
MARIA TERESA PANSERA *

IL PERCORSO FILOSOFICO-POLITICO
DI HANNAH ARENDT

Dall'amor mundi in Agostino alla teoria del giudizio in Kant

Abstract

In her first work, *The Concept of Love in Augustine*, Hannah Arendt highlights, within the transcendental bond that is Christian love, the plural relationship that joins men with each other and with the world. She then starts from Augustine's *dilectio proximi* to outline her personal conception of *amor mundi*. With these premises, she recovers the fundamental role of political action, and identifies in it the path through which respond to the request for an authentic and unitary dimension of man. The modern age has obscured the true meaning of moral action, inserting in the minds of masses the belief that law and morality are the same thing. In this way, most of Nazis blindly followed orders and were unable to examine them from the ethical point of view of respect for humanity. Arendt searches through judgement for a possible reconciliation between *theoria* and *praxis*. She takes as her model Kant's aesthetic judgement, which is not based on eternal and universal truths of the intellect, but offers space for the search for meaning and significance, for discussion, confrontation and freedom of thought. The right to judge is therefore absolutely inalienable, because only by constantly judging can man make sense of the world and share it with other human beings. Therefore, one cannot ignore an ethical meaning of thinking, the activity in which thought and word remain inseparably united and characterize the way of life in which truly human qualities can manifest themselves.

Keywords: Ethics, *Amor Mundi*, Thought, Judgment, Responsibility

Il percorso filosofico-politico di Hannah Arendt non può essere incasellato entro schemi tradizionali, in quanto questa autrice è nello stesso tempo sia realista che idealista: non si fa illusioni sulla crisi del suo tempo, intesa nel senso più ampio di fallimento della filosofia di fronte al culmine della modernità, ma è ugualmente convinta dell'importanza di continuare a pensare politicamente e ad agire liberamente. Ella non ha mai perduto la fiducia nella possibilità che l'uomo dia l'avvio a qualcosa di nuovo che gli permetta di realizzare l'«improbabile» e l'«imprevedibile», di cambiare le cose così come si presentano.

Inoltre, nella sua singolare passione per la ricerca, considera vita e pensiero (*praxis* e *theoria*) come un'unica sintesi e non smetterà mai di collocare al centro dei suoi interessi l'*amor mundi*. Infatti Arendt, lungi dall'essere una «pensatrice di professione» pone la propria capacità di pensare e di comprendere al centro della propria vita.

La crisi della comprensione è analoga alla crisi del giudizio, in quanto ci rendiamo conto di non possedere più regole universali attendibili né quella saggezza che nel passato ci aiutava ad orientarci nell'azione. «Non occorre la comparsa del totalitarismo per

* Università degli Studi Roma Tre; mariateresa.pansera@uniroma3.it

dimostrarci che viviamo in un mondo capovolto, un mondo in cui non possiamo orientarci attenendoci alle regole di quello che una volta era il senso comune»¹. Il problema del male e della conseguente responsabilità personale, e le ricadute sul versante etico di questa riflessione, rappresentano il tema di fondo della ricerca della nostra Autrice, la quale, sottolineando l'evidente incapacità della tradizione filosofica di rispondere in maniera efficace alla sfida posta dalle questioni 'moralì' e politiche del nostro tempo, intraprende nuovi percorsi e cerca diverse strade per indirizzare il comportamento nel versante etico.

Per la Arendt la possibilità di giudicare era strettamente connessa con la possibilità di muoversi liberamente nel mondo delle apparenze, osservando la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in sostanza essere spiritualmente liberi di pensare da soli, in totale autonomia². L'autonomia di giudizio e la capacità di analizzare tutto criticamente fanno di lei una studiosa di grande spessore, dotata di perseveranza e tenacia nel perseguire i suoi propositi, ma al contempo capace di correre il rischio dell'interpretazione e di avere il coraggio di impostare il gioco secondo nuove regole.

