
Rosaria Di Donato

L'INTERROGAZIONE SUL MALE E L'ORIGINE DEL TOTALITARISMO IN HANNAH ARENDT

1. *Totalitarismo: un fenomeno radicalmente nuovo*

L'esperienza più completa della libertà, per Hannah Arendt, rappresenta la condizione *sine qua non* della vita umana, e risiede nell'azione, nella possibilità di agire che si attualizza in atti e discorsi. «Essere liberi ed agire sono la stessa cosa» ed è per questo che il totalitarismo, caratterizzato dai fenomeni del lavoro servile e dei campi di concentramento, dalla totale negazione e distruzione della facoltà umana della libertà, è la manifestazione del *male* nel mondo, un male senza precedenti nella storia dell'umanità. Ma è anche per questo che Arendt lo analizza in un modo nuovo, ignorando la tradizione, inadeguata, a suo parere, ad affrontare il *male assoluto* frutto della moderna società di massa e pericolo insito nella stessa democrazia.

La pensatrice sostiene l'origine non malvagia, non sentimentale né eroica del male, ma storica: quando gli individui abdicano a loro stessi sospendendo il pensiero; quando gli uomini e le donne rinunciano ad agire nella realtà dando inizio al nuovo, ma si conformano ad essa adattandosi alla finzione che qualcuno ha ideato, allora ci si *aliena* e... tutto può succedere, anche le catastrofi *inimmaginabili ed indicibili*.

Arendt ha decostruito il pensiero politico tradizionale rivalutando il concetto di *praxis* come sede autentica dell'*abitare umano nel mondo e non come essere-nel-mondo heideggeriano*. Attraverso un dialogo incessante con Agostino, la pensatrice scopre che il cominciamento è segnato dal mondo che noi siamo: l'*habitare ed il diligere*. L'amore, la dedizione al mondo in cui siamo nati costituisce un atto di dedizione *al e per* il mondo da parte della pluralità umana. Agire equivale a scoprirsi ed a scegliere, a venir fuori dalla vita privata di isolamento e di intimità, a distaccarsi dal luogo atemporale della vita contemplativa. Agire vuol dire entrare nella vita mondana e prendervi parte, rinunciando alle essenze metafisiche dell'altrove. Perché l'interrogazione sul male mantenga un significato filosofico e possa porsi come una domanda fornita di senso è necessario riferirla ad una nuova costellazione concettuale che ponga in risalto la *responsabilità singolare*. Il male e la menzogna vanno privati della loro sostanza oggettiva, vanno decostruiti, sciolti dalla loro dimensione metafisica e restituiti alla storia.

Conformismo, obbedienza, inazione, i tanti volti della denegazione, sono i nuovi attributi del male. Il totalitarismo ha trasformato la loro posizione passiva e acquiescente in un'attività colpevole. Ma qui si apre l'immenso problema della responsabilità che ciascuno porta nei confronti della propria esperienza del mondo. Una responsabilità a cui, con diverse parole, tutti i nostri autori ci esortano, pur sapendo che non risolverà mai la questione una volta per tutte¹.

1 S. Forti, *Introduzione a La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica* (a cu-

Se la causa principale del male morale è l'essere umano non ha più senso riferire il problema del male alla religione oppure alla natura, ma quello che era un tradizionale problema metafisico si trasforma, inevitabilmente, in una riflessione sulla società e sulla realtà storica dell'uomo. Arendt e Jonas mettono entrambi in discussione, per esempio, l'etica tradizionale (kantiana) nella sua possibilità di interpretare e di guidare l'agire umano in una società tecnologica, quale è quella attuale, in cui l'umanità dispone del potere stesso di autodistruggersi o, paradossalmente, di selezionare la specie, oppure, di delegare tutto agli automi². Jonas suggerisce un'etica della responsabilità il cui imperativo prescrive di agire in modo di non compromettere la vita umana futura anche a costo di sacrificare la nostra felicità attuale. Arendt, oltre l'etica ed oltre ogni metafisica, propone invece di tornare alla politica, la quale, ieri nella *polis*, come oggi nel mondo *globale* può essere la costruttrice di *spazi comuni* nei quali ricercare, attraverso il discorso e la comunicazione, un'*intesa sul bene* della comunità. La *politica*, che ha costitutivamente bisogno del discorso e che è, necessariamente, fondata sul riconoscimento del *pluralismo* e dell'*identità*, dell'*individualità* insopprimibile di ciascun essere umano e dell'*appartenenza* di ognuno di noi allo stesso genere, è la negazione della violenza.

