082-1084) la presa di distanze arendtiana dal Kant delle opere morali si fonderebbe su due criticità di fondo: il filosofo tedesco concepirebbe la responsabilità degli agenti come troppo indipendente dalle conseguenze effettive delle loro scelte (vale a dire, essi potrebbero essere chiamati a risponderne solo nel caso facessero meno, o più, del proprio dovere [cfr. Kant, AA 27: 1438]); la sua filosofia politica, caratterizzata dal rifiuto del diritto di resistenza (cfr. Kant, AA 8: 299), sarebbe inaccettabile dal punto di vista di Arendt. Per quanto allettanti nella loro intuitività, entrambe le spiegazioni non sono sorrette dall’evidenza testuale. La prima, ad esempio, è esplicitamente contraddetta da un passaggio in cui l’autrice afferma con approvazione che:

Kant ebbe il coraggio di sottrarre l’uomo alla responsabilità delle conseguenze delle sue azioni, insistendo esclusivamente sulla purezza delle sue motivazioni; ciò gli permise di conservare la sua fede nell’uomo e nella sua potenziale grandezza (Arendt [1958a]: 273, n75).

Ugualmente debole è il riferimento al diritto di resistenza: è vero che secondo Kant dispotismo e rivoluzione vanno sempre contro il diritto (Kant AA, 8: 302), ma in termini kantiani perché vi sia diritto pubblico non basta la sola presenza di un potere coercitivo, occorrendo anche il rispetto della libertà e dell'uguaglianza dei cittadini e della libertà di parola (meglio: "libertà di penna") nella sfera pubblica (Ivi: 304). In una situazione di barbarie, ovvero quando il potere è basato esclusivamente sull'uso della forza (AA, 7: 331), la resistenza al sopruso è del tutto lecita – e ciò attenendosi meramente alla lettera dei testi kantiani (cfr. Marini 2002), senza introdurre ulteriori considerazioni sulla presenza di autocensura nell'opera dell'autore che pure sarebbero possibili in questo ambito (Losurdo 1983: §1). A tal proposito, Pievatolo (2011: 144-145) rileva come ci sarebbero potuti essere gli estremi per una resistenza kantianamente ammissibile nell'Italia fascista dopo il delitto Matteotti – i.e. in un contesto che la stessa Arendt ([1964]: 39) considerava ben lontano da quello della Germania nazista. Ci sembra di poter concludere, quindi, che Garsten (2007: 1083) enfatizzi eccessivamente il rischio che la teoria politica di Kant potesse offrire degli appigli ad Eichmann.

A nostro avviso, la ragione per cui la dottrina morale del filosofo di Königsberg non viene ritenuta da Arendt sufficiente alla risoluzione delle tre questioni delineate in principio di paragrafo risiede in parte proprio nella sua intima vicinanza alla proposta socratica (cfr. Arendt [1971b]: 188). Certamente l'etica kantiana fornisce un apporto assai più esteso e particolareggiato rispetto alle isolate esternazioni di Socrate, mentre l'imperativo categorico, dal canto suo, offre un criterio di discernimento del giusto dall'ingiusto (quello riferito ad una legislazione universale) ben più raffinato del generico dialogo interiore – suscettibile di variazioni intersoggettive più o meno spettacolari. Nondimeno, l'autrice registra che, proprio su questo versante, sia Kant che Socrate peccano di eccessiva formalità, di un potenziale vuoto di contenuti ([1965-1966]: 108) – il che, peraltro, costituisce un pericolo costante quando si ricercano implicazioni morali nel pensiero inteso come pura attività. Anche se non viene menzionata espressamente, risuona qui l'eco dell'obiezione hegeliana:

[...] da quella determinazione del dovere come assenza di contraddizione, come accordo formale con sé – determinazione che è soltanto l'irrigidimento dell'indeterminatezza astratta -, non si può passare alla determinazione di doveri particolari. Quando poi un tale contenuto particolare viene preso in considerazione in vista dell'agire, allora in quel principio non c'è nessun criterio in base al quale stabilire se si tratti o no di un dovere. In tal senso, per converso, ogni modo d'agire illecito e immorale finisce col poter essere giustificato. [...] Può esserci contraddizione, infatti, solo con Qualcosa, cioè solo con un contenuto che, anticipatamente, stia a fondamento come principio stabile (Hegel [1820]: 259).

A tale rilievo devono aggiungersi due difficoltà ulteriori: pur avendo di fondo una visione della volontà più realistica di quella di Socrate, il dovere incondizionato kantiano, anche in forma di imperativo, non consente di fare grandi passi in avanti sul versante della motivazione; per Kant, il male si presenta in qualche modo come omogeneo – in quest'ottica, che non distingue essenzialmente fra le negatività di un furto e quella di un omicidio (Arendt [1965-1966]: 108), rendere conto di crimini per loro natura straordinari risulterebbe particolarmente arduo.

Kant, dunque, non riesce a portarci molto oltre il punto dal quale eravamo ripartiti. È quindi per la sua parziale sovrapposizione con Socrate che i riferimenti alla *Critica della ragion pratica* si diradano? A ben vedere, si potrebbe azzardare un'ipotesi ulteriore: Kant è colui che ha fornito, in un'altra parte della propria opera, le risorse necessarie ad immaginare un'uscita dall'impasse delineatasi fin qui - pertanto continuare a cercare risposte nella sua filosofia morale avrebbe costituito, da un certo momento in poi, un passaggio teorico inutile se non controproducente. La costruzione compiuta di una tale via d'uscita sarà faticosa e graduale, dovendo passare attraverso una lunga serie di difficoltà preliminari, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

IV. Dall'esteriorità al giudizio

Abbiamo accennato in precedenza al fatto che Arendt si trovasse a fronteggiare una serie di problematiche filosofico-morali in parte inasprite da un processo di secolarizzazione che per la prima volta da molti secoli aveva raggiunto in Occidente proporzioni impressionanti. La paura di un giudizio retributivo ultraterreno, l'unico elemento propriamente politico riscontrabile nella religione tradizionale, che non a caso lo aveva importato dal platonismo, era venuta a mancare (cfr. Arendt [1954]: 175-184), non potendo più fungere da adeguata fonte di motivazione per un agire moralmente retto. Eppure, visti gli scarsi risultati riportati nell'analisi di alcuni dei principali autori della tradizione filosofico-morale rispetto alle sfide etiche poste dal totalitarismo, una qualche indagine di quelle dottrine morali latamente riconducibili all'insegnamento cristiano si rendeva necessaria. Arendt portò avanti un tale compito in modo disomogeneo ma continuativo, dedicando particolare attenzione alla figura del Cristo.

Gesù di Nazareth apportò, secondo l'autrice, al precetto veterotestamentario dell' "Ama il prossimo tuo *come te stesso*", una torsione radicale. Tale ingiunzione, infatti, assumeva ancora l'agente morale quale riferimento di ultima istanza, come decisiva pietra di paragone (Arendt [1965-1966]: 68). Invece, l'affermazione secondo cui "[I]o vi dico amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano" (Matteo: 5,44), ci conduce su un piano completamente diverso, in cui il criterio definitivo di condotta non risiede più nel rapporto con se stessi: il punto qui non è tanto subire ingiustizia piuttosto che patirla, ma fare del bene agli altri (Ivi: 115-116). Pertanto, il Nazareno propone, diversamente da Socrate, una morale che è ad un tempo positiva e tendente non verso l'interno dell'individuo, ma in direzione dell'alterità (Ivi: 123).

Ai fini delle questioni delineate nel paragrafo precedente, ciò comporta una maggiore facilità nell'operare la distinzione fra bene e male, ma al tempo stesso, a parere dell'autrice, l'impossibilità di ricondurla al pensiero. Infatti, in un'ottica cristiana nessuna buona azione è possibile se si è consapevoli di quanto si sta facendo (Ivi: 117):

[...] è chiaro che se un'opera buona diventa nota e pubblica perde il suo carattere specifico di bontà, dell'essere compiuta per nessun altro scopo che la bontà. Quando la bontà viene alla luce non è più tale, anche se può ancora essere utile come carità organizzata o come atto di solidarietà. Quindi: "Guardatevi dal fare il bene di fronte agli uomini, e dall'essere visti da loro" [Matteo: 6,1]. [...] chiunque si vede fare una buona azione non è più buono, ma tutt'al più un membro utile della società o un membro devoto della Chiesa. Quindi "La mano sinistra non sappia ciò che fa la mano destra" [Matteo: 6,3] (Arendt [1958a]: 54).

Ora, di certo l'uomo amante della bontà non potrà permettersi di vivere un'esistenza solitaria, tuttavia il suo vivere con e per gli altri dovrà restare giocoforza senza testimonianza: egli non sarà solitario, ma solo (Ivi: 55). Un tale isolamento, sostiene Arendt, contraddice a tal punto la condizione umana della pluralità da richiedere, per risultare sopportabile, la fede in un Dio che sia testimone delle proprie opere (Ivi: 56). L'esplorazione del possibile sentiero che si dirama dall'etica cristiana parrebbe così giungere ben presto ad un vicolo cieco: nel contesto storico nel quale l'autrice era immersa, non era ammissibile escludere da una vita morale correttamente intesa tutti i non credenti.

Nondimeno, l'esegesi del testo biblico attuata da Arendt per arrivare alle proprie conclusioni si presenta alquanto traballante. I brani citati dal vangelo di Matteo, in tal senso, devono essere collocati nella più ampia cornice in cui vanno ad inserirsi. Il focus del capitolo sesto riguarda, come già appurato, il non praticare "la giustizia davanti agli uomini per essere ammirati da loro" (Matteo 6,1). È in quest'ottica che viene rilevato che l'elemosina non debba venire accompagnata da squilli di tromba "per essere lodati dalla gente" (Ivi: 6,2). L'affermazione successiva, per la quale la sinistra è chiamata a non conoscere il comportamento della destra, si pone quindi retoricamente come una sorta di iperbole al termine di un climax: assegnarle la funzione di dimostrare l'ostilità del cristianesimo al dialogo interiore inteso come due-in-uno appare oltremodo eccessivo. In aggiunta, una lettura sistematica del Nuovo Testamento sconfessa l'interpretazione arendtiana: Gesù soleva compiere buone azioni, ad esempio miracoli, in modo alquanto plateale – si pensi, ad esempio,

alla moltiplicazione dei pani e dei pesci (Ivi: 14,13-21; 15,29-39), al miracolo delle nozze di Cana (Giovanni 2,1-12), alla risurrezione di Lazzaro (Ivi: 11,38-44), alle innumerevoli guarigioni di malati ed indemoniati incontrati lungo il proprio cammino. Volendo rimanere al caso dell'elemosina, inoltre, essa era un'attività abituale nelle prime comunità cristiane, talmente nota ed affermata che l'apostolo Paolo dedica due interi capitoli di una sua epistola (2 Corinzi 8-9) ad esortare i Corinzi nel perseverare in tale attività, che dunque possiamo immaginare praticata pubblicamente, anche se senza concessioni al narcisismo.

L'ipotesi della necessaria solitudine del benefattore, con le sue implicazioni in termini di astensione dall'attività di pensare, sembra dunque non trovare riscontro. A ben vedere, parrebbe quasi che Arendt calchi deliberatamente la mano su questo aspetto per rinforzare la propria diagnosi di una peggiore, più sottile criticità della bontà cristiana: il suo costituire una forza idealmente incontrollabile, inadatta alla sfera pubblica – nei confronti della quale, anzi, deterrebbe un potenziale distruttivo (Arendt [1958a]: 56). Nessuno, a detta dell'autrice (Ivi: 56-57), avrebbe dimostrato maggiore consapevolezza di tale pericolo di Machiavelli, che riteneva deleterio fondare l'azione politica sui principi cristiani (cfr. *Principe*: §15-19). Detto altrimenti, la risposta al disastro etico prodotto dal totalitarismo non può trovarsi nell'imitazione di Cristo, perché se da un lato i veri cristiani morirebbero santamente nei campi di concentramento (o nei gulag), dall'altro essi sarebbero troppo spirituali (*unworldly*) per prevenire l'esistenza di luoghi simili (Canovan 1992: 182); Gesù, d'altronde, risulterebbe aver dichiarato: “vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra” (Matteo 5,39). Questa considerazione, in ogni caso, non squalifica *ex ante* quelle dottrine morali che, pur condividendo con il cristianesimo un baricentro posto nel rapporto con gli altri piuttosto che in quello con se stessi, non sposano la dimensione trascendente che ne fonda la radicale nonviolenza e la tendenziale estraneità agli affari mondani¹⁰. È in quest'ottica che Arendt dedica pagine controverse alla nozione di compassione.

La compassione, per quanto debitrice dell'insegnamento cristiano, operava spesso al di fuori del contesto religioso già nei lunghi secoli in cui la misericordia predicata dal cristianesimo determinava gli standard morali della civiltà occidentale; successivamente, essa guidò, secondo l'autrice (Arendt [1963]: 70-71), i migliori uomini di tutte le rivoluzioni eccetto quella americana.

La compassione era stata, a ben pensarci, una delle più drammatiche assenti durante l'esperienza nazista. Se avesse posseduto la benché minima capacità di mettersi nei panni degli altri, di condividere anche in piccola parte il dolore altrui, Eichmann non si sarebbe distinto per la clamorosa ottusità morale della quale è tristemente divenuto l'emblema. Egli aveva certamente rinunciato al dialogo interiore del pensiero e messo da parte l'imperativo della ragion pratica, ma se non fosse stato per la totale obliterazione delle vite degli altri dal proprio orizzonte etico non si sarebbe macchiato dei crimini portati alla luce a Gerusalemme. Essere compassionevoli, peraltro, non sembra dipendere dall'accettazione di un preciso, contestuale e quindi aleatorio codice di condotta, ma da un basilare sentimento di empatia. Nondimeno, Arendt dimostra grandissima cautela, forse persino sospetto nel sondare le implicazioni di tale concetto.

Le ragioni del suo approccio sono di natura storica, ma hanno sicure implicazioni teoretiche. Abbiamo fatto cenno in precedenza alla convinzione arendtiana della maggiore sfida etica insita nel totalitarismo tedesco rispetto a quello sovietico. Se ciò è vero, il secondo poneva, ad ogni modo, degli ostacoli rilevanti per la ricerca di repliche agli interrogativi posti dal primo: “[c]iò che lo scivolamento (*descent*) del marxismo nel totalitarismo dimostrava era che l'idealismo politico occidentale non poteva essere semplicemente riaffermato contro la ‘corrente sotterranea’ di criminalità del nazismo” (Canovan 1992: 158).

