

Maria Laura Giacobello

LA PASSIONE DI PENSARE. (ANCORA SU HANNAH ARENDT)

ABSTRACT. La celebre tesi di Hannah Arendt sulla “banalità del male”, inteso quale realtà alimentata dalla pericolosa latitanza del pensiero, in quanto ordinaria capacità di giudizio, buon senso comune, continua oggi a suscitare scandalo. Questo saggio, ripercorrendo in rapida sintesi le tappe attraverso le quali matura la riflessione sul male di Hannah Arendt, tenta di chiarire come alla base dell’indignazione a tratti sollevata da questa tesi si annidi fondamentalmente un equivoco: pensare al male come causato dall’assenza di pensiero non significa immaginarlo meno deplorabile, ma stigmatizza piuttosto la posizione di chi, pur essendo nel pieno delle facoltà di cui nasce dotato in quanto essere umano, non si è dato minima cura di esercitarle. Rinunciando al pensiero, pertanto, l’uomo abdica alla sua stessa umanità.

ABSTRACT. According to Arendt’s controversial thesis about “the banality of evil”, there is a clear relationship between the problem of evil and the failure of thinking and judgement. This popular theory still rises great issues about the nature of evil, but they originate from a misunderstanding of her thought. She really thinks that the absence of critical thinking causes a monstrous evil, because the faculty of judging is a fundamental vocation of man.

KEYWORDS. Arendt, male, superficialità, pensiero, giudizio

Premessa

“Perché” è una delle parole più ricorrenti nel nostro linguaggio. Ciò denota che l’urgenza di significato caratterizza l’esistenza umana sin dalla sua infanzia. Si tratta di un’esigenza non indotta, ma che piuttosto induce a intraprendere il percorso infinito della ricerca del senso. Infinito perché ognuno lo assume consapevole che si tratti di una missione votata allo scacco, nel lungo periodo, ma significativa nell’itinerario, per il continuo conferimento di senso che l’uomo dona agli eventi con la sua stessa presenza; ma, infinito, anche perché si rinnova incessantemente nella storia con l’epifania di ogni singolo individuo, che, nascendo, segna un inizio¹, creando una frattura a partire dalla quale si dipana la sua libertà di agire nel mondo: egli è titolare di una capacità di pensare che tramite il giudizio pratica sui singoli eventi, iscrivendoli nel proprio perimetro di senso. Nell’esercizio di questa pratica, l’individuo attiva la sua facoltà di scegliere, per orientare la sua azione in modo responsabile e scrivere il suo percorso nella storia, intesa quale categoria peculiarmente umana. In questo circuito egli attualizza la sua libertà esistenziale. Per

¹ Scrive Hannah Arendt: «L’agire ha la particolarità di [...] sancire un nuovo inizio, di cominciare qualcosa di nuovo, di prendere l’iniziativa [...] Il miracolo della libertà è insito in questo saper cominciare, che a sua volta è insito nel dato di fatto che ogni uomo, in quanto per nascita è venuto al mondo che esisteva prima di lui, e che continuerà dopo di lui, è a sua volta un nuovo inizio» (H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006, p. 27).

esercitare in modo responsabile la condizione di libertà che gli appartiene, l'uomo deve accettare la responsabilità di *essere un inizio*, un individuo singolo ancorato a una condizione ontologica di mondana pluralità, da cui afferra gli eventi ai quali assegna un'identità, integrandoli nel suo dominio di senso: il mondo, nella sua pluralità, rappresenta la condizione propriamente umana. Consegnando la sua azione alla fenomenologia del mondo, l'uomo scivola nella storia, che esiste solo per chi si assume la responsabilità di realizzarla iniziandola, ogni volta, con le proprie azioni, e di pensarla esercitando la propria capacità di comprensione, tramite il giudizio.

La paradossalità della condizione umana, di *individuale pluralità*, per la quale ogni singolo uomo viene immesso nella molteplicità degli eventi mondani provocando una frattura temporale², dalla quale si apre la propria potenzialità innovativa, impone al singolo l'urgenza di ri-pensare il mondo in continuazione, inseguendo una brama di significato che non può essere appagata da nessuna risposta offerta da conoscenze settoriali. Scrive Hannah Arendt: «Gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare»³.

² L'uomo abita infatti in quell'*attimo* che si colloca tra passato e futuro, in cui, esercitando la sua capacità di giudizio, descrive un orizzonte di significato all'interno del quale situare la propria azione ed entrare nella storia. Su ciò cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 291 e ss. e anche Id., *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introd. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. pp. 25 e ss.

³ H. Arendt, *Vita Activa* [1958], introd. di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 182.