La violenza è per natura strumentale; come tutti i mezzi ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue. E ciò che ha bisogno di una giustificazione da parte di qualcos'altro non può essere la sostanza di niente³.

Per Hannah Arendt la politica non è una semplice attività amministrativa, ma una sfera privilegiata dell'agire umano con il quale uomini e donne, *cittadini del mondo*, entrano in relazione tra loro in uno spazio pubblico⁴.

L'amore, con la sua straordinaria creatività, non è però politica, ossia gesti e parole, essere insieme e agire di concerto sull'unica scena reale a disposizione dell'uomo, quella del mondo comune in cui siamo visti e uditi gli uni dagli altri⁵.

In *Ideologia e terrore* Hannah Arendt, citando il *De Civitate Dei* (libro 12, cap. 20 "Initium ut esset, creatus est homo"), ribadisce che la suprema capacità umana consiste nel *dare inizio* a qualcosa di nuovo e che questo coincide con la libertà dell'individuo. L'uomo che non si isola dal mondo e che non si estranea da se stesso esercita la sua capacità di pensiero e di giudizio in riferimento all'esperienza ed agli altri; mentre l'individuo isolato, *atomizzato* e svuotato del proprio io, come per esempio avviene nei regimi totalitari attraverso l'uso costante della violenza, della tortura e del terrore, che poi culmina nell'annientamento fisico, viene reso superfluo.

Il regime totalitario, al pari di ogni tirannide, non può certo esistere senza distruggere il settore pubblico, senza distruggere con l'isolamento le capacità politiche degli uomini. Ma esso come

ra di S. Forti), Einaudi, Torino 2004, p. XXXIV.

2 Cfr. il film *The Matrix* di A. e L. Wachowski, 1999.

3 H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 2001, p. 55.

4 Cfr. L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2004, pp. 158-165.

5 *Ivi*, p. 159.

forma di governo è nuovo in quanto, lungi dall'accontentarsi dell'isolamento, distrugge anche la vita privata. Si basa sull'estraneazione, sul senso di non appartenenza al mondo, che è fra le più radicali e disperate esperienze umane⁶.

2. La macchina totalitaria

Nella sua maggiore opera storico politica *Le origini del totalitarismo* del 1951, Hannah Arendt sostiene che il totalitarismo rappresenti per alcuni aspetti, il compimento di alcuni fenomeni dell'epoca moderna: antisemitismo, imperialismo, fine dello stato nazionale, tramonto dei diritti umani, scomparsa delle classi sociali e nascita della società di massa. Nel saggio *Ideology and Terror*, sempre del 1951, il problema del male politico è affrontato anche in chiave metafisica.

In questo pasticcio la filosofia non è del tutto senza colpa. Naturalmente, non nel senso che Hitler abbia a che fare con Platone [...] ma piuttosto nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della politica, né poteva averne uno, perché ha sempre parlato, di necessità, dell'Uomo, e si è occupata della pluralità solo incidentalmente⁷.

