

Il terrore totalitario e la metamorfosi del pensiero in Hannah Arendt

RAFFAELE PELLEGRINO*

ABSTRACT

Il concetto arendtiano di “banalità del male” risulta ancora la categoria filosofica più efficace per indagare sul male totalitario e su alcuni aspetti della mente umana. Questo saggio ne ripercorre la genesi, tentando di scoprire i meccanismi all’origine della corruzione del pensiero e della sua metamorfosi a partire dal potere reificante della forza del terrore. Relativamente a ciò, la figura di Eichmann offre un esempio paradigmatico di dissociazione morale dalla realtà, dagli/dalle altri/e, da se stessi/e.

The arendtian concept of the “banality of evil” appears to be the most effective philosophical notion for an examination of the evil of totalitarianism and some aspects of human mind. This essay will revisit the source of it, endeavoring to discover the mechanisms at the origins of the corruption of the thought and of its metamorphosis starting from the deifying power of terror. In this connection, Eichmann offers a paradigmatic example of moral dissociation from reality, from the others and from oneself.

[...] pensare ed essere veramente vivi sono lo stesso,
e ciò implica che il pensiero debba cominciare sempre da capo;
si tratta d'una attività che è tutt'uno con il vivere [...].
Hannah Arendt¹

* Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo "San Benedetto" di Conversano (BA) e cultore della materia di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

¹ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, p. 272.

La relazione simbiotica tra pensiero e vita, intuita da Hannah Arendt, tale che il pensiero, inteso come incessante attività dell'umano, fonda la vita, trova la sua naturale espressione nella sfera pubblica, che si declina secondo due accezioni: come spazio in cui «la presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi» e come «mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente»². Se il primo significato di sfera pubblica ci rimanda al bisogno di costituzione della nostra vita attraverso il riconoscimento d'altri, il secondo disegna una geometria dell'esistenza scandita dalla presenza di un mondo comune, artefatto umano, vettore della socialità, *in-fra*, che «mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»³. Il mondo delle cose intervalla e lega il mondo umano, generando quello spazio sonoro attraverso cui l'esercizio costante del dialogo forgia le relazioni plurali io-altri. La garanzia del funzionamento del macrocosmo esistenziale io-mondo-altri poggia sulla naturale fecondità del pensiero di ciascun essere umano, definito da Arendt come «dualità di me con me stesso che rende il pensare un'attività vera e propria». L'io è originariamente plurale, relazione, «dialogo di pensiero fra me e me stesso», «dualità intrinseca», figlio della «pluralità infinita che è la legge della terra»⁴.

È questa la straordinaria lezione socratica che trae Arendt dalla lettura del *Gorgia* platonico e dell'*Ippia maggiore* (non definito platonico dalla filosofa, ma da lei considerato anch'esso come autentica testimonianza socratica). Se nel *Gorgia*, Socrate afferma che «personalmente, sarebbe meglio [...] anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, essendo uno, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso»⁵, nell'*Ippia maggiore*, Arendt nota che Socrate, tornato a casa dopo aver dialogato con Ippia,

² H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2004, pp. 37-39.

³ Ivi, p. 39.

⁴ H. Arendt, *La vita della mente* trad. it. cit., pp. 282-83.

⁵ Platone, *Gorgia*, 475c, in G. Furnara Luvarà, *Identità e differenza: il "due-in-uno" socratico in Hannah Arendt*, in F. Fistetti-F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007, pp. 115-29.

«non è solo, egli è con sé», quel compagno che lo aspetta e che abita in lui, e con il quale dovrà pur trovare un accordo, visto che è «l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia d'altri»⁶, al contrario di Ippia che, pur solo come Socrate, non rende attiva la coscienza, rimanendo semplicemente uno senza essere due. Il dialogo interiore della solitudine silenziosa di Socrate intercetta l'attività del pensiero e l'apertura agli altri nel mondo; il silenzio ghiacciato di Ippia, nella sua casa, definisce la sua estraniamento da se stesso e, di conseguenza, anche dagli altri.

Nella solitudine, in altre parole, sono con me stesso, e perciò due-in-uno, mentre nell'estraniamento sono effettivamente uno [...]. La riflessione, in senso stretto, si svolge in solitudine ed è un dialogo fra me e me; ma questo dialogo del due-in-uno non perde il contatto col mondo dei miei simili, perché essi sono rappresentati nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero. [...] questo due in uno ha bisogno degli altri per ridiventare uno⁷.

