Hannah Arendt e la delineazione di una teoria politica "a-morale"

L'intento di questa indagine è di mostrare, in quale misura e in quale senso specifico, la teoria politica arendtiana possa essere definita "a-morale". Poiché la riflessione arendtiana non si dispiega in maniera sistematica e lineare, abbiamo tentato di spiegare (nel senso letterale di "togliere dalle pieghe") l'oggetto del nostro studio muovendoci tra le diverse opere arendtiane, tentando di porre in evidenza il filo conduttore che dà, in qualche modo, coerenza e unità – seppur con le problematicità intrinseche – al pensiero della filosofa e, in particolare, alla sua teoria politica.
Hannah Arendt manifestò pubblicamente il suo rifiuto di essere considerata una filosofa[1] Tale rifiuto, benché in apparenza possa sembrare un semplice dato biografico, è strettamente connesso alla sua riflessione filosofico-politica. L'"avversione" arendtiana per la categoria dei cosiddetti "filosofi di professione" non ricade tuttavia sulla filosofia *tout court*. L'intento di Arendt (uno fra gli altri) è di rimarcare, ri-percorrendola, la distanza che, a suo avviso, si è venuta a creare tra la riflessione filosofica e il "mondo degli affari umani", ovvero il mondo del politico[2]. La questione del rapporto tra filosofia e politica[3] è infatti centrale e ricorre costantemente nelle opere di Arendt. Tale tema però sarà qui trattato solo in maniera trasversale rispetto all'oggetto di studio che dà il titolo alla presente indagine: la connotazione "a-morale" della teoria politica arendtiana.

I. L'incapacità di pensare: il male banale

Sebbene sia fonte di errore metodologico fare di un autore e del suo pensiero la diretta conseguenza del contesto storico in cui è vissuto, è innegabile che la riflessione arendtiana abbia avuto origine, o quanto meno sia stata stimolata, dagli eventi storici del XX secolo e, in particolare, dall'ascesa dei regimi totalitari.
Il fenomeno totalitario, nella sua straordinaria e sconvolgente novità, poneva Arendt di fronte ad un problema: l'inadeguatezza delle vecchie categorie filosofiche e politiche che si mostrarono insufficienti per la chiarificazione

---

[1] Nell'intervista rilasciata a Günter Gaus nel 1964, Arendt afferma: "Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica. Non mi sento affatto una filosofa, né credo di essere stata accolta nella cerchia dei filosofi, come lei gentilmente suggerisce." (H., Arendt, *"Che cosa resta? Resta la lingua" Una conversazione con Günter Gaus*, in Id., *Archivio Arendt 1 1939-1948*, tr. it. di Paolo Costa, Milano 2001, p. 35).

[2] Arendt sostiene che […] "esiste una tensione vitale tra filosofia e politica. Vi è cioè una tensione tra l'uomo come essere che pensa e l'uomo come essere che agisce […] Vi è una sorta di ostilità verso la politica nel suo complesso in gran parte dei filosofi, con ben poche eccezioni". (H., Arendt, *"Che cosa resta? Resta la lingua" Una conversazione con Günter Gaus*, in Id., *Archivio Arendt 1 1939-1948*, cit., p. 36)

[3] Sul tema si veda Pier Paolo Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica* , in Id., *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Napoli 1987, pp. 29-45.

dell'"evento-totalitarismo"[4], evento per il quale, oltretutto, non era possibile trovare nessuna analogia con altri eventi passati[5].

Ciò che diede avvio alle riflessioni arendtiane fu la sua partecipazione, in qualità di inviata del New Yorker, al processo del criminale nazista Adolf Eichmann, partecipazione che porterà alla formulazione di una delle sue più celebri "teorie": la banalità del male[6]. Ciò che colpì Arendt e gli astanti al processo fu che Eichmann si presentava nelle vesti di un criminale di guerra – come effettivamente era stato – e tuttavia c'era qualcosa che non si dava immediatamente a vedere e che emerse durante il corso dell'udienza: contro ogni previsione, Arendt non riscontrò nell'imputato né una particolare malvagità né stupidità, bensì quella che definì come "assenza di pensiero"[7]. In seguito al

---

[4] Al riguardo, nel saggio *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* si legge: "Ma, allora, se è vero che siamo posti di fronte a qualcosa che ha distrutto le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio, il compito della comprensione non è forse diventato disperato? Come possiamo misurare la distanza se non abbiamo più un'unità di misura, come potremo contare se non conoscessimo i numeri? Forse è assurdo anche solo pensare che possa mai accadere qualcosa che le nostre categorie non sono attrezzate a capire". (H., Arendt, *Comprensione e politica. (Le difficoltà del comprendere)*, in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*, tr. it. di Paolo Costa, Milano 2003, p. 86)

[5] In *Una replica a Eric Voegelin* Arendt afferma chiaramente: "In questi anni sono state portate alla luce molte affinità tra il totalitarismo e alcune altre tendenze della storia politica o intellettuale occidentale. A mio avviso con questo risultato: nessuna è riuscita a cogliere la qualità specifica di ciò che sta veramente accadendo" (H., Arendt, *Una replica a Eric Voegelin,* in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*, cit., p. 176). E ancora, nello stesso luogo: [...] "ciò che più mi indispone nello stato attuale delle scienze storiche e politiche è la loro crescente incapacità di operare delle distinzioni. [...] Questo genere di confusione – in cui non rimane più nulla di distinto e tutto ciò che è nuovo e sorprendente non viene spiegato ma deformato ricorrendo ad analogie o riconducendolo a una catena di cause e influenze già note – mi pare il marchio distintivo delle scienze storiche e politiche moderne" (Ivi, p. 179).

