

## **RILEGGERE LA BANALITÀ DEL MALE DOPO HANNAH ARENDT DI MARGARETHE VON TROTTA**

di Francesco Saverio Trincia

1. Può succedere ad uno studioso di filosofia politica, di etica e di filosofia europea del Novecento, ma anche attento alle tragedie storiche che dal recente passato si proiettano, in forma assai diversa ma senza perdere nulla della dirompente pericolosità e tragicità che le connota nel nostro secolo, di accorgersi che un libro, peraltro famoso, attenda e in certo senso richieda di essere riletto oggi. Lo richieda, voglio dire, allo scopo di imporre all'attenzione di una riflessione odierna quello che una prima lettura di un classico e famoso libro come *La banalità del male* di Hannah Arendt rischia di occultare, e paradossalmente proprio a causa della enormità delle risonanze che il tema (lo sterminio nazista degli ebrei e la punizione esemplare, sulla base di un regolare processo, di uno dei criminali responsabili) trascina con sé. Accade cioè di accorgersi che questo libro attenda e richieda di essere riletto, e capito e commentato oggi, passando attraverso quella che si avverte come la inevitabile necessità di mettere in un certo senso e in certa misura la sordina al rumore assordante e cupo dei forni crematori terribilmente rappresentato nel film di Laszlo Nemes *Il figlio di Saul*, allo scopo cogliere col massimo grado possibile di freddezza razionale, quello che ne costituisce il contenuto concettuale: ossia quel che definisce la trama del pensiero, delle idee e delle costruzioni teoriche di cui noi oggi, ancora oggi, abbiamo bisogno per opporci all'orrore distruttivo che, nella violenta aggressione rivoltaci dallo jahdismo islamistico, minaccia il nostro universo del vivere quotidiano, del pensare e dell'agire politico, morale, giuridico e anche geopolitico. A tale universo appartengono i tanti musulmani che vi sono entrati e tuttora in massa vi entrano e vi cercano pacificamente i mezzi di civile sopravvivenza e lavoro: anch'essi sono oggetto della stessa minacciosa cruenta aggressione.

Non intendo tuttavia riflettere sul libro di Hannah Arendt sulla base di un improbabile parallelismo di situazioni che non può spingersi oltre il limite minimo costituito dalla sensazione o anche dalla razionale convinzione che la maniera in cui nella sua parte finale Hannah Arendt argomenta sulla natura delle colpe di Adolf Eichmann, sul ruolo della struttura organizzativa che ha presieduto alla "soluzione finale" e sulla responsabilità del popolo tedesco, sulle ragioni e sui procedimenti giuridici grazie a cui si è giunti da parte del tribunale alla condanna a morte di Eichmann e sulla fisionomia storico-morale degli eventi storici che hanno ospitato lo sterminio di milioni di ebrei, ci riguardi anche al di là della portata effettiva e del senso mostruoso di quel che in Germania è accaduto prima della catastrofe finale di quel paese e dell'alleanza nazifascista. Voglio dire che la rilettura del libro

e le riflessioni che suscita offrono in forma indiretta ma non per questo poco efficace, gli *strumenti filosofici e culturali* per definire in generale, e dunque anche in riferimento al conflitto antioccidentale odierno di parte jahdista, il come e il perché anzitutto giuridico e morale della definizione del crimine individuale e insieme collettivo commesso nel secolo scorso, e soprattutto le ragioni, di nuovo anzitutto giuridiche e morali, della reazione ad esso, e della sua sanzione, della sua punizione da definirsi in ogni senso ‘esemplare’. Lascio al lettore la valutazione della plausibilità del tentativo che qui indico come prospettiva possibile, di spostare all’interno dell’orizzonte del conflitto antioccidentale odierno (di cui non mi interessa di definire la natura religiosa o invece politico-strategica, o anche sociale, data la sua estraneità alla trama di concetti di fonte arendtiana che utilizzo come struttura concettuale di riferimento) la vera e propria *teoria del giudizio morale e giuridico* di cui Arendt implicitamente si serve nelle intense e radicali pagine della sua ricostruzione del comportamento processuale e della condanna di Adolf Eichmann. E’ nota, d’altra parte, la rilevanza che Arendt ha dato al tema del *giudicare* e del *giudizio* (considerati come l’equivalente del pensare in quanto tale) nelle sue riflessioni sulla *Critica della ragion pratica* e sulla *Critica del giudizio* di Kant.<sup>1</sup>

Prendo le mosse dunque, per poi retrocedere e seguire, almeno per tracce essenziali, la trama del libro, dalle scarse ultime due pagine.<sup>2</sup> Arendt nella parte dell’Epilogo che precede la pagine che ci interessano maggiormente mette in rilievo il confortante paradosso che avrebbe potuto riassumere in sé il senso del processo ad Eichmann, se non si fosse riusciti a far comprendere ciò che lei possedeva ed utilizzava come presupposto essenziale capace di mostrare lo squadernarsi della “banalità del male” nel comportamento del nazista sterminatore Eichmann. In assenza dell’attivazione di tale essenziale precomprensione del senso del processo, che al tempo stesso ne riassume il significato via via palesatosi nell’aula del tribunale, si sarebbe potuto ottenere il risultato al tempo stesso falso e impossibile (impossibile perché falso) di giudicare e di condannare in Eichmann il “mostro” omicida e genocida, unico entro l’orizzonte dell’umanità, e al tempo stesso colui a cui molti somigliavano e che insieme a lui incarnavano il modello stesso della procedura di sterminio del nazismo e del suo fondamento e retroterra antisemita, e ne rendevano possibile la

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant’s political philosophy*, The University of Chicago Press 1982; tr. it., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il melangolo 1990, su cui cfr. F.S.Trincia, *Tra Kant e Arendt*, in «Parolechiave» 1994, 4, pp. 31-40. Ho richiamato nel titolo il film del 2012 di Margarethe Von Trotta dedicato alla *Banalità del male*, che non mi propongo qui di commentare, perché esso aiuta egregiamente ad evitare il rischio di banalizzarne il senso. La “banalità” di Adolf Eichmann è tutt’altro che ovviamente comprensibile: nel concetto si fondono inestricabilmente le dimensioni storica e politico-civile, giuridica, etica e filosofico-politica. Considero non lontana dal vero l’ipotesi che una parte almeno delle reazioni critiche di parte ebraica verso il libro, ben raccontate nella seconda parte del film, derivino da una sottovalutazione della complessità dell’idea della “banalità del male” di Eichmann, dei nazisti e dei tanti “volenterosi carnefici di Hitler”, come sono stati chiamati da Daniel Goldhagen.

<sup>2</sup> Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, New York, The Viking Press, 1963; seconda edizione ampliata 1965, tr. it. *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964, da cui cito in quel che segue. Su Arendt si tenga presente almeno l’importante libro di S.Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli 1996.

realizzabilità. L'esito di "conforto" emotivo e intellettuale che secondo Arendt i giudici temevano potesse scaturire dalla presentazione processuale di Eichmann come un mostro, avrebbe avuto l'ulteriore conseguenza di far venir meno l'intero senso e l'interesse del processo stesso. Non si sarebbe organizzata una messa in scena processuale con la convocazione in qualità di spettatore e giudice dell'"intero mondo", se si fosse trattato soltanto di "mostrare Barbablù in gabbia". Si osservi dunque la mossa chiave di Arendt, frutto di una costruzione teoretica animata dalla sua filosofia del giudizio, la quale prendeva corpo e si risolveva pienamente in una interpretazione del processo del tutto diversa da quella dagli esiti "confortanti" che abbiamo richiamato. Tale mossa consiste nell'introdurre il suo pensiero giudicante nello spazio, che lei rilevava essere pericolosamente incerto e indeterminato, che si apriva tra il senso al tempo stesso virtualmente più ovvio ma anche più falso del processo e il senso autentico che il giudizio filosofico e politico era chiamato ad assegnargli – affinché non crollasse l'intero edificio istituzionale e morale (ma istituzionale solo in quanto morale) in cui si celebrava il processo al nazismo sterminatore nella persona di Eichmann.