Inoltre, esso costituisce una forma politica radicalmente nuova ed essenzialmente diversa dalle altre forme di regime autoritario e di potere personale come la tirannide, la dittatura, il dispotismo. Il totalitarismo, infatti, si fonda su una mobilitazione continua, sostenuta da un'ideologia, finalizzata alla trasformazione totale della realtà sociale. Martinelli⁸ riconosce che uno dei maggiori meriti della Arendt consiste proprio nell'aver chiarito che il totalitarismo non è un'anomalia, un accidente storico, ma è intrinsecamente connaturato allo sviluppo della società moderna; costituisce una delle varianti del suo sviluppo e potrebbe rinascere dalle società contemporanee di massa come, in passato, è scaturito dalla democrazia parlamentare della Repubblica di Weimar e dalla rivoluzione comunista dell'URSS. Nessun regime politico contemporaneo è immune da questa potenzialità degenerativa, da questa volontà totalitaria di rendere schiavi e sottomessi uomini e donne in nome di ideologie o fanatismi che predicano la trasformazione integrale dell'umanità. Simona Forti ribadisce che la Arendt, contro una politica intesa come rapporto verticale di comando e obbedienza, concepita come sfera in cui si esercita un potere quale strumento per ottenere determinati scopi, riabilita il valore autonomo e non strumentale di un agire plurale che deriva la propria giustificazione soltanto da se stesso. Tale *autonomia del politico* arendtiana è, secondo la studiosa, il risultato di un'interrogazione, innanzi tutto *filosofica*, sul totalitarismo. La posizione arendtiana compara nazionalsocialismo e stalinismo ponendo in risalto le affinità strutturali tra i due regimi e sottolineando l'impossibilità di cogliere la loro natura attraverso le categorie tradizionali della filosofia, della politica, dell'etica e del diritto. Infatti, ciò che avviene nei regimi totalitari non è categorizzabile in concetti quali nichilismo, bramo-

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 651.

7 Cfr. E. Young Bruhel, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 297.

8 A. Martinelli, *Introduzione*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXIV-XXV.

sia del potere, ingiustizia, sopraffazione, ma richiede una posizione nuova che non sia basata su un modello causale. I regimi totalitari non sono più forme di Stato, neanche di uno stato forte, assoluto, accentratore, autoritario; non si identificano in una struttura monolitica, ma le istituzioni e le leggi di un governo totalitario sono mobili, duttili per consentire la *discrezionalità*. Per i totalitarismi l'utilitarismo, la realizzazione di fini determinati, gli interessi di parte non costituiscono un obiettivo primario e gli ingranaggi del potere sono concentrati nelle mani del capo e di una ristretta cerchia di collaboratori: la burocrazia (uffici, giurisdizioni, centri di potere, etc.) è accresciuta e moltiplicata; le norme vengono continuamente variate e contraddette, anzi coesistono con il loro contrario: tutto è sacrificato alla costruzione di una "realtà puramente fittizia rimandata a un futuro remoto e indefinito". La *polizia segreta* ha il compito, non di ridurre all'obbedienza ed al silenzio gli oppositori, come invece è nei regimi autoritari⁹, per esempio nel fascismo, bensì di eliminare il "nemico oggettivo" e di perseguire il "delitto possibile"¹⁰. I regimi totalitari trovano il loro fondamento nell'ideologia, in nome della quale si propongono come la forma autentica di attuazione e di rispetto della legge, la quale, però, non è più intesa nella sua funzione regolativa e di divieto, ma come eterno movimento della Natura o della Storia. Il totalitarismo, pertanto, è caratterizzato da un perenne movimento, da una rivoluzione permanente che destabilizza ogni istituzione ed ogni realtà. Il terrore, a sua volta, è lo strumento persecutorio con il quale il regime attua il suo dinamismo politico, che raggiunge il vertice nel momento in cui investe l'intera popolazione, considerata tutta potenzialmente nemica.