[6] Al riguardo si vedano le riflessioni, seppur discutibili dal nostro punto di vista, di Simona Forti (S., Forti, *Male*, in Id., I*l novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Verona 2008, pp. 54-65) e Paolo Costa (P., Costa, *La radicale banalità del male. Hannah Arendt e l'orrore totalitario*, in Id., *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico Scalzo, Roma 2003, pp. 63-76, disponibile su http://www.academia.edu/18585655/La_radicale_banalità_del_male._Hannah_Arendt_e_l_orrore_totalitario). In particolare, risulta a noi poco persuasiva l'identità, posta dai due studiosi, tra "banalità" e "normalità" del male. Occorre infatti, a nostro avviso, segnalare una sfumatura semantica tra i due termini poiché, quando Arendt definisce "banale" il male, pone questa affermazione in diretta connessione con quella che aveva definito come "assenza di pensiero" che connotava l'imputato. Eichmann cioè non pensava, veniva meno infatti al dialogo interiore tra sé e sé. Arendt chiarisce che il "non pensiero", il mancare all'appuntamento con se stessi, non è la caratteristica propria di uno stolto, ma semplicemente una possibilità sempre latente in ognuno di noi. Dunque, ad essere propriamente "normale" è Eichmann – un uomo ordinario e mediocre – non il male; questo si configura in Arendt come una possibilità e non come la "normalità". Per una riproposizione del tema del male in Hannah Arendt rimandiamo a V., Bianconi, *L'esistenza al di là del bene e del male: Hannah Arendt e il processo Eichmann*, Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica – A. V(2013) n. 2, disponibile su http://hdl.handle.net/10077/9819 .

[7] Sul tema si veda P., Mesnard, *Banalità del male*, in Id., *Il novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, tr. it. Di Carlo Saletti, Verona 2008, pp. 15-23.

processo, tenutosi a Gerusalemme nel 1961, la riflessione arendtiana si muoverà intorno all'interrogazione sulla legittimità trascendentale dell'uso del termine "banalità del male". Impossessatesi di un concetto che le si poneva di fronte in tutta la sua evidenza fenomenica, Arendt si sentiva ora in dovere di "giustificare" l'uso di una simile "categoria" che avrebbe suscitato numerose polemiche dovute, in larga misura, al suo fraintendimento[8]. La formula "banalità del male" aveva il solo scopo di mettere in luce qualcosa senza tuttavia costruirvi sopra una teoria[9]. Benché Arendt non avesse intenzione di creare una qualche nuova dottrina sulla questione del male è evidente che, definendolo in tale maniera, la rottura con la tradizione, in primo luogo con quella religiosa, sarebbe stata inevitabile. Tradizionalmente infatti, il male viene posto in diretta connessione con la dimensione demoniaca, un qualcosa quindi che a che fare con una profonda malvagità. A Gerusalemme però Arendt si trovò di fronte a qualcosa di totalmente diverso: ciò che maggiormente la colpì fu la straordinaria superficialità del criminale; tale superficialità rendeva impossibile ricondurre gli atti di quest'uomo a delle cause e motivazioni profonde. Gli atti compiuti da Eichmann erano profondamente malvagi, mostruosi, e tuttavia l'artefice di tali atti era un uomo ordinario, mediocre. Egli non appariva dunque con le caratteristiche demoniache, attribuite dalla tradizione, a chi compie atti così mostruosi. Non malvagità dunque, ma assenza di pensiero:

> Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun'altro.[10]

In seguito all'osservazione del "fenomeno Eichmann" la riflessione arendtiana sarà volta a determinare in quale misura l'attività del pensiero, ovvero l'abitudine a esaminare tutto ciò che accade, possa in qualche modo condizionare l'uomo e impedirgli di compiere il male. In altre parole, l'intento di Arendt era di mettere a tema il legame che intercorreva tra la capacità/incapacità di pensare e

[8] La pubblicazione de *La banalità del male* incontrò un forte dissenso e procurò ad Arendt un evidente "ostracismo" soprattutto da parte della comunità ebraica. Una della critiche più aspre fu mossa alla filosofa da Gershom Scholem, filosofo e teologo ebraico, che rimproverava ad Arendt l'uso di un tono spesso sarcastico e distaccato e la presenza nel testo di errori e distorsioni di vario genere. Scholem si riferiva in particolare all'accusa di Arendt rivolta alle comunità ebraiche e ad alcune figure dei consigli ebraici accusati di collaborare con i nazisti. Si veda: H., Arendt, G., Scholem, *Eichamnn a Gerusalemme. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannaha Arendt*, in Id., *Ebraismo e modernità*, tr. it. Di Giovanna Bettini, Milano 1986, pp. 215-228.

[9] A proposito della formula "banalità del male" Ernst Vollrath afferma: "Fu proprio questa categoria, infatti, a diventare il bersaglio di aspre critiche, dal momento che si riteneva, erroneamente, che per il suo tramite l'autrice volesse mitigare la mostruosità dei misfatti compiuti da quest'uomo. Era vero invece il contrario. L'espressione ricorreva nella formula: "la spaventosa banalità del male". E serviva a sottolineare in modo assai chiaro l'abiezione di Eichmann e delle sue azioni." (E., Vollrarth, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di Hannah Arendt*, in Id. *Sul male a partire da Hannah Arendt*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico Scalzo, Roma 2003, p. 123).