Amor mundi

Così avrebbe dovuto intitolarsi la sua opera dedicata alla *vita activa*⁴. E, davvero, l'amore per il mondo è il fulcro dell'intero percorso intellettuale di Hannah Arendt. La filosofa, infatti, dedicò buona parte del suo impegno al tentativo di sciogliere i momenti di più alta tensione nel conflitto fra la vita della mente e la vita attiva, pur rispettando la natura irrimediabilmente dialettica del rapporto fra pensiero e azione. Pertanto, abdicando al pensiero astratto in quanto esercizio di sterile autoreferenzialità, ella indirizzò il suo interesse verso un pensiero incarnato: il giudizio, in quanto espressione dell'incontro tra universale e individuale. Il giudizio è infatti concreta manifestazione di tale sintesi perché, da una parte, consente di sussumere kantianamente il particolare sotto un universale che non esprime categorie rigidamente necessitanti, ma è il risultato del buon senso comune, della comune capacità di rappresentazione e immaginazione dell'uomo, e, dall'altra parte, consente al singolo individuo di esercitare il pensiero nello spazio pubblico collettivo, che condivide con i suoi simili, ancorandolo alla sua ontologica pluralità. E, in verità, il giudizio non è né singolare né universale, in quanto non è soggettivo, perché presuppone il confronto con gli altri, ma non è oggettivo, perché non esprime alcuna coerenza di tipo scientifico: esso è essenzialmente plurale. Grazie al giudizio, di

⁴ Lo ricorda Elisabeth Young-Bruhel nella sua biografia sulla filosofa: cfr. E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982), trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 370. Il riferimento è naturalmente ancora all'opera *Vita Activa*, cit.

conseguenza, l'uomo può mantenere il suo radicamento nella pluralità mondiale, esplicando le sue attitudini spirituali attraverso «la facoltà che giudica i particolari senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono imparare e apprendere finché non si convertono in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole»⁵. L'esigenza naturale di un pensiero condiviso, plurale appunto, non deve infatti mai degenerare in quel pericoloso conformismo che paralizza ogni inclinazione verso la pratica riflessiva necessaria ad attualizzare la semplice coscienza di sé, in cui si radica e da cui origina ogni primigenia vocazione morale dell'uomo, e che, insinuando la dualità proprio nella solitudine del pensiero, testimonia inequivocabilmente l'essenza plurale dell'essere umano⁶. Anche se la comprensione del particolare esige naturalmente la necessaria sussunzione sotto l'universale, invocare degli universali immobilizzati in «codici standardizzati di espressione e di condotta»⁷, tuttavia, condanna il singolo all'inevitabile *atrofia del giudizio*,

⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288; cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, p. 151.

⁶ Il tema della coscienza come «la dualità di me con me stesso, che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 280), caro a Socrate, quale *amante della perplessità*, viene affrontato da Hannah Arendt proprio mediante il ricorso a una famosa espressione contenuta nel *Gorgia*, dialogo sulla retorica: «Sarebbe meglio che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che, io, essendo uno, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso» (Platone, *Gorgia*, 482 c, trad. e introd. di Francesco Adorno, Laterza, Roma- Bari 2007, p. 87). Ovvero, proprio in quanto uno, io non posso correre il rischio di compromettere l'armonia con me stesso. Peraltro, la possibilità che io, in quanto uno, mi ritrovi in contraddizione con me stesso, rivela, appunto, che «nella mia Unità si è insinuata una differenza» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278. Cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 143 ss.).

⁷ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

innescando il rischio di una carenza etica radicale, come quella che si staglia sullo sfondo degli orrori descritti dalle pagine più buie della storia dell'uomo. Quando l'uomo rinuncia alla titolarità della sua più intima attitudine, quella a essere incessantemente soggetto di scelte che, tramite la sua azione innovativa, si introduce nel mondo, ogni significato si spegne, per far luogo al silenzio assordante del non-senso. Se invero, dunque, ogni giudizio realizza la facoltà di pensare il particolare in relazione a un universale, Hannah Arendt propendeva tuttavia a valorizzare quel giudizio, kantianamente “riflettente”, rivolto a oggetti per i quali non esiste una regola universale data a priori, ma è necessario procedere dal particolare all'universale mediante l'osservazione empirica. L'esercizio del pensiero non cognitivo⁸ è in effetti una pratica ordinariamente accessibile a ogni uomo. Infatti,

«pensare nel suo significato non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, l'attualizzazione delle differenze date nella consapevolezza, non è una prerogativa di pochi, ma una facoltà sempre presente in ognuno; per conseguenza, l'incapacità di pensare non è la prerogativa di quei molti che non hanno capacità di giudizio ma la possibilità sempre presente per ognuno – scienziati, studiosi, senza dimenticare altri specialisti di imprese intellettuali – di evitare quel dialogo con se stessi la cui possibilità e importanza Socrate scoprì per primo»⁹.

