
Maria Teresa Pansera

IL SIGNIFICATO ETICO DEL PENSARE

Se, come ho sostenuto prima, l'attitudine a discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato dovesse rivelare di aver qualcosa a che fare con l'attitudine a pensare, si dovrà poter "esigere" questo esercizio da ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali.

Hannah Arendt, *La vita della mente*

In Hannah Arendt vita e filosofia sono state sempre strettamente intrecciate poiché il pensiero dell'autrice costituisce parte integrante della sua vita e quest'ultima è strettamente connessa allo svolgersi della sua teoria politica. Dopo essersi inizialmente occupata di teologia ed esser passata poi allo studio e allo "smantellamento" della metafisica, la giovane filosofa ha dedicato il suo pensiero alla vita. Dapprima la vita di per sé: per sopravvivere è costretta a lasciare la Germania recandosi prima a Parigi e poi a New York. In seguito, 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 la Arendt, lungi dall'essere una "pensatrice di professione" colloca la propria capacità di pensare e di comprendere al centro della propria vita; la comprensione, infatti,

[...] rappresenta il modo specificamente umano di vivere, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero. La comprensione ha inizio con la nascita e si conclude con la morte. Nella misura in cui la comparsa dei governi totalitari è l'evento cruciale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili¹.

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 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»². L'assenza di significato e la perdita del senso comune, che hanno caratterizzato il ventesimo secolo, sono state accompagnate da un accentuato sviluppo del sapere teoretico e da un'atrofia del sapere pratico, indeterminato, dut-

1 H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 108.

2 Ivi, p. 115.

tile, problematico e, proprio per questo, in grado di indirizzare il comportamento nel versante etico. La nostra grande tradizione ha dimostrato

[...] la sua evidente incapacità di rispondere in maniera efficace alla sfida portata dalle questioni “moralì” e politiche del nostro tempo. In effetti le fonti da cui sarebbero dovute scaturire queste risposte si erano inaridite e la stessa cornice entro cui la comprensione e il giudizio potevano emergere si era sgretolata³.

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 autonomia⁴. 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. *Il totalitarismo e la questione morale*

La nostra vita oggi è senza dubbio molto diversa rispetto a quella che si conduceva solo un secolo fa. È stato decisamente alleviato sia lo sforzo per il sostentamento sia la pena per la procreazione; tuttavia non si è riusciti ad eliminare la costrizione della necessità. L'espressione massima della libertà per *l'animal laborans* consiste nell'attività continua e ripetuta per soddisfare le proprie esigenze, senza mai, tuttavia, riuscire ad appagarle completamente. In base all'attuale trasformazione del lavoro, si presenta davanti all'uomo contemporaneo un nuovo problema: da un lato la sua capacità produttiva non conosce soste e si espande illimitatamente; dall'altro i prodotti tendono ad accumularsi e perciò si richiede un'accelerazione e un incremento dei consumi. Infatti, se si produce oltre quello che è possibile consumare, si rischia l'inutilità e la perdita di valore di ciò che si è prodotto. La società si è, in parte, adeguata a questo meccanismo perverso trasformando i beni d'uso in beni di consumo.

In questo modo si è costruito un mondo in continuo e tumultuoso mutamento, dove il principio di stabilità e di sicurezza è completamente svanito. L'ideale dell'*homo faber*, che consisteva nella durata e nella permanenza dei manufatti, si è trasformato in quello dell'*animal laborans* che produce e consuma a ritmo continuo. Viviamo, ormai, in una cultura di massa, dove la generalizzata insoddisfazione si placa temporaneamente e illusoriamente soltanto nella sempre più vorticosa successione della produzione e del consumo, e nella sola ed unica esaltazione del dominio assoluto dell'*animal laborans*.

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 nella più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto»⁵. E all'interno di questa passività può

3 Ivi, p. 117.

4 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.