[10] H., Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it di Piero Bernardini, Milano 1964, p. 57.

l'*eventualità* del male. Posta tale connessione, il proposito di Arendt divenne quello di chiarire in cosa propriamente consistesse l'attività del pensiero e per fare ciò si servì di un modello, "l'esempio di qualcuno che, a differenza dei pensatori «di professione», possa essere rappresentativo di «chiunque»"[11]: Socrate[12].
Ad essere in gioco in queste riflessioni sono una molteplicità di connessioni: in primo luogo, Arendt vuole mostrare il legame tra incapacità di pensare e possibilità del male. La filosofa, inoltre, si chiede in quale misura la facoltà di pensiero, il cui esercizio richiede una perfetta solitudine, possa rientrare nella sfera politica che, al contrario, è caratterizzata dalla costante presenza degli altri[13]. Secondo Arendt vi è nell'uomo una naturale inclinazione o bisogno di pensare che si differenzia dalla sete di conoscenza per il fatto che, contrariamente a quest'ultima, l'attività del pensiero non lascia dietro di sé nulla di tangibile. Tale bisogno di pensare, inoltre, non trova soddisfazione se non nel pensiero stesso. Questa affermazione viene esemplificata da Arendt attraverso l'emblematica metafora della tela di Penelope:

> […] l'occupazione di pensare somiglia alla tela di Penelope: ogni mattina viene disfatto ciò che era stato finito la notte precedente[14].

Dunque, l'attenzione arendtiana è rivolta non tanto al pensiero, ai suoi contenuti, quanto piuttosto al pensare nel suo manifestarsi, nella sua *performance*[15].

II. Socrate e il "due-in-uno" del pensiero

Com'è stato in precedenza affermato, per spiegare in cosa propriamente consista l'attività del pensiero, Arendt si servirà del modello socratico. Ciò che la filosofa mette in luce, attraverso alcuni dialoghi socratici di Platone, è che il pensare, così come lo intendeva Socrate, conduce a un "non-risultato". È ormai risaputo che la

[11] H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, tr. it, di Davide Tarizzo, Torino 2004, p. 146.

[12] Sul tema si veda: C., Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, tr. it. di Francesca Fistetti, Bari 2006.

[13] Tale questione viene chiarita ricorrendo, ancora una volta, alla figura di Socrate. Con le parole di Bethania Assy: "Possiamo dunque affermare che in solitudine, potendo tenerci compagnia, siamo capaci di *esperienze* di pensiero. Il materiale che viene modellato dal pensiero è l'esperienza. Scrivendo che Socrate era a proprio agio in entrambe le sfere, nel pensare come nell'agire, Hannah Arendt sostiene che l'esercizio del pensiero richiede una pluralità: in questo caso la pluralità dell'intimo dialogo proprio dell'essere due-in-uno. Socrate può, in altri termini, muoversi continuamente dall'azione al pensiero, poiché il mondo stesso dell'apparenza è rappresentato attraverso "l'altro" che è presente nel sé con cui è in dialogo. La solitudine del pensatore non è separatezza dal mondo". (B., Assy, *Eichmann, Riccardo III e Socrate*, in Id., *Sul male a partire da Hannah Arendt*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico Scalzo, Roma 2003, cit., p. 176.

[14] H., Arendt, *La vita della mente*, tr. it. di Giorgio Zanetti, Bologna 2009, p. 172.

[15] Sul tema si veda G. Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in Id., *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano 1988, pp. 235-287.

maggior parte dei dialoghi platonici sono aporetici: l'argomentazione è sempre in movimento e non giunge mai a una conclusione certa[16]. In particolare, Arendt fa riferimento al *Gorgia*, il dialogo platonico dedicato alla retorica, quella forma di discorso che, qualora fosse aporetica, perderebbe ogni significato. Tuttavia, paradossalmente, anche questo dialogo è aporetico[17]. È importante sottolineare che, poiché si rivolge alla moltitudine, questo dialogo è, per Arendt, di carattere politico. Sono principalmente due gli enunciati socratici che Arendt analizza per mostrare la connessione tra l'incapacità di pensare e il male dalla quale hanno preso avvio queste riflessioni. Nel primo enunciato Socrate, rivolgendosi a Polo, afferma:

> In realtà io sono convinto che non solo io, ma tu, tutti gli uomini, tutti pensiamo che commettere ingiustizia sia peggio che patirla […][18]

Nel secondo invece, rivolgendosi a Callicle:

> Personalmente, invece, ottimo amico, credo che meglio sarebbe suonare su di una lira scordata, che stonato fosse un coro da me diretto, che la maggioranza degli uomini non fosse d'accordo con me, e dicesse il contrario di quel che penso io, piuttosto ch'esser in disaccordo e in contraddizione con me stesso[19].

Entrambi gli enunciati risultano essere, non tanto per noi, quanto per gli interlocutori di Socrate, estremamente paradossali. Entrambi sono di carattere soggettivo, cioè valevoli "per me". Tuttavia, se "guardiamo gli enunciati dal punto di vista del mondo" non resta che constatare che è stato commesso un torto (nel caso del primo enunciato) e poco importa chi abbia la meglio, il malfattore o la vittima. Anche stavolta, dunque, la prospettiva arendtiana è politica poiché

---

[16] Non è nostra intenzione risolvere qui, in maniera semplicistica, i problemi relativi ai dialoghi aporetici di Platone: sebbene, infatti, ci siano interpreti che riescono a spiegare anche questi dialoghi apparentemente aporetici, il nostro intento è quello di mostrare come, nella prospettiva arendtiana, si metta in luce non un'identità tra l'aporeticità dei dialoghi platonici e il processo non finito del pensiero, quanto piuttosto quella che può essere considerata un'affinità di "movimenti". In questo senso, anche Arendt "spiega" questi dialoghi, la loro apparente aporeticità, non come fine a se stessa, ma come la modalità attraverso la quale Platone mostra il movimento circolare del discorso che non giunge mai a un punto fermo. Dunque, per Arendt, questi dialoghi "esibiscono", per così dire, nel loro procedimento formale, un'analogia con la performance del pensiero.