I rivoluzionari russi erano stati certamente mossi anche da un sentimento di sincera compassione per le terribili condizioni di vita nelle campagne, ma gli esiti della loro iniziativa non potevano che apparire opinabili ad Arendt. Fino a che punto le brutali purghe comuniste, per dirne una, erano figlie di una precisa contingenza storica piuttosto che la non facilmente evitabile conseguenza dell'ingresso sulla scena pubblica della violenza scatenata dalla compassione? In un certo qual modo, buona parte dell'analisi della rivoluzione francese offerta dall'autrice in *On Revolution* è dedicata a trovare un risposta a questa domanda.

Secondo Arendt, la compassione intrattiene un rapporto particolare con condizioni di difficoltà materiale e non può essere generata da qualunque frustrazione individuale o ambizione sociale (cfr. Arendt [1963]: 73).

Possiamo trovarne tracce, perciò, nell'esperienza rivoluzionaria francese, ma non di quella degli Stati Uniti – dove, malgrado la presenza pur rilevante della povertà, non sussistevano (anche a causa dell'abbondante porzione della popolazione costretta in condizioni di schiavitù) particolari situazioni di miseria fra i cittadini (Ivi: 68; 71).

Per Robespierre, la compassione dei membri più agiati della società nei confronti dei più umili rappresentava una forza unificatrice delle diverse classi in un'unica nazione (Ivi: 79). Tale visione poggiava, via Rousseau (cfr. *Contratto sociale*: § II), su una declinazione della virtù intesa in quanto abnegazione (*selflessness*), quale capacità di tenere a cuore il benessere popolare, di indentificare la propria volontà con quella del popolo (Arendt [1963]: 74-75). Ciò implicava che l'interesse collettivo venisse posto come automaticamente ostile all'interesse particolare del cittadino (Ivi: 79). Anche in questo caso, a detta dell'autrice, possiamo riscontrare l'estraneità della compassione al pensiero, sia pure con una motivazione diversa da quella formulata nella discussione sulla figura di Gesù: durante il Terrore le passioni erano viste come in lotta con la ragione, impiegata a mo' di strumento per difendere l'egoismo di chi di chi era incapace di essere tutt'uno con la sofferenza altrui (Ivi: 80).

Ad essere precisi, la compassione viene descritta da Arendt (Ivi: 85) come una passione che per sua natura non può venire provocata dal dolore per un'intera classe di persone – o, men che meno, da quello per l'umanità in generale. Essendo estranea alla ragione, essa può comprendere soltanto il particolare; ne deriva un certo imbarazzo nei confronti della parola: la compassione, più che con il linguaggio verbale, si esprimerebbe con i gesti – il silenzio di Gesù dinanzi al Grande Inquisitore nel racconto di Dostoevskij è ricondotto da Arendt non alla mancanza di argomenti, bensì alla tendenza ad ascoltare compassionevolmente chiunque (Ivi: 85-86).

È vero che la compassione non cercherà, di regola, di cambiare il mondo per porre fine alla sofferenza, ma se lo facesse non potrebbe, con queste premesse, che bypassare il faticoso processo di negoziazione e persuasione caratteristico della politica, sfociando in un'azione diretta volta a dar voce a coloro che soffrono – ovvero in un'azione violenta (Ivi: 86-87). I rischi peggiori, dunque, coinciderebbero con il passaggio dalla riservatezza della compassione al sentimento che le corrisponde, la pietà. Quest'ultima altro non è che il risultato dell'ingresso della prima nella dimensione pubblica, dove il rapporto compassionevole *vis-à-vis* (esemplificato, ad esempio, dalla parabola del buon samaritano [Luca 10,25-37]) non sarebbe più possibile. Tuttavia, se il mantenimento di una inevitabile distanza le consente di raggiungere la moltitudine, la pietà non è in alcun modo universalizzabile: non può rivolgersi ai ricchi come ai poveri, ai forti come ai deboli – senza coloro che sono più svantaggiati, essa non esisterebbe (Arendt [1963]: 88-89). Il suo potenziale di crudeltà, essendo essa sconfinata (*boundless*) come tutti i sentimenti, è terribile (Ibidem): potremmo dire, infatti, che venendo necessariamente rivolta soltanto verso alcune categorie, essa rischia di tradursi in un'assenza di compassione per i componenti delle altre.

Emerge da questa linea di lettura l'impossibilità di ascrivere l'esito nefasto della rivoluzione russa principalmente alle sue peculiarità storiche ed una critica ai presupposti di molta della teoria politica *engagé* del tempo. Tuttavia, per quanto Arendt esprima una tale diagnosi in pagine di grande potenza stilistica, il suo argomentare in quella sede si mostra piuttosto abborracciato, ricco di analogie che non reggono il peso di uno sguardo attento.

Anzitutto, sostenere il carattere anti-mondano della compassione asserendo che essa “abolisce la distanza, lo spazio mondano tra gli uomini dove gli affari politici, l'intera sfera degli affari umani sono collocati” (Ivi: 86) significa operare una forte semplificazione: se provare compassione implica che io mi identifichi con l'altro, allora questa non cancella, ma presuppone la presenza di una distanza tra noi. L'identificazione, infatti, si fonda sulla stessa differenza che cerca di superare: la persona con cui mi identifico non sono io – altrimenti, si scivolerebbe nell'identità (Butler 2004: 145-146). Se esiste un margine, o magari solo un'intercapedine, tra i soggetti in questione, nasce la possibilità del dialogo, del ricorso ad un confronto non meramente gestuale. L'accostamento di compassione e ineffabilità, che l'autrice tenta di corroborare richiamando il Cristo di Dostoevskij, perde così la propria base di appoggio; del resto, uno dei più grandi segni di compassione narrati nei Vangeli, vale a dire quello che il Nazareno ebbe nei confronti di uno dei

malfattori crocifissi assieme a lui, avviene per mezzo non di un gesto - che in quelle condizioni sarebbe stato del tutto impossibile - , ma della parola: “In verità io ti dico: oggi sarai con me nel paradiso” (Luca 23,43).

Analogamente, anche la pietà viene costruita da Arendt senza indagarne la relazione contraddittoria con la distanza: da un lato essa contiene un’inevitabile generalizzazione, un allontanamento dalla singolarità, ma dall’altro resta pur sempre il corrispettivo sentimentale della compassione, la quale scaturisce da esperienze faccia a faccia (cfr. Boltanski [1993]: 12). Se, quindi, avere pietà significa vivere una tensione costante tra il particolare e l’astratto, perché dovremmo accettare che ad una simile condizione corrisponda, sul piano politico, una furia miope e potenzialmente distruttiva? Una pietà cieca ai propri esiti potrebbe ancora vantare un legame con ciò che è personale, con i singoli vissuti?

Eppure, nonostante il procedere arendtiano in *On Revolution* presenti dei passaggi a vuoto, ben più profondi paiono i suoi presupposti teoretici, rintracciabili già in *Vita activa*, dove leggiamo che, se pure la capacità umana di agire di concerto è assai utile per l’autodifesa o la promozione di qualche interesse, essa non può venire ridotta a semplice mezzo in vista del raggiungimento di un fine – in tal caso, infatti, lo stesso obiettivo potrebbe essere conseguito molto più facilmente dalla muta violenza (Arendt [1958a]: 130).

Questa intuizione si rifà alla critica bruciante che l’autrice muove all’intera tradizione del pensiero politico occidentale, secondo cui l’agire imprevedibile ed irreversibile degli uomini nella pluralità della dimensione pubblica sarebbe stato ridotto da Platone in poi ad una modalità del fare – attività, quest’ultima, basata sulla categoria dei mezzi e dei fini. Tale logica strumentale, applicata all’ambito politico (nel quale, dato il groviglio inestricabile di azioni e reazioni messe in campo da una molteplicità di soggetti, gli esiti di un atto sono sempre incerti e latori di un potenziale di novità), non può che produrre effetti disastrosi:

La nostra è forse la prima generazione divenuta pienamente consapevole delle conseguenze atroci che discendono da una linea di pensiero che costringe ad ammettere che tutti i mezzi, purché siano efficaci, sono leciti e giustificati per conseguire qualcosa definito come un fine. Tuttavia, per sfuggire a questi sentieri di pensiero più che noti non è sufficiente aggiungere qualche specificazione, come per esempio che non tutti i mezzi sono permessi o che in certe circostanze i mezzi possono essere più importanti dei fini; [...] Infatti, affermare che i fini non giustificano tutti i mezzi è parlare per paradossi, dato che il fine è per definizione la giustificazione dei mezzi [...] Fin quando crederemo che nella sfera politica si abbia a che fare con mezzi e fini, non riusciremo ad impedire a nessuno di usare tutti i mezzi per perseguire dei fini riconosciuti (Ivi: 168).

Poiché la violenza, per sua natura strumentale in quanto sempre bisognosa di venire giustificata tramite l’obiettivo che persegue (Arendt [1969-1970]: 10; 64), è in certe circostanze “l’unica maniera per rimettere in pari la bilancia della giustizia” (Ivi: 79), diviene inevitabile che una politica che prenda spunto dalla pietà per i poveri e gli oppressi vi faccia, alle volte, ricorso. Tuttavia, dal momento che l’agire violento, fra tutti il più imprevedibile per il ruolo senza eguali che in esso gioca la fortuna (Ivi: 11), genererà dei frutti che non possono essere conosciuti precisamente in anticipo, il rischio che il mezzo violento sommerga il fine individuato sarà tanto più elevato quanto il più il secondo si proietterà nel futuro (Ivi: 65).

In altre parole, anche ponendo la pietà come non intrinsecamente cieca ai propri effetti, essa avrebbe ben pochi appigli per poterli anticipare – dunque per discriminare fra di essi in base a qualche criterio di scelta. Ne deriva che, se la violenza sarà certamente giustificata laddove vi si ricorra per autodifesa – in tal caso, infatti, il pericolo è presente ed il fine immediato (Ibidem) – il suo uso cesserà di essere razionale quando gli obiettivi in questione non saranno di breve termine (Ivi: 97) ed essa, lasciata libera di operare, potrebbe portare non solo al mancato raggiungimento del risultato sperato, ma all’ “introduzione della pratica della violenza nell’intero corpo politico” (Ivi: 99) – come accaduto durante il Terrore (cfr. Ivi: 68).

In un’ultima analisi, è nella complessa elaborazione appena richiamata che affonda le radici il rifiuto di un’etica fondata sulla compassione – e, quindi, sulle scorribande politiche della pietà. Le ripercussioni di un simile rifiuto per la riflessione arendtiana sono notevoli.

In una sorta di approfondimento di quella concezione del male come prodotto della coordinazione di individui singolarmente innocui tratteggiata durante il processo ad Eichmann, il lungo percorso teorico-politico che ha condotto Hannah Arendt da *Vita Activa* a *On violence* passando per lo scritto sulla rivoluzione sembra condurre all'emersione di una quarta questione filosofico-morale fondamentale: se è vero che occorre una morale che non si lasci piegare dai rapporti di forza esistenti nella sfera politica a commettere atti criminali (come il kantismo "ad uso privato della povera gente" richiamato dal funzionario nazista), essa dovrà nondimeno rifuggire dalla tentazione di annettere senza alcuna postilla la dimensione pubblica al proprio raggio di applicazione. Una simile appropriazione, nei fatti, potrebbe partire anche da basi moralmente nobilissime (la compassione cristiana, la pietà rivoluzionaria) senza per questo scongiurare il rischio di provocare catastrofi.

Soltanto se si porrà l'accento su un tale profilo si potrà dare una spiegazione al fatto che Arendt, dopo aver già messo in evidenza i limiti della morale socratica in *Some Questions of Moral Philosophy* sia ritornata, a quasi cinque anni di distanza, a farvi massicciamente riferimento in *Thinking and Moral Considerations* e *The Life of the Mind*. Si ricorderà, infatti, che la principale qualità dell'insegnamento di Socrate agli occhi dell'autrice consisteva nella sua capacità di fungere da riferimento in momenti eccezionali. Mentre alla metà degli anni Sessanta Arendt ([1965-1966]: 104-105) sembrava piuttosto certa del fatto che, in condizioni normali (i.e. proprie delle democrazie costituzionali, diametralmente opposte a quelle fronteggiate da Eichmann), fare costante affidamento sui principi morali nella vita politica avrebbe costituito una sorta di spreco (e non sarebbe potuto essere altrimenti vista la sua concezione dell'agire di concerto), nel periodo immediatamente successivo si presentarono davanti ai suoi occhi diversi eventi politici fuori dall'ordinario – accadimenti che riportavano in auge l'interrogarsi su cosa fare in contesti estremi. La protesta studentesca, una ribellione dal "carattere morale" alla luce del disinteresse che animava i suoi artefici (Arendt [1969-1970]: 32-33), aveva guadagnato i riflettori delle cronache come fenomeno di rilievo internazionale. Al contempo, la situazione istituzionale statunitense dei primi Settanta spingeva l'autrice a scrivere, tre decenni prima della tesi agambeniana dello stato di eccezione come paradigma di governo¹¹:

Il sistema di governo rappresentativo è oggi in crisi in parte perché ha perduto, col tempo, tutte le istituzioni che potevano permettere una reale partecipazione da parte dei cittadini e, in parte, perché è gravemente toccato dal male che affligge il sistema dei partiti: la burocratizzazione e la tendenza [...] a non rappresentare che il loro apparato. [...] Siamo in presenza di una crisi costituzionale di prim'ordine che risulta da due fattori molto diversi, la cui spiacevole unione conduce ad una situazione d'insieme confusa e particolarmente violenta. Le regole costituzionali troppo spesso sono state disattese dal potere esecutivo, il che spinge la gente a non avere più fiducia nelle procedure fissate dalla Costituzione e a ritirare il suo consenso (Arendt [1970-1971]: 74-75).

Non è un caso che, proprio sullo sfondo di simili avvenimenti, nell'opera di Arendt ricompaiano sia il riferimento a Socrate sia quello al giudizio. Quest'ultimo pare aver costituito una sorta di costante *deus ex machina* nell'opera dell'autrice. È impressionante, in tal senso, ripercorrerne alcune apparizioni.

