

MEMORIA DEI GIUSTI E COSTRUZIONE DELLA CITTÀ. A PARTIRE DA HANNAH ARENDT

Sante Maletta

Questo intervento cercherà di rispondere, da un punto di vista filosofico, a due domande che attraversano, più o meno esplicitamente, il presente volume: *a)* chi è il Giusto? *b)* che legame c'è tra la memoria dei Giusti e la costruzione della città?

Come illustrato in maniera assai esauriente nei saggi di Gabriele Nissim e Moshe Bejski posti all'inizio di questa raccolta, la prima questione si pose nel momento in cui in Israele si tentò di applicare la legge del 1953 nella parte che prevedeva l'istituzione di una memoria dei Giusti tra le nazioni. Abbiamo già visto come il Tribunale dei Giusti risolse il problema, gradualmente e non senza tensioni. La domanda che ci poniamo ha però un taglio diverso: il nostro problema non è quello di stabilire dei criteri per individuare i Giusti e poterli quindi premiare, bensì riguarda l'essenza del Giusto – un'essenza intesa non in senso metafisico ma fenomenologico. A tal fine seguiremo da vicino il dipanarsi delle riflessioni sviluppate da una pensatrice che sul tema dei Giusti ha assai da insegnarci, vale a dire Hannah Arendt – di cui quest'anno ricorre il primo centenario della nascita. In particolare ci soffermeremo su ciò che ella dice per rispondere alla domanda “Cosa facciamo quando pensiamo?”.

La filosofa di Hannover non affronta mai in maniera diretta la questione del Giusto, ma vi arriva per via contrastiva a partire dallo choc in lei provocato dalla partecipazione al celebre Processo Eichmann (1962)¹. Com'è noto, l'acriticità del criminale nazista, la sua «lontananza dalla realtà», la sua mancanza di idee e di parole non stereotipate, la sua incapacità di porsi dal punto di vista altrui indussero la Arendt a elaborare la dottrina della *banalità del male*, che tante polemiche suscitò, soprattutto in campo ebraico². In risposta a Gershom Scholem – che le contestava la contraddizione tra la categoria di «male radicale», usata in *Le origini del totalitarismo* (1951) e quella di «banalità del male» – Arendt scrive: «Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non posseda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida” [...] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”. Solo il bene è profondo e può essere radicale. Ma non è questa la sede per affrontare seriamente tali questioni; penso di svilupparle in un altro contesto»³. Il contesto cui Arendt fa qui riferimento sarà costituito da una serie di interventi pensati nella forma di lezioni o conferenze tenute tra il 1964 e il 1971⁴. Vediamo di che cosa si tratta.

Pensare ciò che facciamo: questo motto, che informa l'intera ricerca arendtiana, è particolarmente evidente negli scritti che seguono il Processo Eichmann. In uno scritto del 1964, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, ella afferma: «esiste, nella nostra società, una diffusa paura di giudicare, una paura che non ha nulla a che fare con il detto biblico “Non giudicare se non vuoi essere giudicato” [...] dietro il non volere giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero [...] che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso»⁵. Ecco in cosa

¹ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), Feltrinelli, Milano 1992².

² A tal proposito cfr. *Hannah Arendt Revisited: “Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, a cura di G. Smith, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000. Per chi fosse interessato al tema della banalità del male, mi permetto di rinviare a S. Maletta, *Contro l'impero del Kitsch. Arendt e il principio antropologico*, in *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di S. Maletta, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 97-117. Sul tema del male in riferimento al pensiero di Arendt, cfr. *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, a cura di E. Donaggio e D. Scalzo, Meltemi, Roma 2003.

³ H. Arendt, lettera a G. Scholem del 24 luglio 1963, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, p. 227.

⁴ Dal 2003 questi interventi sono disponibili a cura di Jerome Kohn nella raccolta *Responsability and Judgment* (ed. it. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004).

⁵ *Ivi*, p. 17.

consiste veramente il fenomeno dell'allineamento (*Angleichung*), in una «sorta di ansia di non perdere il treno della Storia [...]. Insomma, ciò che cominciò a farci sentire davvero a disagio [...] non fu tanto il comportamento dei nostri nemici, quanto quello dei nostri amici [...]. Costoro non erano affatto responsabili di quanto stavano facendo i nazisti, ma erano comunque impressionati dal loro folgorante successo. E furono del tutto incapaci di contrapporre un proprio giudizio a quello che per loro aveva tutto l'aspetto di un verdetto della Storia»⁶. Arendt mette qui l'accento, seppur in maniera implicita, sul legame tra la paura di giudicare e l'ideologia, intesa – secondo la lezione de *Le origini del totalitarismo* – come *logica di un'idea*, come processo di pensiero che si dipana deduttivamente a partire da un principio e che pretende di cogliere, in tale processo meramente intellettuale, la legge misteriosa dello svolgimento effettivo della storia⁷. In quel momento storico «fu come se la morale [...] si rivelasse per ciò che essa è secondo l'etimo della parola, ossia un insieme di *mores*, di costumi e maniere, che può tranquillamente essere sostituito da un altro, così come si cambiano le buone maniere a tavola»⁸.