[17] Benché lo scopo del retore non sia quello di esser coerente, quanto piuttosto di esser persuasivo, sembrerebbe che, per Arendt, la coerenza sia uno dei caratteri essenziali affinché un discorso risulti persuasivo. Tuttavia, anche le contraddizioni non sono, per la filosofa, semplici insensatezze: "esse si riferiscono sempre alla parte centrale del pensiero, anche se non possono essere risolte. Il punto non è risolverle, ma comprendere l'esperienza che vi è dietro."(H., Arendt, *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, tr. it. di Pierluigi Toni e Dario Gentili, Milano-Udine 2017, cit., p. 20). In altri termini, Arendt rivolge il suo sguardo non al contenuto, quanto al movimento del pensiero presente in questi dialoghi; "l'esperienza che vi è dietro" è per l'appunto l'esperienza del pensiero.

[18] Platone, *Gorgia*, 474b (tr. it. Di Francesco Adorno, Roma-Bari, 1997, p. 67).

[19] Ivi, p 87.

guardare le cose "dal punto di vista del mondo" significa esattamente entrare nella dimensione pubblica, contrapposta al soggettivismo del singolo[20].
Per comprendere il significato dei due enunciati socratici è necessario analizzarli singolarmente partendo tuttavia dal secondo che, per Arendt, rappresenta il prerequisito del primo. Arendt sostiene che nelle traduzioni del *Gorgia* vengano spesso tralasciate delle parole chiave. Per quanto riguarda il secondo enunciato infatti, la sua traduzione si discosta da quella riportata sopra per la parte conclusiva:

> […] e che la maggior parte degli uomini non fosse d'accordo con me e che dicesse il contrario di ciò che dico io, piuttosto che essere io, che pure sono *uno solo*, in disaccordo e in contraddizione con *me stesso*.[21]

Sono esattamente le parole che Arendt scrive in corsivo ad essere fondamentali per la comprensione dell'enunciato. Il carattere paradossale di quest'ultimo risiede proprio nel fatto che Socrate affermi di "essere uno" e allo stesso tempo di poter essere in disaccordo con se stesso. Ma com'è possibile che qualcosa che sia identico a se stesso, che sia per l'appunto assolutamente uno, possa trovarsi in accordo o in disaccordo con se stesso? Con Socrate emerge quella che oggi chiamiamo coscienza che, etimologicamente, significa "conoscere con me stesso". L'enunciato perde però il suo carattere paradossale poiché Arendt chiarisce che evidentemente, quando si trova di fronte a qualcuno, Socrate in quel momento è uno, e tuttavia egli non è solo per colui che ha di fronte, ma in un certo senso è anche per se stesso. L'essere per se stesso implica, ovviamente, che Socrate non sia più uno. In questo modo si è venuta a creare nella sua singolarità, nella sua unicità, una differenza. Tale 'sdoppiamento', l'essere "due-in-uno" di Socrate, è la condizione essenziale dell'attività del pensiero inteso – platonicamente – come dialogo silenzioso tra me e me. È importante sottolineare che il pensiero non coincide con la coscienza: per Arendt "ciò che il pensiero attualizza nel suo processo è la differenza data nella coscienza"[22]. Il "due-in-uno"[23] socratico è comprensibile solo attraverso questa differenza; il pensiero si può esplicare infatti solo se i due che sono coinvolti in questo dialogo interiore sono in accordo. Si comprende ora cosa Socrate intendesse quando, nel suo primo enunciato, asseriva che sarebbe stato meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla. Subendo un'ingiustizia, infatti, si può restare in accordo con la vittima: se stessi.

---

[20] Una riflessione sul concetto di mondo in Arendt è fornita da Klaus Held che interpreta la filosofia politica arendtiana in chiave fenomenologica. Si veda K., Held, *Towards a phenomenology of the political world*, The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology, Dec 2012. Per un'ulteriore lettura fenomenologica della filosofia politica arendtiana si veda anche E., Vollrath, *Hannah Arendt and the method of political thinking*, Social Research, 1977, p.160.

[21] H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 157.

[22] Ivi, p. 160.

[23] Sul tema si veda: G., F., Luvarà, *Identità e differenza: il "due-in-uno" socratico in Hannah Arendt*, in Id, *Filosofia e totalitarismo*, Genova 2007, pp. 115 ss.

III. I "non partecipanti" e il pensiero

Nella raccolta di saggi, lezioni e discorsi tenuti da Arendt e pubblicati con il titolo *Responsabilità e giudizio*, la filosofa si chiede in che modo si distinsero quelle persone che, nella Germania nazista, decisero di non collaborare e compromettersi con il regime. Le precedenti riflessioni sull'attività del pensiero sono volte per l'appunto a chiarire tale questione e chiariranno in seguito il perché la teoria politica arendtiana possa dirsi "a-morale". Arendt sostiene che i "non-partecipanti" furono gli unici che "osarono giudicare da sé". Tale capacità non dipendeva dal fatto che essi possedessero un perfetto sistema di valori ben radicato nella loro mente; il criterio adottato dai non-partecipanti aveva a suo fondamento proprio il pensiero autonomo, libero appunto dall'adesione a convenzioni o regole di condotta prefissate:

> Per dirla in modo crudele, ciascuno di loro rifiutò l'omicidio: non perché volesse continuare ad obbedire al comandamento "Non uccidere", ma perché non voleva passare il resto dei suoi giorni con un assassino – se stesso.[24]

Dunque, alla base di tale giudizio non vi è, come precedentemente affermato, un insieme di valori, di regole della morale e neppure una particolare intelligenza o esperienza in faccende morali. La Arendt sostiene che, per questo tipo di giudizio, sia necessario "impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che, sin dai tempi di Socrate e Platone, siamo soliti chiamare pensiero."[25] La scelta di non far nulla di coloro che non aderirono al regime dipese perciò dal fatto che questa era l'unica maniera con la quale avrebbero potuto continuare a vivere in pace con se stessi. A riprova del fatto che il possesso di norme e valori precostituiti non garantisca l'essere esenti dal commettere atti criminali, i primi che nella Germania nazista cedettero al regime furono i "membri della società rispettabile":

> Essi non fecero che cambiare un sistema di valori con un altro […] Lo spartiacque tra quanti vogliono pensare e debbono perciò giudicare da sé, e quanti invece non lo vogliono, è trasversale rispetto alle differenze di tipo sociale, culturale o educativo […] I migliori tra tutti sono quanti hanno una sola certezza: qualunque cosa accada, finché vivremo, dovremo continuare a convivere con noi stessi.[26]

Il punto di partenza di queste riflessioni è sempre l'io, la nostra coscienza morale. Le proposizioni morali sono sempre state considerate, a detta di Arendt, come autoevidenti, la mente cioè, non deve fare nulla per accettarle. Esse non si pongono nella forma del "tu devi" dell'imperativo categorico kantiano poiché l'evidenza possiede in sé, in un certo senso, un carattere coercitivo, non ha bisogno di ragionamenti o dimostrazioni in suo favore. Le persone che nella Germania nazista non si allinearono al regime e non commisero alcun crimine non dovettero affrontare nessun conflitto con la loro coscienza, proprio per via dell'autoevidenza dei propri precetti morali[27]. Se per un verso tale carattere di autoevidenza rappresenta un aspetto positivo, esso d'altro canto presenta degli

[24] H., Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 37.

[25] Ibidem.

[26] Ibidem.

svantaggi poiché – afferma Arendt – se ci si limita ad affermare che "è meglio subire il male piuttosto che commetterlo", non si avranno dei risultati sul piano dell'azione. Come abbiamo visto, infatti, il punto di riferimento è rappresentato dall'io e non dalla comunità in cui si è inseriti e ciò è, dal punto di vista politico, irresponsabile. L'autoevidenza delle proposizioni morali assume inoltre un'ulteriore connotazione negativa poiché se, come afferma Arendt, esse si 'impongono' con un certo grado di coercizione, ne consegue che esse siano, in una certa misura, irriflesse e diventino perciò processi di routine, anziché processi di pensiero. In questo senso specifico, perciò, norme, proposizioni morali, codici di condotta standardizzati non costituiscono una garanzia che impedisca all'uomo di compiere il male. Tale garanzia (anche se con le dovute riserve) è invece fornita dall'attività del pensiero e da quello che Arendt definisce come "sottoprodotto" di questa medesima attività: il giudizio[28]. Nella prospettiva arendtiana, pensiero e giudizio[29], nella loro intima connessione, rappresentano il solo sentiero – non privo di ostacoli – che conduce l'uomo ad agire correttamente, ovvero ad "agire politicamente" [30].

La teoria politica arendtiana, benché non si dispieghi in maniera lineare e tanto meno sistematica[31], può dirsi perciò fondata su due elementi tra loro interconnessi: pensiero e giudizio. A questi ne va aggiunto un terzo che fa da sfondo all'intero impianto dell'opera arendtiana e, più in generale, del suo pensiero: il senso comune. Quest'ultimo, che Arendt riprende dal pensiero kantiano[32], è considerato dalla filosofa come "il senso politico per eccellenza"[33]; esso è quella capacità, propria di ciascun individuo, che gli permette, nell'atto del giudizio, di tener conto a priori, del possibile, ma non effettivo giudizio degli altri. Il senso comune

[27] Afferma Arendt: "Ma costoro, comunque, non dubitarono mai che i crimini restavano crimini anche una volta legalizzati dal governo, così come non dubitarono mai che era meglio in ogni caso non partecipare a tali azioni criminali. In altre parole, essi non sentirono in se stessi un'obbligazione, ma agirono semplicemente in accordo con qualcosa che per tutti loro era autoevidente, benché non fosse più autoevidente per gli altri." (H., Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 66).

[28] Osserva Arendt: "Se il pensiero, il due-in-uno del dialogo silenzioso, attualizza la differenza scavata nella nostra identità dalla coscienza in senso stretto (*consciousness*) e mette così capo al sottoprodotto della coscienza in senso lato (*coscience*), allora il giudizio, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensiero, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, in cui io non sono mai da solo e sono sempre troppo occupato per poter pensare." (H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163).

[29] Per una buona sintesi sul tema del giudizio politico in Arendt si vedano: M., Passerin d'Entrèves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in Id., *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Napoli 1987, pp. 155-169 e E., Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, in Id., *Aut aut*, n. 239-240, Settembre-dicembre 1990, pp. 111-126.

[30] L., Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano 1995.