1. *L'incontro con Agostino e la nascita dell'amor mundi*

Nel suo primo lavoro importante, *Il concetto d'amore in Agostino* (dissertazione con relatore Jaspers discussa nel 1928 e pubblicata nel 1929), ricerca, all'interno di quel legame trascendentale che è l'amore cristiano, il rapporto plurale che unisce gli uomini tra loro e al mondo. Il tema della vita, attraverso l'intermediazione del tema dell'amore, si ritrova nella struttura di questa sua prima opera, da cui Arendt prenderà le mosse per tracciare il suo percorso filosofico. In questo volume mette in evidenza i passaggi attraverso i quali S. Agostino perviene alla individuazione dell'amore per il prossimo, la «*dilectio proximi*» che è una cosa diversa dalla «*cupiditas*», ossia dall'amore per le cose terrene e deperibili, ma che non è neppure la «*caritas*», ossia l'amore per Dio e la vita eterna, però, e qui sta la novità, costituisce o può costituire un mezzo per realizzare la stessa «*caritas*». Quindi l'«amore per gli altri» e l'«*amor mundi*» hanno il loro fondamento nell'«*amor dei*».

Agostino, secondo Arendt, è stato un pensatore vissuto in un periodo drammatico, per alcuni versi somigliante al suo, un periodo che ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. Egli ha tentato l'ardua impresa di gettare un ponte tra l'ultima parte del mondo antico e la fase iniziale di un nuovo mondo, per certi versi ancora sconosciuto. Il saggio si suddivide in tre parti e ciascuna affronta un concetto particolare di amore così come Arendt lo ha individuato all'interno della vasta e talvolta contraddittoria elaborazione di Agostino.

1 H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 115.

2 Ci riferiamo qui al *Selbstdenken* lessinghiano, cfr. H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in Ead., *Antologia*, cit., pp. 210-234.

Nella prima parte l'Autrice evidenzia l'«*appetitus*» ossia l'amore naturale che scaturisce come desiderio verso un determinato bene. La molla che spinge tale «*appetitus*» è il «*beatum esse velle*» (la voglia di felicità) e si può realizzare in due forme: la *caritas* e la *cupiditas*. Nella seconda parte, invece, viene illustrato l'amore che scaturisce nell'uomo verso Dio perché scopre di essere una sua creatura. Nella terza parte, infine, viene descritto come l'amore si manifesta e si rapporta con gli altri uomini. Le prime due parti rappresentano, quindi, due percorsi nell'ambito di due diversi concetti dell'amore, espressi da Agostino nel corso della sua vita. La Arendt li segue entrambi per raggiungere una sua personale definizione dell'amore del prossimo, che chiamerà prima «*dilectio proximi*» (prendendo la definizione da Agostino) e poi «*amor mundi*» (termine da lei coniato).

L'uomo, quindi, deve evitare di desiderare le cose terrene e deperibili, per cui all'interno dell'*appetitus* Agostino distingue un *amatum* ingiusto e un *amatum* giusto. L'*amatum* ingiusto è quello che costantemente delude l'uomo perché è legato alla terra e alla sua caducità, mentre l'*amatum* giusto è quello che non lo deluderà mai: il futuro assoluto. L'amore orientato verso il *bonum* giusto è la *caritas* e rappresenta la mediazione verso Dio, quello orientato verso il *bonum* ingiusto è la *cupiditas* e costituisce la mediazione verso il mondo.

A questo punto Arendt pone le prime obiezioni: se la vita vera è quella proiettata nel futuro assoluto, cosa rimane alla vita nel qui e nell'adesso? Ella è infatti interessata a una vita che non è la vita eterna, ma alla vita che accade nella nascita e attraverso di essa permette l'ingresso nel mondo, inteso ogni volta come un nuovo inizio. Ad Agostino viene quindi attribuita una totale svalutazione della terra e delle cose terrene, che finirebbe per mettere in discussione la cittadinanza dell'uomo nel mondo e fra gli uomini.

Arendt passa così alla seconda fase del pensiero agostiniano: la prima si basava sulla concezione del desiderio di Dio e sulla conseguente tensione verso l'eternità; la seconda si fonda sull'attuazione piena dell'*appetitus* e si realizza attraverso la tensione verso il *bonum*. In una prima fase, quindi, l'uomo raggiunge la felicità e sfugge la morte 'dimenticando' la sua condizione caduca e passeggera e proiettandosi in un'eternità che di fatto ancora non possiede. Il desiderio pienamente realizzato è quello che Agostino chiama *frui*.