⁸ Su questo tema si veda sempre H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286 e ss., e ancora Id., *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 150 e ss.

⁹ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 150. Occorre, in tale senso, «dissociare il pensiero dalla filosofia intesa nell'accezione tecnica del termine: il pensiero nell'accezione socratica di ricerca del senso di tutto ciò che accade è una possibilità offerta a tutti» (C. Vallè, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006, p. 177). Su questo tema, cfr., per esempio, M.L. Giacobello, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009.

Di conseguenza, se la capacità di giudicare - come attitudine a risalire dal particolare all'universale a cominciare dall'osservazione empirica, descrivendo un orizzonte di senso in cui condividere gli eventi che vanno iscrivendosi sul registro della storia - non è una prerogativa di chi esercita il pensiero speculativo, è altrettanto vero, viceversa, che nessuna sofisticata qualità teoretica può emanciparci dal rischio di una paralisi della soggettività critica: il giudizio è una pratica intellettuale che non presuppone qualche rara attitudine speculativa, ma piuttosto una *mentalità allargata*, la capacità di *saper ragionare al posto di chiunque altro*. La stessa Hannah Arendt, annunciando di aver intenzione¹⁰ di trattare il tema del giudizio nell'ultima parte della *Vita della mente*, nel Post-scriptum a *Pensare* precisava:

«Diverrà palese come il presupposto da cui ho preso le mosse nell'isolare il giudizio come distinta facoltà della mente sia stato che non si perviene a giudizi né mediante deduzione né mediante induzione; i giudizi, insomma, non hanno nulla in comune con le operazioni logiche – con enunciati del tipo: “Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; quindi Socrate è mortale”. Ci troveremmo allora sulle tracce di quel senso silenzioso che – quando pure lo si affrontasse – è stato sempre, persino in Kant, pensato come “gusto”, come pertinente perciò alla sfera dell'estetica.

¹⁰ Ella morì proprio quando si accingeva a sviluppare il tema del “giudicare”, che doveva costituire la terza parte dell'opera, dopo la trattazione dei temi del “pensare” e del “volere” nella prima e nella seconda parte. Si tratta in ogni caso di una questione che la impegna intellettualmente per tutta la sua vita, come testimoniano i numerosi riferimenti all'argomento rintracciabili, per esempio, oltre che nel *Postscriptum* alla prima parte de *La vita della mente*, nei saggi *La crisi della cultura: nella società e nella politica* e *Pensiero e riflessioni morali* e, soprattutto, nelle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Si veda in proposito, oltre al già citato *Pensiero e riflessioni morali*, anche H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., e Id., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], con un saggio interpretativo di R. Beiner, trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990. Sulle numerose e divergenti interpretazioni della teoria del giudizio in Hannah Arendt si veda S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996], in particolare pp. 357-358. Sul tema del giudizio rimando inoltre a M.L. Giacobello, *La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio*, “HUMANITIES”, Anno III, Numero 6, Giugno 2014, <http://humanities.unime.it/riviste/6/giacobello.pdf>.

Nelle questioni etico-pratiche lo si chiamava “coscienza”, e la coscienza non giudicava; come voce divina di Dio diceva che cosa fare e che cosa non fare, di che cosa pentirsi. Qualunque cosa sia questa voce della coscienza, di essa non può certo dirsi che sia “silenziosa”, e la sua validità dipende da un’ autorità al di sopra di tutte le regole e le leggi meramente umane»¹¹.

In tal senso, la capacità di giudizio è piuttosto una manifestazione dell’attitudine a rappresentarsi le cose particolari da un’adeguata distanza di sicurezza, visitando il punto di vista altrui in una prospettiva allargata dalla luce del buon senso comune, che, solamente se interpellato, è in grado di resistere all’ autorità di qualunque norma positiva. Il giudizio, quindi, pur consentendo di trascendere, grazie al *pensiero*, la limitazione della condizione esistenziale della singolarità, non ambisce a uno spazio solitario, ma esige la presenza degli altri, ai quali è diretto e nei confronti dei quali cerca un potenziale accordo, attraverso una sorta di *comunicazione anticipata*¹². Pertanto, come ritiene Hannah Arendt, esso si esplica nella molteplicità delle opinioni: «Il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla particolarità caratteristica dell’attore, gli spettatori non sono solitari»¹³.

¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 310.

¹² Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., pp. 282-283.

¹³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 179.

Il giudizio, dunque, dà voce al pensiero quando incontra la realtà nella concretezza e molteplicità delle sue singolari articolazioni fenomeniche, liberando il *significato* quale dominio all'interno del quale si gioca per intero la condizione umana¹⁴: in questo senso il giudizio è il solo *pensiero* che insegna a praticare la condizione della libertà con responsabilità¹⁵.