3. Il campo di sterminio

Il campo di sterminio rappresenta "il laboratorio" in cui si attuano i presupposti ideologici del totalitarismo; il *Lager* è il luogo in cui si realizza la "società dei morienti" nel tentativo di correggere gli uomini secondo un prototipo universale ed ideale di "Unico Uomo". Il delirio onnipotente dei Lager rappresenta, secondo la Arendt, il male nella sua dimensione radicale, assoluta, estrema. In una lettera a Jaspers del 1951, la pensatrice identifica questa forma di malvagità con il «[...] rendere superflua la [...] qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina [...] quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde negli uomini la spontaneità»¹¹. Donaggio¹² ritiene che entro il recinto del *Lager* sia stata praticata una mutazione antropologica senza precedenti, ma l'autrice non ritiene che essa sia di faustiana memoria, bensì che derivi da una fin troppo coerente attuazione della dottrina: la "perdita del mondo" che connota la società di massa moderna e l'eclissi di una dimensione plurale, condivisa, che rinchiude il singolo in un isolamento la cui logica autistica e monocratica, derivante dall'ideologia, è, contemporaneamente, riflesso e supporto. «Anche se i campi di concentramento erano i *laboratori* in cui il nazismo sperimentava la tra-

9 *Ivi*, pp. 35-36.

10 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 580-585.

11 Cfr. E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma 2003, p. 20.

12 *Ivi*, p. 21.

sformazione della natura umana»¹³, rimane una differenza di fondo – se non etica quanto meno fenomenologica – tra i *campi di concentramento*, finalizzati alla disumanizzazione dei detenuti (*spinta molte volte fino alla morte*) e i *campi di sterminio* finalizzati all'eliminazione immediata, amministrativa e industriale, di “*un gruppo umano al quale si è negato il diritto di esistere*”. *The Origin of Totalitarianism* non faceva nessuna distinzione tra i due ma, come evidenzia la Arendt, tali campi non sono un'invenzione totalitaria.

Essi apparvero per la prima volta durante la guerra boera, all'inizio del secolo, e continuarono ad essere usati in Sudafrica come in India per gli *elementi indesiderabili*; qui troviamo per la prima volta anche il termine *custodia protettiva* che venne in seguito adottato dal Terzo Reich [...]. La riduzione dell'uomo a un fascio di reazioni lo separa, con la stessa radicalità di una malattia mentale, da tutto ciò che in lui è personalità o carattere [...]. Il vero orrore dei campi di concentramento e di sterminio sta nel fatto che gli internati, *anche se* per caso riescono a rimanere in vita, sono tagliati fuori dal mondo dei vivi più efficacemente che se fossero morti, perché il terrore impone l'oblio. Qui l'omicidio è impersonale quanto lo schiacciamento di una zanzara¹⁴.

Il male radicale pone termine ad ogni evoluzione e trasformazione di qualità: esso pone fine alla distinzione tra vita e morte, tra colpevole ed innocente, tra vittima e carnefice, tra bene e male, tra assassino ed assassinato ed è, per la prima volta nella storia dell'umanità, assoluto, mostruoso, indicibile, inenarrabile, enorme, impunito ed imperdonabile: «Questa atmosfera irreali, prodotta da una palese insensatezza, è la vera cortina fumogena che nasconde tutte le forme di campi di concentramento»¹⁵, nei quali i prigionieri vengono completamente annichiliti, nella loro persona, secondo una modalità distruttiva che procede dal non riconoscimento dei diritti umani, passa per la distruzione morale dei soggetti e si conclude con l'annientamento dell'individualità, la quale costituisce l'antitesi ontologica, se così si può dire, del totalitarismo, la sua negazione *in fieri*. La pensatrice del totalitarismo evidenzia chiaramente quali sono state le premesse storiche della “soluzione finale”, in senso lato, in quegli avvenimenti che, in un periodo di disintegrazione politica, quale era quello precedente la prima guerra mondiale e quello tra le due guerre, caratterizzati entrambi dall'inflazione, dalla disoccupazione, dalle guerre civili. È in questo contesto che si attuarono migrazioni di gruppi, di profughi delle guerre, i quali non furono accolti ed assimilati in nessun Paese. Gli *apolidi* divennero, così, dei “senzapatria”, “pariah”, privati di tutti i diritti umani garantiti dalla cittadinanza: la schiuma della terra¹⁶. Fu così che in nome della “custodia protettiva”, quale “misura preventiva di polizia”, milioni di individui furono privati della possibilità di agire e deportati nei campi di concentramento. Il monito che l'analisi di Hannah Arendt rivolge a tutte le generazioni non si esaurisce nella memoria di una possibilità storica remota, ma grida la possibile attualità di riconoscere nuovamente “l'illegalità” di certe categorie di persone, di porle fuori della protezione della legge e di rinchiuderle, ancora una