[31] Sul tema si veda F., Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in Id. *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Napoli 1987, pp. 73-92.

presuppone dunque un mondo comune, condiviso "in cui possiamo convivere perché possediamo un senso che controlla e accorda i dati sensoriali specifici di ciascuno con quelli di tutti gli altri"[34]. È esattamente nell'atto del giudicare che per Arendt si manifesta – o perlomeno dovrebbe manifestarsi – il senso comune. Se dunque il senso comune è "il senso politico per eccellenza", non stupisce che Arendt definisca il giudizio come "la più politica delle capacità umane"[35] e consideri l'elemento purgativo del pensiero[36] come "politico per definizione"[37].

IV. "Pensare senza ringhiera"

Definendo la teoria politica arendtiana "a-morale", intendiamo qui mettere in luce la mancanza, l'assenza – segnalata dall'uso grammaticale dell'alfa privativo – della moralità stessa, ovvero l'esclusione della morale come canone valutativo in materia politica. Tale eliminazione appare evidente se teniamo conto, tra l'altro, delle affermazioni di Arendt inerenti al pensiero:

> Il pensiero non crea valori, non scopre una volta per tutte che cosa è «il bene», e non conferma ma semmai dissolve le regole consolidate di comportamento.[38]

Inoltre, poiché il pensiero prova una naturale avversione nell'accettare i propri 'risultati' in maniera assiomatica, allora non dovremmo aspettarci da esso, dalla sua attività, alcun codice definitivo di comportamento o una risposta definitiva su ciò che è "bene" e ciò che è "male". L'attività del pensiero – Arendt ce lo ricorda spessissime volte – provoca sempre effetti distruttivi proprio su quelle norme, quei valori assimilati e consolidati nel corso del tempo e sui quali noi costruiamo i nostri discorsi etici e morali. Tali norme, afferma Arendt, crollerebbero qualora sottoposte ad un attento esame poiché la gente si abitua non tanto al contenuto di esse, quanto piuttosto al fatto di possedere delle regole sotto cui sussumere i casi particolari, che fungano cioè da guida per le nostre deliberazioni e le conseguenti azioni. Tuttavia, la teoria politica arendtiana si muove esattamente nella direzione

---

[32] Sull'influenza kantiana nel pensiero di Arendt si veda D., Ardilli, *Critica e legittimazione del moderno: motivi kantiani nel pensiero di Hannah Arendt*, in Id., *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, X, 2008, 1, pp. 28-57, disponibile su http://hdl.handle.net/10077/5245 .

[33] H., Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*, cit., p. 91.

[34] Ibidem.

[35] H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163.

[36] Il riferimento è qui, ancora una volta, a Socrate e, più precisamente, alla metafora con la quale egli veniva paragonato a una levatrice e dunque "purgava" i suoi interlocutori dalle opinioni non sottoposte a esame.

[37] H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p.163.

[38] Ivi, p. 162.

opposta. In una raccolta di saggi, riguardanti gli anni dal 1953 al 1975, una metafora utilizzata da Arendt coglie nel migliore dei modi questo aspetto:

> I have a metaphor which is not quite that cruel, and which I have never published but kept for myself. I call it thinking without a banister – in German, *Denken ohne Geländer*. That is, as you go up and down the stairs you can always hold on to the banister so that you don't fall down, but we have lost this banister. That is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do.[39]

"Thinking without a banister", dunque: "pensare senza ringhiera", questo il "motto" arendtiano che sancisce l'estromissione della morale (ma non solo di essa) dalla delineazione della sua teoria politica. Mentre saliamo per le scale possiamo sempre "aggrapparci" alla ringhiera e, in questo modo, non corriamo il rischio di cadere. Ma – incalza Arendt – noi abbiamo perso questa ringhiera: "Questo mi son detta. Ed è quello che cerco di fare". L'immagine della ringhiera può essere considerata come una sorta di auto-descrizione di Arendt nella sua esperienza del pensiero. Fuor di metafora, la ringhiera rappresenta tutta quella serie di "supporti" morali, religiosi, tradizionali che orientano il nostro pensare e, di conseguenza, il nostro agire. Così come nell'aggrapparci alla ringhiera quasi non ci rendiamo conto di essa, della sua presenza, allo stesso modo ci "aggrappiamo" alle convenzioni, alle norme di condotta standardizzate in maniera irriflessa, automatica. La ringhiera viene, per così dire, messa a tema solo nel momento in cui non è più in grado di svolgere la sua funzione correttamente, quindi, quando in qualche modo si assenta. Ed è esattamente questo che fa Arendt: tematizza l'assenza "della ringhiera". Tuttavia, nel compiere questa operazione, la filosofa chiarisce che la metafora da lei utilizzata "non è poi così crudele". Se, come intuitivamente verrebbe da pensare, la perdita della ringhiera comporta una conseguente sensazione di 'vertigine', disorientamento, spaesamento, questo non deve destare alcuna preoccupazione poiché, ciò che sta accadendo è il semplice manifestarsi del "vento del pensiero" che, come precedentemente chiarito, mette colui che pensa in una condizione di costante incertezza, la stessa che per intenderci, Arendt esplicita in un'altra celebre metafora: la lacuna tra passato e futuro[40]. La "perdita della ringhiera" può inoltre essere compresa attraverso quello che Arendt definisce come "il filo spezzato della tradizione". Il crollo della tradizione avviene, per Arendt, in momenti diversi, ma si verifica realmente solo con l'avvento dei regimi totalitari, nel momento in cui cioè, tale crollo assume le sembianze di un problema politico immediato, "dove per politica intendiamo lo spazio in cui tutto appare al pubblico, divenendo parte di un mondo comune"[41]. La

[39] H., Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in Id., *Thinking without a banister. Essay in Understanding 1953-1975*, New York 2018, p. 473.