Tuttavia l'amore non si manifesta e non si realizza solo come *frui*, ma esiste anche l'*uti*, che consiste nel desiderare e saper usare i *bona* terreni per la miglior tensione verso il *summum bonum*. I beni terreni non vanno evitati o banditi, ma usati per il raggiungimento del bene assoluto. La *caritas* riesce ad avere un rapporto con il mondo solo se il mondo è usufruibile per il fine ultimo e quindi l'uomo non rischia di venir assoggettato ad esso, cadendo nell'ambito della *cupiditas*. Il nostro sé, il nostro prossimo e il nostro corpo sono dei *bona* terreni che non possiamo non amare, ma il modo giusto di amarli è quello dell'*uti*, cioè di usarli e rispettarli per amare Dio.

Verso il mondo l'uomo si muove perciò «per amore di...». Tale amore diventa *dilectio*, cioè un 'atteggiamento obiettivo'. L'*ordinata dilectio* ha perciò un *supra nos* (Dio-eternità) che tutto determina e a cui tutto si rapporta, un *nos* (io-sé), uno *iuxta nos* (prossimo) e un *infra nos* (corpo). Il prossimo è collocato allo stesso livello del sé per-

ché anch'esso può entrare in regime di *caritas*, di qui l'imperativo 'ama il prossimo tuo come te stesso'. Secondo Agostino l'amore per il prossimo è l'estremo risultato di un auto-negazione, attraverso il quale l'uomo rinuncia a ogni coinvolgimento negli interessi e nell'attività della sua esistenza corporea. Condizione dell'amore per il prossimo diventa, quindi, l'allontanamento dalla concretezza del mondo e l'assunzione di un punto di vista il più vicino possibile a quello di Dio.

Arendt intravede in tale passaggio il superamento della fruizione del mondo immediata ed istintiva, legata esclusivamente alle esigenze della pura sopravvivenza, a favore di una dimensione propriamente e tipicamente umana: una dimensione pubblica della libertà e dell'agire politico che si distingue nettamente dalla dimensione privata del lavoro, della riproduzione e dei sentimenti soggettivi. Ella vuole porre in luce un criterio che differenzi l'esistenza a livello biologico dall'esistenza propriamente 'umana'. La vita, intesa non in senso fisiologico, ma come quel periodo di tempo che intercorre tra la nascita e la morte, si manifesta nell'azione e nel discorso. Tutto ciò equivale a una 'seconda nascita', in quanto, dopo essere entrati nel semplice mondo della vita, ci inseriamo a pieno titolo nel mondo umano.

Nel recupero dell'azione politica Arendt individua il percorso attraverso cui rispondere alla richiesta di una dimensione autentica e unitaria dell'uomo, che lo riscatti dal suo 'essere naturale'. «Nell'azione l'uomo, libero da ogni determinazione esterna o interiore ed interessato solo al compimento 'virtuoso' del principio che lo ispira, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente per 'amore del mondo, per distinguersi e per essere ricordato»³.

2. *Soffre l'amor mundi: la spirale produzione-consumo e il trionfo dell'animal laborans*

Il periodo storico in cui l'agire, così inteso, ha avuto modo di manifestarsi è quello della *polis* greca. Il modello greco è apparso ad Hannah Arendt come un esempio insuperato di conciliazione tra pensiero ed azione e, in senso strettamente politico, come un modello puro di democrazia. L'esempio della *polis* rappresenta uno di quegli 'eventi' o 'attimi felici' che, pur se per brevi periodi, si sono realizzati nella storia. «Ella guarda alla vita della *polis* come a quell'esperienza grazie a cui l'individuo riusciva a conferire un senso alla propria esistenza. Prima che questo senso venisse catturato dall'illusoria ricerca della permanenza e delle stabilità a opera della filosofia e del Cristianesimo»⁴. In questo senso l'età della *polis* greca costituisce una testimonianza della chiarezza, dell'equilibrio e della libertà che caratterizzavano l'antica politica occidentale. Non si vuole, quindi, riproporre l'istituzione di un modello utopico di città, ma di un tipo esemplare di convivenza umana, nella quale l'esercizio politico, basato su una relazione comunicativa, veniva considerato il solo mezzo utile per proteggere la società dall'uso della violenza e per diffondere il valore etico dell'uguaglianza e della giustizia.