5 H. Arendt, *The Human Condition*, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 240.

trovare spazio, come sappiamo, quella “banalità del male” che ha condotto ad individui come Eichmann. In un’epoca in cui «l’azione è diventata un’esperienza per pochi privilegiati»⁶, un barlume di speranza appare quando si fa riferimento al pensiero che è «ancora possibile e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivano in condizione di libertà politica»⁷.

Se l’esistenza di un mondo totalitario va analizzata attraverso una meditazione sul concetto di male radicale, la possibilità di un mondo libero va ricercata nelle risorse di autonomia e di rinascita contenute nella condizione umana in quanto tale. 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. La realtà completamente nuova del mondo totalitario ha dato vita a una domanda che non si era mai posta precedentemente: a quali condizioni è possibile un mondo senza campi di concentramento? Secondo quali presupposti l’uomo cessa di essere superfluo?

Quando scrisse *Le origini del totalitarismo* Hannah Arendt credeva che nel mondo potesse davvero esistere il male radicale, quel male che viene generato da una mente criminale e consapevole, quel male a cui aveva appena assistito nell’esempio terrificante del nazismo, incarnato nella figura di Hitler e dei suoi seguaci. Quel male che non si può perdonare perché non si riesce a comprendere (almeno finché non diventi storia, passato) e così il saggio si chiude con un deciso rifiuto di riconciliazione con il mondo: un mondo in cui la presenza del male è davvero possibile, anzi reale. Solo più tardi questo atteggiamento ostile e diffidente nei confronti del mondo, dove crudeltà e malvagità sono presenti e uomini senza scrupoli possono sempre trovare un posto di *leader* tra le masse, mutò grazie agli eventi che offrirono alla Arendt la possibilità di capire, di maturare nuove riflessioni per trovare una cura contro il rischio della chiusura interiore e la paura della disperazione, recuperando così quell’*amor mundi* su cui edificherà tutto il suo pensiero futuro.

Quindi, se ne *Le origini del totalitarismo* la Arendt aveva ipotizzato la possibilità di una completa distruzione, ne la *Vita activa* ricerca quelle barriere che la condizione umana è in grado di opporre a tale minaccia. Ma è nella *Vita della mente* che muove da un interrogativo etico cruciale, che trova le sue radici nell’esperienza nazista e nell’olocausto degli ebrei: come sia possibile per l’uomo commettere il male e un male così tragico e al contempo eclatante, senza trasgredire le regole, in modo normale, banale e se sia possibile preservarsi da esso.

È possibile fare il male (le colpe di omissione alla stessa stregua di quelle commesse) in mancanza non solo di “moventi abietti” (come li chiama la legge), ma di moventi tout court, di uno stimolo particolare dell’interesse o della volizione? Si può credere che la malvagità, comunque la si definisca, questa “determinazione a mostrarsi scellerati”, non sia una condizione necessaria per compiere il male? Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà di pensiero? [...] Potrebbe l’attività del pensare come tale, l’abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest’attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li “dispongono” contro di esso?⁸

6 Ivi, p. 242.

7 *Ibidem*.

8 H. Arendt, *The Life of the Mind*, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 85-86.

Tale interrogativo era sorto da una constatazione fatta durante un'esperienza fondamentale della sua vita, assistendo cioè al processo Eichmann a Gerusalemme come inviata del New Yorker, quella del ridimensionamento della figura del criminale nazista, che invece di essere mostruosamente dedito al male, era invece «assolutamente incapace di distinguere il bene dal male». Ciò che colpì la Arendt, nell'ascoltare la deposizione di Eichmann, «l'uomo nella gabbia di vetro», fu il fatto di trovarsi di fronte a un uomo né diabolico né inquietante nell'aspetto, né stupido né malvagio, ma piuttosto a un uomo ordinario, banale e mediocre, contrassegnato da un'unica caratteristica degna di nota: «la mancanza di pensiero», che si dimostrava attraverso una cieca adesione a «codici d'espressione e di condotta convenzionali e standardizzati»⁹.

Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente collegata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva (ipotesi che fino alla fine tenne in dubbio i giudici), ma perché le parole e la presenza degli altri, quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano¹⁰.