Nel 1953, nell'ambito della crisi dei sistemi di riferimento valoriali alla luce dei totalitarismi, il giudizio è quell' "altro lato dell'azione" che consente di comprendere il particolare anche senza precise categorie generali sotto il quale sussumerlo ([1953]: 108-109). Una operazione del genere può evitare di sfociare in parzialità e pregiudizi soltanto con una presa di distanze (corrispondente all'immaginazione) dalle cose dell'esperienza che pure non risulti nell'erezione delle "barriere artificiali" tirate su dalla pura conoscenza (Ivi: 110-111). Nel 1958, pur senza venire menzionato esplicitamente, il giudizio svolge un ruolo importante nello scenario della *polis*, tra le cui funzioni essenziali risiedeva quella di "offrire un rimedio alla futilità dell'azione e del discorso" ([1958a]: 144). Solo lo spettatore delle parole e delle gesta, per loro stessa natura ignare dell'impatto che avranno, sarà in grado di comprenderle con uno sguardo retrospettivo e di immortalare nella narrazione che parte della memoria (Ivi: 136; 140-141; 172). Nel 1964, il giudizio diviene il mezzo per poter giudicare crimini senza precedenti, che sfidano i capisaldi del nostro stesso ragionamento giuridico, come quelli commessi da Eichmann ([1964]: 27). In tutte queste occasioni, comunque, non ci si

sofferma affatto nel delineare una chiara fisionomia del giudizio, né si valutano possibili alternative di un ricorso ad esso: il giudizio sembra essere già inteso come l'unica via d'uscita ad una serie di complicazioni sia pratiche che teoriche.

È nella quarta ed ultima parte del corso tenuto a cavallo fra il '65 ed il '66 che avverrà una svolta essenziale nella riflessione di Hannah Arendt su questa facoltà. Ampliata la propria elaborazione sulle questioni morali sollevate dal nazismo al processo di Gerusalemme, condotta un'analisi preliminare, in *Vita Activa* e in *On Revolution*, sull'inaffidabilità di un'etica fondata sull'alterità per affrontarle efficacemente, l'autrice era giunta, nelle prime lezioni di *Some Questions of Moral Philosophy*, a scartare anche il ripiegamento sul rapporto dell'individuo con se stesso proposto da Socrate e Kant in linea con gran parte del pensiero filosofico-morale. Anzi, come abbiamo visto lungo questo cammino si era delineata almeno un'ulteriore problematica – quello dell'impatto di una concezione morale nella sfera pubblica. Nell'ultima lezione, dunque, viene introdotto il concetto di giudizio come possibile via d'uscita da questo stallo teorico¹², dando una prima trattazione apprezzabile ad una facoltà di cui sino ad allora si era fornito solo un vago profilo¹³.

Se il giudizio è la facoltà di collegare il particolare con il generale, allora per Arendt i suoi contemporanei si trovavano con riferimento all'etica nella medesima situazione che Kant aveva fronteggiato nell'estetica: quella di non avere delle categorie generali date sotto cui sussumere i singoli fenomeni – senza essere pronti ad accettare, al tempo stesso, che in tale ambito tutto venga deciso arbitrariamente secondo l'adagio *de gustibus non disputandum est* (Arendt [1965-1966]: 138-139)¹⁴.

Kant, alla ricerca di una qualche base comune per i singoli giudizi sul bello, ricorre, nella *Terza Critica*, ai concetti di immaginazione e senso comune. La prima ci consente di avere presente nella nostra mente l'immagine di qualcosa che pure non si sta in quel momento palesando ai sensi. Tuttavia, nel figurarci, ad esempio, un certo ponte, avremo in mente non solo il profilo di quella particolare costruzione, ma anche uno schema generico dell'oggetto 'ponte' in quanto tale. Ora, la stessa capacità rappresentativa senza la quale nessuna conoscenza sarebbe possibile, riguarda non solo noi stessi, ma anche gli altri – e quelli che a livello della conoscenza sono schemi diventeranno esempi in riferimento al giudizio. Proprio in virtù di una tale comunanza, di questo senso comune, quando diciamo che qualcosa è bello non stiamo solo affermando che sia di nostro gradimento, ma è come se stessimo anche chiedendo alle altre persone di dare il proprio assenso poiché formulare un giudizio significa già, in un certo senso, tenere conto della loro prospettiva. La validità di un giudizio coinciderà pertanto con i confini della comunità di cui il mio senso comune mi rende un componente – una comunità che Kant, il quale si concepiva come un cittadino del mondo, identificava con l'intera umanità (Ivi: 139-140). A rigore, una tale validità non sarebbe né oggettiva né soggettiva, ma intersoggettiva o rappresentativa (Ivi: 141).

Tenere in considerazione gli altri nell'attività di giudicare non significa, tuttavia, omologarsi ad i loro giudizi: ad esempio, osservando una abitazione nei bassifondi (*slum dwelling*), l'idea di povertà che essa ci trasmette ci deriva dalla rappresentazione di come ci sentiremmo se vi risiedessimo, e non dalla specifica valutazione dei suoi abitanti – i quali potrebbero essere stati assuefatti dal tempo e dall'assenza di speranze alla miseria della propria condizione (Ivi: 140). Un'operazione analoga andrà compiuta, simmetricamente, non solo rispetto ai giudizi altrui, ma anche ai nostri (cfr. Arendt [1970]: 42).

Se preso sul serio nelle sue potenzialità, dunque, il senso comune comporta un superamento dell'egoismo, rendendoci impossibile l'espressione di un giudizio senza tenere da conto quelli (potremmo dire potenziali) degli altri tanto quanto il riconoscimento di un particolare ponte senza fare ricorso allo schema corrispondente. Diverso è ciò che avveniva con la morale kantiana, dove quello che contava era tener fede al proprio dovere verso se stessi, non guadagnare il consenso altrui. In altre parole, nel giudizio estetico la preferibilità, di matrice socratica, del disaccordo con gli altri rispetto a quello con se stessi perde parte del proprio valore: qui gli uomini sono visti da Kant nella loro dimensione plurale, in quanto comunità (141-143).

Le implicazioni etiche di una simile impostazione emergono una volta rilevato che la nozione di esemplarità, per quanto prossima a quella di schema, se ne differenzia in un aspetto essenziale: se la seconda rimanda a quelle caratteristiche che rendono tale qualunque ponte, la prima si riferisce al migliore fra i ponti che ci sia

mai capitato di vedere, a ciò verso cui ogni singolo esemplare della categoria dovrebbe tendere (Ivi: 143-144). Gli esempi possono svolgere un ruolo di guida particolarmente fecondo in ambito morale: la paradossale affermazione di Socrate per cui sarebbe meglio subire ingiustizia anziché commetterla deve parte del proprio successo esattamente alla capacità del suo autore di diventare egli stesso un esempio di un certo tipo di condotta e quindi di discernimento del bene dal male. Una tale considerazione si ricollega all'idea nietzschiana per la quale è impossibile giudicare un atto indipendentemente da chi lo ha posto in essere (Ivi: 144-145; cfr. *Volontà di potenza*: § 292). In sintesi:

[L]e nostre decisioni riguardo ciò che è giusto o sbagliato dipenderanno dalla nostra scelta di una compagnia, di coloro con i quali vorremmo trascorrere le nostre vite. E di nuovo, questa compagnia è scelta pensando per esempi – di persone vive o morte, reali o immaginari, di episodi passati o recenti. Nel caso improbabile che qualcuno venga a dirci che preferirebbe Barbablù come compagnia, e quindi prendere lui come suo esempio, l'unica cosa che potremmo fare sarebbe accertarci che una tale persona non si avvicini mai a noi ([1965-1966]: 145-146).

Quanto al rifiuto di scegliere degli esempi di riferimento, o alla tendenza di rinunciare del tutto a giudicare, Arendt (Ibidem) ritiene che siano le tendenze moralmente e politicamente più pericolose del suo tempo.

Per quanto si tratti ancora di un abbozzo, i contorni della proposta dell'autrice sono già sufficientemente delineati. *Prima facie*, possiamo notare come essa sembri costituire una posizione mediana fra quelle che abbiamo definito l'interiorità e l'esteriorità di un'etica: il referente ultimo, come nella prima, è in ultima analisi l'individuo che giudica, ma tale giudizio, come nella seconda e per certi versi ancora più che in essa, non può fare a meno della pluralità, di un confronto serrato con i punti di vista altrui – che pure andranno epurati, tanto quanto il nostro, dai pre-giudizi del caso. Resta in qualche maniera un riferimento all'universalità nell'idea che il giudizio più valido possibile sia quello espresso dalla prospettiva del cittadino del mondo, ovvero di colui che considera salienti le prospettive dell'intera umanità. Tuttavia, questo riferimento è assai meno astratto che nella morale kantiana: porta a delle conclusioni non oggettive, ma intersoggettive, considerando non tanto la generica espansione di una certa condotta sotto forma di legge universale, quanto piuttosto l'insieme delle opinioni che, da ogni angolo dell'universo umano, potrebbero venire formulate su di essa. Per distinguere il bene dal male in una simile cornice non ci affida, dunque, ad uno specifico criterio di comportamento, ma ad una facoltà mentale insita nelle caratteristiche di ognuno di noi, del ricco come del povero, dell'istruito come dell'ignorante. A differenza di quello che avveniva con la capacità socratica di dialogare con se stessi, però, il giudizio ci permette di fare un passo avanti sul piano della motivazione ad agire rettamente: venendo esercitato in virtù dell'appartenenza ad una comunità tendente verso l'intero genere umano (tensione in cui risiede, come abbiamo visto, il suo margine di validità), esso ci spinge a confrontarci con gli altri – esponendoci, tra l'altro, alle loro critiche (è qualcosa del genere che l'autrice sembra avere in mente quando richiama l'idea kantiana di “corteggiare” chi ci sta intorno affinché i nostri giudizi siano concordi [cfr. Ivi: 142]).

Assai indicative, in merito al rapporto di una tale visione con la sfera politica e la necessità di scongiurare catastrofi, sono le pagine conclusive dei due scritti del 1971, nelle quali l'attività del giudicare viene riconnessa al valore dell'insegnamento socratico nei momenti di emergenza (o, meglio, di eccezione):

La facoltà di giudicare i particolari (così come Kant l'ha scoperta), la capacità di dire “questo è sbagliato”, “questo è bello” e così via, non coincide con la facoltà di pensare. Pensare riguarda ciò che è invisibile, le rappresentazioni delle cose che sono assenti; il giudizio concerne sempre il particolare e quanto è a portata di mano. Tuttavia, le due sono collegate [...] il giudizio, il prodotto secondario (*by-product*) dell'effetto liberatorio del pensiero, realizza quest'ultimo, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze – nel quale non sono mai da solo e sono sempre troppo occupato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto. Questo, nei rari momenti in cui le puntate sono sul tavolo, può dunque prevenire catastrofi, almeno per me (*at least for the self*) (Arendt [1971b]: 193; [1971a]: 152).

Prima di menzionare, nell'ultimo paragrafo, i punti ciechi della proposta appena delineata, è opportuna un'annotazione sull'interpretazione arendtiana della *Critica del Giudizio*. Da un punto di vista strettamente esegetico, l'operazione condotta da Arendt appare non facilmente sostenibile: per Kant ciò che rende universali i nostri giudizi estetici consiste nel dato a priori per il quale l'intelletto e l'immaginazione di qualunque possibile agente sono in grado di accordarsi (Weidenfeld 2013: 258). Pertanto, il senso comune kantiano è tale alla luce di condizioni epistemologiche preesistenti condivise da tutti i soggetti, non per il suo legame con una comunità concreta (Ivi: 258-259). Se, quindi, il mio giudizio estetico sarà sufficientemente disinteressato e formale, allora si potrà assumere che esso coinciderà con quello di chiunque altro muoverà da premesse equivalenti (Ivi: 260).

Nondimeno, la forzatura operata da Arendt risulta quasi indispensabile per rendere operative alcune intuizioni della terza *Critica* in un contesto etico e politico, ben diverso da quello nel quale erano originariamente inserite: un'eccessiva accentuazione sulle strutture conoscitive comuni a tutti gli individui, infatti, unita al disinteresse tipico del giudizio estetico, rischierebbe di sfociare in un appiattimento della condizione umana della pluralità – vale a dire che, date queste premesse, anche un essere umano privo di contatti apprezzabili con i propri simili potrebbe giudicare perfettamente (cfr. l'analoga critica di Pateman [1988: 42-43] a Rawls)¹⁵. Resta il fatto che una tale, implicita, presa di distanze dalla lettera kantiana rende ancora più difficile mettere a fuoco la visione arendtiana del giudizio. Come vedremo nel prossimo paragrafo, le lezioni del 1970 non ci forniscono, in tal senso, particolari appigli.

V. Le "Lectures on Kant's Political Philosophy" e l'uscita dall'impasse

Sebbene l'evidenza testuale renda difficile negare le radici morali della riflessione di Hannah Arendt sulla facoltà del giudizio, radici d'altra parte ancora ben visibili in alcuni dei suoi ultimi scritti, resta comunque il fatto che il contributo più corposo apportato in merito dall'autrice sembra avere poco da aggiungere in tale direzione. Fin dal titolo, le *Lectures* paiono puntare in un'altra direzione, e lo fanno in modo così particolare che per decenni gli interpreti hanno sempre ritenuto che in esse dovesse essere collocato il fulcro dell'elaborazione arendtiana sul *judgment*, al di là del fatto che tutte le altre opere a nostra disposizione traccino un percorso più frastagliato ed in parte differente.

Il primo assunto da mettere in discussione riguarda il loro ruolo all'interno della produzione arendtiana. Nella prefazione a questo ciclo di lezioni, Beiner ([1982]: vii-viii) afferma che i materiali lì presentati, sebbene non sostituissero quanto Arendt non ebbe il tempo di scrivere, avrebbero fornito "indizi sulla probabile direzione che il [suo] pensiero avrebbe preso in quest'area", giustificando la scelta di escludere da quell'edizione ulteriori testi più o meno dedicati al giudizio con la constatazione che "averli inclusi avrebbe prodotto o ripetitività, dove la visione [dell'autrice] non era cambiata, o incoerenza, dove la sua prospettiva si era sviluppata oltre quanto espresso negli abbozzi precedenti". Nel complesso, una impostazione del genere non può che portare a leggere le *Lectures* come il massimo stadio dell'avanzamento della loro autrice su un determinato terreno – ovvero come un approdo, sia pure non concepito come definitivo, di un iter le cui tappe precedenti (ma anche quelle seguenti, per assurdo) vengono in tal modo derubricate a passaggi acerbi e/o preparatori. Tuttavia, propria nel proscritto a *Thinking*, dove l'autrice delinea brevemente le proprie intenzioni per le successive parti di *The Life of the Mind*, leggiamo che il bisogno di assegnare al giudizio, in quanto facoltà della mente a sé stante, il suo specifico *modus operandi*

[...] è di qualche rilevanza per un intero insieme di problematiche dalle quali il pensiero moderno è tormentato, specialmente per quella della teoria e della pratica e per tutti i tentativi di giungere ad una teoria dell'etica parzialmente (*halfway*) plausibile. Sin da Hegel e Marx tali questioni sono state affrontate nella prospettiva della Storia e secondo l'assunto per il quale ci sarebbe qualcosa chiamato Progresso della razza umana. Da ultimo saremo lasciati non l'unica alternativa disponibile in simili faccende – o diremo con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lasciando il giudizio ultimo al Successo, o potremo sostenere con Kant l'autonomia delle menti degli uomini e la possibilità della loro indipendenza dalle cose per come sono o sono venute ad essere (Arendt 1971b: 216).