3 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 272-273.

4 Ivi, p. 274-275.

L'antica città greca, intesa come uno spazio politico fondato su un libero rapporto tra pari, è considerata un riferimento rispetto a cui evidenziare, per contrasto, il significato della modernità. Nella nostra epoca si sono rovesciate le competenze e le caratteristiche del privato e del pubblico. Infatti, diversamente dalla *polis* greca, dove il lavoro era considerato una funzione servile, ora la dimensione lavorativa si estende dall'ambito esclusivamente privato alla totalità della vita. Se per i Greci il lavoro era legato alla necessità materiale, ai bisogni del corpo, considerati i più disprezzabili, ed era quindi degno solo degli schiavi, per i moderni il lavoro è altamente stimato, perché produttore di abbondanza, di benessere materiale, valori questi che si trovano ai primi posti della scala gerarchica odierna. Si è raggiunta così una supremazia dell'*animal laborans* a cui si lega un'eccessiva produzione di beni e un conseguente loro utilizzo in un processo di consumismo sfrenato. Un'incontrollata espansione della dimensione consumistico-vitale costituisce l'elemento più evidente della moderna società di massa, a cui corrisponde, per altro verso, la decadenza della sfera pubblica. Una società di consumatori non può amare e quindi prendersi cura del mondo in cui vive, poiché lo usa ma non lo abitata, lo sfrutta e lo depaupera invece di migliorarlo e potenziarlo.

Il 'sociale', tratto distintivo dell'epoca moderna, nasce dalla confusione tra le due dimensioni di pubblico e privato che caratterizzavano il mondo classico. Nella dimensione privata o familiare si provvedeva ai bisogni legati alla sopravvivenza, mentre nella dimensione pubblica si compivano tutte quelle azioni non dettate dalla necessità, ma dalla libertà. La società moderna si presenta come un 'ibrido' in cui il privato acquista rilievo pubblico e occupa lo spazio riservato, un tempo, al politico. «Se la società è il luogo del lavoro e del consumo, l'attività politica diventa esclusivamente la modalità con cui amministrare e gestire i proventi da essi derivati. Il pubblico è ora funzione del privato, ed il privato è diventato l'unico interesse comune rimasto. La pubblicizzazione del privato e la privatizzazione del pubblico hanno operato una sorta di inversione topologica che ha fatto della sfera privata il luogo in cui può ancora dimorare la libertà e di quella pubblica il luogo della necessità: il luogo di un male inevitabile»⁵.

La società si identifica così con la società di massa, intendendo quello 'pseudo-spazio pubblico' che occupa l'*animal laborans*, tutto concentrato nella sua esclusiva 'pseudo-attività' di produrre e consumare oggetti d'uso. L'uniformità costituisce, quindi, l'essenza di questa sfera sociale, basata sul conformismo e l'omogeneità dei suoi componenti, sommersi dalla *routine* della vita quotidiana e spinti soltanto dall'urgenza di soddisfare necessità materiali uguali per tutti. Questo comportamento non può certamente appagare il desiderio di distinzione e di eccellenza, che era implicito nell'azione politica, e ora si realizza in atteggiamenti effimeri e stravaganti, legati alle mode del momento. La sfera sociale ha finito per soffocare quella politica, ha invaso tutto lo spazio pubblico e ha trasformato gli esseri agenti in accaniti consumatori. Così l'invadenza della produzione tecnica e il moltiplicarsi degli interessi particolari hanno portato all'eclissi della politica e della dimensione pubblica a essa connessa.

5 Ivi, p. 291.

Nei terribili anni della guerra la Arendt comprese profondamente l'importanza dell'agire, del non rimanere passivi di fronte alle atrocità che si stavano commettendo, di aiutare l'umanità sofferente. Aveva infatti capito che, pur essendo sempre stata subordinata alla *theoria*, la *praxis* doveva esser posta alla base di qualsiasi filosofia politica. Stabilendo due livelli separati tra il pensiero e l'azione il pensiero occidentale aveva separato la filosofia dalla politica dando così vita a un insanabile conflitto.