A questo punto Arendt si pone la domanda che a noi interessa: in che modo si segnalano quei pochi che rifiutarono l'*Angleichung* e che cosa li indusse a comportarsi così? Ecco una prima importante indicazione: «i non-partecipanti [...] furono gli unici che osarono giudicare da sé; e furono in grado di farlo non perché disponessero di un migliore sistema di valori o perché i vecchi standard di moralità restassero ben piantati nelle loro teste. [...] i non-partecipanti furono semmai coloro le cui coscienze non funzionarono in un modo, per così dire, tanto automatico – come se disponessero di un insieme di regole innate o apprese da applicare ai singoli casi, in modo che ogni esperienza nuova fosse sempre pregiudicata e non ci fosse che da agire di conseguenza. [...] essi si chiesero fino a che punto avrebbero potuto vivere in pace con la propria coscienza se avessero commesso certi atti»⁹. Il requisito principale del non allineamento è quindi individuato nella «*predisposizione a vivere assieme a se stessi* [...] cioè a impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che [...] siamo soliti chiamare pensiero»¹⁰. Ecco perché è possibile parlare ancora di responsabilità personale sotto dittatura: non si tratta tanto di azioni di ribellione aperta quanto di rifiuto di dare il proprio consenso attraverso atti di disobbedienza che nascono dal pensiero e dal giudizio.

Tra il 1965 e il 1966 Arendt tiene un corso alla New School for Social Research di New York dal titolo *Alcune questioni di filosofia morale*. È qui che troviamo un approfondimento della questione che ci sta a cuore, a partire dall'analisi del significato dei due termini inglesi *conscience* e *consciousness*: «Il termine *conscience*, in tutte le lingue, non designa originariamente la facoltà di conoscere e distinguere il bene dal male, ma ciò che oggi chiamiamo *consciousness*, vale a dire la facoltà grazie alla quale conosciamo e siamo consapevoli di noi stessi»¹¹. Il senso di tale distinzione è chiaro: Arendt cerca di ricondurre ogni principio morale, di per sé eteronomo e quindi corroborabile solo uscendo dal discorso razionale¹², al rapporto che l'io intrattiene con se stesso.

⁶ *Ivi*, pp. 20-1.

⁷ Un'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea. La sua materia è la storia, a cui l'"idea" è applicata; il risultato di tale applicazione non è un complesso di affermazioni su qualcosa che 'è', bensì lo svolgimento di un processo che muta di continuo. L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa 'legge' dell'esposizione logica della sua 'idea'. Essa pretende di conoscere i misteri dell'intero processo storico – i segreti del passato, l'intrico del presente, le incertezze del futuro – in virtù della logica inerente alla sua 'idea' [...]. Le ideologie ritengono che [...] nessuna esperienza possa insegnare alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica. Il pericolo inerente al passaggio dall'inevitabile insicurezza del pensiero filosofico alla spiegazione totale di un'ideologia e della sua *Weltanschauung* non consiste tanto nel lasciarsi irretire da un'ipotesi tanto volgare, ma sempre acritica, quanto nell'abbandonare la libertà implicita nella capacità di pensare per la camicia di forza della logica, mediante la quale l'uomo può farsi violenza quasi con la stessa brutalità usata da una forza esterna» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Comunità, Milano 1967, pp. 642-3).

⁸ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 36.

⁹ *Ivi*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.* (sott. agg.).

¹¹ *Ivi*, pp. 64-5 (la traduzione è leggermente modificata).

¹² Cfr. *ivi*, p. 65.