Da questo stralcio si evince chiaramente che Arendt intendeva affrontare il giudizio da un'angolazione filosofico-morale, legandolo al problema del significato dell'esistenza umana nell'ambito della storia. Chiunque abbia anche solo scorso le *Lectures* sa bene che questa breve ma sufficientemente precisa indicazione non corrisponde al loro contenuto. In esse, per quanto la componente etica del *judgment* non sia del tutto assente - venendo menzionata qua e là, ora implicitamente ora in maniera esplicita (cfr. Arendt [1970]: 13; 15; 19; 65) - il focus è chiaramente su alcuni aspetti della filosofia politica kantiana - in particolare, nell'ultima parte, sulla sua visione della storia.

A ciò deve aggiungersi che, delle due macrosezioni di *The Life of the Mind* effettivamente scritte, nessuna si limita all'approfondimento di un solo autore - come invece avviene nel corso del '70, in cui l'autrice ci fornisce sì una originale (e discutibile, come vedremo) interpretazione del filosofo tedesco, eppure non si sbilancia in modo apprezzabile in direzione di una propria, organica, concezione del giudizio. Le *Lectures*, insomma, sembrano non costituire che uno dei serbatoi dai quali Arendt avrebbe ragionevolmente attinto nella stesura di *Judging* - arrischiando un'ipotesi in più, anzi, si potrebbe sostenere che esse non sarebbero state nemmeno il principale. Alcune ragioni paiono puntare in questa direzione.

Se, come affermato da Jerome Kohn, allievo dell'autrice ai tempi di quel ciclo di lezioni ed ora suo curatore, la posta in gioco in alcuni degli ultimi scritti (ad esempio in *Thinking and Moral Considerations* e *The Life of the Mind*) include "il tentativo di comprendere in modo diverso (*anew*) il significato della moralità in quanto conoscenza della differenza tra giusto e sbagliato, fra bene e male", il quale può essere riferito al "potere strettamente morale del giudizio" (Kohn 2003: xvii-xviii; xxix), questo lato dell'analisi arendtiana pare molto più sviluppato nel corso del 1965-1966 che in quello di cinque anni successivo. Ci troviamo qui ad una svolta esegetica cruciale per la ricostruzione del pensiero di Hannah Arendt. La parte mancante della trilogia sulla vita della mente sarebbe venuta a trovarsi dopo l'ultimo paragrafo di *Willing*, il quale si chiudeva affermando che la posizione di Agostino sulla natalità

[...] sembra dirci niente di più del fatto che siamo *condannati* ad essere liberi in virtù dell'essere nati, indipendentemente dal fatto che la libertà ci piaccia o che viceversa aborriamo la sua arbitrarietà, che essa ci soddisfi o che preferiamo fuggire dalla grandiosa responsabilità che ne deriva adottando una qualche forma di fatalismo. Questa impasse, se così si può dire, non può venire risolta se non con un appello ad un'altra facoltà mentale, non meno misteriosa di quella dell'inizialità (*than the faculty of beginning*) [i.e. l'azione], la facoltà del Giudizio, un'analisi della quale potrebbe dirci almeno cosa è implicato nei nostri piaceri e dispiaceri (Arendt 1978: 217, corsivo nell'originale).

Il passaggio, letto in maniera isolata, sconta una certa oscurità - tanto più che la riflessione sulla volontà nell'opera postuma traccia degli sviluppi inediti alle osservazioni offerte sulla medesima facoltà in *Some Questions of Moral Philosophy* (cfr. *Infra*, n. 12). Occorrerà perciò ripercorrere la linea argomentativa da cui esso deriva, per poi verificare se le *Lectures* apportino una qualche risposta agli interrogativi sollevati in quel contesto.

Il punto di partenza dell'autrice nella sezione conclusiva dell'opera postuma è la natura ambivalente della volontà: essa da un lato rende l'io il centro da cui dipartono tutte le singole volizioni, fungendo così da *principium individuationis*, da fonte dell'identità del singolo; dall'altro, nell'atto stesso di affermare l'io lo contrappone ad un indefinito "loro" - a quell'insieme di altri che esso, in quanto individuo, non è ([1978]: 195). Ne deriva un senso di isolamento per il quale niente e nessun altro possono essere ritenuti responsabili per i progetti con cui ogni particolare volontà, protendendosi verso il futuro, sfida la necessità. Per di più, proprio tale radice di cambiamento, di innovazione insita nel volere lo proietta inevitabilmente verso un dover essere che risulta, in quanto tale, u-topico, presente in nessun luogo - e pertanto difficile anche solo da concepire. Date queste circostanze, la libertà (della volontà) diviene un eufemismo per indicare l'abbandono (*Verlassenheit*) dell'esistenza umana a se stessa (Ivi: 196).

Idealisti e materialisti di ogni epoca hanno proposto, secondo Arendt, fallacie il cui comun denominatore consiste proprio nella presa di distanze da una concezione dell'io (*Self*) in quanto libero di volere, autonomo

e indipendente. Alla luce di una tale riluttanza dei pensatori di professione a fare seriamente i conti con la facoltà in esame, occorrerà pertanto spostare la nostra attenzione sugli "uomini d'azione", che alla libertà devono essere legati in virtù della natura stessa della loro attività - consistente non nell'interpretare il mondo, ma nel cambiarlo (Ivi: 198). Un simile movimento implica, concettualmente parlando, un passaggio dalla nozione di libertà filosofica a quella di libertà politica - laddove la seconda è una qualità dell' Io-posso prima ancora che dell' Io-voglio, e sarà realizzabile soltanto nel bel mezzo della pluralità umana (Ivi: 198-200). Qui Arendt ribadisce la propria concezione dell'azione: qualunque forma di pluralità umana organizzata riposa su un qualche tipo di consenso - il quale a sua volta implica il riconoscimento del fatto che gli esseri umani possono portare a compimento qualcosa nel mondo soltanto agendo di concerto, perlomeno se non vogliono vestire i panni del tiranno o quelli del criminale (Ivi: 201).

L'unico tratto presente in tutti gli esemplari di pluralità consiste nella loro genesi, nel fatto che in un certo momento e per una qualche ragione un gruppo di persone deve essere arrivato a pensarsi come un "noi" - che, comunque venga articolato, necessiterà sempre di un inizio (Ivi: 202). Poiché ritiene impossibile risalire ad un cominciamento chiaro ed univoco tramite gli strumenti della biologia, dell'antropologia o dell'archeologia, l'autrice rivolge a questo punto il suo sguardo ai due miti fondativi più importanti della tradizione occidentale: quello di Israele e quello di Roma (Ivi: 202-203). In entrambi i casi, la libertà fu declinata in due momenti: uno negativo, coincidente con la liberazione, ed un positivo - che corrisponde al cominciamento spontaneo di qualcosa di inedito. Tra queste due fasi sussiste uno iato, uno scarto fra il non-più ed il non-ancora che indica come la libertà non possa essere il prodotto automatico della liberazione (ivi: 203-204). Le leggende della fondazione, in quanto tali, derivano dal riconoscimento di un problema al quale tuttavia non offrono soluzioni soddisfacenti. La narrazione dell'Esodo, infatti, riposa sulla presenza di un Creatore che esiste al di là del tempo - che può rendere conto, in quanto unicità che si espande "dall'eternità all'eternità", anche di ciò che è "esistenzialmente inspiegabile" (Ivi: 208). Arendt, che non può far proprio un approccio del genere, non trova appiglio nemmeno nel racconto proposto da Virgilio nell'Eneide, che deve rifarsi all'antichità greca (la fuga di Enea ed Anchise da Troia) per mascherare almeno apparentemente lo iato di cui sopra (Ivi: 212).

In sintesi, la situazione in cui coloro che agiscono in direzione dell'apparizione di una novità sulla scena politica, per la fondare una società che segni l'avvio di un *novus ordo seclorum*, è paradossale: se un atto può essere libero solo quando non è causato da alcun evento precedente, nel momento stesso in cui produrrà delle conseguenze richiederà una giustificazione che, per avere successo, dovrà dimostrare che esso è la continuazione di una serie precedente - negando così la sua stessa libertà (Ivi: 210).

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che una tale criticità emerga semplicemente dalla visione dell'agire politico tipica di questa autrice, basata su una sorta di eccedenza epifanica che gli uomini riuscirebbero a produrre operando di concerto: con una definizione di azione libera meno estrema, prosegua tale ragionamento, la mancanza di fondamenti non rappresenterebbe un dato così drammatico. Tuttavia, anche a voler bypassare la lettura della volontà fornita da Arendt - che pure ne costituisce uno dei contributi più originali e potenzialmente dirompenti -, ritroviamo uno stallo simile alle radici (perlomeno) del pensiero democratico. Nelle riflessioni, recentemente riportate alla luce, di Cornelius Castoriadis sulla tragicità della democrazia, infatti, possiamo cogliere una consistente eco arendtiana. Per il filosofo greco, il regime democratico incarna l'epitome dell'indeterminazione del politico - vale a dire che, non avendo alcun fondamento esterno a se stesso, esso è caratterizzato dal rischio endemico che ogni cosa possa essere posta in discussione. Spinta ai suoi limiti, una tale interpretazione evidenzia il rischio di auto-cancellazione della democrazia (Karagiannis 2010: 36-37; cfr. 40-41). La ricerca di un'origine, di una profondità costitutiva, si rende pertanto necessaria non solo per trovare un sostegno in quell' "abisso di pura spontaneità" spalancato dalla fondazione di un nuovo ordine, ma anche, andando oltre la lettera di Arendt, per puntellare normativamente la stessa modalità del nostro essere insieme - per impedire che questa sfoci nel dominio del tiranno o dei criminali.

Alla luce di quanto esposto sin qui, l'autrice conclude *Willing* registrando la parziale frustrazione della speranza con cui si era rivolta agli uomini d'azione per scorgere un rimedio alle proprie perplessità sulla

facoltà del volere: essi si sono limitati a mascherare la voragine aperta dall'agire fondativo con un meccanismo tipico della tradizione occidentale, cioè quello di comprendere la novità come mera riaffermazione del passato ([1978]: 216). Parrebbe esservi un'unica alternativa ad un epilogo così sconsigliato, fornitaci dall'idea Agostiniana secondo la quale Dio avrebbe creato l'uomo come creatura temporale. Ogni essere umano, nella prospettiva del vescovo di Ippona, deve la propria esistenza non solo alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, all'ingresso, nel bel mezzo del continuum temporale del mondo, di una creatura che si manifesta come qualcosa di completamente nuovo. Il fine della creazione dell'uomo sarebbe dunque la possibilità di iniziare insita nella sua natalità (Ivi: 216-217) - di qui l'enigmatica affermazione riportata in apertura: "gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare" (Arendt [1958a]: 182).

Siamo così giunti all'impasse su cui *The Life of the Mind* termina: come fare i conti, per giunta in una condizione che non ci consente riferimenti metafisici forti, con un pensiero che sembra semplicemente condannarci ad essere liberi? In che modo possiamo scongiurare il pericolo di ritornare al punto di partenza, a quella libertà individuale che ci rende soli e carichi di un peso insopportabile? La risposta, qualunque essa fosse, doveva trovarsi, per Hannah Arendt, nel Giudizio.

A questa altezza, possiamo finalmente esporre le ragioni per le quali le *Lectures* non possono venire intese come l'abbozzo di una via d'uscita da tale impasse.

Anzitutto, è sorprendente che nel corso del 1970 Agostino, che sarebbe stato legittimo aspettarsi come uno dei protagonisti della terza parte del lavoro sulla vita della mente, sia nominato una sola volta - nella prima pagina, peraltro in una frase priva di qualunque valore argomentativo: "Diversamente da tanti altri filosofi - Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Spinoza, Hegel e altri - [Kant] non scrisse mai una filosofia politica" ([1970]: 7).

Da una simile affermazione è già possibile intuire il punto di attacco dell'esposizione arendtiana in quest'opera: Kant non avrebbe mai realizzato una filosofia politica degna di questo nome, limitandosi a testi d'occasione; nondimeno, sarebbe possibile individuare nella *Critica del Giudizio* i semi della sua teoria politica non scritta (Ivi: 9). In quel contesto Kant affronta due questioni che Arendt, nel farsi delle lezioni, porrà in stretto collegamento: la prima riguarda la socievolezza (*sociability*, ovvero il fatto che nessun uomo possa vivere da solo - dipendendo dagli altri non solo per i bisogni più basilari, ma anche per l'esercizio delle più alte facoltà mentali, che non potrebbero aver luogo al di fuori della pluralità (Ivi: 10; 40-43): "la compagnia è indispensabile per il pensatore" (Kant AA, 15: 333); la seconda concerne l'interrogativo circa il perché gli esseri umani esistano - intendendo con esso domandare non la causa, ma il fine (*purpose*) della loro presenza (Arendt [1970]: 12). La terza *Critica* si presenta certamente come l'habitat ideale per l'esplorazione di questi profili della produzione kantiana, poiché in nessuna delle sue due parti l'uomo è assunto come individuo - essendo il focus ora sulle persone nella loro pluralità, ora sul genere umano (Ivi: 13).