Non è affatto irrilevante cogliere la movenza essenziale del pensiero di Arendt che alla fine del suo "report" su Eichmann viene resa esplicita. Il punto cruciale consiste nel non lasciare indagata e non capita la piena consapevolezza filosofica con cui Arendt, nell'espone il suoi giudizi volta a volta determinati (anche nel caso dei giudizi conclusivi, riassuntivi e fondanti di cui parliamo abbiamo a che fare comunque con dei giudizi determinati, con delle valutazioni *unitariamente* etico-politico-giuridiche e insieme sociologiche), lascia trasparire la volontà teoretica di mostrare al lettore che questo, *appunto il giudicare*, costituisce e riassume la trama del suo argomentare. Ciò vale anzitutto per quel che Arendt dice a conferma della contestazione dell'ipotesi, ai suoi occhi assurda, che Eichmann fosse presentabile e giudicabile come un Barbablù. In ciò che Arendt contrappone a tale ipotesi insostenibile si può rilevare tutto il peso della *svolta* che si affaccia nel suo pensare entro il contesto dell'esame del processo Eichmann, una svolta attiva nel plasmare retrospettivamente quel che il libro ormai quasi concluso contiene. Non vi era alcun mostro Barbablù da mostrare, e il "male" non era imputabile ad *un singolo* mostruoso criminale. Evocare il "male", come Arendt fa nel titolo del libro non equivale affatto a particolarizzarne e chiuderne la responsabilità nella figura del singolo imputato del processo. Si trattava semmai di non sottrarre al singolo responsabile sotto processo la colpa che il tribunale era chiamato a ricostruire, nell'atto stesso di riconoscere che la banalizzazione della coscienza morale generatrice del male non coincide con la sola, singola, persona di Eichmann. E' questo scopo interpretativo del senso del processo, perseguito con l'appello ad una faglia teoretica sottostante che non emerge mai al livello di una vera teoria, ciò che il libro persegue lucidamente fin dall'inizio. Non cogliere questo punto, che rende ardua la comprensione piena di un "report" apparentemente facile, significa condannarsi alla convinzione di una sorta di irrilevanza filosofica del libro. A ridurlo a quello che non è, un atto di appassionata documentazione

«Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e tuttora sono, terribilmente normali».<sup>3</sup> Non si potrebbe dire in maniera meno enfatica e più apparentemente solo narrativa, che il tema al centro del processo ad Eichmann e ai tanti Eichmann come lui, è la ridefinizione stessa della nozione de "male", cui viene consentito di accedere all'ovvietà per cui di esso partecipano normalmente perversione e sadismo, a patto di passare attraverso il riconoscimento che esso si annida, e si occulta, nella normalità del singolo criminale e dei tanti che gli somigliano. Che il male dell'organizzazione e dell'attuazione dello sterminio si occulti, e chieda quindi di essere stanato attraverso procedure di pensiero che esibiscano il senso di una "terribile" normalità, impone una lettura che ridislocchi rispetto alla sua definizione più comune e più frequentata il senso stesso dell'etico e mostri come la distruzione pratica di quest'ultimo consista in una normalità e in una banalità che 'coprono' le procedure dell'annientamento degli ebrei, di tutti gli ebrei, ma si al tempo stesso eccedono i limiti della terribile vicenda storica, ed evocano un livello della giustificazione dell'etico stesso che chiama in campo un forte (per quanto bisognoso di esplicitazione) presupposto filosofico. Si potrebbe dire che già in queste pagine e in quelle finali che ci accingiamo a commentare, come in tutto il libro, una peculiare teoria del male etico (lasciata fortemente implicita) si intrecci inestricabilmente all'evento storico in cui esso si è prodotto, all'analisi antropologica e psicologica di uno dei suoi responsabili (e dei suoi simili) e al giudizio morale sulla perdita, da parte dei responsabili, della capacità e della volontà di giudicare.

«Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche», continua Arendt, «e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male».<sup>4</sup> Più di un elemento dell'argomentazione va messo in rilievo, se desideriamo comprenderne l'interna connessione. Il primo consiste nella tesi che la "normalità" del comportamento di Eichmann e dei tanti Eichmann come lui è di una atrocità superiore ad ogni altra atrocità immaginabile, e lo è, si noti, dal duplice punto di vista delle istituzioni amministrative della giustizia tanto quanto da quello dei criteri del nostro giudicare etico. Dunque, a fronte di una normalità in quanto tale incomparabilmente atroce stanno una legge penale positiva e un canone etico che appaiono predisposti, senza subire alterazioni della propria normalità, ad accogliere come oggetto del giudizio l'atroce normalità degli sterminatori. Non v'è dunque da parte di Arendt alcuna richiesta dell'intervento di un'etica e di una legislazione penale specifiche. Alla atrocità di ciò che è normale, e che vede per questo motivo moltiplicato il grado della propria atrocità, si va incontro con la comune coscienza morale e con una legislazione penale essa stessa normale, ossia non deformata e distrutta dal suo presiedere ad un ordinamento politico totalitario. Coscienza morale, norme etiche e legge fronteggiano, mantenendosi sul piano della non eccezionalità e dunque del non sbigottimento che potrebbe indurre allo

---

<sup>3</sup> Ivi, tr. It., p. 282.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

smarrimento derivante dal non capire, una normalità che per essere atroce non è meno normale e anzi vede esaltata la propria atrocità dalla non eccezionalità letteralmente disumana di coloro che, come Eichmann, commettono crimini atroci. La “banalità del male” è il nome di una tragedia della normalità: l’opporsi a tale normalità comporta che la si riconosca come tale (e che non si ritenga dunque di vedere aggirarsi dei mostri o dei Barbablù).

Il tema della ‘orizzontalità’, – così potremmo definirla – della tragedia della normalità in cui si riassume la modalità del crimine dello sterminio, spiega bene la ragione che autorizza e giustifica il richiamo alla normalità e alla banalità. Il “nemico del genere umano” in uniforme nazista ha agito in circostanze che gli hanno precluso la percezione o il sentimento del “male” che egli criminalmente commetteva. La sua criminale estraneità alla percezione, e al giudizio, sul male che veniva commettendo costituisce la trama stessa del suo comportamento banale o normale. Il quale, a sua volta si definisce come tale a seguito dell’appiattimento e dell’accecamento della coscienza che *non sa più, e forse non ha mai saputo, che cosa sia male*. La malvagità di tale coscienza e la atrocità del suo agire coincidono con la normalità del non ‘incontrare’ la consapevolezza del male. Questa a sua volta richiede che la piatta, burocratica continuità di azioni amministrative e cruentamente reali venga interrotta dall’insorgenza di un sapere e saper giudicare, almeno una volta, sul male, sulla possibilità che un male sia compia o si sia compiuto. Non lo sprofondare nella eccezionalità di quella che pure è e oggettivamente resta l’atrocità di un agire criminale mai prima sperimentato, ma il mantenersi nella normalità che ospita ed esalta l’atrocità, e il riconoscerla come tale, come normalità dell’atroce, è quello che una coscienza morale assente non poteva né vedere, né correggere, né evitare, e che la coscienza morale dell’interprete vede invece oggi, quando la catastrofe è ormai avvenuta. La normalità dell’atroce è una funzione dell’accecamento morale.

E’ questo il nucleo della ‘non-teoria’ arendtiana della coscienza morale: il suo essere il sensore di un’assenza che si attiva a contatto con la scoperta dello storico disastro provocato nella Germania nazista nel contesto storico e morale costituito dalla normalità dell’atrocità dell’agire organizzato e organizzante di un Eichmann e dei molti come lui. E’ con il punto forte rappresentato da tale scoperta, che anima una riflessione inestricabilmente congiunta alla vicenda storica dello sterminio degli ebrei (e nel loro sterminio, il “fatto” del *vulnus* incancellabile inflitto al genere umano in quanto tale), che è chiamato a misurarsi – affrontando e rovesciando il rischio di banalizzare la “banalità del male”, ossia evitando di mettere a tacere il senso abissale della banalità e paradossalmente proprio in un caso come quello del giudizio sullo sterminio – il giudizio del lettore testimone della verità cui Arendt fa costantemente e implicitamente appello. Nel corso di tutto il suo libro, Arendt non fa che sfidare il lettore testimone a riconoscere la non banalità della “banalità del male”, senza pretendere che di quest’ultima si faccia una teoria, un sistema di deduzioni. Per questo aspetto, una Arendt spesso capace di farsi erede di Kant, è lontana da Kant. In Kant la legge morale è pensata come un “fatto” della ragion pura, mentre Arendt usa il termine “fatto” per indicare l’irriducibile realtà del crimine dello sterminio. L’irriducibile assolutezza del “fatto”

che in un caso indica l'apriorità della legge morale, indica nell'altro caso proprio quel darsi immediato del male compiuto che la perversa normalità grazie a cui, ed entro cui, si compie non può vedere.