13 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

14 *Ivi*, pp. 602, 604, 606.

15 *Ivi*, p. 609.

16 *Ivi*, p. 372.

volta, nei Lager fuori del sistema penale ordinario scegliendo gli internati contro le regole della procedura normale, la quale stabilisce una pena per un reato commesso.

Il pericolo delle invenzioni totalitarie è che oggi, con la popolazione e lo sradicamento in rapido aumento dovunque, intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica. È come se le tendenze politiche, sociali ed economiche dell'epoca congiurassero segretamente con gli strumenti escogitati per maneggiare gli uomini come cose superflue [...]. C'è da temere che i campi di concentramento e le camere a gas, che rappresentano indubbiamente la soluzione più sbrigativa del problema del sovrappopolamento, della superfluità economica e dello sradicamento sociale, rimangano non solo di monito, ma anche di esempio. Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo¹⁷.

4. *La banalità del male*

Eichmann, a Gerusalemme¹⁸, dichiara animosamente di avere sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana del dovere, senza rendersi conto che questa esclude a priori la cieca obbedienza, in quanto si basa sulla facoltà, razionale, di giudizio dell'uomo. Arendt, nel celebre resoconto del processo (1963), sottolinea con forza, sarcasmo ed ironia che, in un'epoca di "crimini legalizzati dallo Stato", quale era quella hitleriana, l'imputato, "Ponzio Pilato", aveva abbandonato ogni esercizio della *ragion pratica* distortendo la formula kantiana, non più applicabile, in: agisci in maniera tale che, se il *Führer* conoscesse le tue azioni, le approverebbe. Insomma, per Eichmann, la volontà del *Führer*, veniva a sostituire l'imperativo categorico, regola dell'agire che conforma la volontà del singolo a leggi generali (formali) e lui, con "spaventosa precisione", collaborò all'attuazione della "soluzione finale" compiendo con zelo il proprio "dovere" ed "agendo contro le proprie inclinazioni". In *Ebraismo e modernità*¹⁹ l'autrice analizza quali possano essere le ragioni che hanno portato le persone ad agire come semplici ingranaggi nella macchina dello sterminio. Il "male incalcolabile" che uomini comuni, "normali", onesti lavoratori e buoni padri di famiglia, hanno compiuto alla sola condizione di non essere considerati responsabili di quello che facevano, deriva, innanzitutto, dalla trasformazione del *citoyen* in *bourgeois*, cioè in un uomo attento solo alla propria esistenza privata ed alieno da ogni virtù civica.

Quello che abbiamo chiamato il bourgeois è il moderno uomo delle masse, non nei momenti di esaltazione e di eccitazione collettiva, ma nella sicurezza (oggi si potrebbe dire piuttosto nell'insicurezza) della sua sfera privata [...]. Ogni volta che la società, attraverso la disoccupazione, frustra la consueta attività e il normale rispetto di sé dell'uomo comune, lo allena per quell'ultima fase in cui egli accetterà volontariamente qualunque mansione, persino quella del boia. Una volta, un ebreo rilasciato da Buchenwald scopri tra gli uomini delle SS che gli avevano consegnato

17 *Ivi*, p. 629.