Tutte le scelte della sua vita in fondo, furono dettate dal bisogno di un'autorità superiore che gli indicasse cosa fare, evitando così di prendere da solo le proprie decisioni. Quello che maggiormente disorientava era, inoltre, la totale assenza di rimorso per le atrocità compiute, come se avesse agito privo di consapevolezza rispetto alle conseguenze delle sue azioni.

Il male è sempre stato concepito come qualcosa di diabolico, come un atto di superbia e di calcolato peccato, come qualcosa di cui solo le grandi menti sono capaci. Mentre la Arendt aveva preso coscienza che si può compiere il male anche senza tali requisiti, non perché si è stupidi, ma per una mancanza di pensiero, quel pensiero che ci permette di discernere, di esaminare prima di agire, quel pensiero grazie al quale ognuno di noi diviene arbitro e giudice di se stesso, quel pensiero senza il quale mai si potrà realizzare quel silenzioso dialogo del sé con se stesso, che si trova alla base di ogni vita politica e morale all'interno della pluralità.

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.

È come se sulla connessione fra il male e l'assenza di pensiero Socrate avesse solo da dire che coloro che non sono innamorati della bellezza, della giustizia e della sapienza sono incapaci di pensiero, proprio come, viceversa, chi ama l'esame e la riflessione tipici del pensiero e perciò fa filosofia sarebbe incapace di fare il male¹¹.

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 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»¹².

9 Ivi, p. 84.

10 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 57.

11 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 274.

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

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 rischio¹³. 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 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. Una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi è rappresentata, per la Arendt, dalla natura e dalla funzione dei giudizi umani.

In quei processi, dove gli imputati erano persone che avevano commesso crimini “autorizzati”, noi abbiamo preteso che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio razioicinio, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee. E il problema è tanto più grave, in quanto noi sappiamo che quei pochi che furono abbastanza “arroganti” da confidare soltanto nel proprio razioicinio non erano affatto persone che si attenevano ai vecchi valori o che si lasciavano guidare da una fede religiosa. Poiché nel Terzo Reich tutta la società “rispettabile” aveva in un modo o nell’altro ceduto a Hitler, virtualmente erano svanite le massime morali che determinano il comportamento sociale, e assieme ad esse erano svaniti i comandamenti religiosi (“non ammazzare”) che guidano la coscienza. E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti. Dovevano decidere di volta in volta¹⁴.

2. Il pensiero come imperativo etico

Secondo la Arendt il pensatore che più di ogni altro può aprire un varco per la comprensione del possibile nesso tra non-pensiero e male e, all’opposto, tra pensiero e disposizione ad agire bene, è Socrate, la cui attività di pensiero era strettamente connessa all’attività dialogica e al confronto pubblico con i suoi concittadini, quindi all’azione politica, così come era stata descritta in *Vita attiva*. Se il male si origina per un’atrofia del pensiero, e gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno, bisogna chiedersi come e perché si pensa, come è possibile cogliere l’interna armonia del pensiero, quel silenzioso colloquio tra sé e il proprio io, il due-in-uno che costituisce l’essenza del pensiero e che deve precedere ogni giudizio. Ricordiamo qui la frase che Cicerone attribuiva a Catone e con cui la Arendt chiudeva il volume *Vita attiva: Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solus esse quam solus esset*. (Mai un uomo è più attivo di quando non fa nulla, mai è meno solo di quando è solo con se stesso)¹⁵.

13 Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

14 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 296.

15 H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 242.

Quando Socrate torna a casa, non è solo, egli è con sé. Con questo compagno immaginario che lo attende, è chiaro, Socrate deve pervenire a qualche tipo di accordo, giacché vivono sotto lo stesso tetto. Meglio essere in discordia con il mondo intero che non con l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia degli altri¹⁶.