La medaglia ha dunque due facce: alla faccia della normalità corrisponde la faccia opposta e complementare della assenza del riconoscimento del male e del giudizio su quest'ultimo. Ancora un'osservazione è opportuno fare prima di passare alle ultime delle ultime pagine del libro, come abbiamo progettato di fare. Arendt incastona l'una nell'altra osservazioni fattuali che smascherano il comportamento dei nazisti descritti o raccontati nella fase processuale, e lo fa facendo emergere il giudizio morale dall'interno di osservazioni di psicologia del comportamento. Arendt in certo senso completa il nucleo concettuale del suo "report" che ha già delineato e che si accinge a ridefinire. Il processo di Gerusalemme ad Adolf Eichmann svela la "malafede" degli imputati. Quest'ultima non si mostra soltanto nel loro tentativo finale di cancellare le tracce dei propri crimini, ma nel *vulnus* inferto alla loro proclamata innocenza dalla pretesa di tenere insieme la intollerabile giustificazione di avere eseguito ordini superiori e insieme l'enfasi sulla loro presunta saltuaria disobbedienza. Se infatti l'esecuzione degli ordini giustifica, perché rivendicare il ruolo di scarico delle responsabilità attribuito alla saltuaria disobbedienza agli ordini stessi? L'inconsequenza dell'autodifesa dei criminali, il cui rilievo da parte di Arendt li inchioda nella colpevolezza alla pretesa che la normalità dei loro comportamenti potesse debordare nell'ulteriore pretesa che non venga rilevata la contraddizione pratica tra l'ammissione, sia pure per obbedienza, del crimine e della colpa, da un lato, e, dall'altro lato, la domanda di rivedere la gravità quantitativa dei crimini, non nasconde ma esalta la loro autentica consapevolezza, che finisce per occupare il proscenio dell'autodifesa: sapevano di aver perso la battaglia per la "liberazione" dell'umanità dal "dominio degli esseri inferiori".

Ossia, accecati dalla nube della inconsapevolezza del male, i nazisti sapevano già nella fase finale della guerra, tuttavia, qualcosa che esulava da ogni declinazione della coscienza morale e che coincideva con la presa d'atto della propria sconfitta. In certo senso, infatti, l'interprete della loro psicologia criminale suggella con la domanda lapidaria: «Se avessero vinto, qualcuno di loro si sarebbe sentito colpevole?»,<sup>5</sup> tanto la convinzione che una sconfitta radicale deve essere inflitta a chi ha commesso crimini che evocano l'assenza della consapevolezza del male, quanto la disperata volontà di non riconoscersi sconfitti – come il crollo del nazismo e lo stesso processo di Gerusalemme ormai dimostravano – per non riconoscersi colpevoli. Qui Arendt impone all'attenzione del lettore che si fa testimone la terribile, dura verità che riconduce dalla fattualità assoluta della coscienza morale alla fattualità inconfutabile della storia, sia pure espressa per via controfattuale: una mancata vittoria degli Alleati sui nazisti avrebbe comportato la fine tanto della loro colpa quanto della loro ammissione di colpevolezza. Tutto il libro si sostiene sul rilievo di tale complementarità: solo dopo la fine diventa vera e dicibile quella colpa che la coscienza morale dell'interprete testimone vede e riconosce nel comportamento processuale di Eichmann, ma che solo dalla liberazione bellica dall'attività criminosa dell'*hostis generis umani* aveva già ricevuto la

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*

propria giustificazione ultima. La *potente fragilità* del pensiero politico, storico, morale di Arendt celebra in quella domanda un trionfo che tuttora ci nutre.

2. Per quale motivo le ultime pagine del libro sono al tempo stesso così difficili, così inquietanti, e in certo senso anche sfuggenti? Che cosa Arendt vi ha racchiuso di essenziale del suo complessivo “report” sul processo ad Eichmann, tanto fa darle dire che un problema tra tutti supera per importanza quelli che intorno al processo si affollano? Tentiamo di dare una risposta di carattere generale e verificiamo poi se la nostra ipotesi interpretativa regge. Arendt ha descritto la “normalità” di Eichmann come la condizione di un criminale che non aveva bisogno di essere e di essere dipinto e neanche di pensare se stesso come un mostro poiché ciò che lo definiva – e insieme definiva la quasi totalità della Germania divenuta nazista – era la morte della coscienza morale, ossia la capacità di distinguere tra il bene e il male, e di esprimere questa distinzione in un linguaggio estraneo alla volontà di occultamento proprio di una lingua mirante al nascondimento dell’effettualità della esistenza storica, quotidiana, individuale e comune, in una parola della realtà e degli altri (degli altri dai nazisti tedeschi, in primo luogo gli ebrei). Esprimere questa distinzione in parole e non eludere la realtà del crimine grazie parole vuote sarebbe stato come rovesciare ciò che Eichmann invece era stato e rimaneva nella sua figura di imputato e in sostanza *immaginare moralmente* una storia della Germania nel Novecento non sporcata dal crimine supremo della soluzione finale e insieme e inestricabilmente della negazione ed elusione di essa da parte dei colpevoli e di *questo specifico colpevole*. Il processo solo in questo caso sarebbe stato una piena confessione di colpa. La configurazione del modo di operare di una coscienza moralmente sveglia la cui “normalità” avrebbe rappresentato l’eccezione rispetto alla normalità degradata ed alienata dell’antropologia, della psicologia e del comportamento di Eichmann e dei tanti Eichmann nazisti, rappresenta il criterio del giudizio morale che Arendt introduce come *presidio normativo* dell’intero libro. “Morale” è ne *La banalità del male* la *coscienza* morale che istituisce, opera ed agisce la distinzione tra il bene e il male: non ci si può stancare di insistere su questo punto. Ogni pagina del libro, infatti, salvo quel che accade, come diremo, dopo la svolta verso l’oggettività del giudizio che resta normativo ma diviene anche o in primo luogo processualmente e quindi giuridicamente riferito ai *fatti* commessi e al loro senso reso visibile, è sorretta da tale radicale normatività morale, da quello che kantianamente si sarebbe chiamato l’ideale di una moralità radicata in una coscienza giudicante e quindi sveglia, e vegliante sul proprio stesso restare sveglia.

Dire e ripetere in pagine anche di grande e cruda efficacia letteraria l’assenza della coscienza morale in Eichmann significava spiegare *via negationis* in che cosa propriamente consistesse la base e il motore del suo comportamento criminale. Il giudizio morale di Arendt su Eichmann si risolve anzitutto nella condanna di un criminale che aveva chiuso gli occhi stessi della morale, la quale soltanto mostra a chi li tiene aperti l’esistenza di una realtà (quella dei crimini orrendi sistematicamente perpetrati), l’esistenza degli “altri” che, come i milioni di vittime, erano l’oggetto di tali crimini, e l’esistenza di un linguaggio capace di dire la realtà, non di nascondere e di manipolarla sulla base della convinzione (di Eichmann

stesso, dei gerarchi nazisti a lui superiori o inferiori e di un popolo che appoggiava il regime criminale) che la soluzione finale dello sterminio degli ebrei costituisse un compito storico inaudito e grandioso, del quale bisognava diventare “sovrumaneamente” capaci di sopportare le sofferenze. Le sofferenze, si badi, si riteneva e di diceva da parte dei gerarchi più abili nell’inganno e nell’autoinganno, fossero inflitte non alla vittime, ma, con mostruosa inversione delle parti, al proprio io, sanguinante per il terribile gravame del compito storico impostogli dal destino. Si osservi solo di passata che echi della artefatta eroicità di un compito di distruzione caricato sulla spalle del popolo tedesco cui storia e destino impongono di accettare la grandezza di azioni di sterminio rivolte agli ebrei, e di rivendicarla con il tono esaltato che Arendt ritrova in Heinrich Himmler, erano perfettamente udibili anche in Martin Heidegger antisemita e nazista, ben prima della presunta scoperta delle esternazioni del *Quaderni neri*. Come nel caso di Eichmann sarebbe bastato, ed è bastato ai tanti studiosi che hanno compreso, come Arendt, dopo Arendt, e magari senza riconoscerlo, grazie ad Arendt, sulla scorta di ciò che lei per prima aveva visto e sentito nelle parole della coscienza morale azzerata, calpestata, denegata del filosofo dell’essere, misurarsi con la leggibile, decifrabile realtà di suo linguaggio (quello della *Rektoratsrede*, del discorso del Rettorato, ad esempio), per incontrare la sua anima antisemita e nazista, malamente mascherata (dal vuoto) di filosofia, come le “parole vuote” dell’imputato Eichmann, mentre mascheravano il vuoto, erano mascherate dal loro stesso vuoto. Non si abbia pudore o reticenza filosofica ad accostare ad Eichmann lo Heidegger antisemita (non tutto Heidegger, quindi ed ovviamente). Naturalmente, ciò esige dall’interprete che abbia fatto propria la radicalità della coscienza morale giudicante di Arendt, la condivisione del normativismo che accompagna tale radicalità.<sup>6</sup>