È quindi perfettamente concepibile, secondo la Arendt, che «l'età moderna – cominciata con un così eccezionale e promettente rigoglio di attività umana – termini nella più mortale e sterile passività che la storia abbia mai conosciuto»⁶. E all'interno di questa passività, dove gli esseri umani sono ridotti a «esemplari seriali di una 'specie animale'»⁷ può trovare spazio quella 'banalità del male' che ha condotto a individui come Eichmann⁸. Se il totalitarismo giustifica la sua esistenza in base alla formula del 'tutto è possibile', un mondo libero deve fondarsi sulla capacità dell'uomo di agire razionalmente, partendo dall'ipotesi dell'esistenza di un essere umano capace di creare, preservare o ricostruire uno spazio per l'azione politica, liberata da ogni contaminazione con le categorie proprie della *techne* e della *poiesis*.

3. *Resiste e promette l'amor mundi: attraverso la capacità di giudizio è possibile una riconciliazione tra theoria e praxis?*

La questione morale, che la Arendt si è posta dopo il processo Eichmann, è strettamente legata alla scoperta dell'essenza del male come mancanza di pensiero. «Il problema è precisamente che per causare il male non è necessario un cuore iniquo, fenomeno relativamente raro. Quindi in termini kantiani, per prevenire il male si avrebbe bisogno della filosofia, dell'esercizio della ragione come facoltà di pensiero»⁹. Non si tratta di stupidità, ma di ottusità, di assenza di giudizio che, non più chiamato in causa durante il regime totalitario, si è atrofizzato nelle menti delle masse.

Il 'caso-Eichmann' appare dunque paradigmatico, non solo perché testimonia una totale assenza di pensiero, ma anche una radicale incapacità di esercitare la facoltà di giudizio, quando vengono a mancare le norme, i valori, i principi ereditati dalla tradizione. Dato che ormai la 'breccia' aperta tra 'passato e futuro' non può essere colmata recuperando le risorse di una tradizione andata in pezzi, la modernità si trova priva di qualsiasi punto di riferimento e di guida all'agire in situazioni di ambiguità e di rischio¹⁰. L'epoca moderna ha occultato il vero senso della moralità, riuscendo a far penetrare nelle menti delle masse la convinzione che legge e morale fossero la stessa cosa, così che uomini superficiali come Eichmann e la maggior parte dei nazisti che eseguivano gli ordini, non

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 240.

7 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 293.

8 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992.

9 H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 124.

10 Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

sono stati in grado di esaminare quelle leggi sotto il profilo della moralità e del rispetto dell'umanità. A questi è mancata la facoltà di giudicare, l'unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il buono dal cattivo.

Hannah Arendt ha concepito il *giudizio* come la modalità attraverso la quale il pensiero può togliersi dal suo ritrarsi, e recuperare il rapporto con la sfera mondana delle azioni storico-politiche. Nel giudizio, il pensiero intenziona il campo dell'agire, e lo investe col senso della sua comprensione significatrice. L'esercizio delle proprie capacità giudicanti consente la discriminazione e la scelta tra alternative esclusive, apre alla disponibilità verso la comunicazione e lo scambio reciproco delle opinioni, e fornisce all'uomo quella capacità di orientamento nella situazione di emergenza che nel pensiero permaneva latente a livello di possibilità.¹¹

La Arendt, attraverso la sua teoria del giudizio, cerca di individuare un tipo di sapere che sia in grado di fornire norme vincolanti di comportamento e al tempo stesso tenga conto delle situazioni concrete in cui ci si viene a trovare. Un sapere (*theoria*), dunque, che si sviluppa insieme all'agire (*praxis*) e in cui si riconciliano l'aspetto teorico e concettuale con quello pratico e concreto, la ragione e la decisione. Per raggiungere tale conciliazione ella si accinse a scrivere un'opera, *La vita della mente*¹², purtroppo rimasta incompleta, dove ha tentato di mettere in evidenza le peculiarità di quella 'vita contemplativa' con l'aiuto della quale ciascuno di noi possa trovare le basi per condurre una retta *vita activa*, per poter manifestare sempre noi stessi agli altri e perché questi ultimi si ricongiungano a noi nel nome di quell'*amor mundi* che la società moderna ha obliato.