Eppure, se «qualunque cosa accada, finché vivremo, saremo condannati a convivere con noi stessi»⁸, la domanda che segue, inevitabilmente, dovrà riguardare la possibilità, e quindi le cause dell'eventuale frattura non solo del legame tra me e gli altri, ma, innanzitutto, dello specchio soggettivo che unisce in armonia me e me stesso, considerandone il doppio legame strutturale, vale a dire: come è possibile violare l'esercizio del pensiero, sospendendo la sua struttura dinamica che la definisce *in actu exercito*? Simone Weil enuncia due momenti di interruzione del pensiero, diversi, ma con conseguenze affini: il primo riguarda l'esperienza degli operai in fabbrica, «operai-cose impiegati dall'impresa alla catena di montaggio»⁹, il secondo, che ci interessa più da vicino per le riflessioni che stiamo conducendo in questa sede, consiste nel potere reificante della forza, la forza «che non uccide ancora», ma più letale di quella che uccide, per-

⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 283-84.

⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cap. "Ideologia e terrore", trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. 652.

⁸ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 37.

⁹ F. R. Recchia Luciani, *Coltivare l'attenzione: Simone Weil e la filosofia come stile di vita*, in Id., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2012, p. 190.

ché reifica «non solo colui o colei che la subisce, ma anche chi la esercita»¹⁰.

Il luogo paradigmatico dove si consuma tale metamorfosi sorda dell'umano è individuato dalla Arendt nell'immagine dell'inferno del campo di concentramento: l'«abisso più cupo dell'eguaglianza primaria»¹¹ annulla mostruosamente le differenze tra innocenza e colpa, umano e bestiale, svuota la «fraternità nell'abiezione»¹². Nei regimi totalitari il ferreo movimento del terrore sostituisce le leggi positive dello Stato di diritto, agendo non solo dentro, ma anche al di fuori del filo spinato elettrificato: esso «sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche»¹³, annienta le libertà umane, ne distrugge la natura politica, redimendo l'uomo, annegato nella massa, «dal timore di essere toccato»¹⁴. Il corpo monolitico della società di massa, cadavericamente sincronizzato dal terrore, riempie gli spazi che costituiscono il respiro plurale dell'umanità, schiaccia le persone il cui mondo comune «ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle»¹⁵.

La legge del terrore continua ad avanzare nella sua inflessibile necessità anche all'interno del *lager*¹⁶: gli internati, isolati e ammassati l'uno sull'altro, per cui si è sempre di troppo per il proprio vicino di baracca, perdono quell'innata prerogativa che definisce gli individui, vale a dire «l'influenza indefinibile della

¹⁰ F. R. Recchia Luciani, *La forza messa a nudo: riflessioni weiliane sull'"Iliade"*, in Ead., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, cit., pp. 166 e sgg. Cfr. S. Weil, *"L'Iliade", poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di F. Rubini, Borla, Roma 1984, pp. 12 e sgg.

¹¹ H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, ed. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 100-01.

¹² D. Rousset afferma che «[...] la lezione dei campi è la fraternità dell'abiezione», citato in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 15.

¹³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. cit., pp. 636-38.

¹⁴ E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 12. Secondo l'autore, «dovunque, l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo. [...] Tutte le distanze istituite dall'uomo intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati» (p. 11). Nella massa questo timore viene *capovolto*.

¹⁵ H. Arendt, *Vita attiva*, trad. it. cit., p. 39.

¹⁶ Cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore*, trad. it. di N. Antonacci con la collaborazione di F. S. Nisio, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 27-43.