La scoperta socratica consiste nell'aver riconosciuto che possiamo avere rapporti con noi stessi oltre che con gli altri, e che il criterio fondamentale del dialogo che il pensiero instaura fra gli amici (intendendo con Aristotele l'amico come un altro se stesso) è il "non contraddire te stesso". Riuscire a vivere in pace con se stessi, significa rendere possibile ai due-in-uno di essere amici e di vivere in armonia, perché «la coscienza è l'anticipazione del compagno che ti aspetta se e quando torni a casa»¹⁷.

Pensare diventa il nuovo imperativo etico, pensare come capacità di darsi ragione dell'evento attraverso il giudizio, facoltà mentale autonoma, che ha in se stessa i propri principi, attraverso i quali è in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, ecc. ponendosi al di là dei valori e delle regole socialmente accettate. Quando faccio esperienza di un atto sono in grado di affermare se esso è coraggioso o vile, giusto o ingiusto e così via. Il giudizio è, per la Arendt, la facoltà che ci permette di analizzare sia i singoli eventi quotidiani sia quelli avvenuti nel passato, senza pretendere di definire cosa sia il buono, il giusto o il coraggioso in sé, ma riconoscendolo nelle sue manifestazioni particolari. Dunque il criterio del giudizio è costituito dall'accordo o dal disaccordo dello spettatore-giudice riguardo alle azioni compiute dall'attore: tutto ciò basandosi sul presupposto dell'abitudine a pensare.

Lo scopo che la Arendt si era prefissa con la sua ultima opera era quello di riunire il pensiero alle due altre facoltà spirituali (volontà e giudizio) e di riconciliarlo con la facoltà precipuamente umana: l'azione. Mentre nella *Vita activa*, attraverso la decostruzione delle principali linee del pensiero metafisico, aveva cercato di ribaltare il primato che una lunga tradizione speculativa aveva assegnato alla teoria sulla pratica, riportando in primo piano l'azione e il suo significato politico, in *La vita della mente* l'antagonismo si attenua e, anche «se il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare», lo si può vedere in una prospettiva mai tentata prima, estrarne i frammenti preziosi e provare a riconnetterli in modo diverso. Pur essendo ormai perduta la continuità con il passato così come si era tramandato da una generazione all'altra ed essendo il futuro ancora imprevedibile, tra queste due forze (il passato e il futuro) si colloca il presente, il *nunc stans* (un piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo), il momento di quiete (l'occhio del ciclone) in cui il soggetto pensante può allontanarsi dalla linea del combattimento e collocarsi nella posizione di giudice e spettatore del gioco della vita.

Il *continuum* temporale, che è mutamento perenne, si spezza nei tempi passato, presente, futuro; col che, passato e futuro sono avversari l'uno dell'altro come il non-più e il non-ancora solo a causa della presenza dell'uomo che possiede un'"origine", la sua nascita, e una fine, la sua morte, e perciò in ogni dato istante sussiste tra loro: questo "tra" si chiama presente¹⁸.

In questa lacuna tra passato e futuro, in questo presente senza tempo, l'io trova il proprio luogo temporale quando pensa, cioè quando riesce a discostarsi a sufficienza dal passato e dal futuro per cercare di penetrarne il significato, assumendo la posizione di arbitro delle

16 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 284.

17 Ivi, p. 287.

18 Ivi, p. 298.

molteplici vicende dell'esistenza umana nel mondo, senza mai raggiungere una soluzione definitiva, ma sempre alla ricerca del loro senso più profondo. Pensare costituisce, dunque, la predisposizione indispensabile per decidere ciò che sarà e valutare ciò che non è più. Siccome il passato, in quanto tale, è soggetto al nostro giudizio, quest'ultimo costituisce un supporto per il volere futuro.