Rispetto alla seconda questione, Kant esclude chiaramente che lo scopo dell'uomo possa essere la felicità: se valutata da una tale prospettiva, la vita varrebbe meno di zero (Ivi: 24) - poiché, in quanto stato dell'anima e del corpo, la felicità è impensabile per gli uomini, sulla terra: maggiore il dispiacere e la sofferenza, più grande il piacere (che avrà sempre, quindi, una valenza negativa, configurandosi come assenza di dolore) (Ivi: 30). Per salvare il significato dell'esistenza umana, il filosofo tedesco fa appello a tre elementi: il progresso dell'umanità verso il meglio; la dignità morale di ogni persona come detentrica della ragion pratica; la socievolezza (Ivi: 26). In tal modo, però, vengono a delinearsi dei contrasti fra i diversi livelli: il mondo, con la sua bellezza, costituisce un buon posto per vivere, tuttavia nessun uomo preso nella sua singolarità sceglierebbe di vivere nuovamente la propria esistenza; le persone, in quanto creature morali, contengono in se stesse il proprio fine, eppure la specie umana è soggetta al progresso, il quale finisce per contrastare con l'auto-finalità dell'individuo (Ivi: 31).

Quello che Arendt fa nel corso delle *Lectures* è collegare la difesa della dignità umana basata sulla socievolezza con la facoltà del giudizio, per poi contrapporre questa ultima sia alla morale che alla filosofia della storia kantiana. Il primo passaggio risulterà già familiare al lettore degli scritti degli anni '60, rispetto al

cui contenuto queste lezioni costituiscono un semplice approfondimento. Anche le ragioni dell'ultimo ci sono già note: la socievolezza viene vista dall'autrice come il più alto fine per gli uomini non nel senso di un obiettivo da raggiungere nel susseguirsi progressivo delle generazioni, ma in quanto principio intrinseco della stessa natura umana (Ivi: 73-74). Il secondo, invece, è particolarmente delicato e carico di ripercussioni per l'elaborazione dell'autrice, la cui tesi prevede qui che in Kant vi sia un conflitto fra il principio che guida l'agire etico e quello che informa il giudizio (Ivi: 48). Due prove testuali vengono addotte per comprovare questa interpretazione.

Una riguarda la posizione del filosofo di Königsberg in merito alla guerra. Ora, se egli è forse il più celebre difensore del pacifismo in sede filosofica (e.g. "la ragione, dall'alto del trono del supremo potere moralmente legislatore condanna assolutamente la guerra come procedura di diritto e fa di contro della condizione di pace un dovere immediato" [Kant AA, 8: 356]), nella *Critica del Giudizio* (§28) si legge nondimeno che il giudizio estetico, in un confronto fra uno statista ed un generale, sceglierebbe quest'ultimo, e che la guerra stessa ha in sé qualcosa di sublime - mentre lo spirito commerciale che si accompagna alla pace produrrebbe egoismo, codardia ed effeminatezza [sic] (Arendt [1970]: 52-53). Arendt arriva ad affermare che, se avesse adeguato la sua condotta alla conoscenza acquisita come spettatore tramite il giudizio, Kant sarebbe stato un criminale - d'altra parte, se avesse dimenticato quanto appreso dal medesimo punto di vista, si sarebbe ridotto ad un folle idealista (Ivi: 54).

L'esegesi attuata in questo caso sembra estremamente debole: cinque anni dopo il passaggio citato, nella *Pace Perpetua*, lo stesso autore invertiva la propria visione di quello spirito di commercio che in precedenza aveva determinato una preferenza, sia pure su un piano meramente estetico, della guerra rispetto alla pace. Egli si esprimeva riguardo alla possibilità di avviare un commercio con altri popoli come ad un modo con cui "parti remote del mondo possono pacificamente entrare in relazioni reciproche, che da ultimo divengono regolate pubblicamente da leggi, e così possono portare finalmente il genere umano sempre più vicino ad una costituzione cosmopolitica" (Kant AA, 8: 358). In altre parole, gli scambi commerciali costituiscono uno dei canali per giungere alla pace perpetua. Che la posizione definitiva di Kant su tale materia sia quella espressa nel 1795 è peraltro un comune assunto di coloro che studiano il suo pensiero politico (e.g. Caranti 2012: 140-143). Quanto al fatto che un approccio puramente morale alla politica sfocerebbe in un idealismo un po' *naïf*, esso sembra in tensione con il tenore dell'affermazione per la quale:

Benché il principio *l'onestà è la miglior politica* contenga una teoria che purtroppo molto spesso contraddice la pratica, il principio, parimenti teoretico, *l'onestà è migliore di ogni politica* è però infinitamente superiore a ogni obiezione [...] Il dio Termine della morale non cede a Giove (il dio Termine del potere) (Kant AA, 8: 370).

Il secondo riferimento testuale riportato da Arendt consiste nelle celebri considerazioni kantiane sulla rivoluzione francese ne *Il Conflitto delle Facoltà* (Kant AA, 7: 85-87). A detta dell'autrice, Kant condannerebbe le azioni dei rivoluzionari, esultando però nell'osservarle come riprova del progresso del genere umano verso il meglio (Arendt [1970]: 48). Almeno in questo caso, l'evidenza sembrerebbe dare ragione alla sua lettura. La rivoluzione, sostiene il filosofo in una nota a quel testo, "è sempre ingiusta" (AA, 7: 86, n.12), e "un uomo che pensa rettamente, se potesse sperare di portarla a termine felicemente compiendola una seconda volta, non deciderebbe mai di ritentare l'esperimento a tal prezzo" (Ivi: 85). Allo stesso tempo, però, l'entusiasmo degli spettatori dinanzi agli eventi occorsi in Francia "mostra [...] un carattere del genere umano nel suo complesso (per via dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (per via del disinteresse) che non solo fa sperare nel progresso verso il meglio, ma [...] è già come tale un progresso" (Ibidem). La contrapposizione fra il principio morale e quello del giudizio parrebbe stridente.

Eppure anche stavolta sembrano esserci dei margini per un'esegesi almeno in parte differente: "un vero entusiasmo", riguardante dunque "soltanto ciò che è *ideale*, e precisamente puramente morale" e che "non può innestarsi nell'interesse personale" è riferito da Kant non solo agli spettatori della rivoluzione francese, ma anche, sia pure in modo meno esplicito visto il contesto di censura nel quale quello scritto andava in stampa, agli attori "pieni dell'ardore e della grandezza d'animo che il semplice concetto del diritto faceva

nascere [in loro]" (Ivi: 86) - laddove la morale è intesa, significativamente, come la dottrina teoretica del diritto (e.g. 8: 370). Indubbiamente il discorso del filosofo tedesco in questo frangente presenta una tensione interna che rischia di sfociare nella contraddizione¹⁶, ma è difficile negare che l'ultimo Kant "[n]onostante quel che afferma sulle rivoluzioni - che rimangono affidate alla provvidenza e non possono essere osate dagli uomini - si [sia] spinto molto in là nell'approvarle" (Marini 2002: 39).

Da questo secondo errore di lettura, nel complesso modesto ed in ultima analisi consistente semplicemente in un'eccessiva accentazione di uno dei due poli della breve analisi kantiana sulla rivoluzione, derivano conseguenze molto rilevanti per l'esposizione di Arendt. Ella infatti si affretta ad asserire che soltanto lo spettatore, in virtù della propria distanza disinteressata, sarebbe in grado di giudicare rettamente (cfr. [1970]: 55), affiancando così due figure molto diverse quali gli spettatori della rivoluzione francese (*Conflitto delle Facoltà*) e quelli di un'opera d'arte (*Critica del Giudizio*). Il punto saliente, in questo caso, sta nel fatto che Kant pone l'accento sul disinteresse (in quanto discrimine nei confronti degli attori) soltanto rispetto ai secondi, non ai primi. L'autrice, in sostanza, importa la nozione di disinteresse estetico direttamente nella sfera politica. Diversamente da quanto avvenuto con l'implicita presa di distanze dalla lettera kantiana in *Some Questions of Moral Philosophy*, qui i problemi interpretativi vanno a sommarsi a quella che era già una debolezza strutturale della riflessione di Arendt - come si evince leggendo i passaggi sulla rivoluzione francese contenuti nelle *Lectures* in combinato disposto con i loro analoghi in *On Revolution*.

Nel testo del 1963, si osservava come negli eventi di Francia la direzione dell'azione politica venne deviata ben presto dalla liberazione dalla tirannia a quella dalla necessità ([1963]: 92):

Da che la rivoluzione ebbe aperto i cancelli della politica ai poveri, essa divenne [...] sociale. Fu schiacciata dalle cure e dalle preoccupazioni che in realtà appartenevano alla sfera della famiglia e che, anche se era stato loro permesso di fare ingresso nel contesto politico, non potevano venire risolte con mezzi politici, poiché si trattava di aspetti relativi all'amministrazione (*matters of administration*) da porre nelle mani di esperti, piuttosto che di problematiche che potessero essere composte con un ricorso al duplice processo di decisione e persuasione (Ivi: 91).

Come già accennato nel IV paragrafo, alla luce della disastrosa politica della pietà praticata da Robespierre stavano preoccupazioni di natura materiale. Ora possiamo comprendere come per Arendt esse non solo portino a conseguenze politicamente nefaste, ma determinino una vera e propria uscita dalla sfera pubblica.

In *Vita Activa*, l'autrice aveva dedicato ampio spazio alla ricostruzione della politica per come concepita nella Grecia antica. In quel contesto, "la capacità degli uomini di organizzarsi politicamente non [era] solo differente, ma [era] in diretto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (*oikia*) e nella famiglia" (Arendt [1958a]: 19). Nella dimensione domestica gli uomini sono spinti a vivere insieme dai loro bisogni, elemento che "tutti i filosofi greci" ritenevano "un fenomeno prepolitico" - giustificando ciò nella sfera privata il ricorso alla violenza quale unico mezzo per aver ragione della necessità (Ivi: 22-23). Al contrario, la *polis* si distingueva dall'*oikos* per il fatto di essere fondata sull'eguaglianza di tutti i cittadini, e in essa essere liberi significava "sia non essere soggetti alla necessità della vita o al comando di un altro, sia non trovarsi in una posizione di comando" (Ivi: 24).

È vero che Arendt "non propone affatto la polis come modello della politica", usando invece "il richiamo di quell'esperienza come punto di vista per rappresentar[n]e l'espropriazione moderna" (Dal Lago [1994]: xxi) - vale a dire per denunciare quella tendenza di "gran parte della filosofia politica, da Platone in poi", a ridurre la politica a governo, ovvero all'idea, tipicamente domestica, che "gli uomini possono [...] vivere insieme solo quando qualcuno ha il diritto di comandare e gli altri sono costretti ad obbedire" (Arendt [1958a]: 163). Tuttavia, se in Grecia la disuguaglianza nel privato "era il presupposto della libertà" pubblica (Ivi: 23), il rischio di reificare una separazione foriera di ripercussioni potenzialmente oppressive - l'esclusione dalla sfera pubblica è, infatti, una delle caratteristiche principali della dominazione (cfr. e.g. Pateman 1988; MacKinnon 1989: §§ 8,10; Elshtain 1993; Fraser 1997: 69-98) - appare non trascurabile.

Sostenere che la rivoluzione francese abbia comportato una sorta di contaminazione della dimensione politica con la società, "quell'ambito curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato

pubblico" ([1958a]: 26), aggiungendo al contempo che la disuguaglianza costituirebbe una faccenda relativa alla *oiko-nomia* e perciò estranea all'agire nella sua accezione più autentica porta a pagare un prezzo altissimo per evitare l'applicazione del paradigma del governo alla sfera politica – vale a dire il suo consolidamento al di fuori di essa. Peraltro, un tale movimento innesca una dinamica che retroagisce sulla stessa idea di pubblicità, dalla quale la necessità viene sì espunta, ma trascinando fuori dal "duplice processo di decisione e persuasione" tutti coloro che sono sfruttati - lasciando così campo libero agli sfruttatori (Pitkin 1981: 336). Analogamente: di cosa si discuterà mai nell'*agorà* se l'economia non è rilevante e l'attività normativa resta perlopiù appannaggio, come frequente nella *polis*, della figura pre-politica del legislatore? (Ivi: 337). Se le intenzioni dell'autrice, che doveva avere ancora nella mente l'orrore del totalitarismo sovietico e le conseguenze virtualmente nefaste della politica della pietà, non andavano certo incontro all'elaborazione di una teoria politica reazionaria, la sua formulazione della relazione tra pubblico e privato risulta parziale ed alle volte estrema (Ivi: 341-343)¹⁷.

Alla luce di queste considerazioni, l'enfasi sull'imparzialità del giudizio nelle *Lectures*, declinata non tanto eticamente, quanto politicamente - nella forma di una messa a margine del sociale - accresce le difficoltà in un'area già critica della produzione dell'autrice - costituendo, potremmo dire, un contributo non tra i migliori dei suoi ultimi anni. Che il corso del 1970, nel quale non solo Agostino ma anche la stessa facoltà del volere compaiono soltanto marginalmente, non si avvicini molto alla trattazione annunciata al termine di *Thinking* dovrebbe a questo punto risultare piuttosto evidente. Sarebbe tuttavia scorretto ritenere che un lavoro comunque alquanto corposo sia del tutto estraneo a quella serie di riflessioni. Qual è, dunque, il contributo delle lezioni sulla filosofia politica di Kant rispetto al percorso delineato in *The Life of the Mind*?

Ci sembra di poter asserire con una qualche confidenza che esse siano da intendersi come un passaggio intermedio verso l'auspicata chiusura del cerchio che avremmo letto in *Judging*. Arendt, infatti, era alla ricerca, in quegli anni, di una giustificazione che rendesse la libertà degli attori politici che istituiscono un nuovo ordine fondata, che la legittimasse contro l'eventualità del mero arbitrio – la quale a sua volta dischiudeva il problema di una volontà pressoché insostenibile per l'uomo. Preoccupazioni simili, peraltro, erano presenti già nello scritto sulla rivoluzione (Arendt [1963]: § 5), a riprova dell'importanza della questione all'interno della sua opera. Ebbene, non è in tal proposito irrilevante che le *Lectures* si concludano con una presa di distanze da qualunque filosofia della storia in quanto incompatibile con la dignità dell'uomo inteso nella sua singolarità: non è possibile pensare di basare l'agire fondativo sull'idea di Progresso o su una qualche astuzia della ragione (cfr. [1970]: 77).