Alla base di questa descrizione essenziale, concentrata, insistente sullo stesso punto, di Eichmann e dei suoi crimini vi è l’idea dell’azzeramento della coscienza morale, divenuta, nella normalità della vita di un burocrate dello sterminio, la cecità di fronte alla distinzione tra bene e male, come si è detto, ossia, anzitutto la cecità di fronte alla circostanza che uccidere anche un solo essere umano (non solo i milioni che furono uccisi in quanto ebrei o anche semplicemente ‘diversi’) comporta che si commetta un crimine di omicidio. Dalla cecità non v’è che un passo verso l’omicidio: essa è quindi virtualmente, essenzialmente, già omicidio. Ora, confrontandosi riflessivamente con la struttura morale di base della sua argomentazione (non quindi con una sorta di propria teoria morale o della morale), Arendt si accorge che, essendo il caso Eichmann divenuto il processo di Gerusalemme ad Eichmann che lei descrive nel libro, l’intera premessa filosofica della sua argomentazione le impone di riconoscere la centralità del “fattore soggettivo”, quale criterio di cui la “giurisprudenza del mondo civile”<sup>7</sup> si vanta. Se il modo in cui ha raccontato il processo si basa sul retroterra filosofico, giuridico e morale che impone di riconoscere la centralità del fattore soggettivo come mezzo di imputazione di un crimine, il crimine di Eichmann ricade entro questo quadro. All’imputato

---

<sup>6</sup> Cfr. F.S.Trincia, *Filosofi e totalitarismi in Italia e in Germania*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 1996, in part. pp. 224-226.

<sup>7</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, p. 283.

Eichmann non si dovrebbe dunque sottrarre il ‘diritto’ di vedere messo in relazione il suo contributo criminale alla soluzione finale, con il fattore soggettivo che richiede che sia dia una qualche coscienza del crimine perché il crimine stesso sia imputabile e punibile e che, se tale coscienza è invece assente come accade quando non si distingue più tra bene e male, questo elemento entri non certo a giustificare il criminale nazista sotto processo, ma certamente a definire con giustizia la fisionomia e la gravità dei suoi crimini. “Con giustizia” significherebbe in questa circostanza fattuale e giuridica: tenendo conto di ciò che la coscienza divenuta non-coscienza morale di Eichmann poteva sapere, comprendere, giudicare.

Ora, è proprio di fronte a questo passaggio, in cui la centralità dell’attenzione morale all’assenza della coscienza morale di Eichmann (del rilievo di mancanza di un *Gewissen*) che la posizione di Arendt muta, o forse meglio, lascia trasparire nella trama del suo filosofare inesplicito, discorsivo e narrante la traccia della insoddisfazione a tenersi *soltanto* sul vertice teorico del punto di vista del normativismo morale, sul punto di vista della coscienza. La pressione della circostanza di aver a che fare con un processo che giudica fatti criminali e li giudica per punirli, le impone di ripensare la centralità dell’attenzione al fattore soggettivo (pur definito “vanto” della civiltà moderna) e di cercare, oltre di esso, ma forse anche più radicalmente e si direbbe dolorosamente, anche *contro* di esso, quell’ancoraggio nell’*oggettività* degli eventi criminosi che conclude il libro con la frase lapidaria sulla giustizia e sulla necessità dell’impiccagione di Eichmann. E’ questo il dramma teorico, silenzioso, non rappresentato a tutto tondo, a tratti poco chiarito nell’intreccio delle ragioni argomentative dell’autrice stessa, che si svolge alla conclusione del libro. Ciò accade quando la cruda effettualità dell’oggettività del crimine dello sterminio del popolo ebraico che legittima sul piano della giurisprudenza criminale la decisione di comminare la condanna a morte svela chiaramente che il *fatto* del crimine trova nella assenza della coscienza morale la sua premessa e la sua terribile aggravante, forse anche la sua causa prima. Queste, tuttavia, non possono valere come il *motivo*, ultimo o primo, della condanna. La svolta teorica chiaramente avvertibile non cancella la drammaticità, se non la vera e propria tragicità, dell’orizzonte esso stesso moralmente e *quindi* teoricamente divaricato – oggettività contro soggettività – in cui la svolta matura.

Ma in quella che chiamiamo “svolta” una continuità permane. In essa gioca un ruolo essenziale quel riferimento alla realtà che scorre in tutto il libro. Se la coscienza morale è assente perché cieca di fronte alla realtà morale del crimine, e la realtà rischia dunque di scomparire dall’orizzonte processuale proprio in quanto occultata dalla coscienza, essa torna ad imporsi sul piano dell’oggettività processualmente constatata, rilevata e contestata all’imputato che pure non la vede o la vede deformata dal crimine che è entrato a far parte del reale. La realtà fattuale del crimine processualmente dimostrata consente ed impone di giudicare con la condanna a morte quel che la coscienza dell’imputato non ha visto e non vede. Il processo mostra infatti che alla realtà fattuale del crimine appartiene come sua circostanza essenziale la coscienza cieca di fronte alla realtà. Il momento soggettivo non è dunque l’ultima parola né per l’imputato impiccato né per la corte che lo condanna

all'impiccagione. Ma la coscienza morale calpestata nel criminale, vive nella corte giudicante e in Hannah Arendt interprete del suo comportamento, che diventa in certo senso parte della corte e le detta quella che avrebbe dovuto o potuto essere la motivazione della sua condanna penale, aiutandola a ricollocare, nella condanna penale e come condanna penale, quel momento soggettivo (quel difetto di sapere, di coscienza, di giudizio, di morale) che plasma in maniera decisiva la fisionomia di Eichmann intrecciandosi inestricabilmente con la ricostruzione della brutalità omicida dei fatti criminosi da lui commessi.

3. Così, credo, si interpreta autenticamente *La banalità del male*, questo libro così stranamente ininterpretabile con gli strumenti di un'ermeneutica comunque istituzionale, e si rende ragione anche, per fare solo un rapido cenno al film di Von Trotta, al fatto che il film stesso sarebbe stato irrealizzabile senza la documentazione di spezzoni del comportamento processuale di Eichmann, in cui il fattore soggettivo diventa narrazione tramite immagini filmiche documentarie. Al tempo stesso, il valore principale del film consiste nell'aver mostrato la contrapposizione tra la banalità omicida dell'imputato Eichman, l'uomo "normale" che non sapeva pensare e giudicare, e l'eccezionalità di Arendt, di colei che di fronte al male della distruzione del suo popolo lascia emergere la sua persona di filosofa, o come meglio si potrebbe dire, il farsi persona della concentrazione severamente perseguita di se stessa nella "vita"<sup>8</sup> della sua "mente", ossia nel suo proprio pensare giudicando.

Dunque, lo si è già accennato, il più grande problema del processo Eichmann consiste nella circostanza culturale e storica che "tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l'intenzione di fare del male. Se c'è una cosa di cui la giurisprudenza del mondo civile si vanta, è proprio di tener conto del fattore soggettivo. Quando manca questa intenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine".<sup>9</sup> Subito dopo questo passo ha inizio (con la citazione di Yosai Rogat) quella che abbiamo definito la "svolta" dell'argomentare, espressa in una forma letteraria che sembra legittimo definire molto brusca e lasciata comunque del tutto inedita. Rileviamo prima, tuttavia, la saldezza del nesso che connette il senso del "fattore soggettivo" chiamato dalle giurisprudenza civile ad autorizzare l'uso linguistico del riferimento a qualcosa come un "crimine", e quella specifica intenzionalità di tale fattore, ossia di tale rinvio all'agire di un singolo o di un'intera società, che consiste nel sapere e nel volere fare il male in base al presupposto che quest'ultimo sia intuitivamente distinto dal bene. La soggettività di un agire sottoposto a giudizio in presenza di un'azione che si configura come un crimine significa consapevolezza e volontà del male che si è compiuto o si compie. Solo la presenza di tale soggettività rende pienamente (ossia consapevolmente, responsabilmente e

---

<sup>8</sup> *The life of the mind* è il titolo dell'ultima opera di Arendt rimasta incompiuta alla sua morte nel 1975. Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1987. «E' il senso comune del filosofo stesso – il suo essere 'un uomo come me e come te' - a dargli la percezione di trovarsi 'fuori dell'ordine' finchè è impegnato a pensare». (p.163). Non si potrebbe trovare una definizione più precisa della *eccezionalità vissuta e pensata* di Hannah Arendt: l'eccezione del pensare giudicando nasce dall'interno della normalità, per trascenderla.