4. La teoria del giudizio politico

Il pensiero non deve elaborare una teoria separata dalla realtà, ma compiere un esame dei «molteplici affari del mondo» per esserne arbitro, per decidere nei conflitti, per effettuare scelte. Ma come prendere queste decisioni? A chi spetta la capacità di scegliere? A questo punto subentra la volontà, ed è a tale facoltà che si rivolge la parte centrale della *Vita della mente*. La Arendt intendeva analizzare le relazioni antagonistiche tra pensare e volere, tra la mentalità teoretica, basata sulla prevedibilità e sulla necessità, e la mentalità politica, fondata sulla contingenza e l'imprevedibilità. E sperava con questa analisi di concludere un trattato di pace tra il pensare e il volere.

Il tema del giudizio avrebbe dovuto costituire la terza parte dell'opera e sarebbe servito da collegamento tra le riflessioni filosofiche e la sfera politica. Il quadro che Hannah Arendt cerca di presentare, attraverso una complessa rete di analisi e riflessioni, è quello di tre facoltà mentali che, come i tre rami di un governo, si controllano e si equilibrano

11 G. Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Eric Voegelin, Leo Strass, Hannah Arendt, Angeli, Milano 1988, p. 285.

12 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

a vicenda e riescono inoltre a legare il presente che noi siamo allo scorrere inesauribile del tempo. Cosicché mentre il pensare si snoda nell'attualità dell'oggi e il volere nella possibilità futura, il giudicare stabilisce una relazione con il passato.

Era, quindi, intenzione della Arendt servirsi del giudizio, la più politica delle facoltà mentali, come di un collante che (grazie alla sua doppia valenza che lo collega da un lato al pensiero e alla sua ricerca di significato e dall'altro al mondo dell'esperienza e della volontà) l'aiutasse a tenere insieme le due facoltà del pensiero e della volontà, ma la morte improvvisa glielo ha impedito.

Il giudizio politico riceve così una forte connotazione morale, perché si caratterizza come l'unico spazio di libertà che appartiene agli uomini, in quanto esseri che sono nel mondo, e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera delle apparenze mondane tipica della volontà. Esso, dunque, prendendo come modello il giudizio estetico di Kant, non si fonda su verità dell'intelletto eterne e universali, ma offre spazio alla ricerca di senso e di significato, alla discussione, al confronto e alla libertà di pensiero.

Kant chiama questo principio di giudizi condivisi «senso comune» e lo caratterizza non come un sentimento individuale, ma come un «sentimento comune». Il senso comune viene inteso così come una norma ideale che ricerca il consenso dei diversi soggetti giudicanti. Nel § 40 della *Critica del giudizio* 'Del gusto come una specie di *sensus communis*' Kant sostiene che «per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori*, del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso». Per realizzare tutto ciò Kant specifica le tre 'massime del senso comune':

1) Pensare da sé 2) Pensare mettendosi al posto degli altri 3) Pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. La prima è la massima di un pensiero libero da pregiudizi, la seconda del modo di pensare largo e la terza del modo di pensare conseguente. Il modo di pensare largo caratterizza in particolare il giudizio e attribuisce a colui che giudica una capacità di pensiero che si elevi al di sopra delle condizioni particolari e soggettive del giudizio e si ponga da un punto di vista generale, mettendosi al posto degli altri¹³.

Senso comune, consenso, mentalità allargata si riscontrano negli individui che agiscono e parlano nella concretezza della sfera pubblica e non in quelli che si dedicano esclusivamente all'astrazione e alla contemplazione. Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che ha il coraggio di toccare la realtà e quindi non si atrofizza, diventando insensibile e lasciandosi guidare da norme precostituite.

Che la capacità di giudicare sia un talento specificamente politico, proprio nel senso kantiano, della capacità di vedere le cose non solo dal proprio, ma anche dal punto di vista di tutti quanti si trovano ad essere presenti, e persino che il giudizio possa essere una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico (in quanto gli consente di

13 I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 2002, pp. 263-269.

orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune), sono intuizioni praticamente vecchie quanto l'elaborazione concettuale dell'esperienza politica. I greci chiamavano questa facoltà φρόνησις, intuizione, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. La differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo 'buon senso', *le bon sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e 'soggettivi' e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma 'oggettivo', che abbiamo in comune e dividiamo con altri. Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro 'condividere il mondo con altri'.¹⁴

Per la Arendt l'atto di giudicare rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perché, da un lato mantiene il contatto con il 'mondo delle apparenze' con il quale si collega la volontà, dall'altro compie la ricerca di senso che anima il pensiero. La vita della mente raggiunge il suo compimento ultimo, non nella visione onnicomprensiva del metafisico, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il poeta, il narratore provano nell'atto di giudicare gli eventi.