Sono Socrate e Kant i punti di riferimento arendtiano in questo discorso: «Nel caso di Kant, la coscienza brandisce la spada di un disprezzo di se stessi; nel caso di Socrate, la spada di un'autocontraddizione. E coloro che temono il disprezzo di se stessi o l'autocontraddizione sono [...] coloro che già vivono in accordo con se stessi: per costoro le proposizioni morali sono autoevidenti e non c'è bisogno di alcuna obbligazione»¹³. L'aspetto essenziale dei «non-partecipanti» sta proprio in tale autoevidenza dei principi morali, i quali si manifestano però solo in forma negativa: *questo non posso farlo (altrimenti dovrei disprezzarmi o contraddirmi)*. Il punto di riferimento costante di tali riflessioni arendtiane è il *Gorgia* platonico, con la sua tesi paradossale che è meglio patire il male che farlo. L'adesione a tale tesi si regge sulla constatazione che «benché io sia uno solo, io sono anche due-in-uno. [...] se facessi il male, sarei condannato a vivere assieme a un malfattore per il resto dei miei giorni, senza un attimo di tregua»¹⁴. Dal punto di vista morale di conseguenza è importante non tanto che l'uomo sia un animale razionale, quanto che sia un animale che *pensa* e che *ricorda*: «i peggiori malfattori sono coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e – senza ricordi – niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno»¹⁵. Ed ecco la conclusione del ragionamento, che giustifica in maniera pregnante l'espressione «banalità del male»: «Per gli esseri umani pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo tale da non essere travolti da quanto accade – dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione. Il peggior male non è dunque il male radicale, ma è il male senza radici. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti»¹⁶. È in questo processo di pensiero e di ricordo che si costituisce la *personalità*, l'ipseità dell'individuo che permette una continuità nel tempo. È questo un punto la cui centralità è difficilmente sovrastimabile. Senza l'integrità prodotta dal pensare e dal ricordare non si dà la possibilità di agire veramente. Ciò è evidente, anche se Arendt non lo esplicita; tant'è vero che introduce immediatamente il riferimento a uno dei due atti performativi che, insieme alla promessa, esemplifica in *Vita activa* la capacità umana di azione intesa come interruzione imprevedibile di qualsiasi dinamica processuale, il *perdono*¹⁷: «quando perdoniamo, è la persona – e non il crimine – che noi perdoniamo. Mentre nel caso del male senza radici, non esiste nemmeno una persona che si possa perdonare»¹⁸.

Se questo è vero, è allora chiaro che il problema morale è innanzitutto un problema di rapporto con se stessi e ha come condizione fondamentale della sua soluzione la *solitudine* intesa come *compagnia con se stessi*. Il problema morale è una questione di *attività* – pensare, ricordare –, di un *movimento* che è il vero legame segreto tra *vita activa* e *vita contemplativa*, e che rende possibile il *giudizio*¹⁹.

Tale prospettiva è approfondita da Arendt in *Pensiero e considerazioni morali* (1971). Partendo sempre da una descrizione fenomenologica di ciò che facciamo quando pensiamo, la filosofa mette in luce anzitutto l'inevitabile tendenza nichilista del pensiero: «La ricerca del senso, che di continuo dissolve e riesamina daccapo ogni dottrina o regola consolidata, può anche ritorcersi contro se stessa, producendo un rovesciamento dei vecchi valori e un'affermazione di «nuovi valori»»²⁰. Ma il rischio nichilista della meditazione non è nulla di fronte al prodotto del «non-pensiero», il quale, «[p]roteggendo la gente dai pericoli insiti nell'esame del pensiero, [...] insegna loro ad aggrapparsi alle regole di condotta già prescritte [...] E in tal modo la gente si abitua, non tanto al contenuto di quelle certe regole, che crollerebbero qualora sottoposte a un più attento esame, quanto al fatto stesso di possedere delle regole sotto cui sussumere i casi

¹³ *Ivi*, p. 66.

¹⁴ *Ivi*, p. 77.

¹⁵ *Ivi*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 1991, pp. 174s.

¹⁸ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 82.

¹⁹ Per un approfondimento di tale questione mi permetto di rimandare a S. Maletta, *Contro l'impero del Kitsch*, cit.

²⁰ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 153.

particolari»²¹. Si tratta della celebre distinzione di origine kantiana tra giudizio determinante e giudizio riflettente: il non-pensiero previene la formazione del giudizio riflettente – della capacità di giudicare un particolare senza che l’universale sia inizialmente dato – e quindi disabituata gli individui alla necessità di una decisione personale. «Se dovesse allora saltar fuori qualcuno che [...] desidera abolire i vecchi “valori” o le vecchie virtù, questo qualcuno troverà assai facile farlo, posto che possa subito offrire un nuovo codice di comportamento, e non avrà bisogno né della forza né della persuasione per imporlo a tutti. Non dovrà provare a nessuno che i nuovi valori sono migliori di quelli vecchi. Più gli uomini si tenevano stretto il vecchio codice, e più costui potrà far digerire loro un nuovo codice»²².