«Pensare ciò che facciamo»¹⁶ è, allora, il messaggio più eversivo di Hannah Arendt nei confronti dell'imperante conformismo sociale. Per questo motivo, anche se il giudizio è una specifica articolazione del pensiero, il momento in cui esso si coniuga più intimamente con i fenomeni che lo sollecitano, «il ritrarsi del giudizio è», tuttavia, «palesamente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme»¹⁷.

La pratica del giudizio, in definitiva, consente al singolo di guadagnare una posizione di distacco dalla quale considerare gli eventi, indispensabile per la manifestazione di un pensiero responsabile, ovvero non compromesso dalla tirannia

¹⁴ Infatti «la facoltà del giudizio è al servizio dell'intelligibilità umana», come scrive R. BEINER in *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 151.

¹⁵ «Per Hannah Arendt giudicare significa anzitutto muoversi con libertà nel mondo delle apparenze, osservare la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in una parola essere spiritualmente liberi, pensare in totale autonomia» (P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento, Introduzione*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. VIII-IX).

¹⁶ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

¹⁷ *Ibidem*.

dell'angusta percezione singolare che orienta la nostra condotta, ogniqualvolta non aspiriamo al confronto con l'opinione altrui.

Il pensiero, quando si specifica nel giudizio, è, in definitiva, proprio una pratica attivata dalle sollecitazioni provenienti dalla concreta singolarità degli eventi¹⁸, mediante l'esercizio della quale l'universale si fa particolare e consente agli uomini di raccontare la storia: «Il pensiero stesso», osserva Hannah Arendt, «nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»¹⁹. Ogni pensare, cognitivo o meno, è mosso dalle sollecitazioni provenienti dal mondo presente, ed è pertanto un ri-pensare: tuttavia, se «ogni pensiero proviene dall'esperienza [...] nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»²⁰. Il pensiero, tramite il giudizio, dona all'uomo la comprensione, intesa come «il modo specificamente umano di vivere, poiché ogni singolo individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo al quale era estraneo nascendo e in seno al quale resta estraneo a causa della sua irriducibile unicità»²¹. È il

¹⁸ Si veda, sull'argomento, M.L. Giacobello, *Una questione di Giudizio (breve nota su Benedetto Croce e Hannah Arendt)*, "Diacritica", FASCICOLO 13, 25 FEBBRAIO 2017, <http://diacritica.it/letture-critiche/una-questione-di-giudizio-breve-nota-su-benedetto-croce-e-hannah-arendt.html>.

¹⁹ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 38.

²⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171. Infatti, precisa ancora la Arendt a p. 161 dell'opera: «Il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ripensare».

²¹ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *La disobbedienza civile*, cit., p. 91.

giudizio, dunque, che rintraccia il senso degli eventi ricomponendoli nella trama della storia: è nel giudizio stesso che esiste la storia.

La passione di pensare

Proprio l'esercizio del giudizio, nel tragico momento storico del processo a Eichmann, feroce criminale di guerra nazista, considerato uno degli architetti dell'olocausto, rappresentò, per Hannah Arendt, l'impegno intellettuale più oneroso della sua esistenza²². In seguito a questo evento, di fronte all'imbarazzante stereotipo di anonimo burocrate esibito da Eichmann durante il processo, ella si sentì costretta a mettere in qualche modo in discussione il concetto di male nell'interpretazione che ne aveva offerta nell'opera *Le origini del Totalitarismo*²³, quale realtà metafisica, che attinge le radici della malvagità umana²⁴: un male profondo, demoniaco, in qualche modo radicale, appunto. Nel saggio *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*,

²² Nel 1961 si svolse a Gerusalemme il processo per crimini contro l'umanità ad Adolf Eichmann, che si concluse con la sua condanna a morte per impiccagione: Hannah Arendt redasse il resoconto del processo scrivendo in qualità di corrispondente del New Yorker una serie di articoli, successivamente confluiti nel libro *La banalità del male*, pubblicato nel 1963. Si veda H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

²³ Si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introd. di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

²⁴ «Questa posizione cambia decisamente per l'impatto con il processo Eichmann, che a giudizio di Arendt dimostra come il male estremo sia in realtà privo di senso e di profondità (quindi di radici). In questo senso "banale"» (A. Burgio, *Una stupidità colpevole. Su Arendt, Jaspers e i «massacri amministrativi»*, "Dianoia", Vol.18, 2013, <http://dx.doi.org/10.1473/dianoia0117>, pp. 67-102, p. 89); qui l'autore, nella nota 36, si sofferma anche sulla potenziale ambiguità del termine *banale* nel pensiero di Hannah Arendt.