Il giudizio, dunque, deve essere libero, e la condizione della sua autonomia consiste nella capacità di pensare; il diritto di giudicare è quindi assolutamente inalienabile, perché solo giudicando costantemente l'uomo può dare un senso al mondo e può dividerlo con gli altri esseri umani. L'uomo inserito nella società di massa si identifica nella «capacità di consumare unita all'incapacità di giudicare, anzi addirittura di distinguere» e presenta anche una «nefasta alienazione dal mondo»¹⁵; attraverso l'attività del giudizio, invece, il soggetto può prendersi cura dello spazio comune per «accudire, conservare e ammirare le cose del mondo»¹⁶.

Affinché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è necessario che la sua mente sia viva, che sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. La nostra vita morale, dunque, è regolata proprio dalle attività della mente che guidano le nostre azioni e devono trovarsi in armonia tra loro: pensare un'azione, voler che si compia, giudicare, infine, in che modo sia inserita nel mondo plurale della coesistenza tra gli individui. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare devono essere con lui e tra di loro in equilibrio e in armonia perché l'azione sia veramente giusta. Se il pensare prevalessse sulle altre due facoltà, si giungerebbe a un abbandono del mondo reale, ritraendosi nell'isolamento teoretico dei 'filosofi di professione', senza aver più la facoltà di comunicare e di essere compresi dagli altri. «Hannah Arendt accentua molto il contrasto tra il pensiero e la volontà, perché quest'ultima, sintonizzata sul futuro, su ciò che non è ancora, inaugura il potere della negazione, del dir

14 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 283-284.

15 Ivi, p. 258.

16 Ivi, p. 281.

di no a ciò che è»¹⁷, il più grande potere dell'io, quello di essere libero.

In questo consiste l'umana esistenza: nell'enorme potenza di essere liberi: liberi di dare inizio, liberi di interrompere, liberi di dire, liberi di giudicare, liberi di interagire, liberi di prendere decisioni giuste o sbagliate, liberi di essere buoni o iniqui, ma comunque liberi e quindi sempre in pericolo, perché, spesso, essere chiamati ad agire, pensare e giudicare, può significare essere condannati e criticati. Non ci si può nascondere dietro l'alibi collettivo per cui laddove tutti sbagliano nessuno può essere giudicato colpevole.

Proprio come non esiste soluzione politica quando gli uomini sono capaci di commettere uno sterminio amministrativo di massa, così il bisogno di giustizia degli uomini non può trovare alcuna risposta soddisfacente al fatto che tutto il popolo si mobilita a tal fine. Quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può essere giudicato. Infatti, quel tipo di colpa non è nemmeno accompagnato dalla mera apparenza, dalla mera pretesa di responsabilità. Poiché al criminale spetta di essere punito – e questo paradigma è stato per più di duemila anni la base del senso della giustizia e del diritto dell'uomo occidentale – la colpa implica la consapevolezza della colpa, e la punizione attesta che il criminale è una persona responsabile.¹⁸

Secondo la Arendt, infatti, ciascuno di noi è un essere che agisce liberamente, non perché sia estraneo ai vincoli del potere¹⁹, ma perché possiede egli stesso il potere: il potere di fermarsi a pensare da sé con la propria mente, per poi agire tra e con gli altri. Solo quando ciascun abitante di questo pianeta si renderà conto della grande forza che possiede e che si manifesta nel vivere insieme, potrà comprendere di non essere solo 'uno-in-più' nell'apatia della massa, ma una parte fondamentale, irriducibile, inviolabile e insostituibile di quel libero, creativo, imprevedibile fluire che è la vita nella pluralità²⁰.

5. La responsabilità: un nodo etico-politico

Quindi quell'assenza di pensiero, che permette di aderire all'organizzazione del male servendosi dell'alibi di obbedire a norme e valori assolutamente indiscutibili, è dovuta all'atrofia della facoltà di giudicare e della possibilità di scegliere liberamente, per cui non si può realizzare un'autentica dimensione politica, e quindi dialogica, vale a dire quella comune partecipazione allo spazio pubblico della parola e dell'azione, dove ciascuno è tenuto a confrontarsi e a mettere in discussione le proprie concezioni.