È opportuno ricordare, giunti fin qui, come nel chiudere il primo volume del lavoro sulla vita della mente Arendt avesse registrato che le problematiche relative al rapporto fra teoria e pratica e ad alla costruzione di una teoria morale plausibile fossero state affrontate tradizionalmente "nella prospettiva della Storia e secondo l'assunto per il quale ci sarebbe qualcosa chiamato Progresso della razza umana" ([1971b]: 216). Le *Lectures* ribadiscono che un tale approccio non può ritenersi soddisfacente e vanno incontro allo spiraglio kantiano che si apriva nel medesimo passaggio di *Thinking*, dove il filosofo tedesco era chiamato in causa in quanto garante dell'autonomia e dell'indipendenza degli esseri umani: la risposta, ci suggeriscono con forza, si trova nella socievolezza ed in quella facoltà che di essa, per il tramite del ricorso al pensiero allargato (*enlarged thought*) frutto della considerazione delle (potenziali) prospettive altrui, è in qualche modo la massima conferma. Nondimeno, questo approdo solleva inevitabilmente delle perplessità: come ricollegare la possibilità di erigere addirittura un'etica credibile in tempi post-metafisici con la forzatura arendtiana del giudizio politico di Kant dinanzi alla rivoluzione – e tutto quello che ne deriva in termini di errata concezione della socialità in quanto anche espressione di bisogni? Se il profilo di *Judging* non è schematizzato nelle *Lectures*, il rischio di brancolare nel buio circa il suo possibile contenuto guadagna terreno.

Abbiamo, tuttavia, un appiglio importante: in *Vita Activa*, laddove aveva fronteggiato per la prima volta l'imprevedibile inizialità dell'azione, Hannah Arendt aveva anche individuato nella facoltà di perdonare l'unico possibile punto di resistenza contro il pericolo di una responsabilità esorbitante:

Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo ([1958a]: 175).

Il perdono, connesso a doppio filo alla pluralità umana, ha una forte valenza morale, le cui radici affondano non tanto nel rapporto con noi stessi, quanto piuttosto in "esperienze che nessuno può avere con se stesso ma, al contrario, sono interamente legate alla presenza di altri" (Ivi: 176): non possiamo concederci il perdono da soli "perché privi dell'esperienza della persona per amore della quale si può perdonare" (Ivi: 179). Esso può fungere da rimedio all'irreversibilità dell'agire perché condivide con quest'ultimo l'estraneità alla struttura categoriale dei mezzi e dei fini (cfr. Ivi: 176), attestandosi come gesto etico nel momento in cui si proietta oltre la moralità come "somma totale dei *mores*". Il perdono e la sua gemella, la promessa (risorsa parimenti importante per fronteggiare l'altra caratteristica fondamentale dell'azione, l'imprevedibilità), sono dunque i soli precetti morali "a non venir applicati all'azione dall'esterno" poiché "scaturiscono direttamente dalla volontà di vivere assieme con gli altri nelle modalità dell'azione e del discorso" (Ivi: 181).

Nell'influente interpretazione di Honig (1991: 100-101), questa peculiare facoltà di perdonare non sarebbe altro che un atto linguistico performativo - cioè una frase la cui enunciazione corrisponde al compimento di un'azione, come "Lo voglio" durante un matrimonio (Austin [1955]: 6-7). Il semplice ed arbitrario proferire delle parole volte a perdonare qualcuno, ciononostante, sembra uno strano rimedio agli effetti dell'agire - a maggior ragione di quello istitutivo di una nuova pluralità organizzata, che così si ridurrebbe ad una banale invenzione della tradizione¹⁸. Nello specifico, il perdono non può essere una mera *performance* poiché solitamente alle sue spalle c'è l'amore (Arendt [1958a]: 178) - ovvero qualcosa di non riducibile ad un epifenomeno del linguaggio. Il problema è che, in tale accezione, esso venne introdotto nel dominio degli affari umani da quello stesso Gesù di Nazareth la cui visione etica l'autrice riteneva inaccettabile nella sfera politica. Arendt apre però uno spiraglio in proposito:

Se fosse vero [...], come pretende il cristianesimo, che solo l'amore può perdonare perché solo in esso si manifesta *chi* qualcuno è, al punto di essere sempre disposto a perdonarlo qualunque cosa abbia fatto, il perdono dovrebbe rimanere completamente fuori dalle nostre considerazioni. Tuttavia, l'equivalente dell'amore, nella sua sfera strettamente circoscritta, è il rispetto nella più vasta sfera degli affari umani. Il rispetto [...] è una specie di "amicizia" senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare o dalle realizzazioni che possiamo stimare (Ivi: 179).

Questa menzione del rispetto come fonte alternativa del perdono, tuttavia, resta isolata e non viene ulteriormente approfondita dall'autrice. Avendo solo poche righe a disposizione in tal senso, il pericolo è quello di dover concludere che Arendt fallisca nel distanziare tale concetto dalla nozione di amore, di fatto non riuscendo a proporre una formulazione della facoltà di perdonare che sia spendibile anche nella sfera pubblica - ovvero che riesca a giustificare la fondazione di un *novus ordo seclorum* (cfr. Ure 2007: 64-65).

Le difficoltà teoretiche insite in questo passaggio paiono non facilmente sormontabili.

Se infatti il rispetto, che non dipende dalle qualità o dalle opere della persona in questione, è foriero di perdono, su quali basi può Arendt ritenere, come abbiamo visto (*Infra*: § II), che Eichmann non possa essere perdonato? Cosa lo pone al di là del raggio d'azione del rispetto, che pure sembrerebbe potenzialmente illimitato? E se, come esposto in precedenza (Ibidem), l'autrice riteneva che il gerarca nazista si ponesse oltre gli abituali margini di applicazione tanto del perdono quanto della pena - intesa alla stregua di alternativa del primo, e non come suo opposto -, come poteva giudicare giustificabile la sua condanna?

L'impressione è che qui ella scivoli irrimediabilmente sulla natura intrinsecamente aporetica dell'atto di perdonare: non è l'imperdonabile precisamente l'unica cosa che davvero necessita di perdono? Come evidenziato da Derrida (2001: 32-33), l'idea stessa del perdono rischia di venir meno se si è pronti a ricorrervi solo per "peccati veniali", per ciò che risulta facilmente scusabile. Il carattere eccezionale del perdono, la sua capacità di interrompere "il corso ordinario della temporalità storica" (Ivi: 32) - che esso,

condivide, arendtamente, con l'azione – non dimostra forse che debba essere rivolto al “peccato mortale”, a quei crimini senza precedenti che la nostra epoca ci pone dinanzi? (Ivi: 32-33).

Si forse potrebbe obiettare che nel caso degli orrori della Shoah la questione del perdono non può essere posta poiché coloro che li perpetrarono non hanno, perlopiù, mostrato pentimento (cfr. Arendt [1966]). Eppure, voler inserire tale facoltà in una logica condizionale, di scambio, non implica forse la conclusione assurda per cui si potrebbe perdonare soltanto una persona che è cambiata – vale a dire una persona diversa da quella che ha commesso il crimine (Derrida 2001: 34-35)? Un rischio del genere appare ancora più forte per la particolare concezione arendtiana del perdono, che non è rivolta, diversamente da quella di Derrida (Ivi: 39), sia al comportamento che all'autore, ma soltanto a quest'ultimo (*Infra*: § II). Maggiormente convincente ci pare essere una seconda possibile obiezione: nella sua purezza, il perdono coinvolge unicamente due persone, la vittima ed il carnefice – l'introduzione di una terza parte consentirebbe ancora di parlare di riconciliazione o amnistia, ma farebbe decadere l'essenza della relazione (cfr. Derrida 2001: 42). Eichmann, perciò, non potrebbe ricevere il perdono che dalle proprie vittime – moltissime della quali erano morte prima del processo di Gerusalemme. Se questo punto può venire concesso, resta ancora da capire quali specifiche motivazioni rintracciare dietro la sentenza che ne richiese l'uccisione.

A ben vedere, però, l'idea del perdono per come possiamo figurarcela dall'abbozzo lasciatoci da Hannah Arendt nell'opera del 1958 ha poco a che fare con i *desk murderers*: il loro era un agire burocratico (cfr. *Infra*: n. 14), certamente non animato da quel riconoscimento della pluralità umana proprio dell'azione autenticamente politica che egli, in quanto criminale, poteva solamente negare. Il meglio che si possa dire per individuare una *ratio* alle oscillazioni dell'autrice sulla facoltà di perdonare (la quale pure viene nominata non solo nel capitolo di *Vita Activa* dedicato all'agire, ma anche nelle opere che riguardano Eichmann) parrebbe consistere nel registrare che il perdono inteso come “precetto morale” (Arendt [1958a]: 181), inscindibilmente connesso all'agire per il tramite del rispetto, trovi il proprio contesto di applicazione nell'etica pubblica, non nella dimensione privata: “[i]l perdono e la relazione che esso stabilisce sono sempre questioni eminentemente personali (anche se non necessariamente individuali o private)” (Ivi: 178)¹⁹.

Le difficoltà, tuttavia, non sono finite: come può un rapporto “eminentemente personale” come quello prodotto dall'atto di perdonare, scaturire dal rispetto – il quale ci viene descritto come “una specie di ‘amicizia’ senza intimità e senza vicinanza”? Non si rischia, ancora una volta, uno scivolamento verso la forza anti-politica dell'amore? Inoltre, connettere la possibilità del perdono alla fondazione di un ordine politico non rende le basi del secondo completamente ostaggio della natura spontanea e non sindacabile della facoltà in oggetto? Come sintetizzato da Derrida (2001: 55), la vittima di un atto terroristico può perdonare o meno chi lo ha compiuto, ma in entrambi i casi non sarà mai certo di poter comprendere la sua decisione, né potrei commentarla in qualche modo – mi troverei, infatti, di fronte ad una zona dell'esperienza per me inaccessibile, della quale dovrei rispettare il segreto. Possiamo sul serio ammettere un simile livello di “segretezza” nella giustificazione dell'agire politico fondativo? Una risposta negativa pare scontata.

Hannah Arendt non poteva non essere consapevole di almeno una parte di queste problematiche – sarebbe altrimenti inspiegabile la sua indicazione del giudizio, e non del perdono, come facoltà in grado di superare l'impasse delineatasi in *Willing*. In tale proposito, occorre registrare uno spostamento di fuoco, non netto eppure estremamente significativo, tra *Vita Activa* e lavori come *On Revolution* e *On Violence*: se l'azione è calata inizialmente nel contesto agonistico dell'*agorà* dove i singoli cittadini tentano di guadagnare, con le proprie gesta e parole, una sorta di immortalità mondana, essa diviene in seguito sempre più un agire di concerto scaturente in un inizio che segna la nascita di una nuova comunità politica. Il perdono poteva costituire un efficace rimedio alla prima forma di azione: è difatti rivolto da un agente all'altro in un faccia a faccia che non è meramente privato, ma impatta sulla scena pubblica, sul “mondo delle apparenze”. Esso sarebbe una reazione del tutto inadatta, al contempo, alla fondazione di una repubblica tramite una rivoluzione, per fare un esempio. Non a caso, Arendt parla della necessità di giustificare (*to justify*), non di perdonare (*to forgive*), il nuovo ordine.

Ciò che l'analisi di *Vita Activa* appena condotta ci consegna è il principio guida di una tale giustificazione, vale a dire il rispetto. Non facilmente armonizzabile con la facoltà del perdono, esso sembra invece ben più

prossimo a quella del giudizio – che smette di essere del tutto arbitrario, diversamente dall'atto di perdonare, proprio nel momento in cui, adottando una “mentalità allargata”, dimostra il proprio rispetto per le prospettive esterne all'angusta autoreferenzialità della propria.

Questo tipo di rispetto non ha a che fare con il giudizio di Kant dinanzi ai rivoluzionari, che è entusiastico perché le loro gesta sono assunte come il palesarsi di un qualcosa di più grande - il progredire costante del genere umano verso il meglio - ed è strettamente dipendente da qualità quali l'ardore e la grandezza d'animo (Kant AA, 7: 86). In realtà, a basarsi su un rispetto (qui sì) del tutto imparziale e disinteressato è il giudizio morale presentato in *Some Questions of Moral Philosophy*: l'assumere il punto di vista di un altro mi conduce a considerarlo parte della mia comunità di giudizio - che tende all'umanità intera -, ad attribuire un valore intrinseco alla sua posizione nel mondo. Al contempo, il fatto di non cercare la sua mera approvazione, di adottarne la visuale ma non i corrispondenti pregiudizi, mi porta a rispettare la debita distanza che lo spazio intra-mondano frappone tra noi – ecco comparire l'amicizia senza intimità né vicinanza, indipendente dalle qualità e dalle realizzazioni altrui descritta nel 1958.

Possiamo così intuire per quale via si sarebbe potuta oltrepassare l'impasse di *Willing*: la fondazione di un ordine politico inedito può venire giustificata da quanti, retrospettivamente, la giudicheranno giusta - il che implica che solo le azioni passibili di superare il vaglio della comunità cosmopolitica di coloro che giudicano potranno trovare un appoggio ulteriore alla volizione in sé, diventando, come nel caso della rivoluzione americana idealizzata dall'autrice, veri e propri esempi (i.e. metri di giudizio) per il futuro.

In sostanza, mettendo in collegamento alcuni spunti già presenti nei lavori che l'autrice ci ha lasciato, si può tratteggiare il profilo di una risposta anche al quarto interrogativo filosofico-morale esposto in precedenza, quello riguardante l'impatto di una data etica nella sfera pubblica: se già l'insegnamento socratico forniva spunti per evitare delle catastrofi, abbiamo ora guadagnato un appiglio per una visione morale in grado di svolgere una funzione anche positiva – ovvero di legittimare pluralità organizzate inedite.

Il ragionamento condotto sin qui ci permette anche di ipotizzare una spiegazione all'altrimenti difficilmente comprensibile conclusione del libro su Eichmann: questi non può essere perdonato, perché il perdono è riservato a chi agisce accettando di muoversi nel contesto della pluralità. Nondimeno, operando in coordinazione con il complesso dell'apparato nazista, egli ha partecipato alla realizzazione di un nuovo ordine etico e politico (si ricordino le affermazioni dell'autrice sulla componente di novità insita totalitarismo tedesco) – ovvero ad una modalità pervertita dell'agire di concerto. A lui dovrà applicarsi, pertanto, lo stesso criterio di esclusione che pertiene al giudizio: non occorre saggiare il punto di vista di coloro che si rifiutano di giudicare (Arendt [1965-1966]: 141). Ciò spiega come l'epilogo di *Eichmann in Jerusalem*, per quanto estremamente discutibile, non sia incoerente con la visione complessiva della filosofa: quel "noi" che ritiene che nessuno voglia coabitare con il funzionario nazista (Arendt [1963-1964]: 284) rimanda all'insieme, potenzialmente universale, delle persone giudicanti.