invece, il male sembra spogliato di ogni positività metafisica per qualificarsi in senso negativo, come il risultato di un'assenza²⁵: esso, *banalmente*, non è altro che il risultato della latitanza del pensiero, in quanto incapacità di giudicare potenzialmente espressa da ogni singolo individuo quando resta in silenzio di fronte all'appello della storia. Anche se c'è chi ha individuato una forma di continuità fra le due prospettive, al di là della *parola*²⁶, perlomeno nel metodo di analisi, incentrato sull'incongruità asimmetrica fra intenzioni ed effetti, ciò che diventa adesso rilevante è che, nella

²⁵ Sull'itinerario intellettuale attraverso il quale si sviluppa ed evolve la teoria del male in Hannah Arendt si veda senz'altro E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di Hannah Arendt*, in E. Donaggio, D. Scalzo, a cura di, *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003.

²⁶ Secondo un interessante punto di vista ben argomentato da Maria Antonietta Pratenda nel saggio *Male radicale*, infatti, le due interpretazioni non sono, a ben guardare, *sostanzialmente* alternative: le due diverse teorizzazioni del male presuppongono in definitiva lo stesso schema di analisi, ovvero l'indagine sul rapporto fra *intenzione* e *effetto* dell'azione avviata nel mondo. Ciò che cambia, provocando un'immagine diversa del male, è la prospettiva dell'osservazione del fenomeno. Mentre ne *Le origini del totalitarismo* si guarda all'insieme delle azioni che, nel loro concatenamento, descrivono l'abnormità di una situazione di negazione radicale della vita, la cui intenzione non è coerentemente riconducibile alla stessa natura dell'uomo e si rivela, pertanto, assolutamente inintelligibile per le ordinarie categorie cognitive, ne *La banalità del male* l'attenzione si sposta sull'incoerenza degli intenti con i fatti sprigionata dalla evidente incapacità di giudizio espressa da singoli individui complici del massacro: «Dopo la pubblicazione del libro *La banalità del male*, Hannah Arendt perviene a un'interpretazione del male radicale imperniata sull'incapacità umana di pensare, persuasione che verrà espressa anche nell'introduzione alla *Vita della mente*. Il giudizio che la studiosa formula adesso sulla natura del male nel totalitarismo e che è riassumibile nella voce *banalità* non pare invero essere alternativo rispetto alle tesi espone nelle opere precedenti. Se anche la parola sembra rovesciare la definizione del male, identico rimane lo schema dell'interpretazione del fenomeno: qual è il rapporto fra l'*intenzione* e il suo *effetto*? quali sono le conseguenze e quanto furono effettivamente volute quando a esse si diede "inizio"? Che questa relazione ostenti la banalità e la meschinità di cui ampia testimonianza è fornita dagli atti del processo a Eichmann deriva essenzialmente dal fatto che si è rovesciata la prospettiva da cui la Arendt guarda al male: non è più l'insieme degli eventi a porsi in primo piano, bensì la capacità di giudizio di ogni singolo attore dello sterminio totale. In questa prospettiva, la lente che rivela la smisurata pochezza degli uomini che hanno determinato il male rende maggiormente visibile ciò che nelle *Origini del totalitarismo* era rimasto indefinito. Al posto del "Principe delle tenebre" il pensiero deve abituarsi a vedere una molteplicità di esseri umani cui difetta la capacità di prevedere le conseguenze più late e meno immediate delle proprie deliberazioni» (M. A. Pratenda, *Male radicale*, in P.P. Portinaro, a cura di, *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 179).

prospettiva aperta dalla sguardo sui singoli attori della malvagità, proprio perché connotato dall'assenza di pensiero, inteso quale atteggiamento volto all'approfondimento dei fenomeni, il male non può che palesarsi come superficiale. E, in quanto assenza di pensiero nella forma del comune buon senso, carenza di *comprensione*, esso può investire chiunque, pertanto può estendersi vertiginosamente, attingendo la superficialità, piuttosto che la profondità, della natura umana. In tal senso, il male è pericolosamente banale per la sua capacità di estensione²⁷: «Il peggior male non è, dunque, il male *radicale*, ma è un male *senza radici*. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero»²⁸.

La superficialità, come tragico portato dell'annichilimento del pensiero, quale attitudine non cognitiva inerente a ogni uomo in quanto tale, non può che configurarsi come un fenomeno pericolosamente endemico, inarginabile; in una società che promuove l'uomo massa²⁹, la superficialità, come prevalente categoria antropologica, il luogo per praticare la riflessione va annidandosi in spazi sempre più angusti, al

²⁷Scrive Dal Lago: «La degradazione della modernità espressa in ultimo dal totalitarismo e dall'esistenza superficiale degli Eichmann [...] non è effetto della profondità del male, ma della sua estensione, della superficialità del male nel mondo dominato dalla necessità» (A. Dal Lago, «*Politeia*»: *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, "Il Mulino" 293, a. XXXIII, n° 3, maggio-giugno 1984, p. 437).

²⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Id., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 81.

²⁹ Sulle circostanze storiche che promuovono l'avvento di questa nuova categoria antropologica Hannah Arendt si sofferma dettagliatamente in *Le Origini del Totalitarismo*, cit., in particolare nel capitolo decimo della parte terza, *Il tramonto della società classista*.

punto che la normalità³⁰ incorre con sempre maggior frequenza nel rischio di esplodere in atteggiamenti feroci e criminali³¹. E, in verità, Eichmann si era rivelato un uomo insignificante, afflitto da una sorprendente «incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro»³², la cui esistenza, un *lungo viaggio nella malvagità umana*, rappresentava il riepilogo della «lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male»³³. Infatti, Eichmann sembrò alla Arendt «semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali del periodo. E se questo è “banale” e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, questo non vuol dire che la sua situazione o il suo atteggiamento fossero comuni»³⁴.

³⁰ Scrive a tal proposito Vollrath: «La normalità è una malattia autoimmune della nostra vita. E il suo contagio può diffondersi come un’epidemia che trasforma in massa quanti ne sono stati toccati. Come se nella coscienza di ognuno si aprisse una fenditura in cui rischia di venire inghiottita la responsabilità di tutti. La banalità del male è la rivelazione di come il pericolo si annidi nel gregarismo, nella facilità con cui gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi e si assuefanno alle abitudini condivise» (E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un’idea di Hannah Arendt*, cit., pp. 138-139).

³¹ Si veda in proposito F. Fistetti, *L’epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001.

³² H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 57.

³³ Ivi, p. 259.

³⁴ Ivi, pp. 290-291.

La «strana, autentica incapacità di pensare»³⁵ di Eichmann originò in Hannah Arendt l'urgenza di affrontare una serie di inquietanti interrogativi³⁶: «C'è coincidenza tra la nostra incapacità di pensare e il fallimento disastroso di quello che comunemente viene chiamata coscienza?»³⁷. E ancora: «Il pensiero in quanto tale, l'abitudine ad analizzare ciò che accade e di riflettervi, senza riguardo al contenuto specifico, e del tutto indipendentemente dai risultati, può essere di natura tale da condizionare gli uomini contro il male?»³⁸.

La straordinaria *inconsistenza* di Eichmann, in definitiva, è proprio la *quaestio facti* che inchioda il pensiero all'ineluttabilità di simili interrogativi, sull'onda dei quali si va profilando il concetto di *banalità del male*, in merito al quale, secondo Hannah Arendt, è inevitabile porsi anche il problema della legittimità, la *quaestio juris*³⁹.

Si tratta di una questione inesauribile, come rivela il sol fatto che ancora oggi si continua a parlare della *scandalosa tesi della banalità del male*: uno scandalo *eternamente attuale*. Secondo Hannah Arendt, infatti, «il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce ne erano tanti e che questi tanti non erano né perversi

³⁵ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 15.

³⁶ Cfr. in proposito U. Ludz e T. Wild, *Introduzione*, in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013.

³⁷ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

³⁸ Ivi, pp. 116-117.

³⁹ Cfr. ivi, p. 117.

né malvagi, bensì erano, e sono, terribilmente normali»⁴⁰. Chiunque, pertanto, mentre alberga ignavo nel comodo rifugio dell'ordinaria quotidianità, può, altrettanto ordinariamente, essere investito dalla *colpa*, quale responsabilità per la complicità espressa, con la propria latitanza, nei misfatti della storia.

Se invero la ragione è evolutiva, e il tentativo di intrappolarla in uno schema astorico può soltanto sortire l'effetto di condannarla all'infertilità di un isolato autocompiacimento, l'attività intellettuale tuttavia non può che essere interpretata come esercizio permanente; il pensiero, come pratica profondamente radicata nella realtà, è, infatti, essenzialmente il luogo dove l'uomo *abita*, e conosce la sua stessa umanità: l'uomo è obbligato a pensare, se non vuole snaturarsi. La circostanza dell'incontro con Eichmann, quale «prototipo di animale vivente disumanizzato», indusse la Arendt a riflettere su come «la capacità di valutare le vicende umane sia essenziale per salvare un bene tanto fragile quanto prezioso come il mondo»⁴¹. L'unica possibile resistenza a questa nuova grammatica del male con la quale sono stati redatti gli orrori del XX secolo, allora, «si situa nell'assunzione di una responsabilità *incondizionata*»⁴², non in senso strettamente giuridico, ma in senso

⁴⁰ H. Arendt, *La banalità del male Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 282.