[40] Sul tema si veda*: La lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, tr. it di Tania Gargiulo, Milano 1991, pp. 25 ss. Si veda anche il quarto capitolo dell'opera *La vita della mente*, in particolare il secondo paragrafo intitolato per l'appunto *La lacuna tra passato e futuro: il «nunc stans»*. (H., Arendt, *La vita della mente*, tr. it di Giorgio Zanetti, Bologna 2009, pp. 296 ss.**)**.

[41] H., Arendt, *Il filo spezzato della tradizione*, in id., *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, tr. it. di Pierluigi Toni e Dario Gentili, Milano-Udine 2017, p. 28.

tradizione inoltre, assume in Arendt – che riprende un concetto di René Char – le sembianze di un'"eredità senza testamento". Perciò vi è un'eredità dalla quale poter attingere e, tuttavia, l'assenza di testamento toglie al lascito qualsiasi carattere vincolante e consente, al limite, persino di rifiutare l'eredità in questione. L'esercizio del libero pensiero (e la formulazione del conseguente giudizio) presuppone l'esser svincolati da qualsiasi tipo di prescrizione che diriga l'attività del pensiero stesso in una direzione pre-determinata.
Appare dunque evidente che vi sia nella riflessione filosofica arendtiana quello che può essere definito come un "primato della politica" rispetto alle altre istanze di carattere morale, religioso, tradizionale ecc. Diversamente da quanto affermato da Maria Teresa Pansera[42], il giudizio politico si presenta, nella prospettiva arendtiana, privo di qualsiasi connotazione morale e lo è proprio in virtù del suo essere politico. In tal senso è come se in Arendt politica e morale si trovassero in un rapporto di tensione, opposizione.
Il motivo dell'esclusione delle categorie morali dalla teoria politica arendtiana è da ricercarsi, probabilmente, nella distinzione, operata dalla stessa filosofa, secondo la quale: "Al centro delle considerazioni *morali* sul comportamento umano sta l'io; al centro delle considerazioni *politiche* sul comportamento umano sta il mondo."[43] [corsivo mio]. Tale distinzione si manifesta, tra l'altro, nel saggio *Riflessioni su Little Rock*. In quest'ultimo le riflessioni arendtiane nascono da una fotografia comparsa sui giornali in seguito a una sentenza della Corte federale inerente alla politica scolastica anti-segregazionista. La foto ritrae una ragazza di colore che torna a casa dopo una giornata passata in una delle nuove scuole miste: la ragazza è perseguitata da un gruppo di ragazzi bianchi ed è accompagnata da un amico bianco del padre. Le osservazioni arendtiane sembrano mostrare, in maniera emblematica, il modo in cui la filosofa perviene alla formulazione di un giudizio e, in particolare, di un "giudizio politico"[44]. Il primo passo compiuto da Arendt è stato quello di chiedersi: "che cosa avrei fatto io se fossi stata una madre di colore?"[45] Già in questa domanda preliminare si manifesta quel particolare senso comune che è per Arendt imprescindibile dalla formulazione di qualsiasi giudizio[46]. Le considerazioni successive sono volte a tratteggiare una separazione tra la sfera meramente sociale e quella politica. Benché non abbia mai sostenuto nessun tipo di legislazione razziale, Arendt sostiene che

---

[42] Afferma Maria Teresa Pansera: "Il giudizio politico riceve così una forte connotazione morale, perché si caratterizza come l'unico spazio di libertà che appartiene agli uomini, in quanto esseri che sono nel mondo, e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera delle apparenze mondane tipica della volontà […] Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che ha il coraggio di toccare la realtà e quindi non si atrofizza, diventando insensibile e lasciandosi guidare da norme precostituite". (M. T., Pansera, *Per una politica della responsabilità*, in Id., *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, tr. it. di Pierluigi Toni e Dario Gentili, Milano-Udine 2017, cit., p. 144.

[43] H., Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 132.

[44] Sul tema si veda: H., Arendt, *Teoria del giudizio politico*, tr. it. di Per Paolo Portinaro, Genova 2005.

[45] H., Arendt, *Riflessioni su Little Rock*, in Id. *Responsabilità e giudizio*, p. 167.

> […] la discriminazione rappresenta un diritto imprescindibile sul versante sociale quanto l'eguaglianza rappresenta un diritto imprescindibile sul versante politico. Il problema, dunque, non è come eliminare la discriminazione, ma come tenerla dentro i confini della sfera sociale, in cui è legittima, e come evitare che trapassi nella sfera politica e in quella personale, in cui invece è distruttiva. […] Gli standard sociali non sono e non devono diventare standard giuridici. Se la legislatura segue il pregiudizio sociale, la società diventa tirannica […] Nel momento in cui la discriminazione sociale è ratificata per legge, si trasforma in persecuzione.[47]

Se dunque "al centro delle considerazioni politiche sull'uomo sta il mondo"[48] è chiaro che la sfera politica non deve essere "contaminata" dalle considerazioni sociali e, in un certo senso (quello precedentemente esplicitato), da quelle morali che si riferiscono prioritariamente all'io.
Bisogna inoltre tener presente che, a monte di tale distinzione, vi sono le considerazioni arendtiane relative alla morale che viene definita dalla filosofa, secondo l'etimo della parola, come un insieme di *mores*, di costumi e maniere che possono essere modificati allo stesso modo in cui si cambiano le buone maniere a tavola.
Sebbene la cosiddetta "perdita della ringhiera" ponga l'uomo in una sorta di impasse, Arendt indica la "via d'uscita" da essa in quella che definisce come l'essenza di ogni essere umano, ovvero il suo configurarsi come "inizio" o, come afferma in diversi luoghi, come "nuovo inizio":

> Anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originarietà dentro di sé per comprendere senza categorie preconcette e giudicare senza l'ausilio di quell'insieme di regole consuetudinarie in cui consiste la moralità.[49]

---

[46] Bisogna infatti tener presente che, nella formulazione kantiana, il senso comune si definisce attraverso la delineazione di tre massime: "Pensare da sé; pensare mettendosi al posto degli altri; pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso". È chiaro che, nella domanda arendtiana si manifesti, in primo luogo, la seconda massima che viene definita da Kant come "modo di pensare allargato". (I., Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. Di Alfredo Gargiulo, Bari 1970, cit., p. 151).