<sup>9</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, p. 283.

punibilmente) considerabile come un crimine quello che pure è *già* nella sua nuda attualità la rottura criminosa di un ordine. Il punto che precede la svolta che ora ci accingiamo ad indagare, è di una eccezionale rilevanza perché ancora la punibilità di ciò che tramite l'intervento della soggettività della coscienza diventa un crimine, proprio a quella capacità o, all'inverso, incapacità di pensare e di giudicare distinguendo moralmente su cui Arendt ha costruito i tratti essenziali della fisionomia della *normale*, persino incontestabile, disposizione di Eichmann a commettere crimini orribili collaborando alla realizzazione della soluzione finale. La banalità e la normalità del disconoscimento di fatto da parte di Eichmann della distinzione tra bene e male, ossia il "fattore soggettivo" che privativamente ne connota il disastro della coscienza giudicante, non rischia di rovesciarsi in uno schermo che ne copre la colpevolezza? Più o meno frequentemente, e comunque con la scaltra furbizia del criminale che mira a difendersi dalla pena capitale, Eichmann vi ha fatto ricorso, come risulta dal "report" di Arendt.

Qualcosa deve essere fatto intervenire per evitare che tale rischio, pur sviluppabile ed utilizzabile solo da una estrema malafede (nel senso non immediatamente sartriano di capacità di mentire a tutti, oltre che a se stessi) si concretizzi. Di qui nasce la svolta o, se si preferisce, la correzione nell'argomentazione finale arendtiana. Questa si sostiene sulla citazione di un brano tratto da un pamphlet di Yosel Rogat,<sup>10</sup> che Arendt introduce con la considerazione (apparentemente condivisa, ma in realtà non accolta nonostante la radicalità dei termini usati) che si tratta di "tesi barbariche" che noi "respingiamo". Arendt, in sostanza, prende le distanze dalla attribuibilità alle tesi di Rogat della qualità di essere espressione di barbarie e per questo al destino di venire legittimamente respinte. Esse suonano così: «Un delitto grave offende la natura sicché la terra stessa grida vendetta; [...] il male viola un'armonia naturale che può essere risanata soltanto dalla rappresaglia; [...] una comunità offesa ha il dovere di punire il criminale in nome di un ordine morale». Arendt scrive che sono stati proprio "questi principi antiquati" ed evidentemente tutt'altro che barbarici quelli in base ai quali Eichmann è stato portato in giudizio e condannato a morte. Non è facile definire la fisionomia teorica di tali principi che Arendt mostra di far propri: vi si coglie la eco di un giusnaturalismo morale rinviante in ultima istanza al divieto dettato da diritti naturali che la natura (e anche la terra su cui la natura poggia nella sua stessa elementare fisicità) venga offesa. A ciò si aggiunge che l'equilibrio naturale (umano in senso biologico e vitale prima ancora che spirituale) esige che alla terra e alla natura, offesa del genocidio di milioni dei suoi *corpi fisici*, si restituisca ciò che il delitto le ha tolto e che questo avvenga, in quanto sia autorizzato da una necessità di vendetta e di rappresaglia che anch'esse rinviano a quel che viene dettato dall'"ordine morale" (sacrale, verrebbe da definirlo) più che solo umano e giuridico che in prima ed

---

<sup>10</sup> Il pamphlet di Yosel Rogat, che non ho potuto consultare, e di cui Arendt non riporta il titolo, è presumibilmente *The Eichmann trial and the rule of law*, Center for the study of the democratic institutions, Santa Barbara, California 1961. L'ipotesi che ne accompagna la presentazione in qualche sito, che esso abbia influenzato la parte finale del libro di Arendt è da parte mia priva di controllabilità e richiederebbe comunque un confronto tra la prima e la seconda edizione, quella del 1963, rivista e corretta dall'autrice. Anche questo esula da ciò che qui ritengo di poter fare.

ultima istanza ha comandato l'impiccagione di Eichmann attraverso gli strumenti del processo penale che ad esso risponde.

E' difficile sottrarsi all'impressione che proprio questo elemento della fisicità, della natura, della terra violentata, dei corpi sterminati, così come la fisicità, la materialità del corpo del reo che alla fine del processo viene *materialmente e perciò moralmente*, per una vendetta che sembra "barbarica", soppresso, costituiscano la trama drammatica profonda di queste righe destinate a dare "ragione" della condanna a morte. Un nesso strettissimo, un passaggio fulmineo che non lascia possibilità di compromesso o di attenuazione, stringe, nello spazio teorico dominato da un giusnaturalismo dei diritti naturali eccezionalmente severo, la suprema radicalità del criterio del giudizio costituito dall'"ordine morale", da un lato e, dall'altro, la più immediata fisicità del piano che con il delitto, ha subito la violazione suprema della *Vernichtung* di un popolo, di una "comunità". Tutto il libro è intessuto dal riferimento alla cruda materialità degli eventi, delle decisioni, degli strumenti, dei luoghi e dei corpi che li abitano via via che vengono sterminati per il tramite di Eichmann. Ma qui Arendt giunge al vertice del dar voce alla tragicità irrimediabile (ormai solo esemplarmente concludibile con una punizione capitale) della vita (ebraica) stroncata dalla morte per sterminio (una morte la cui 'materia' è anch'essa ebraica). Qui si chiede al lettore di non aver timore di riconoscere come risarcimento morale, quel che sembra e non è una caduta dal piano civile al piano che "consideriamo" barbarico. Gli si chiede di non temere l'evocazione retorica della "barbarie" quando il termine veicola l'estrema reazione della morale e del diritto che ne dipende, a ciò che è stato estremo e inaudito. Estremo è anche il linguaggio di Arendt prima che venga data voce a ciò che i giudici avrebbero dovuto avere il "coraggio" di dire all'imputato.

Vi troviamo esattamente l'immediatezza, la brutalità irredimibile (se così ci si può esprimere) delle cose annientate, natura, terra, comunità di corpi ebrei abitati da anime ebreie, che abbiamo messo in rilievo. Nella voce soffocata (ma ora vendicata) di un mondo di cose vive e vere che è stato sterminato dalla "normalità" di un Eichmann travolto dall'automanipolazione produttrice di cose e parole falsificate, questo libro esibisce, infine, e alla fine, il suo senso – e trova un riscontro assai più profondo di quel che a prima vista appare, nella complessiva cupezza del film, nella severa spigolosità di una Arendt cinematografica che è pienamente, fisicamente e culturalmente donna<sup>11</sup> mentre nulla della severità del suo essere "reporter", testimone giudicante, del processo si attenua, nessuno sconto vien fatto alla essenzialità senza vie di fuga della vicenda che la Von Trotta (e forse solo lei poteva farlo, insistendo sulla figura della donna Arendt)) ha rappresentato.<sup>12</sup> I "principi antiquati" che conducono alla impiccagione di Eichmann sono antichi dunque di una profondità temporale che dal tempo della storia riconduce all'antichità di ciò che è originario

---

<sup>11</sup> Sul tema – molto rilevante per la comprensione del retroterra costituito dalla femminilità psicologica, antropologica e culturale ma anzitutto immediatamente vitale di Arendt teorica della radicalità morale del giudicare – si vedano le belle pagine (19-22) del prologo del libro di Silvye Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Editions Belfond, Paris 1994. L'appartenenza alla femminilità possedeva per Arendt la stessa evidenza dell'appartenenza all'ebraismo.