18 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 142 e ss.

19 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 63 e ss.

i documenti di rilascio un vecchio compagno di scuola, al quale non rivolse la parola ma che guardò fissamente. Istintivamente l'uomo fissato osservò: 'Devi capire, ho alle spalle cinque anni di disoccupazione. Possono fare di me quello che vogliono'²⁰.

Gershom Scholem, nella sua lettera a Hannah Arendt del 23 giugno 1963²¹, contesta aspramente, tra le altre cose, la concezione della *banalità del male*, esposta dalla filosofa nell'opera omonima, contrapponendola a quella del male radicale, elaborata in *Le origini del totalitarismo* e definendola come un semplice "slogan" che non merita, a suo giudizio, di essere preso in seria considerazione. A questo "verdetto" si associa l'accusa, estesa anche ad altri intellettuali che provengono dalla sinistra tedesca, a detta di Scholem, di mancanza di *Ahabath Israel*, cioè di amore per il popolo ebraico e di derisione del sionismo²². Nella sua risposta epistolare del 24 luglio 1963, Hannah Arendt, ritiene queste accuse false e manipolate dall'"*establishment*" ebraico²³; le tesi che ella scrisse per il "New Yorker" furono causa di irritazione per le organizzazioni israeliane ed ebraiche, le quali si scagliarono con veemenza contro il libro e la sua autrice. Antiche amicizie, per esempio quella con Jonas, si infransero, ricomponendosi solo dopo molti anni. Con altri amici, invece, la riconciliazione non si attuò mai. Le affermazioni della lettera e le sue dichiarazioni di non provenire dalla sinistra tedesca, bensì dalla tradizione della filosofia tedesca e di riconoscere e di nutrire un'unica forma d'amore, ossia "l'amore per le persone", resero impossibile il superamento del dissenso. Riguardo alla concezione del male, l'autrice del *reportage* sul processo Eichmann, ribadisce fermamente di avere cambiato idea riguardo al "male radicale".

Quel che ora penso veramente è che il male non è mai 'radicale', ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso 'sfida', come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e, nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua 'banalità'. Solo il bene è profondo e può essere radicale²⁴.

Arendt, nel definire il concetto di banalità del male, che aveva visto concretizzato in Eichmann, non aveva minimamente voluto relativizzare l'aberrante mostruosità dei "crimini autorizzati" compiuti da quest'uomo e da tutti gli altri "funzionari del Reich contro l'umanità", anzi, al contrario, ne aveva stigmatizzato l'efferatezza: «la lezione della spaventosa indicibile e inimmaginabile banalità del male»²⁵.

20 *Ivi*, pp. 73-74.

21 *Ivi*, p. 215 e ss.

22 *Ivi*, p. 222.

23 Cfr. E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di H. Arendt*, in E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, cit., p. 123.

24 H. Arendt, *Lettera a Scholem*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 259.

25 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 259.

5. *L'obbedienza cadaverica*

Eichmann, durante il processo, perde la sua connotazione di incarnazione del male radicale per acquisire, invece, quella a lui più consona, e per lui più propriamente autentica, di “diligente burocrate”, addirittura “risibile” per la sua “mediocrità”. Arendt non trova in lui traccia della grandezza dei grandi criminali né tratti demoniaci: «non era uno Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che ‘fare il cattivo’ come Riccardo III»²⁶. Questi personaggi, grandiosi nella malvagità, consideravano qualsiasi cosa esclusivamente in riferimento a loro stessi; mentre Eichmann era soltanto un semplice burocrate che occupava un posto che gli consentiva di compiere delle atrocità. Ciò fu proprio quello che lui fece senza rendersi conto delle conseguenze estreme ed aberranti del suo operato: lui fu un caso di assenza di pensiero estremo. Eichmann non si poneva il problema di comprendere quello che faceva, ma solo di compiere al meglio il suo “dovere” al fine di agevolare la propria carriera, ed il male che lui commette è banale perché caratterizzato da una totale incapacità di giudizio: “il borghesuccio”, o l’“individuo normale”, che dir si voglia, è, secondo la pensatrice, colui che si rifiuta o che non riesce a rappresentarsi quello che viene intrapreso; colui che si “conforma” al sistema, che si adegua alla realtà, senza riflettere. Il non-pensiero del “funzionario della morte” coincide con la sua normalità, con le sue non-qualità di mero esecutore, con la sua “grigia” e vuota coscienza obbediente agli ordini superiori, con il suo allineamento ad un’ideologia della morte o del “genocidio”.