A partire dalla fenomenologia del pensare Arendt delinea quindi una sorta di antropologia che vede la coscienza morale (*conscience*) emergere dalla coscienza di sé (*consciousness*), dall’attualizzazione della *scissione originaria* del «due-in-uno» attraverso il movimento del pensiero: «Il fenomeno della coscienza umana ci dice insomma che la differenza e l’alterità – che sono tratti caratteristici del mondo delle apparenze per come esso si dà all’uomo, nella misura in cui egli abita in mezzo a una pluralità di cose – sono al contempo i requisiti stessi dell’esistenza di un io umano»²³. La coscienza morale è un effetto del «pensiero in ritardo»²⁴, un «effetto collaterale» dell’io pensante²⁵.

Generalmente tutto ciò non ha rilevanza pubblica. Ma nei *dark times*, quando detta legge il male radicale del terrore totalitario e azione e parola – ciò che qualifica l’umano in quanto tale – divengono quasi impossibili, «coloro che pensano escono dall’ombra in virtù del loro rifiuto di unirsi agli altri, un rifiuto che in quei frangenti diventa un fenomeno appariscente e una sorta di azione. L’elemento purgativo del pensiero, il lavoro da levatrice di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni tacite delle opinioni non sottoposte a esame e le distrugge [...] è politico per definizione. Poiché questa distruzione ha un effetto liberatorio per un’altra facoltà umana, la facoltà del giudizio, che potremmo anche definire [...] la più politica delle capacità umane»²⁶.

Il giudizio è la capacità di giudicare i casi particolari – di dire “questo è buono”, “questo è bello”, “questo è giusto” – ed è strettamente legato al pensiero: «Se il pensiero, il due-in-uno del dialogo silenzioso, attualizza la differenza scavata nella nostra identità dalla coscienza in senso stretto (*consciousness*) e mette così capo al sottoprodotto della coscienza in senso lato (*conscience*), allora il giudizio, il sottoprodotto dell’effetto liberatorio del pensiero, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, in cui io non sono mai da solo e sono sempre troppo occupato per poter pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza, è la capacità di distinguere il giusto dall’ingiusto, il bello dal brutto»²⁷. Pensiero e giudizio non sono capacità specialistiche, ma sono in potenza presenti in ogni essere umano. Analogamente l’incapacità di pensare autonomamente (di ciò che Arendt, sulle orme di Lessing, chiama *Selbstdenken*) e di giudicare – la possibilità «di mancare l’appuntamento con se stessi»²⁸ – è sempre latente anche in chi sviluppa al massimo grado le proprie capacità intellettuali.

A questo punto siamo in grado di rispondere alla seconda nostra domanda iniziale: che legame c’è tra la memoria dei Giusti e la costruzione della città? Il Giusto è colui che ha sviluppato una predisposizione a vivere con se stesso, ad attualizzare la scissione originaria del due-in-uno che costituisce l’autocoscienza e di conseguenza anche la coscienza morale. Il Giusto è colui che ha sviluppato una personalità, un’integrità personale che gli consente di avere una continuità nel tempo e contemporaneamente una capacità di riconfigurarsi a partire da una scelta nell’istante. In quanto *persona* il Giusto è essenziale alla costruzione della città, in quanto abile a compiere i due atti

²¹ *Ivi*, p. 154.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 159.

²⁴ *Ivi*, p. 161.

²⁵ *Ivi*, p. 162.

²⁶ *Ivi*, p. 163.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 162.

performativi fondanti la *polis*: egli può *promettere*, costituendo così il vincolo civile, e può *essere perdonato*, vale a dire, in caso di colpa, può essere sciolto dal legame col suo atto colpevole e quindi messo in condizione di ricominciare, di agire di nuovo, di promettere ancora, ristabilendo il vincolo civile precedentemente spezzato. Ciò vale pure di fronte all'estremo, all'imperdonabile, che di per sé genererebbe la processualità di una faida senza fine. Anche in questo caso il Giusto mantiene aperta la possibilità del perdono e della promessa, la possibilità di un nuovo legame civile reso possibile da una *manca*za, quella di un *debito senza colpa per sempre insolvente*²⁹. Alla base della *polis* sta un principio pre- e trans-politico: l'integrità personale, il segreto di un'anima che, attualizzando la scissione originaria, è capace di essere amica di se stessa e, proprio per tale ragione, amica degli altri.

Il saggio è stato pubblicato nel volume "I Giusti e la memoria del bene. Chi salva una vita, salva il mondo intero", a cura di Antonia Grasselli e Sante Maletta, CUSL, Milano, 2006.

²⁹ Riprendo qui l'espressione usata da Paul Ricoeur, che a sua volta la mutuò teoricamente da Jacques Derrida; cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), Raffaello Cortina, Milano 2003; J. Derrida, *La siècle et le pardon*, «Le Monde des D bats», dicembre 1999. Per un approfondimento di tale tema mi permetto di rinviare al mio *Testimonianza e perdono. Note per una memoria felice*, «Linea Tempo», n. 3, 2003.