<sup>12</sup> «Intensamente femminile: questa era la ragione del suo non essere femminista», scriveva Hans Jonas di Arendt nel 1976 (ivi, p.20).

e senza tempo perché è morale e non storico. Sono questi principi che aprono i nostri occhi in quanto siamo scossi da Arendt. Essi ci dicono che Eichmann “era stato implicato e aveva avuto un ruolo centrale in un’impresa il cui scopo dichiarato era cancellare per sempre certe ‘razze’ dalla faccia della terra” e che “per questo doveva essere eliminato”.<sup>13</sup>

I principi di cui Arendt parla costituiscono il fondamento, la materia e al tempo stesso la potenza emotiva del suo giudicare morale. Si pensi alla polemica che si aprì tra lei e Gershom Scholem nel contesto delle forti critiche sollevate, dopo la pubblicazione del libro, in ambienti ebraici definibili come ‘conservatori’, o comunque incapaci di accettare il laicismo di Arendt e soprattutto il suo rifiuto di soggiacere alla paura di raccontare la verità di quel che in gruppi influenti delle vittime ebraiche più anziane si era verificato nel tentativo di limitare collaborativamente i danni della tenaglia nazista che veniva sempre più stringendosi sugli ebrei. Arendt giudicava sbagliato questo tentativo, sebbene rimanesse del tutto chiara ed ovvia per lei la distinzione tra i carnefici e le vittime (anche quelle che si erano sentite costrette a collaborare). Ora il motivo filosofico di fondo del disaccordo con Scholem consisteva nel rifiuto di Arendt di attenuare al tempo stesso la severità, la radicalità e l’imparzialità del giudizio intorno a quello che potremmo definire il segmento ebraico della tragedia dello sterminio, costituito dal ruolo terribile che anche una parte delle vittime vi aveva giocato. Tale motivo nasceva da una convinzione filosofica, da un imperativo morale che permeava il suo stesso pensare, che faceva del suo pensare un giudicare morale intransigente, piuttosto che da considerazioni pur gravi di inopportunità politica, o dal rilievo di cecità fattuale e previsionale da parte degli ebrei anziani. Per questo si opponeva alle critiche di Scholem che negava a se stesso e a tutti coloro che non avevano vissuto il dramma del ‘rapporto’ con i comandi nazisti, proprio la legittimità del giudicare ciò che non era stato vissuto in prima persona, come lo era stato dagli ebrei due volte vittime, dei nazisti e, altrettanto tragicamente, di se stessi. Secondo Scholem non si poteva dire se avesse avuto o no ragione chi, tra gli ebrei anziani aveva intessuto e praticato una qualche forma di collaborazione, perché “io non mi permetto di giudicarli, io non c’ero”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, p. 283.

<sup>14</sup> Citato da S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, p. 114. Sulla “controversia” aperta dal libro su Eichmann, cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 395 sgg. Si trova in questo libro (p.385) la definizione lapidaria del senso del libro, che stiamo mettendo progressivamente in luce: «L’incapacità di giudicare, e il rifiuto del giudizio, sono dunque i temi principali del libro su Eichmann». Non poteva essere neanche la grandezza di un pensatore come Scholem, che appunto si rifiutava di giudicare le vittime ebraiche che avevano collaborato, ad indurre Arendt a sfumare la sua convinzione filosofico-morale di base, appunto il suo “principio”, il principio “antico” che a suo avviso solo consente di comprendere la ragione, ossia la giustizia, ultima e prima della condanna a morte di Eichmann. Senza pretendere di affrontare o anche solo di sfiorare la questione del giudizio di Arendt sull’ebraismo tedesco, avanzo l’ipotesi che le sue tesi sulle vittime ebraiche che avevano collaborato con i carnefici dovrebbero essere inquadrare nell’orizzonte della convinzione generale che «l’ebraismo di lingua tedesca e la sua storia sono un fenomeno del tutto particolare, senza confronti all’interno della storia dell’assimilazione ebraica. Ricercare le premesse e le condizioni di questo fenomeno, che si è manifestato tra l’altro con una ricchezza sconcertante di talento e di produttività intellettuale e scientifica, sarà un compito storico di primo rango, possibile solo oggi che la storia degli ebrei tedeschi è finita. Questa biografia è stata scritta con la coscienza della fine dell’ebraismo tedesco», pur senza conoscere ancora la misura dell’annientamento nazista del popolo ebraico in Europa: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 7.

Per Arendt, invece, “quel che è in gioco nella facoltà di giudicare è esattamente la facoltà di padroneggiare il passato”: non si sarebbe mai stati in grado di affrontare quel passato senza cominciare precisamente a giudicare “e con forza”, osserva nell’ambito della polemica con Scholem. Non si tratta, nel precisare che si deve essere capaci di non arretrare di fronte al giudicare “con forza”, di un qualsiasi passaggio rafforzativo della sua tesi, riducibile ad una movenza letteraria. Vi ritroviamo piuttosto l’evocazione della forza morale e la tonalità con cui si esprime l’inesorabile valutazione e la condanna inappellabile che avrebbe dovuto contrassegnare il discorso che i giudici, se fossero giunti all’altezza della comprensione del senso profondo della loro funzione di fronte al criminale Eichmann, avrebbero dovuto rivolgergli. Lo vedremo più avanti, alla conclusione dell’analisi che stiamo svolgendo. Per giudicare, secondo Arendt, non è necessario ricorrere alle categorie del santo o dell’eroe. Ogni essere umano, si tratti pure di una SS criminale, dispone comunque “di uno spazio limitato di libertà” che gli permette di non associarsi a questa o quella azione e “questa possibilità di non partecipazione è manifestamente decisiva per il giudizio su un individuo”. Lo spazio del giudizio non si trova (kantianamente, verrebbe da osservare), all’estremo garantito all’essere umano dalla sua inconcepibile santità o eroicità, ma richiede la persistenza delle azioni nell’alveo di una *normalità non depravata*. Qui può diventare per lui possibile giudicare e quindi decidersi di non appiattirsi sull’azione compiuta da altri, in sostanza quindi può darsi la possibilità di rifiutare l’associazione (al crimine o al reato, o anche ad una azione comune) della propria persona ad un contesto di azione contrassegnato dal silenzio del giudizio.

Ciò che nella polemica di parte ebraica verso *La banalità del male* veniva rimproverato ad Arendt – in certo senso cogliendo il punto focale del libro, appunto il suo senso profondo – era la sua “feroce volontà di giudicare”, ossia la rivendicazione dell’autonomia del giudizio rispetto a considerazioni che non scaturissero dall’interno dei principi morali, antichi, ossia originari e non storicamente relativizzabili, del giudizio stesso. Le si opponeva, nelle parole di Walter Laqueur del 1979, che “l’Olocausto è un tema da affondarsi nell’umiltà”, ma «quali che potessero essere le qualità di Mrs. Arendt, l’umiltà non ne fa parte. ‘Non giudicare e non sarai giudicato’, ma Hannah Arendt adorava giudicare e non si sentiva mai tanto a suo agio quanto nel ruolo di *magister humanitatis* che ricorre ad un pathos morale». <sup>15</sup> Si tratta, alquanto paradossalmente poiché vi si trova la conferma in forma di giudizio esso stesso morale, della convinzione di Arendt che viene criticata circa la impossibilità della rinuncia al giudizio, di una valutazione che, proprio in quanto muove da una critica netta nei suoi confronti, coglie il centro stesso della personalità intellettuale e insieme morale che nel suo libro ha ricostruito il processo Eichmann, *per giudicare il criminale* collocandosi a fianco della corte che lo condanna, ma senza identificarsi con le sue scelte, in primo luogo con quello che le appariva il difetto di una scarsa radicalità morale di principio. Soltanto un *magister humanitatis* avrebbe potuto definire Eichmann un *hostis generis humani*, ossia qualcuno che poteva e doveva essere colpito e punito dall’altezza dei principi magistrali di un giusnaturalismo dei diritti umani e naturali.

---

<sup>15</sup> S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, pp. 114-115.

Solo qualche passaggio del libro può essere qui ricordato per dare all'arringa finale di Arendt, non a quella reale della corte, tutto lo sfondo che esige il rilievo che essa merita. Il tratto principale della figura di Eichmann non era la comune millanteria ma "la sua quasi totale incapacità di vedere le cose dal punto di vista degli altri", come si è già detto. Ciò accadeva grazie ad una lingua burocratica usata per nascondere la verità e per nascondersi a se stesso. «Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente chela sua incapacità di esprimersi era strettamente legata ad una incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano».<sup>16</sup> Da questo punto vista, non c'è una rilevante differenza tra la lingua del criminale e la lingua del grande filosofo Martin Heidegger, l'amore per il quale da parte dell'allieva ammirata e devota non impediva il giudizio più duro. Heidegger viene definito in una lettera a Karl Jaspers un "potenziale assassino" per aver firmato la comunicazione ad Edmund Husserl con cui vietava al suo "maestro e amico" di frequentare la Facoltà di Filosofia dell'Università di Friburgo. Anche in questo caso è un accecamento del giudizio che cancella lo spazio della libertà di non associarsi (all'azione degli altri rettori tedeschi asserviti al nazismo) e dunque della libertà di evitare di condurlo ad uccidere l'amico con una firma. Accade nel caso dell'eccezionale (del grande pensatore, assassino solo potenziale) ciò stesso che accade nel caso del "normale" criminale genocida Eichmann. La distanza che separa l'altezza e la abissale profondità del pensiero del primo dalla normalità burocraticamente depravata del secondo non azzera l'applicabilità ad entrambi di un criterio che non rinvia all'ambito del pensare e giudicare filosofico e dunque non salva Heidegger proteggendolo in un luogo inaccessibile ad una spietata valutazione comune (universale, si direbbe kantianamente), perché ha piuttosto a che fare con una 'piccola' ma fatale distrazione del comportamento, dell'agire, non sorvegliato dalla coscienza morale giudicante. «Il vero irreparabile si presenta spesso con i caratteri (illusori) di un mero accidente. Talvolta, su una impercettibile linea di confine che noi varchiamo tranquillamente, fiduciosi che non ne verrà alcuna conseguenza, si erge una muraglia capace di separare veramente alcuni uomini da altri. E poiché so che quella lettera e quella firma lo (sc. Husserl) lo hanno poco meno che ucciso, mi permetto di ritenere Heidegger nient'altro che un potenziale assassino».<sup>17</sup>