La proposta interpretativa giunta a compimento in questo paragrafo è, entro determinati limiti, sicuramente contendibile: non potremo mai essere del tutto certi dalla direzione che Arendt avrebbe impresso a *Judging*, nella stesura del quale ella avrebbe anche potuto sorprendere i lettori con innovazioni significative rispetto a quanto contenuto nei lavori precedenti. Tuttavia, poiché l'indagine svolta da questo articolo non intende essere meramente esegetica, ma offrire anche (come del resto gran parte della letteratura secondaria su Arendt) un contributo originale alla discussione di alcune tematiche su cui l'autrice concentrò la propria peculiare riflessione, ci sembra che la nostra chiave di lettura indichi, se non altro, un modo per mettere a sistema, senza usare violenza nei confronti dei testi, degli spunti arendtiani nell'affrontare alcune problematiche filosofiche più generali. Quel che è certo è che, anche dopo una operazione del genere, molti interrogativi restano in campo.

VI. Conclusione: da capo senza fine

Nel presente lavoro si è tentato di ricostruire la posizione complessiva di Hannah Arendt sul *judgment*, ripercorrendo l'iter teorico sottostante nei suoi limiti e punti di forza. In conclusione, ci pare opportuno

tentare una brevissima indagine della visione che ne è emersa, evidenziandone i profili tutt'ora aperti.

Se è vero che l'autrice è riuscita, dalla situazione di scacco concettuale plasticamente incarnata dal processo di Gerusalemme, a far emergere l'abbozzo di una teoria di sicura originalità nel suo collocarsi al crocevia fra interiorità ed esteriorità morali, tra etica e politica, i profili della sua proposta rimangono, in assenza dell'ultima parte di *The Life of the Mind*, ancora da scrivere.

Innanzitutto, non è facile stabilire fino a che punto la concezione del soggetto resa necessaria da una tale elaborazione sia sostenibile. L'idea che le persone abbiano gli strumenti non solo per calarsi, facendo astrazione dalle proprie preferenze di pancia, nelle condizioni altrui, ma che siano al contempo in grado di bonificare queste ultime dalle loro specifiche parzialità non può non sembrare un po' pretenziosa. Ad ogni modo, se la difficoltà fosse unicamente questa, gli attori in questione potrebbero, almeno in alcuni casi, comunicare direttamente e migliorare in tal modo le proprie condizioni epistemiche. Il problema, a questa altezza, sembra risiedere nella possibilità stessa del disinteresse: davvero, anche impiegando al massimo grado buona fede ed onestà intellettuale, si può prescindere da ciò che rende un giudizio non semplicemente prospettico, ma auto-interessato? Qui la difesa migliore di Arendt parrebbe passare attraverso il richiamo di Bourdieu ([1988]: 135) per cui il disinteresse non coinciderebbe con l'indifferenza: "[s]i può essere interessati ad un gioco (nel senso di non indifferenti) pur essendo disinteressati". Pertanto, si potrebbe sostenere che una teoria morale basata su un giudizio simile a quello delineato da Kant in ambito estetico non richieda un soggetto disincarnato, indifferente alla realtà in cui è immerso, ma un soggetto pronto a prendere atto al massimo grado proprio della sua immersione nella pluralità. In ogni caso, occorrerebbe un supplemento di analisi per sviluppare compiutamente questo aspetto.

Un'altra complicazione deriva dal fatto che, per mettersi nei panni di qualcuno, si deve avere un'idea almeno approssimativa di cosa una tale immedesimazione implichi - questo comporta, al grado zero, il trovarsi a conoscenza dell'esistenza di quel qualcuno. Poiché il potere opera spesso non tramite la logica binaria oppressi - oppressori, ma con la terna dominanti - dominati - invisibili (cfr. Butler [2004]: 69), qualunque strategia che espliciti la socievolezza in forma di mentalità allargata rischierà di non veder comparire sul suo radar proprio quelle posizioni estremamente marginali dalle quali si potrebbero formulare le critiche più ficcanti ad un dato sistema di valori. In questo caso più che ricorrere all'immaginazione kantiana occorrerebbe forse richiamarsi ad una nozione di u-topia intesa come edificazione di ipotetici avamposti di decostruzione della realtà. Di nuovo, ci troviamo di fronte ad una questione che necessita di chiarimenti.

Ancor più rilevante è l'indeterminatezza che scaturisce dal giudizio morale arendtiano: niente ci viene detto sulle specifiche condotte che esso dovrebbe spingerci a porre in essere (o anche solo a deplorare [cfr. Garsten 2007: 1099]), mentre si preannuncia assai difficile dirimere eventuali controversie su una sua corretta declinazione - vale a dire, chi stabilisce il *visus* etico ottimale dal punto di vista (potenziale) di A? Oppure: come ritenere giustificata la fondazione di una certa repubblica se i giudizi di coloro che vi assistono sono sinceramente contrastanti?²⁰ Il raggio di applicazione di una simile proposta parrebbe così ridursi a quegli stessi casi eccezionali che già Socrate era in grado di affrontare, rendendo vano lo sforzo della nostra autrice. Una possibile via di uscita da tali secche potrebbe forse individuarsi proprio a partire dalla metafora sensoriale implicita nella trattazione reperibile nella terza *Critica*: ci sono atti che troviamo assolutamente disgustosi, oltraggi di fronte ai quali non riusciamo a tenere fermo lo sguardo. Rendere conto di tali situazioni mantenendo il focus allargato del cittadino del mondo passerà allora attraverso un'analisi critica della selettività dei nostri sensi, di quei meccanismi - sia psicologici che più genericamente mediatici - che ci portano, per dirne una, a concepire le vittime di una strage nel nostro Paese come maggiormente meritevoli di lutto di quelle, parimenti innocenti, di un evento analogo occorso in un luogo remoto (cfr. Butler 2009: §1).

A ben vedere, quello che si ottiene mettendo insieme le tessere offerteci da Hannah Arendt sul giudizio è un cantiere aperto, pieno di domande da esaminare e ponti da costruire. Si tratta, in una frase, di un altro inizio.

Note.

1. A questi contributi si aggiunge quello di Lederman il quale, pur suggestivo per altre ragioni, riesce a nostro avviso solo in parte a muovere un'obiezione pertinente a Beiner. Per Lederman, infatti, Arendt non avrebbe mai riferito la facoltà del giudizio all'attore politico, ma sempre e solo ad uno spettatore operante dall'interno della dimensione pubblica. Tuttavia, l'ammissione che un tal tipo di spettatore possa diventare attore nel giro di un istante costringe questo autore ad indebolire la propria posizione: "Fin tanto che una persona agisce, ella non giudica, e fintanto che giudica non agisce. Il giudizio, allora, appartiene sempre allo spettatore, a colei o colui che non è coinvolt* direttamente nell'atto stesso" (Lederman 2015: 5-6). Una tale conclusione difficilmente fornisce una qualche innovazione esegetica, visto che Arendt concepisce l'azione come intrinsecamente imprevedibile ed irreversibile nel suo inserirsi in un groviglio inestricabile di cause ed effetti (cfr. Arendt [1958a]: 134-135; 140; 172), rendendo quindi impossibile giudicare in anticipo, o anche soltanto in tempo reale, la situazione che ci apparirà dopo la sua realizzazione.
2. Argomenti simili sono avanzati anche in altri contesti, ad esempio in *On revolution*: "[...] tutte le storie iniziate e impersonate (*enacted*) dagli uomini dischiudono il loro vero significato solo quando sono giunte a conclusione, così che potrebbe sembrare davvero come se solo lo spettatore, e non l'agente, possa sperare di comprendere cosa davvero sia avvenuto in ogni particolare catena di gesta ed eventi" (Arendt [1963]: 52).
3. Arendt esprime una preoccupazione simile anche rispetto alla "moderna idea di processo", rea di scavare "tra il passato e la nostra epoca un solco più profondo di qualsiasi altro concetto preso a sé", facendo sì che "[o]gni cosa concreta, ogni singola entità visibile, scompare negli abissi di invisibili procedimenti, che le avvilitiscono al rango di funzioni di un processo globale. [...] Il concetto di processo sottintende che il concreto si è scisso dal generico, che la cosa o l'evento singolo si sono scissi dal significato universale. Il processo, che solo rende significativo tutto quanto si trova ad abbracciare, acquista così il monopolio dell'universalità e della significazione" (Arendt [1958b]: 97). Il parere non cambia dinanzi a quelle filosofie della storia che prevedono un punto di arrivo, un fine ultimo che non sia la mera progressione: "tale processo non può assicurare nessuna immortalità agli uomini; il suo termine cancella e priva di significato tutto quanto è venuto prima; nella società senza classi l'umanità non potrà fare altro uso della storia che dimenticarla del tutto come una faccenda disgraziata, avente come solo scopo l'autoabolizione" (Ivi: 116). Cfr. anche Arendt [1958a], cap. VI.
4. Per inciso, uno dei medici che lo visitarono concluse che "tutto il atteggiamento verso la moglie e i figli, verso la madre, il padre, i fratelli, le sorelle e gli amici era 'non solo normale, ma ideale' " (Arendt [1963-1964]: 34).
5. "L'alternativa al perdono, ma non il suo opposto, è la pena, che ha in comune col primo il tentativo di porre un termine a qualcosa che senza interferenza potrebbe proseguire indefinitamente. È quindi significativo [...] che gli uomini siano incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile" (Arendt [1958a]: 178). Nondimeno, Arendt ritiene che si debba in qualche modo giungere ad un giudizio anche in questi casi-limite, e che la tendenza moderna a rifiutarsi di giudicare *in toto* sia uno dei pericoli morali più seri della nostra epoca (cfr. Arendt [1965-1966]: 146).
6. È suggestivo notare come Foucault consideri il "razzismo che nasce dalla psichiatria [...] contro l'anormale" una delle radici concettuali dell'antisemitismo nazista (Ivi: 282-283). Questa breve considerazione *en passant* acquisisce particolare interesse alla luce del rammarico di Agamben (1995: § 3.1.1) per il fatto che il pensatore francese non si sarebbe mai occupato di totalitarismo. Il testo foucaultiano in questione, pubblicato per la prima volta nel 1999, non viene citato neanche da Braun (2007: 6), che pure menziona brevi passaggi di altri lavori a parziale emendamento dell'affermazione del filosofo italiano.

7. Non è escluso che vi siano altre strategie per salvare la tesi socratica dall'inconsistenza. Pievatolo (2010), ad esempio, suggerisce di rinunciare del tutto, in ambito morale, ad una distinzione rigida fra spettatori ed attori: Socrate sarebbe così "legittimato a lasciar cadere la clausola della contemplazione, una volta connesso il moralmente bello all'interesse di uno spettatore che è allo stesso tempo anche un agente morale". Nondimeno, anche volendo accogliere questo suggerimento continueremmo ad avere due figure (una che commette ingiustizia, l'altra che non la fa né la subisce) per le quali difficilmente potremmo immaginare una perfetta fusione di orizzonti. Più semplice, forse, sarebbe fare un ulteriore passo indietro ed osservare la scena nell'ottica impersonale della comunità entro la quale essa si svolge: "[C]ome cittadini dobbiamo impedire che si compia ingiustizia poiché è in gioco il mondo che tutti condividiamo, sia colui che fa l'ingiustizia sia colui che la subisce che lo spettatore; la "Città" ha subito ingiustizia" (Arendt [1971a]: 145; cfr. [1971b]: 182). In ogni caso, Arendt precisa che questa non è a posizione assunta da Socrate nel *Gorgia* (Ibidem).
8. Analogamente, in *Collective Responsibility* leggiamo: "Sappiamo da esperienze recenti che l'attiva e qualche volta eroica resistenza a governi criminali (*evil governments*) proviene da uomini e donne che presero parte in essi, piuttosto che da esterni che erano privi di ogni colpa. [...] Ciò che l'argomentazione morale che ho citato nella forma della proposizione socratica dice effettivamente è: se facessi quello che mi è ora richiesto come prezzo della partecipazione, sia come mero conformismo o anche come l'unica possibilità di resistenza eventualmente efficace, non potrei più vivere con me stesso; la mia vita smetterebbe per me di essere degna di venire vissuta" (Arendt [1968]: 155-156).
9. Secondo la lettura di Segvic (2006: 175), l'intellettualismo socratico non si limita a mettere da parte la volontà *tout court*, ritenendo che essa sia la cieca esecutrice della ragione. Piuttosto, nell'affermare che i tiranni, i quali possono vedere esaudito ogni proprio ordine, non fanno ciò che vogliono (cfr. *Gorgia*: 467-468), Socrate ci starebbe invitando a concepire la volontà come uno stato volitivo (*volitional state*) in qualche modo assimilabile alla percezione. Così come non percepiamo un oggetto semplicemente in base a delle immagini, ma soltanto se le nostre impressioni sensoriali derivano dall'oggetto stesso nel modo corretto, la volontà si configurerebbe come una sorta di ricettività dell'anima ad una certa proprietà dell'oggetto stesso, vale a dire il "bene". In tale prospettiva, il desiderio non è mera ricettività, ma è mediato da una corretta concezione dell'oggetto desiderato come ciò che è buono – da ciò si spiega come mai la volontà malvagia del tiranno sia, socraticamente, il risultato di un malfunzionamento della sua volizione.
10. Possono ovviamente darsi anche casi di visioni dell'etica distanti dai presupposti metafisici della cristianità che pure ne condividono, anche solo parzialmente, gli aspetti politicamente pericolosi o destabilizzanti. In questo senso, Arendt non avrebbe certo condiviso la posizione di Levinas (1986: 23-24), secondo cui: "Il celebrato 'diritto all'esistenza' che Spinoza chiamava *conatus essendi* e che definiva come il principio di base di tutto ciò che è intelligibile viene messo in discussione dalla relazione con il volto [dell'Altro]. Pertanto, il mio diritto di rispondere all'altro sospende il mio diritto naturale alla sopravvivenza [...]. In etica, il diritto altrui all'esistenza ha preminenza sul mio".
11. "Di fatto, la progressiva erosione dei poteri legislativi del parlamento, che si limita oggi spesso a ratificare provvedimenti emanati dall'esecutivo con decreti aventi forza-di-legge, è diventata [...] una prassi comune. La prima guerra mondiale – e gli anni seguenti – appaiono in questa prospettiva come il laboratorio in cui sono stati sperimentati e messi a punto i meccanismi e i dispositivi funzionali dello stato di eccezione come paradigma di governo" (Agamben 2003: 17; cfr. Ivi: 51-52).
12. Per meglio contestualizzare quanto si affermerà nei paragrafi seguenti, è importante notare come Arendt giunga all'approdo del giudizio dopo un passaggio ulteriore, concernente la facoltà del volere (*will*). Un tale movimento si spiega a partire dal presunto rischio dell'etica cristiana di porre un peso insopportabile sulle spalle dei propri seguaci chiedendo loro di fare del bene senza che la sinistra sia a conoscenza dell'operato della destra (cfr. [1965-1966]: 117). Persino San Paolo esprimeva la