Eichmann amputa la vita della sua responsabilità e la vita stessa intesa come “fedeltà al mondo”. È l’*homo totalitarius* che ha rinunciato alla sua caratteristica esistenziale, costitutiva, di essere nel mondo come *homo faber*, accettando, invece, solo di sopravvivere nel mondo come un ingranaggio, come un meccanismo, come una “rotella”. Perfino il suo linguaggio è divenuto un mero formulario che ripete e replica l’idea dominante: «Tutto quanto era accaduto ad Auschwitz e in altri campi di sterminio rientrava in una questione di ordine sanitario». La menzogna di una vita divenuta “dissimulazione”, fuga dalla realtà per rifugiarsi nella *coerenza* di una dimensione totalitaria, evidenzia il fallimento etico della cultura occidentale ed un esperimento di distruzione totale della politica: molti autori parlano di approdo al nichilismo compiuto. Reiner Schürmann²⁷, analizzando le condizioni del male, prende in esame una strategia filosofica massimizzante che, a partire da dopo Kant, si occupa di “un modo di immaginare allargato”. Secondo lo studioso, l’immaginazione, nei due movimenti di massimizzazione e di allargamento, agisce in maniera discordante nei confronti di se stessa. Infatti, nella strategia ordinativa, essa pone criteri fortemente normativi: “più di quanto si possa desiderare!”. Invece, nella sua contro-strategia-dis-ordinativa, consente che si diano i singolari. Questa discordanza risulta essere di ausilio sia nel fare luce sull’origine dei criteri normativi, sia sull’origine del male (intesa come violazione di tali criteri). Anche Schürmann, come già la Arendt, Adorno, Horkheimer e tanti altri, nel tentativo di comprendere le ragioni del male, è sollecitato dal desiderio di dare un senso alle sof-

26 *Ivi*, p. 290.

27 R. Schürmann, *Le condizioni del male*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, cit., pp. 167-188.

ferenze che l'Occidente ha inflitto a se stesso nella prima metà del Novecento. A tale proposito, lo studioso sottolinea, innanzitutto, che non è sufficiente rinvenire le condizioni del male nella negazione delle norme, ma è necessario e doveroso un rigore analitico forte, sia riguardo le condizioni ultime, sia riguardo al modo in cui esse rendono possibile il male. Non è mera retorica, riconoscere quanto questo rigore possa essere doloroso! Nonostante ciò, è necessario non fermarsi ai fatti storici, bensì entrare nell'ambito dei criteri, dei valori e porli in discussione, anche quando essi sembrano essere venuti meno consentendo il tradimento di principi fondamentali quali la democrazia, i diritti umani, la libertà.