⁴¹ M. Durst, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello, a cura di, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006, p.129. Scrive ancora la Durst a proposito di Eichman: «Arendt si accorge che non ci sono azioni di quell'uomo da poter giudicare, in quanto in lui i basilari della condizione umana risultano atrofizzati e la sola colpa che gli si può imputare è di non essersi mai curato di metterli a frutto per un rifiuto sistematico di pensare, cioè di riflettere sui fatti in cui era coinvolto valutandone la portata sotto il profilo umano».

⁴² S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro, a cura di, *I concetti del male*, cit. p. 51.

squisitamente etico: nessuna norma etica universale o comunitaria può emancipare un individuo per il suo «non avvenuto giudizio»⁴³. La titolarità dell'attitudine a pensare, a essere soggetto di scelte, a rappresentare un punto di vista critico, espone irrimediabilmente ogni uomo, in quanto tale, all'imputazione di responsabilità per ciò che avviene nello spazio comune della vita pubblica. Si tratta certo di una tesi scomoda per ogni individuo che ambisca al ruolo di spettatore innocente degli eventi che incalzano sul palco della storia: una parte ontologicamente preclusa a chiunque, in quanto uomo.

Naturalmente, la teoria di Hannah Arendt suscitò grande disagio⁴⁴ anche perché è suscettibile di essere interpretata come una comoda possibilità di evasione per la mente umana, afflitta dall'immagine di una malvagità smisurata, realtà metafisica che alligna nel profondo dell'anima, piuttosto che come la scomoda consapevolezza che ciascuno di noi può rendersi complice di ogni malvagità, quando anestetizza fino alla sconsideratezza la propria naturale capacità di giudizio. Pensare a Eichmann come a una pedina senza volto della macchina nazista, un ottuso carrierista, piuttosto che come a un feroce stratega del male, non soltanto in qualche modo può sembrare alleggerire la sua personale responsabilità morale e giuridica, ma può consentire anche di rimuovere lo spettro dell'esistenza di un male radicale e di rifugiarsi in

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ La polemica sull'argomento non accenna affatto a placarsi. Si pensi, solo per esempio, al recente libro di Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, Knopf, New York 2014.

un'idea di male depotenziata, privata di sostanza. Ora, a ben vedere, in realtà, questo concetto di male come incidente ordinario dell'esistenza, *iniquità quotidiana*, non è affatto rassicurante, in quanto innesca piuttosto un'allerta continua, una necessità di vigilare senza sosta sul corretto esercizio delle nostre facoltà spirituali: un allarme che certo non può considerarsi esaurito col picco di malvagità espresso dai fenomeni totalitari del XX secolo, ma la cui eco non può che rimbombare sempre più forte mentre la storia imbocca inesorabile il percorso della globalizzazione⁴⁵, nuova realtà mondiale in cui la responsabilità individuale va diluendosi fino a perdersi nel facile anonimato delle posizioni condivise, che offre la paradossale possibilità di fuggire dall'impegno della libertà di scelta personale⁴⁶. Anche perché è proprio il fatto che il male si configuri come un'emergenza originata da una negatività, l'assenza del pensiero, che lo rende potenzialmente smisurato, irrappresentabile, appunto, poiché privo di radici che possano segnare un inizio, e, contestualmente, proiettare una fine,

⁴⁵ In verità, come osserva P.P. Portinaro, la questione è di ben più grande portata: se con autori come Hannah Arendt viene messa in evidenza l'inadeguatezza della ragione strumentale occidentale, che sembra esitare in fenomeni allarmanti come le organizzazioni totalitarie, a ben vedere «la vicenda del male nella storia non si è chiusa con il totalitarismo. L'età contemporanea non ha soltanto fornito lo scenario per le manifestazioni di un male che è stato definito assoluto, bensì anche l'alveo accogliente di un'iniquità quotidiana che si accompagna alla stupidità e al senso di irresponsabilità: in altre parole, il male abita il nostro tempo non solo nell'eccezione ma in quella normalità in cui gli orizzonti di colpa sfumano nell'indeterminazione degli automatismi sociali. Se nel totalitarismo il male agito e quello patito, l'ingiustizia attiva e quella passiva realizzano una sintesi qualitativa e quantitativa che non ha precedenti nella storia, nel nuovo ordine della globalizzazione si afferma un sistema di dispositivi di dispersione e polverizzazione del male che dovrebbe produrre dissimulazione e anestetizzazione. Il male diventa passività nei confronti del sistema, si annida nell'irresponsabilità organizzata, sta in agguato nell'insensibilità nei confronti della prevaricazione diffusa e dei genocidi striscianti» (P.P. Portinaro, *Introduzione*, in Id., a cura di, *I concetti del male*, cit., p. XXXII).