Nell'essere umano si verifica una convivenza precaria tra l'istinto al cambiamento e il bisogno della conservazione, tra il desiderio di stabilità e il fascino dell'imprevedibile, ed è nella temporalità che queste due opposte tensioni raggiungono l'equilibrio, poiché attraverso il giudizio e il conseguente perdono degli eventi passati si trova la spinta ad agire di nuovo e nella promessa si realizza la stabilità per l'avvenire. Soprattutto nell'epoca moderna, in cui i mutamenti avvengono con una rapidità che ha superato la volontà di cambiamento che è insita nella stessa condizione umana, c'è necessità del perdono e della promessa che ci reintroducano nel mondo della durata, gettando un nuovo ponte sulla lacuna temporale tra storia da comprendere e storia ancora da compiersi.

Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come una spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini¹⁹.

La Arendt si pone, a questo punto, il problema di capire i rapporti che si instaurano tra le diverse facoltà per cercare di mantenere tra loro un certo equilibrio, senza che una parte prenda il sopravvento sulle altre. Infatti il pensiero si avvicina alla morte quando perde il rapporto con il mondo e con l'azione umana; l'agire diviene cieco quando si allontana dal pensiero; la *praxis* perde ogni incisività senza il discorso e il giudizio non può avere senso se non nell'ambito della pluralità e del dialogo.

Gli esseri umani sono dotati sia di un equipaggiamento sensoriale, che permette l'esperienza sensibile, sia di una facoltà mentale, il pensiero, che permette di trascendere mentalmente qualsiasi datità sensibile. La Arendt cerca di riannodare questi due aspetti e trova nella capacità metaforica del pensiero la possibilità per quest'ultimo di non rimanere chiuso nell'ambito astratto della contemplazione, ma di agganciarsi alla realtà attraverso la relazione tra la visione della mente e la parola.

Gettando un ponte sull'abisso tra le attività interiori e invisibili della mente e il mondo delle apparenze, la metafora fu sicuramente il dono più grande che il linguaggio potesse offrire al pensiero e quindi alla filosofia [...]. Per quanto nel pensare si sia prossimi a ciò che è lontano, per quanto si sia assenti da ciò che è vicino, l'io che pensa, ovviamente, non abbandona mai del tutto il mondo delle apparenze. La teoria dei "due mondi" come abbiamo già detto, è sì un'illusione metafisica, ma non è né arbitraria né accidentale: è l'illusione più plausibile che abbia mai afflitto l'esperienza

19 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 175.

del pensare. Concedendosi all'uso metaforico, il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di "portare oltre" – *metapherein* – le nostre esperienze sensibili. Non vi sono due mondi perché la metafora li unisce²⁰.

La metafora permette di gettare un ponte tra le attività mentali interiori e il mondo delle apparenze, tra la visione della mente e il dialogo tra gli uomini. Ciò significa che non ci sono due mondi separati, pensiero e realtà, visibile e invisibile, poiché la metafora li unisce. Il pensiero, quindi, può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando s'incarna nella facoltà del giudizio; si apre così una nuova strada che esso può percorrere per riconciliarsi con l'esistente.

3. La teoria del giudizio

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 si viene a trovare. Un sapere (*theoria*) 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. 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 teorica, 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 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.

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 possibilità²¹.

20 Ivi, p. 192 e pp. 196-197.

21 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 Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 285.

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. La sua presenza si riscontra 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 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"²².

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»²³; attraverso l'attività del giudizio, invece, il soggetto può prendersi cura dello spazio comune per «accudire, conservare e ammirare le cose del mondo»²⁴.

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

23 Ivi, p. 258.

24 Ivi, p. 281.

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 prevalessesse sulle altre due facoltà, si giungerebbe ad 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 di no a ciò che è»²⁵, 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 mobiliti 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 responsabile²⁶.

Secondo la Arendt, infatti, ciascuno di noi è un essere che agisce liberamente, non perché sia estraneo ai vincoli del potere²⁷, 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 pluralità²⁸.

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

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

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

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

4. *L'etica arendtiana*

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 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 ed 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 ad 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 ne *La 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 sé²⁹.

L'etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una «sorta di etica radicale»³⁰ nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità. «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»³¹. 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.

29 Ivi, pp. 288-289.

30 S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in Aa. Vv., *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. XXXI.

31 Ivi, p. XXXII.