presenza umana», il «potere di arrestare, reprimere, modificare ciascuno dei movimenti che il nostro corpo abbozza»¹⁷, e diventano carne superflua, sopprimibile arbitrariamente in qualunque momento. La figura del *Muselmann* descritta da Levi come «un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero»¹⁸ esprime quella definizione di cadavere vivente e di sinistra marionetta corrispondente al profilo di Hurbinek: «un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. [...] Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi; [...] era uno sguardo selvaggio e umano ad un tempo»¹⁹. Anche Rousset descrive la dinamica della corruzione dell'anima fin nelle fibre più intime del desiderio nei campi di concentramento, ricordando un episodio accaduto, in cui «il grappolo urlante – dei prigionieri stremati dalla fame – che ondeggia» rappresentava i corpi che «si distaccano e cadono [...] aggrappati al pane»²⁰, mucchi di nervi in risposta meccanica a stimoli. Ecco la concretizzazione dell'inferno in terra, dove episodi del genere erano indotti ad arte dai vertici nazisti, poiché rappresentavano la voglia di “distrarsi” dei carnefici, ricorda Rousset, mutati dalla forza, anch'essi, in cose, nel loro smisurato esercizio quotidiano di un potere assoluto arbitrario unito ad una “obbedienza cadaverica” (parole di Eichmann che tratteremo a breve) agli ordini. Rudolf Hoess, comandante del campo di concentramento di Auschwitz, ha detto:

A quel tempo non riflettevo: avevo ricevuto un ordine ed era mio dovere eseguirlo. Non potevo permettermi di giudicare se questo sterminio in massa degli ebrei fosse o no necessario, la mia mente non arrivava tanto in là. [...] "Il führer comanda, noi obbediamo" [...]. Era un concetto preso terribilmente sul serio²¹.

Che cosa è accaduto a «uomini e donne comuni, pronti a vestire i panni di

¹⁷ S. Weil, *L'Iliade, poema della forza*, trad. it. cit., p. 15, in F. R. Recchia Luciani, *La forza messa a nudo: riflessioni weiliane sull'Iliade*, cit., p. 170.

¹⁸ P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1995, p. 82.

¹⁹ P. Levi, *Se questo è un uomo. La Tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 166 (*La tregua*).

²⁰ D. Rousset, *L'universo concentrazionario 1943-1945*, trad. it. di L. Lamberti, Baldini&Castoldi, Milano 1997, p. 107.

²¹ R. Hoess, *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Prefazione di P. Levi, Einaudi, Torino 1960, pp. 127-28.

assassini professionisti?»²² A che livello di corruzione arriva la vita della mente se per commettere il male non è più necessario essere spinti da un movente, nemmeno da un movente abietto?²³ Così, il male commesso non ha radici, appigli malvagi, ma è diretto a vittime di un'innocenza mostruosa al di là della giustizia umana²⁴. Si tratta di mancanza, assenza di pensiero, di un'incapacità di pensare, rileva Arendt. Il circuito interno al pensiero che lega *consciousness*, l'essere coscienti della propria identità nella differenza armonica e silenziosa del dialogo socratico del due-in-uno, e *conscience*, la realizzazione etica del pensiero, intesa come manifesta e spontanea "attitudine" pratica «a discernere il bene dal male»²⁵, si è spezzato. Il profilo appena descritto si applica perfettamente all'*SS-Obersturmbannführer* Adolf Eichmann, il quale, a prescindere dalle informazioni tratte dalla sua scheda personale nazista, evidentemente di parte²⁶, depositata presso lo *SD* per l'Austria – in cui emerge il suo ritratto di padre di famiglia credente, acculturato, fiero e cosciente di sé e della sua *Weltanschauung* – ebbe a dichiarare nel corso del processo contro di lui a Gerusalemme, cominciato la mattina dell'11 aprile 1961, numerose e affini giustificazioni del proprio operato, tra cui:

Se mi avessero detto in quegli anni: tuo padre è un traditore e devi ucciderlo, io non avrei avuto alcuna esitazione. Obbedivo ciecamente a ogni ordine e in questo io avevo grande soddisfazione: qualsiasi compito mi avessero affidato lo avrei eseguito con entusiasmo.

E ancora:

Le mie attività, in quel momento, erano determinate da una pressione esterna per cui io non ero più padrone di me stesso e della mia volontà. Eravamo in guerra, io dovevo obbedire agli ordini. [...] La responsabilità, quindi, gravava su

²² H. Friedländer, *Le origini del genocidio nazista*, trad. it. di M. Marraffa, Editori Riuniti, Roma 1997, p. XI. Cfr. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, cit., p. 27.

²³ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., p. 85.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, trad. it. cit., p. 100.

²⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. cit., pp. 288-89.

²⁶ G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo. I criminali di guerra*, Il Poligono, Roma 1984, pp. 303-304. Si veda anche H. Ludwig, *Io sono Adolf Eichmann*, Res Gestae, Milano 2017, pp. 26-28.

altri, e cioè sui miei superiori: io ero un piccolo subalterno e non posso essere ritenuto responsabile. [...] Io ho fatto un esame di coscienza ed ho tentato di rendermi conto delle mie azioni [...]. Ma non vi sono riuscito perché ero uno strumento di forze soverchianti²⁷.