⁴⁶ Su questo tema si vedano le interessanti considerazioni svolte da Zygmunt Bauman, per esempio in *La società dell'incertezza* [1999], Il Mulino, Bologna 2008.

contenerlo entro un perimetro delimitabile. Esso nasce da una mancanza per attecchire superficialmente, senza direzione, e quindi in tutte. La Arendt descrive bene questo prototipo antropologico di umana irresponsabilità, questa ordinaria mostruosità che può partorire un male di dimensioni inintelligibili:

«Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno che cioè sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare, e tali limiti non gli verranno imposti dall'esterno, ma dal suo stesso io. Questi limiti possono cambiare considerevolmente da persona a persona, da Paese a Paese, di secolo in secolo; ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell'io, sono del tutto assenti. Quando sono del tutto assenti? Quando gli uomini pattinano sulla superficie degli eventi, quando si fanno sballottare a destra e a manca senza dar prova di quella profondità di cui pur sarebbero capaci – una profondità che ovviamente cambia da persona a persona, e di secolo in secolo, sia in ampiezza che in qualità»⁴⁷.

Nel complesso, in definitiva, tutta la polemica in merito rischia di svilupparsi su un *banale* equivoco. Il fatto che il male si possa scatenare impreveduto, sull'onda di un'ordinaria superficialità quale quella che intorpidisce frequentemente la gran parte delle coscienze individuali distratte dall'incalzare della quotidianità, non lo rende certamente meno inquietante o inaspettatamente feroce e ripugnante, rispetto a quello che si immagina attecchire nella consapevole attenzione di una mente malvagia. Né, peraltro, l'idea che chi lo compie, convinto di agire correttamente, secondo le regole e in vista di un valido scopo, non sia consapevole dell'abnormità delle azioni che

⁴⁷ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 86.

avvia, emancipa il titolare di quest'ultime dalla responsabilità di non aver *pensato* la situazione, ovvero di non aver attivato la pratica riflessiva prima di agire: in breve, di non aver rispettato l'esigenza di "pensare ciò che facciamo". Il pensiero che il male, *banalmente*, proprio, origini dall'ottusità, intesa come incapacità di esercitare ordinariamente il giudizio, di orientare le proprie azioni, non lo edulcora, non lo rende nient'affatto accettabile, non solleva lo spettatore dall'infinito sgomento che suscita, ma, semmai, lo amplifica. Pensare al male come causato dall'assenza di pensiero non significa immaginarlo meno deplorabile, ma piuttosto stigmatizza la posizione di chi, pur essendo nel pieno delle sue facoltà, non si è dato cura di esercitarle. Per cui, se chi si macchia di efferati crimini si rifugia dietro l'esibita convinzione di aver svolto diligentemente il proprio ruolo, al servizio di un alto ideale, se non si tratta di un pazzo o di quello che comunemente viene considerato uno stupido, ma di una persona mediamente in grado di attivare le comuni capacità logiche, la sua posizione è ulteriormente aggravata dal fatto di non aver saputo accendere la capacità di immaginazione e di rappresentazione di cui è naturalmente dotato, che lo avrebbe messo in condizione di pensare al posto di un altro, e di esercitare il buon senso comune. E ancora, se il male non è stato commesso da un *mostro*, ma da una persona qualunque, che si è dimenticato di esserlo, sospendendo la sua normalità, è un male ancora più mostruoso, commesso da un uomo che non ha rispettato la propria umanità, da un uomo che ha abdicato alla propria umanità, che esibisce, pertanto, una deplorabile vacuità di spirito, piuttosto che una carenza di

pensiero razionale: è un male che non può che suscitare un'indignazione ancora più grande, infinita.. È stato commesso senza pensarci: cosa può esserci di peggiore? Cosa c'è di più mostruoso di un uomo disumano? O, per dirla con Hannah Arendt: «Il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere persone»⁴⁸. E quindi, in definitiva, non è tanto scandaloso che la malvagità più efferata possa essere perpetrata con anonima convinzione da uomini di imbarazzante ordinarietà, quanto piuttosto è raccapricciante che il male più straordinario possa in effetti covare tra le maglie della vita quotidiana, e non sia necessario andare a cercarlo negli abissi di una realtà profonda.

Il male non deve essere commesso necessariamente da un mostro, ma esso può essere mostruosamente banale. Ciò è infinitamente ripugnante e pericoloso. Eppure, perché esso non raggiunga livelli apicali, è sufficiente pensare, da semplici uomini:

«Il pensiero è tutt'uno con la vita ed è in sé la quintessenza immateriale della vitalità; siccome poi la vita è un processo, la sua quintessenza può solo risiedere nell'effettivo processo di pensiero, non in un risultato concreto o in pensieri specifici. Una vita senza pensiero non è affatto impossibile, in tal caso però essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno»⁴⁹.

⁴⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 95.

⁴⁹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286-287.