Anche l'uso della lingua, e persino della grafia, segnala l'inquietante analogia tra i due ingannatori senza morale, il grande piccolo sterminatore e il piccolo grande pensatore che nasconde e si nasconde mentre pensa, o ritiene di pensare, la verità. Ma l'analogia tocca anche quella indeterminatezza del carattere che si segnala nella lingua vuota e che apre le porte del disimpegno morale. "Carattere" vuol dire per Arendt la feroce volontà di pensare e testimoniare il vero e di agire di conseguenza. Non è dunque affatto solo un tratto della psicologia. E lo stesso vale per il modo dell'uso della lingua, tutt'altro che mero strumento

---

<sup>16</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, pp. 55-57.

<sup>17</sup> H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 62. La lettera è del 9 luglio 1946.

neutro per Arendt, ma sintomo fenomenologico di un certo carattere. Karl Jaspers parla dell’ “impurità” di Heidegger ed Arendt osserva:

Ciò che Lei chiama impurità, io la chiamerei mancanza di carattere, ma nel senso che egli non ha , letteralmente parlando, alcun carattere definito, neppure uno particolarmente cattivo [...] Questo suo vivere a Todtnauberg imprecando contro la civiltà e scrivendo ‘Sein’ con la ‘y’ è davvero, se vogliamo parlare con franchezza, soltanto la tana del topo in cui egli si è ritirato.

Se qualcuno salisse alla sua baita, «troverebbe un uomo esperto nel mentire; costui farebbe affidamento sull’azzurro del cielo e sul fatto che nessuno, guardandolo in faccia, vi riconoscerebbe i tratti del mentitore». La convinzione disonesta di potersela sbrigare da ogni situazione sgradevole «con un imbroglio [...] e di poter fare filosofia e solo filosofia»<sup>18</sup> indica al lettore la legittimità dell’ analogia tra due uomini tanto diversi come Heidegger e Eichmann, a patto naturalmente di non banalizzare nulla del linguaggio di Arendt. L’ “imbroglio” è infatti nei due casi la stessa forma di accecamento morale di fronte alla realtà, e nel caso di Heidegger la pretesa di fare “solo filosofia” segnala il tentativo particolarmente insidioso di sottrarsi al giudizio con il pensiero sgravato di ogni importo morale – e dunque tradito e svuotato in una prospettiva che converge con le parole vuote di Eichmann.

4. Abbiamo fatto cenno al tema della ipotesi della “malafede” di Eichmann. Se, come sembra di dover dedurre dall’ argomentazione di Arendt, non si tratta soltanto di autoinganno e stupidità, si entra nella regione oscura ed ingannevole che la filosofa mostra di voler esplorare, una regione abitata da un criminale “che non può vedere la realtà perché il suo crimine è divenuto una parte di essa”. Abbiamo di fronte un passaggio cruciale, perché il confronto o meglio il mancato confronto con la realtà apre alla questione del rapporto di Eichmann con «la società tedesca di ottanta milioni di persone [...] protetta dalla realtà e dai fatti esattamente con gli stessi mezzi e con gli stessi trucchi, con le stesse menzogne e con la stessa stupidità che si erano radicate nella mentalità di Eichmann».<sup>19</sup> Il passaggio lo definiamo “cruciale”, perché vi vediamo all’ opera la peculiare capacità di Arendt di utilizzare, senza mai formalizzarle, le movenze e i termini concettuali (in questo caso quello di “realtà”, una delle parole-chiave del libro) proprie di una analisi che sfrutta la controllata astrattezza di un filo teorico presente sotto la superficie, allo scopo di esibire il dato essenziale (quello della società tedesca anestetizzata dalla *nazificazione delle coscienze*) che la semplice constatazione storico-sociologica avrebbe presumibilmente perduto di vista. Il criminale comune si sente ed è protetto “dalla realtà di un mondo retto, soltanto finché non esce dagli stretti confini della sua banda”. Ma Eichmann, per quanto appartenesse alla grande banda criminale nazista, godeva di un’ appartenenza più vasta che il suo passato gli ricordava perfettamente, garantendogli di non ingannare se stesso e di non mentire, sebbene appunto non avesse bisogno di rispecchiare la propria identità in quella di un ristretto gruppo di complici. “Lui e il mondo erano stati un tempo” prima della catastrofe del nazismo, “in perfetta armonia”. La sua

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 92-93. La lettera è del 29 settembre 1949. Cfr. sopra n. 6.

<sup>19</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, pp. 59-62, da cui cito in quel che segue.

realtà psicologica individuale e la sua realtà sociale di riferimento, quella del *Reich* tedesco, coincidevano. La categoria della realtà dunque, divenuta la realtà sua propria e di tutti, cessava di fungere da criterio per scoprire e denunciare l'inganno e la possibilità della costruzione di un "mondo retto", per trasformarsi nel luogo della menzogna fattasi realtà o della realtà fattasi menzogna, ove ogni salvezza era preclusa alla coscienza individuale che tentasse di compiere un sussulto di verità.

L'abitudine di ingannare se stessi era divenuta così comune, quasi un presupposto morale per sopravvivere, che ancora oggi, a vent'anni dal crollo del regime nazista, oggi che il contenuto specifico di quelle menzogne è stato dimenticato, ogni tanto si è portati a credere che il mendacio sia divenuto parte integrante del carattere tedesco. [...] la stupefacente disposizione di Eichmann, sia in Argentina che a Gerusalemme, ad ammettere i propri crimini, era dovuta non tanti alla capacità tipica del criminale di ingannare se stesso, quanto all'atmosfera di sistematica menzogna che era stata l'atmosfera generale, e generalmente accettata del Terzo Reich.

Se dal punto di vista di una teoria della malafede ricavabile dalla vicenda di Eichmann e dello sterminio degli ebrei risultava chiaro sul piano teorico che si ha e si utilizza la malafede quando il giudizio sulla realtà e la realtà stessa coincidono, poichè della realtà sociale fanno parte i tanti crimini individuali (accettati anche da chi non vi era direttamente e attivamente coinvolto) che la deformano e ne rendono invisibile la forma "retta", il punto di vista interno alla storia stessa confermava attualmente e per esperienza che Eichmann era sicuro di non mentire perché lui e il mondo in cui era vissuto si erano protetti dalla realtà riconosciuta nella sua verità fattuale con le stesse menzogne e la stessa stupidità. Difendersi dalla realtà significa, lo sappiamo, non giudicare o giudicare falsamente e quindi costruire una realtà manipolata dalla falsificazione, da una sorta di falsificazione 'senza soggetto', perchè divenuta di tutti e di ognuno. Lo scarto costitutivo del giudizio morale tra il giudizio stesso e la realtà contaminata dal male era saltato. Non si aveva a che fare con un autoinganno individuale: la menzogna era diventata l'atmosfera generale del *Reich*.