Che non fosse un semplice esecutore di ordini e nemmeno un mero subordinato si evince, oltre che da numerose prove e testimonianze (non è questa la sede, naturalmente, per ricostruirle), già dal documento, a firma dell'*SS Brigadenführer* Streckenbach e pervenuto a Berlino presso l'Ufficio centrale del personale SS il 14 ottobre 1941, in cui si propone l'avanzamento di Eichmann, matricola SS 45326, al grado di *Obersturmbannführer* da quello di *Sturmabführer* per i suoi «titoli di merito speciali per ciò che concerne la degiudeizzazione dell'Austria» e per l'esecuzione del suo «eccellente» lavoro con «esemplare spirito di iniziativa e con la necessaria durezza»²⁸. Ritorniamo alla questione posta in precedenza: in cosa consiste quell'interruzione del circuito del pensiero tale da provocare tra il 1939 e il 1945 la morte di milioni di ebrei? La parte finale dell'interrogativo rappresenta solo un riassunto dei quindici capi d'accusa che il procuratore generale Gideon Hausner legge all'imputato Eichmann, il quale si dichiarerà «nel senso dell'accusa non colpevole» (*Im Sinne der Anklage nicht schuldig*), leggendo questa affermazione alla tesi difensiva per cui «non può essere ritenuto responsabile giuridicamente chi si è limitato ad obbedire ad un ordine dei superiori»²⁹ essendo solo una «rotellina di un grande ingranaggio che mi ha travolto», come scriverà nell'ultima lettera ai figli. Tenuto conto:

- di un certo grado di autonomia decisionale dei vertici delle gerarchie naziste e che episodi di disobbedienza non compromettevano necessariamente la carriera;
- dell'art. 47 del codice militare tedesco per cui vi è la possibilità che alcuni ordini concernano atti costituenti un reato civile o militare;
- delle parole di Hausner dell'8 agosto 1961 secondo cui:

sostenere come sostiene di aver obbedito agli ordini non ha alcun valore dal punto di vista giuridico perché il tribunale di Norimberga ha già respinto la vali-

²⁷ G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo*, cit., p. 254 e pp. 290-91.

²⁸ H. Ludwig, *Io sono Adolf Eichmann*, trad. it. cit., pp. 31-32.

²⁹ G. Guidi-G. Rosselli (a cura di), *I processi del secolo*, cit., pp. 245-46.

dità di questa tesi. [...] Avere obbedito a un ordine non è sufficiente per godere dell'impunità: ma Eichmann è stato molto di più di un semplice esecutore di ordini. Infatti, egli ha diretto e sorvegliato l'esecuzione con fanatismo e con crudeltà tant'è che ha perseguitato ogni ebreo che aveva possibilità di salvarsi³⁰,

proviamo a descrivere la fenomenologia di questa incapacità di pensare succitata, all'origine di ciò che Arendt chiama *banalità del male*³¹, a partire dal linguaggio burocratico, l'unico codice comunicativo – declinato attraverso slogan e cliché – utilizzato da Eichmann non solo nella gestione della questione ebraica attraverso un freddo lessico d'ufficio, ma addirittura in punto di morte: «tra breve, signori, ci rivedremo perché questo è il destino di tutti gli uomini. Viva la Germania, l'Austria e l'Argentina: non le dimenticherò». La comunicazione di Eichmann era svuotata di senso, al di là della menzogna e della verità perché priva di una serie di *interlocutori*: quello principale del pensiero, cioè il proprio io, l'aurora di ogni riflessione e/o azione morale; la presenza degli altri; il mondo comune condiviso con quegli altri che risultano, appunto, assenti. Al contrario di ciò che sottolinea Hausner, la Arendt sostiene che Eichmann non fosse affatto un mostro sadico e perverso, «ma terribilmente normale», la cui mancanza di immaginazione, vale a dire la capacità di pensare dal punto di vista di un altro, gli impediva di capire ciò che stava facendo, rendendolo, dunque, banale da non «accorgersi o sentire di agire male». Eichmann «non era uno stupido ma senza idee». E da questa «lontananza dalla realtà», tanto da essere distante persino dal momento della propria morte, scaturiva la mancanza di radici del male, cioè il non essere radicato in «intenti malvagi»³². La dissociazione tra *consciousness* e *conscience* nel pensiero di Eichmann riflette il suo distacco dalla realtà morale, tanto da violentare l'imperativo categorico kantiano, attraverso l'adeguamento