[47] H., Arendt, *Riflessioni su Little Rock*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 177 ss.

[48] È fondamentale chiarire qui cosa Arendt propriamente intenda con il termine "mondo". Nell'intervista rilasciata a Günter Gaus la filosofa lo definisce come "uno spazio per la politica" e successivamente afferma: […] "lo intendo in un senso molto più ampio, come lo spazio in cui le cose diventano pubbliche, come lo spazio in cui si vive e deve apparire decoroso" […] (H., Arendt, *"Che cosa resta? Resta la lingua" Una conversazione con Günter Gaus*, in Id., *Archivio Arendt 1 1939-1948*, cit., pp. 52, 56). Sulla centralità dell'idea di mondo in Arendt rinviamo al saggio di A., Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in Id., *Aut aut*, n. 239-240, Settembre-dicembre 1990, pp. 1-10.

[49] H., Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere*), in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*, cit., p. 96.

V. A-moralità vs immoralità: i risvolti etici della teoria politica arendtiana

Alla tesi sulla "a-moralità" della teoria politica arendtiana si potrebbe obbiettare che una siffatta definizione, che esclude l'etico e il morale, svuoti la categoria del politico di ogni contenuto. Cosa resterebbe, dunque, della politica se le si toglie il morale e il sociale? A difesa della nostra tesi si può replicare richiamando le distinzioni, che Arendt pone tra privato e pubblico, tra sociale e politico. La dialettica privato/pubblico, sociale/politico percorre infatti tutta la riflessione arendtiana. Perciò, eliminando il morale e l'etico, ciò che resta è appunto il politico.
È necessario inoltre chiarire che la scelta del termine "a-morale", con la specificazione dell'uso grammaticale dell'alfa privativo, è finalizzata ad evitare che esso venga recepito e compreso nel suo significato comune, e spesso negativo, che tende ad identificare ciò che è "a-morale" con ciò che è immorale. La concezione della politica, del politico arendtiana non si configura, infatti, come immorale ma, paradossalmente, i suoi risvolti morali si manifestano solo se – come il saggio si prefigge di chiarire – non si assumono etica e morale come criterio valutativo nella sfera politica. Se assumiamo, come precedentemente chiarito, che i "capisaldi" della teoria politica di Hannah Arendt siano il pensiero, il giudizio e il senso comune e se, vista la descrizione che Arendt fornisce di esse, queste tre facoltà si configurano come massimamente politiche, allora è ammissibile parlare di "a-moralità" in questo senso specifico.
La stessa tesi su Eichmann, ovvero la tesi sulla banalità del male, è da questo punto di vista emblematica: essa risulta essere non poco paradossale e di difficile comprensione per via dell'accostamento dei due termini che sembrano, ad una prima lettura, privi di qualsiasi legame. Come abbiamo visto, Eichmann era un uomo che eseguiva meccanicamente, ma efficientemente gli ordini mostruosi che gli venivano dati; ed è in ciò che Arendt "scopre" la banalità del male. Il male si realizza cioè attraverso la banalità e l'assenza di pensiero, nella semplice adesione alle convenzioni di un uomo come Eichmann. Lo stesso termine "banale", infatti, deriva dal latino *bànnum* (bando, legge), il che significa appunto "secondo l'uso stabilito, passato in costume". Inoltre Eichmann faceva uso di un linguaggio fortemente impregnato di clichés e frasi fatte, la ripetizione dei quali lo aveva accompagnato per tutta la vita. Tuttavia tali clichés e frasi fatte lo mettevano in difficoltà ogni qualvolta esse non potevano adattarsi alla situazione in cui si trovava, come spesse volte successe in tribunale. Arendt afferma, nell'introduzione a *La vita della mente*, che l'utilizzo di clichés e frasi fatte, l'adesione a regole di condotta o di espressione convenzionali e standardizzati hanno una funzione socialmente riconosciuta. Tale funzione è quella di proteggerci dalla realtà, ovvero di proteggerci "dalla pretesa che tutti gli eventi e tutti i fatti, in virtù della loro stessa esistenza, avanzano all'attenzione del nostro pensiero"[50]. Ovviamente la filosofa specifica che se noi cedessimo ogni volta a tale pretesa il risultato sarebbe lo sfinimento, ma ciò che differenziava Eichmann dal resto dell'umanità è che egli ignorava del tutto tale pretesa.

In questa prospettiva perciò, è evidente che il pensiero autonomo e il giudizio (sorretti dal senso comune), così come sono stati analizzati nella presente

---

[50] H., Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 85.

indagine, costituiscono una sorta di “antidoto” contro il male. Ed è in queste situazioni che emerge la rilevanza politica e i risvolti etico-morali del pensiero, non perché esso crei valori o regole di condotta, ma perché nelle situazioni limite come quella del regime totalitario “coloro che pensano escono dall'ombra in virtù del loro rifiuto di unirsi agli altri, un rifiuto che in quei frangenti diventa un fenomeno appariscente e una sorta di azione”[51].

[51] H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163.