Il primo filosofo che, tuttavia, si è posto il problema del male in termini diversi da quelli tradizionali, secondo Schürmann e a ragion veduta, è stato Kierkegaard. Il danese, infatti, in chiave moderna, esistenziale e non più metafisica, si pone il problema, non del fondamento, ma della "serietà dello spirito"²⁸ la quale dimora nel "singolo". L'*angoscia del bene*²⁹ si sostituisce, nel padre dell'esistenzialismo religioso, all'evidenza del bene. È così che, da Ifigenia ad Isacco, da un sacrificio all'altro, si passa, secondo Schürmann, ma anche secondo la Arendt, dalla massimizzazione universale della semplicità normativa al singolare. Il male in quanto angoscia singolarizzante non è più espressione di un sapere metafisico, ma, proprio in Kierkegaard, diviene consapevolezza di un sapere tragico in cui il male si sottrae ad una mera definizione morale o puramente onto-teologica. Secondo Hannah Arendt, il male diviene banale ogni volta che si stabilisce una norma comune dell'agire denegando la singolarizzazione. Nel suo pensiero della maturità, la pensatrice definisce il giudizio morale come individuale, *riflettente*, come il giudizio estetico kantiano; soggettivo e non più categorico, universale: "l'inesorabile" banalità del male sembra potersi arrestare soltanto attraverso un giudizio che riesce a distinguere, in assenza di leggi e criteri condivisi, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il giudizio morale è affine al giudizio estetico kantiano che afferma "mi piace o non mi piace"; proprio perché non è un giudizio determinante – che assume il particolare sotto l'universale – ma un giudizio riflettente, esso non può avvalersi di norme stabilite a priori. Esempio fattuale ne sono "quei pochi" che rifiutarono il loro consenso al regime. Se erano loro precluse le "vie della responsabilità politica", rimaneva pur sempre la *chance* della resistenza etica. Una strada percorsa non dai convinti assertori della perennità dei valori morali, ma semmai da coloro che erano usi a non attenersi al già giudicato. Nell'astenersi, il criterio di questi ultimi non ha coinciso con l'applicazione di una legge universale al caso particolare, ma con la semplice impossibilità di convivere con se stessi qualora avessero compiuto determinati atti. Come se avessero messo in pratica gli insegnamenti di Socrate: è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo; è meglio per me, essendo uno, essere in contrasto con tutto il mondo piuttosto che con me stesso. Come se si fossero attenuti al presupposto di queste proposizioni socratiche: io non vivo soltanto insieme agli altri, ma anche insieme a me stesso, e questo vivere con me stesso ha la precedenza su tutto il resto. Anche perché in alcuni momenti «eccezionali, il *pensiero*, quel vento che distrugge le opinioni, i valori, le dottrine, le teorie irriflesse può trasformarsi *imme-*

28 S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983.

29 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, in *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1993.

diatamente in azione. Per quel giudizio che ci esime dal commettere il male non occorre dunque una particolare cultura, occorre invece la capacità di pensare. E dove questa capacità è assente, là si trova sempre potenzialmente 'la banalità del male'»³⁰.

Simona Forti sottolinea l'attitudine decostruttiva della Arendt che, proprio nell'analisi del totalitarismo, sembra mettere in discussione i fondamenti dell'etica occidentale³¹. Infatti, sia che si aderisca all'universalismo kantiano (morale è ciò che è giusto per tutti), sia che si opti per il particolarismo aristotelico (etico è ciò che è bene per noi), la politica e la morale rimangono strettamente connesse e non costituiscono un'autentica possibilità di resistere al male. L'etica può emergere solo quando queste due dimensioni entrano in conflitto, quando il soggetto si pone il dilemma se seguire le ragioni dell'una o dell'altra: l'identità che si manifesta nell'agire non rappresenta un'affermazione del soggetto o della coscienza, bensì un *evento* che

ha luogo *tra* gli altri, una scelta le cui conseguenze sono valutate nel contesto in cui si vive.

Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da un semplice essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi e per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno per così dire autoposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. *Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti*. Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci³².

La lunga tradizione dell'obbligatorietà dei precetti morali, fondata sulla relazione di comando ed obbedienza, *ha anestetizzato la responsabilità del giudizio*: «Sarebbe già una grande conquista se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l'*orribile parola obbedienza*»³³.

30 S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 36.

31 S. Forti, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. XXV-XXXIII.

32 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press-Penguin Books, New York 1975, pp. 60-61.

33 H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p.123.