³⁰ Ivi, pp. 307-08. «Eichmann a Gerusalemme venne giudicato sulla base della legge 5710 [...], che definiva una nuova figura di reato: i crimini contro il popolo ebreo graduati lungo una scala che comprendeva uccisione, danni fisici e spirituali, condizioni forzose di precaria sopravvivenza, controllo obbligato delle nascite, separazione e deportazione di minori, distruzione o dissacrazione di valori culturali e religiosi, incitamento all'antisemitismo», G. Gozzini, *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Mondadori, Milano 2004, p. 31.

³¹ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

³² Ivi, p. 281 e pp. 291-92.

del principio soggettivo della propria azione alla legge del Führer, dimenticandosi che «l'etica kantiana si fonda sulla facoltà di giudizio dell'uomo che esclude la cieca obbedienza»³³, ma ricordando perfettamente che il giuramento di fedeltà di una SS si prestava a Hitler e non alla Germania – come per i soldati della Wehrmacht – e gli ordini del primo avevano una validità illimitata nel tempo e nello spazio³⁴. Si è detto che le azioni di Eichmann non si limitarono all'esecuzione degli ordini, anzi, talvolta si configuravano come veri e propri miraggi allucinatori di potere introiettati: i suoi ordini per «sistemare la questione ebraica» in Ungheria erano da lui vissuti come un «sogno»³⁵. Si è realizzata così la metamorfosi del pensiero da vivente a moralmente dissociato, necrotizzato attraverso l'identificazione con il potere della forza e del terrore che gli è stato conferito.

Anders analizza lucidamente il fenomeno: «le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto; [...] l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente»³⁶. L'intervallo armonico-dialogico socratico tra pensiero e azione viene riempito dalla ferrea logica del terrore che, da un lato, stringe gli individui nella massa (che sia al di là o al di qua del filo spinato) surrogandone il senso comune, definito dalla Arendt come il «senso politico per eccellenza»³⁷ che garantisce la salute della relazione io-altri in quello spazio comune e condiviso dell'*in-fra*, d'altra parte e contestualmente, *sussume* le azioni di Eichmann (e di chi ha agito come lui) nella voce del Führer. Si spegne, così, l'immaginazione e il *Selbstdenken*, vale a dire quel pensare da sé che ci pone come «dialogo anticipato con altri»³⁸, come *sinolo* di pensiero e azione, relazione con il mondo nel segno dell'istanza di riconoscimento degli e dagli altri. Dunque, il male,

³³ Ivi, p. 143.

³⁴ Ivi, p. 156.

³⁵ Ivi, p. 147.

³⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, trad. it. di L. Dallapiccola, Vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri 2003, p. 282.

³⁷ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in P. Costa (a cura di), *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 118-19.

³⁸ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 54.

non è mai radicale, ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca, esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso sfida, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere le profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità³⁹.

La narcotizzazione del pensiero è generatrice di azioni nell'altra dimensione dell'umano, la logica, ma senza la sua cifra specifica, propria del pensiero morale. «Logica intesa al male o assenza di logica?», si chiede Primo Levi⁴⁰. Egli sceglie la soluzione della coesistenza dei due concetti, noi, anche, declinando così i termini della questione: logica intesa al male e assenza di pensiero. Un'azione svuotata di *conscience* che rinuncia al tempo morale, allora, potrà presentare due caratteristiche: la ripetitività e il suo essere considerata normale, banale, appunto. Arendt distingue i concetti di *banale* e di *luogo comune*: «un *luogo comune* è ciò che accade frequentemente, comunemente; qualcosa può essere *banale* anche senza essere comune»⁴¹. Bethania Assy rileva che «con *luogo comune* la Arendt intende un fenomeno triviale, quotidiano, che si verifica frequentemente, dove invece con *banale* si fa riferimento a qualcosa che sta occupando il posto di ciò che è comune». Dunque, il male può «manifestarsi in maniera tale da occupare il posto di ciò che è comune»⁴². L'analfabetismo emotivo di Eichmann, incapace di sentire la discrepanza morale tra i suoi atti e le conseguenze che essi generavano, e nemmeno quell'angoscia tipica del potente, sopravvissuto a cataste di morti⁴³, riflette l'organizzazione burocratica della so-

³⁹ H. Arendt, lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, in Ead., *Ebraismo e modernità*, trad. it. Unicopli, Milano 1986, p. 227.