Ne conseguiva un nodo problematico che Arendt descrive e a cui si accinge a dare la risposta finale che riconduce il processo – nel quale l'emersione della enormità dei crimini di Eichmann forniva già elementi più che sufficienti per condurre alla condanna per impiccagione – sul terreno del giudizio morale. Dato che il criminale aveva gestito il trasporto e non il diretto sterminio delle vittime, e data la sua sanità mentale dal punto di vista medico, restava la questione giuridica "se a quel tempo egli sapeva quello che faceva e inoltre se era in grado di giudicare l'enormità delle sue azioni. Era insomma "responsabile giuridicamente"? E se la risposta a tale questione restava comunque affermativa perché, senza uccidere direttamente, "aveva visto le località di arrivo dei convogli e ne era rimasto turbato", restava invece aperta la questione se mai "l'uccisione degli ebrei avesse provocato in lui crisi di coscienza"<sup>20</sup>, entro il contesto di una morte generale della coscienza in Germania dove la gente aveva persino dimenticato di averla<sup>21</sup> – la gente, ma non tutti, perché esistevano pur

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, p. 111.

sempre gli “altri”, le vittime ebraiche la cui coscienza uccisa con i propri corpi non accettava i ‘principi’ perversi cui si ispirava la macchina dello sterminio dei vincitori.

E’ esattamente nel nome degli “altri”, delle vittime soccombenti, che la risposta di Arendt alla domanda se Eichmann avesse mai avuto crisi di coscienza riusciva a mostrare (*doveva kantiana-* mente mostrare) che quest’ultima si presentava come “una questione morale” a rischio d’irrelevanza dal punto di vista giuridico.<sup>22</sup> Il rischio della irrilevanza morale, (o della dimensione stessa della morale) nel caso Eichmann, radicato nell’assenza della coscienza giudicante in Eichmann e nell’atmosfera prevalente tra i vincitori nel *Reich* non doveva essere corso, nel nome degli “altri” sterminati. Obiettivo non rinunciabile diveniva allora per lei quello di restituire rilevanza assoluta alla questione morale che il punto di vista giuridico rischiava di lasciare inavuta – per quanto ovvia fosse divenuta, a causa dai fatti criminali contestati all’imputato, la conclusione della condanna a morte. L’impiccagione inflitta per ragioni giuridiche non basta se, nell’oggi e per l’oggi in cui viene scritto il suo “report”, e per il futuro in cui il mondo “retto” torna ad essere ragionevolmente possibile e la coscienza morale che lo sorregge rivendica di volere e potere tornare a poter giudicare, non si restituisce la parola a quest’ultima. Il libro precipita verso questa conclusione perché è stato scritto per raggiungere questa conclusione, perché parli l’arringa accusatoria di Hannah Arendt.

Torniamo ora, armati di queste premesse, alla fine del libro da cui abbiamo preso le mosse, ed utilizziamo il pensiero di Arendt per restarvi per così dire il più possibile interni anche nella nostra (provvisoria) conclusione.

«Tu hai ammesso», questo l’imputato *avrebbe dovuto udire* dai suoi giudici, «che il crimine commesso contro il popolo ebraico è stato il più grande crimine della storia, ed hai ammesso di avervi partecipato. Ma hai detto» continua Arendt spingendo sempre più il criminale nell’angolo in cui poi si stringerà la corda mortale, «di non aver mai agito per bassi motivi, di non aver mai avuto tendenze omicide, di non aver mai odiato gli ebrei, e tuttavia hai sostenuto che non potevi agire altrimenti e che non ti senti colpevole». E’ evidente come siano proprio questi due lati dell’autodifesa di Eichmann quel che lo inchioda: egli è colpevole esattamente perché dice di non aver voluto né odiare né uccidere gli ebrei, mentre gli sarebbe venuto meno ogni spazio di libertà per agire altrimenti, lo spazio che, abbiamo visto, ogni essere umano deve, secondo Arendt, salvaguardare per la propria salvezza. La protesta stessa di incolpevolezza per non aver avuto alternative d’azione contiene tutta l’enormità e la non perdonabilità della sua colpa. «A nostro avviso è difficile, anche se non del tutto impossibile, credere alle tue parole; in questo campo di motivi e di coscienza vi sono contro di te alcuni elementi, anche se non molti, che possono essere provati al di là di ogni ragionevole dubbio». Anche la perversione della coscienza e i falsi motivi che la perversione le fa addurre possono essere provati. La coscienza morale giudicate non rinuncia a cercare e a trovare prove. «Tu hai anche detto che la parte da te avuta nella soluzione finale fu casuale e che, più o meno, chiunque altro avrebbe potuto prendere il tuo posto. Ma *il senso del tuo*

---

<sup>22</sup> Cfr, *ivi*, p. 99.

*discorso era che dove tutti o quasi tutti sono colpevoli, nessuno lo è.*<sup>23</sup> A fronte della difesa della menzogna che scarica la coscienza individuale grazie alle colpe di tutti, il tono dell'accusa sale e l'immagine della punizione che vendica il male estremo appare, minacciosa e pur serena, nelle parole di Arendt.

Questa è in verità un'idea molto comune, ma noi non siamo disposti ad accettarla. E, se non comprendi le nostre obiezioni, vorremmo ricordarti la storia di Sodoma e Gomorra, di cui parla la Bibbia: due città vicine che furono distrutte da una pioggia di fuoco perché tutti gli abitanti erano ugualmente colpevoli.

Si è tutti ugualmente puniti quando si è tutti ugualmente colpevoli, e nulla aggiunge o toglie a ciò l'idea fondamentale assolvente di una "colpa collettiva", una sorta di peso morale per crimini commessi in nome di esseri umani che non vi hanno preso parte. Ogni gioco psicologico puramente soggettivo, anche se intersoggettivo, è qui bandito. Infatti la voce che ora sentiamo è la voce dell'*oggettività* che, l'abbiamo visto, impedisce la pretesa del "civile" "fattore soggettivo" di relativizzare la colpa. "In altre parole, *colpa e innocenza dinanzi alla legge sono due entità oggettive*,<sup>24</sup> e quand'anche ottanta milioni di tedeschi avessero fatto come te, non per questo tu potresti essere scusato".

Per fortuna le cose non stanno così e la fattualità dei crimini fattualmente commessi da alcuni e non da altri che pure avrebbero potuto commetterli rende discriminante e incancellabile la distinzione tra "l'attuale e il potenziale".<sup>25</sup> L'abisso che li separa non solo distingue tra ciò che hai fatto tu e ciò che altri avrebbero potuto fare ma non hanno fatto: esso serve anche e soprattutto a ribadire, ormai sul terreno dell'*oggettività*, che "noi ci occupiamo soltanto di ciò che tu hai fatto, e non dell'eventuale non criminalità della tua vita interiore e dei tuoi motivi, o della potenziale criminalità di coloro che ti circondavano". Siamo persino disposti a supporre, come desideri, che soltanto la sfortuna della tua esistenza ti abbia trasformato in un volontario "strumento dello sterminio", ma resta sempre il fatto che hai eseguito e perciò positivamente appoggiato una politica di sterminio. Qui cade la frase forse più forte dal punto di vista teorico e morale dell'intera arringa, quella dove la pretesa di nascondimento, di ricovero e di sinecura morale che l'ipotetico Eichmann ritiene di avanzare si incontra con la fuga nella "tana del topo" dello Heidegger che rifluisce di ammettere la colpa della propria adesione al nazismo: "La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa". Essa infatti non è un rifugio per mentitori che ritengano che obbedire comporti la salvezza dalla colpa, non è come un asilo dove bambini innocenti nascondono quel che hanno fatto dietro quel che essi ritengono che l'autorità chieda e dunque permetta, offrendo loro il riparo di un tetto morale dove solo si obbedisce, ma non si partecipa attivamente. Obbedire, nella realtà politica, equivale ad agire ed appoggiare e nessuna autorità, neanche quella, presunta e fallace, del numero, garantisce la copertura dalla colpa di cui, obbedendo ed appoggiando, gli attori si caricano con l'agire sempre in prima persona anche quando azione e colpa relativa si producono all'interno di una massa. La coscienza

---

<sup>23</sup> Corsivo mio.

<sup>24</sup> Corsivo mio.

<sup>25</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, p. 284, da cui cito in quel che segue fino alla fine.

morale non trova coperture e rifugi dove scaricarsi da colpe, essa resta nuda di fronte al suo proprio deliberare ed agire e se ne deve assumere comunque la responsabilità. Ora quale è stata la responsabilità di cui, senza potersi appellare a un asilo, Eichmann deve rispondere? “E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano, desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, devi essere impiccato”. Fuori di ogni impossibile asilo, nell’aperto della politica che fronteggia con lo strumento inflessibile della coscienza morale il crimine dello sterminio del popolo ebraico che esso intendeva sradicare dalla terra, resta solitario e *finale* quell’atto della giusta vendetta che soltanto può rovesciare nel fatto dell’impiccaggione di Eichmann il senso che “finale” ha avuto nella fattualità terribile della “soluzione finale” hitleriana.

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledistoria.net](mailto:redazione@giornaledistoria.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.