Non si può, quindi, prescindere da un significato etico del pensare, legato a quell'attività in cui pensiero e parola rimangono inscindibilmente uniti e caratterizzano quel modo di vita in cui le qualità veramente umane possono manifestarsi. Il *logos*, inteso

17 L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 196.

18 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 69-70.

19 Non c'è quindi nessuna giustificazione per Eichmann come 'vittima' di ordini superiori.

20 Cfr. P. Flores D'Arcais, *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova 1990, pp. 19-26.

come capacità di pensiero e di parola (prima che Platone rompesse questa unione e la trasformasse nel dualismo di verità-*aletheia* e opinione-*doxa*) ci riporta all'esperienza della *polis*, dove la pluralità e il dialogo costituivano la base delle relazioni fra gli uomini. La Arendt, quindi, rifacendosi sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, ci presenta un sapere etico-politico, inteso non come qualcosa di cui ci si possa impadronire nello stesso modo in cui si acquisisce una certa capacità o una determinata tecnica, ma come una ricerca sempre *in fieri*, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene un noi che agisce liberamente e compie responsabilmente le proprie scelte.

Attraverso l'opera di decostruzione dell'orizzonte metafisico implicito nelle tradizionali teorie politiche, attraverso la necessità di ripensare la *praxis* in totale indipendenza rispetto alle categorie tratte dalla *poiesis*, attraverso la tematizzazione del carattere e della struttura del giudizio, la Arendt ha decisamente contribuito a ripristinare un'esperienza autentica e sostanziale della politica e a riflettere sul problema dello scollamento tra eticità e politicità. Il male e la sua inesorabile banalità sembrano poter trovare un ostacolo soltanto in quella capacità di giudizio che distingue, al di là di leggi e norme, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Coloro che non si prestarono a eseguire i compiti imposti dal regime nazista sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di una responsabilità individuale. Il loro rifiuto all'obbedienza e all'eliminazione di altri esseri umani non è dovuto all'obbligazione di leggi e comandamenti, ma all'impossibilità di convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio. Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua a sottolineare nelle sue ultime opere. In particolare nella *Vita della mente* scrive:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo [...]. La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), l'attitudine a dire "questo è sbagliato", "questo è bello" e così via, non è la stessa cosa dell'attività di pensare. Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'essere coscienti e della coscienza morale. Se il pensare – il due-in-uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'esser coscienti [*consciousness*] e con ciò sfocia nella coscienza etica [*conscience*] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il

pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé.²¹

L'etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una «sorta di etica radicale»²² nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità per ridefinire un significato incondizionato della responsabilità. «Non vi è infatti etica senza responsabilità, ma non vi è responsabilità senza qualcosa che impedisce, che ostacola, senza un'obbligazione duplice e ultimativa. Non vi è responsabilità in senso proprio finché non ci si confronta con l'assenza di criteri, col vuoto»²³. Nessuna regola generale, nessun imperativo, nessun richiamo ai criteri di un qualsiasi gruppo – di solito invocati come giustificazione dalla 'normalità' del male – possono servire come alibi per una mancata responsabilità personale, per un giudizio non formulato.

Quando ci troviamo di fronte all'abisso della libertà' si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un 'chi' non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Tutto questo è un richiamo alla *praxis*, a quell'azione che rappresenta l'aspetto fondamentale della vita umana. Nascere, venire alla vita, significa oltrepassare la linea che divide la passività del corpo e della mente dall'azione libera e responsabile, la quale permette di superare i limiti di un'esistenza trascorsa al buio, senza che rimanga una traccia, un'ombra a testimonianza del nostro passaggio nel mondo. Lasciare un'impronta, seppur minima, è fondamentale perché nessuna vita possa andare perduta, perché, se è vero che morire è l'evento certo della nostra esistenza, restare impressi nella memoria per le nostre azioni, dipende esclusivamente da noi.

21 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 288-289.

22 S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in AA. VV., *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. XXXI.

23 Ivi, p. XXXII.