propria frustrazione in tal senso quando ammetteva “c’è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio” (Romani 7, 18-19). Questa affermazione testimonia una sorta di divisione interiore causata dalla volontà – una divisione profondamente diversa da quella prodotta dal pensiero con il dialogo interiore: qui non c’è possibilità di confronto, soltanto una lotta spietata fino alla morte tra istanze contrapposte ([1965-1966]: 118-119). Agostino, nello sviluppare l’intuizione paolina, riteneva che una tale frattura non dovesse attribuirsi alla duplice natura, carnale e spirituale, dell’uomo, ma piuttosto ad un conflitto interno al volere stesso, il quale sarebbe sempre, al contempo, un volere che sì ed un volere che no. Da un tale prospettiva, se la volontà non resistesse a se stessa, non avrebbe bisogno di proferire comandi o richiedere obbedienza (Ivi: 120-121; cfr. *Confessioni*: § 8.9). Giunti a questo punto viene a porsi un problema particolarmente profondo: possiamo ritenere di essere liberi, non soggetti a coercizione da parte di altri o della necessità, se facciamo quello che non vogliamo? O, per converso, nell’istante in cui facciamo ciò che effettivamente vogliamo, c’è libertà nella coincidenza fra le due istanze, o ci troviamo di fronte ad un semplice accadimento deterministico? ([1965-1966]: 128). Il pensiero cristiano riesce a sbrogliare questo groviglio di complicazioni con il ricorso alla grazia divina (Ivi: 132; cfr. e.g. Romani 8), soluzione chiaramente non accessibile all’elaborazione arendtiana. Parimenti non accettabile il suggerimento di Nietzsche (*Volontà di potenza*: § 667), per cui non potremmo rinunciare all’ipotesi della libertà del volere nemmeno se la sua alternativa deterministica fosse dimostrata - poiché l’agire in quanto tale comporta l’assunzione della nostro essere liberi. Un tale ragionamento, osserva l’autrice, sarebbe sufficiente se fossimo unicamente esseri agenti (*active beings*), mentre il problema risiede proprio nel fatto che non lo siamo, che nel momento in cui smettiamo di agire e consideriamo cosa abbiamo fatto insieme agli altri, ogni cosa viene nuovamente permeata dal dubbio ([1965-1966]: 129). A Nietzsche, in ogni caso, va riconosciuto, continua Arendt (Ivi: 136), il merito di aver distinto tra due aspetti della volontà: la funzione di comando e quella arbitrale. La spaccatura del volere, infatti, riguarda la prima, non la seconda (Ivi: 131). È in siffatto contesto, caratterizzato ancora da incertezza circa la sua sussistenza in quanto facoltà indipendente (cfr. *Ibidem*), che entra in scena il giudizio.

13. Il riferimento è qui alla trattazione svolta nello scritto *Crisis in Culture* (Arendt [1961]: 281-289) nell’ambito di alcune considerazioni critiche sulla società e la cultura di massa. Si tratta della prima volta in cui, all’interno di un testo pensato per la pubblicazione, Hannah Arendt esprime la convinzione per la quale “la prima parte della *Critica del Giudizio* [...] contiene forse l’aspetto più grande e originale della filosofia politica kantiana” (Ivi: 281-282). Questo testo è importante anche perché è la dimostrazione della stabilità che l’interpretazione arendtiana di Kant nel corso degli anni, non registrandosi differenze sostanziali o incompatibilità tra quanto in esso espresso ed il contenuto delle opere dei primi anni ’70.
14. Questo rende completamente fuori bersaglio l’obiezione di Bauman ([2006]: 79) secondo cui Eichmann, da perfetto burocrate di stampo weberiano, doveva per forza di cose essere profondo e capace di “estendere fino al limite del possibile la propria sagacia e capacità di giudizio”. Il giudizio tipico delle burocrazie, infatti, non ha il problema di dover ricondurre la particolarità ad una generalità non attingibile, ma si basa proprio sull’indiscriminata applicazione di regole complessive, che “calano” inesorabilmente dall’alto verso il basso, ai casi specifici. In termini kantiani, Arendt si concentra sul giudizio *riflettente*, mentre in Weber i funzionari operano in conformità ad un giudizio *determinante*.
15. Un’affascinante difesa della posizione arendtiana a questo proposito, in parte in linea con il nostro richiamo, è stata avanzata da Degryse. Ci sembra, tuttavia, che essa si basi su un’interpretazione piuttosto elastica di passaggi delle *Lectures* riferiti al pensiero, più che al giudizio (cfr. Degryse 2011: 352-353; Arendt [1970]: 40-43).
16. “Gli spettatori contemplano la rivoluzione senza farla, o addirittura condannandola; gli attori fanno la rivoluzione, armati di armi divine. Come può Kant coerentemente elogiare ora l’entusiasmo

contemplativo, ora quello attivo? L'entusiasmo contemplativo è tale perché l'azione è sconsigliata o da motivi politici contingenti che rendono poco prudente un passaggio immediato alla repubblica, o dalla circostanza che una rivoluzione sarebbe ingiusta. Dal *Detto comune* [AA, 8: 305] sappiamo che una rivoluzione è ingiusta solo in una situazione almeno approssimativamente giuridica, che rende disponibili al popolo i rimedi e gli strumenti per far valere i propri diritti [...]. Se questo, però, non avviene, perché il potere stabilito è divenuto troppo rigido e sordo per riconoscere le ragioni del diritto, allora la parola passerà a chi agisce. Il doppio discorso di Kant, con tutte le sue reticenze e cautele, suggerisce che ci siano dei casi in cui, semplicemente, ribellarsi è giusto" (Pievatolo 2011: 270-271).

17. L'identificazione arendtiana del privato con il politico, di entrambi con l'azione, e di tutti i tre elementi con ciò che è propriamente umano deriva abbastanza chiaramente da Aristotele (Pitkin 1981: 338). Le criticità emergono nel momento in cui Arendt lascia da parte quell'elemento centrale del pensiero politico aristotelico che riguarda la giustizia e la disuguaglianza (e.g. *Politica*: §§ 3-4). Significativamente, uno degli autori contemporanei che più si sono rifatti in anni recenti all'antichità greca nel proporre una propria teoria politica, Jacques Rancière ([1995]: 11), ha scritto: "Si deve anzitutto sottolineare che gli Antichi, assai più dei Moderni, riconobbero che l'intera base della politica si trova nella lotta fra poveri e ricchi. [...] La contesa tra ricchi e poveri non è una realtà sociale, con cui la politica deve avere a che fare: essa è l'effettività istituzione della politica stessa. C'è politica dove si ha una parte [fazione] di coloro che non hanno alcuna parte [delle risorse della collettività], una parte o un partito dei poveri. La politica non ha luogo semplicemente perché i poveri si oppongono ai ricchi. [...] [essa] causa l'esistenza dei poveri in quanto entità".
18. "Per <<tradizione inventata>> si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato" (Hobsbawm [1983]: 3-4).
19. Andrebbe dunque riconosciuta su questo punto una parziale vicinanza con Machiavelli, il quale si insegnava al principe ad essere, all'occorrenza, "non buono", ma d'altro canto esortava in tutti i suoi scritti "a perseguire ideali di chiaro valore etico: la fondazione di buoni ordini politici che possano assicurare il bene comune e il governo della legge; la libertà e la dignità della patria; la lotta contro la corruzione politica, il riconoscimento della virtù quale unico titolo per accedere ai più alti onori; l'odio verso ogni forma di tirannide" (Viroli 2013: xiii). Da questo elenco si deduce, più che una netta separazione fra morale e politica, la presenza di uno scarto non colmabile tra etica privata ed etica pubblica.
20. Come caso concreto si potrebbe menzionare, ad esempio, quello dello Stato di Israele.

Bibliografia.

[N.B. I passi kantiani riportati letteralmente nell'articolo fanno riferimento alla traduzione di Maria Chiara Pievatolo.]

- Agamben G (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben G (2003). *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt H [1953] (1985). "Pensiero e considerazioni morali", in Eadem *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano: Giuffrè, pp. 91-111.
- Arendt H [1954] (1991). "Che cos'è l'autorità?", in Eadem *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti, pp. 130-192.
- Arendt H [1958a] (2014). *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Arendt H [1958b] (1991). "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in Eadem *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti, pp. 70-129.
- Arendt H [1961] (1991). "Crisi nella cultura: nella società e nella politica", in Eadem *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti, pp. 256-290.
- Arendt H [1963] (1990). *On revolution*. New York: Penguin.
- Arendt H [1963-1964] (2001). *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli.
- Arendt H [1964] (2003). "Personal responsibility under dictatorship", in Eadem *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, pp. 17-48.
- Arendt H [1965-1966] (2003). "Some questions of moral philosophy", in Eadem *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, pp. 49-146.
- Arendt H [1966] (2003). "Auschwitz on trial", in Eadem *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, pp. 227-256.
- Arendt H [1968] (2003). "Collective responsibility", in Eadem *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, pp. 147-158.
- Arendt H [1969-1970] (1971). *Sulla violenza*. Milano: Mondadori.
- Arendt H [1969-1971] (1988). "Martin Heidegger a ottant'anni", in *Micromega* 2/1988.
- Arendt H [1970] (1992). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H [1970-1971] (1985). "La disobbedienza civile", in Eadem *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano: Giuffrè, pp. 32-88.
- Arendt H [1971a] "Pensiero e riflessioni morali", in Eadem *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano: Giuffrè, pp. 115-152.
- Arendt H [1971b] [1978] *Thinking*. New York: Harcourt.
- Arendt H (1978). *Willing*. New York: Harcourt.
- Austin [1955] (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman Z [2006] (2008). *Paura liquida*. Roma-Bari: Laterza.
- Beiner [1982] (1992). "Interpretative essay", in Arendt [1970], pp. 89-174.
- Boltanski L [1993] (2004). *Distant suffering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu P [1988] (2009). "È possibile un atto disinteressato?", in Idem *Ragioni pratiche*. Bologna: Il Mulino.
- Braun K (2007). "Biopolitics and temporality in Arendt and Foucault", in *Time & Society* 16 (1).
- Butler J (1993). *Bodies that matter*. New York: Routledge.
- Butler J (2004). *Precarious life*. London-New York: Verso.
- Butler J [2004] (2014). *Fare e disfare il genere*. Milano-Udine: Mimesis.
- Butler J (2009). *Frames of war*. London-New York: Verso.
- Canovan M (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caranti L (2012). *La pace frantesa. Kant e la teoria della pace democratica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Dal Lago A [1994] (2014). "Introduzione", in Arendt [1958a], pp. vii-xxxiii.
- Degryse A (2011). "Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's *Critique of Judgment*", in *Philosophy & Social Criticism* 37 (3).
- Derrida J (2001). "On Forgiveness", in Idem, *On cosmopolitanism and forgiveness*. New York: Routledge, pp. 25-60.
- District Court Sessions (1961). Available at nizkor.org.
- Elshtain (1993). *Public man, private women*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault M [1974-1975] (2009). *Gli anormali*. Milano: Feltrinelli.

- Fraser N (1997). *Justice interruptus*. New York: Routledge.
- Garsten B (2007). "The elusiveness of Arendtian judgment", in *Social Research* 74 (4).
- Hegel GWF [1820] (2006). *Lineamenti di filosofia del Diritto*. Milano: Bompiani.
- Henry B (1988). "Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers", in *Il Pensiero Politico* XX.
- Honig B (1991). "Declaration of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic", in *American Political Science Review* 85 (1).
- Hobsbawm E [1983] (2002). "Introduzione: Come si inventa una tradizione", in Idem e Ranger T (a cura di) *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Holmes S (2009). "Guerra al terrore o libertà di tortura?", in *Micromega* 6/2009.
- Karagiannis N (2010). "Democracy as a tragic regime", in *Critical Horizons* 11 (1).
- Kohn J (2003). "Introduction", in Arendt (2003), pp. vii-xxix.
- Lederman S (2015). "The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgement", in *Philosophy & Social Criticism* (online preview).
- Lichtenberg J (2010). "Negative duties, positive duties, and the 'new harms' ", in *Ethics* 120 (3).
- Losurdo D (1983). *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis.
- Levinas E (1986). *Face to face with Levinas*. Albany: SUNY Press.
- MacKinnon K (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Marini G (2002). "Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)", in *Actum Luce* XXXIII (1-2).
- Marshall DL (2010). "The origin and character of Hannah Arendt's theory of judgment", in *Political Theory* 38 (3).
- Parfit D (1987). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pateman C (1988). *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pitkin H (1981). "Justice: on relating private and public", in *Political Theory* 9 (3).
- Pievatolo MC (2010). "Socrate e Polo", in *Bollettino telematico di filosofia politica* (<http://btfp.sp.unipi.it/dida/gorgia/ar01s04.xhtml#idp29629312>).
- Pievatolo MC (2011). "Annotazioni della curatrice", in Kant I, *Sette scritti politici liberi*. Firenze: Firenze University Press, pp. 125-151; 195-234; 264-274.
- Rancière J [1995] (1999). *Disagreement: Politics and philosophy*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Segvic H (2006). "No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism", in Ahbel-Rappe e Kamtekar (a cura di), *A companion to Socrates*. Malden: Blackwell, pp. 171-185.
- Sharpe A (2010). *Foucault's monsters and the challenge of law*. Abington: Routledge.
- Ure M (2007). "The politics of mercy, forgiveness and love: a Nietzschean appraisal", in *South African Journal of Philosophy* 26 (1).
- Viroli M (2013). *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe" di Machiavelli*. Roma-Bari: Laterza.
- Vlastos G (1991). *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weidenfeld MC (2013). "Visions of judgment: Arendt, Kant, and the misreading of judgment", in *Political Research Quarterly* 66 (2).