⁴⁰ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, citato in F. R. Recchia Luciani, *La presenza di un'assenza: immaginare la Shoah e comprendere l'estremo con Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci-A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2013, pp. 77-113.

⁴¹ H. Arendt, lettera a Samuel Grafton (1963), in B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il perpetratore, la banalità del male*, trad. it. di L. Pastore-M. Altman, «Rivista Internazionale Di Filosofia E Psicologia», Vol. 2, II, 2011, p. 92.

⁴² *Ibid.*

⁴³ «Il suo trionfo può essere cosa di un minuto o di un'ora. Tuttavia la terra non è in nessun luogo sicura, nemmeno per lui», E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. cit., cap. "Il dissolvimento del sopravvissuto".

cietà per cui gli individui coincidono con la loro funzione e si scindono dalle conseguenze che derivano dal loro ruolo. «La funzionalizzazione deresponsabilizza gli individui, che si preoccupano solo di compiere ciò che esige la loro funzione, senza sentirsi implicati in quanto persone singole», svincolandoli così «dall'interrogazione morale e dal peso della responsabilità»⁴⁴. Tuttavia, ciò non assolve affatto Eichmann, anzi, che sia considerato come una «piccola rotella» (tesi della difesa) o come «la rotella principale» (tesi dell'accusa), in tribunale le cosiddette *rotelle* «si ritrasformano in esecutori, cioè in esseri umani»⁴⁵ singolari, soggetti delle loro azioni. «Non esiste una cosa che si chiama colpa collettiva»⁴⁶, vi è differenza tra responsabilità collettiva e colpa individuale e proprio quest'ultima permette di dare un nome ai colpevoli:

L'istituzione giuridica si basa sull'idea di una responsabilità e di una colpa personale [...]. I problemi di carattere morale e giuridico non sono certo uguali, ma si basano entrambi sull'idea di persona [...]. È questa l'innegabile grandezza del diritto: esso ci costringe tutti a focalizzare la nostra attenzione sull'individuo, sulla persona anche nell'epoca della società di massa, un'epoca in cui tutti si considerano più o meno come ingranaggi di una grande macchina⁴⁷.

La stessa cieca esecuzione burocratica *irriflessiva* ci porta a ricordare l'errore, sottolineato dalla Arendt, «nell'equazione che si stabilisce tra consenso e obbedienza. Un adulto acconsente, mentre un bambino obbedisce; e quando un adulto dice di obbedire, egli in effetti sostiene l'organizzazione, l'autorità o la legge che reclama obbedienza»⁴⁸. Inoltre, lo stesso concetto di obbedienza perde l'aspetto della costrizione, considerata l'incapacità di Eichmann di discernere il bene dal male, come già osservato. L'obbedienza diventava una virtù assoluta, senza bisogno che il suo contrario meritasse di essere sanzionato.

⁴⁴ V. Gerard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti-F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt*, trad. it. cit., pp. 252-57.

⁴⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., pp. 291-92.

⁴⁶ Ivi, p. 298.

⁴⁷ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2015, p. 49.

⁴⁸ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto le dittature*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, trad. it. cit., citato in F. R. Recchia Luciani, *La vita informale: Simone Weil e il vaticinio della Shoah*, in Ead., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, cit., p. 233.

«Nessuno nel 1934 impose ad Eichmann di darsi da fare per entrare a far parte del Servizio di sicurezza comandato da Heydrich, spiccando da qui il volo verso una brillante carriera di persecutore»⁴⁹. Certo, indagare sul punto zero a partire dal quale il pensiero di Eichmann abbia smesso di funzionare risulterebbe un'impresa pretenziosa e, credo, poco produttiva rispetto all'oggetto del presente scritto, vale a dire condividere alcune riflessioni per una diagnosi sulla natura (e non sulle cause dell'origine) noetico-morale relativa alla metamorfosi del pensiero in determinate circostanze. Concordando con Marc Bloch, per cui «falseremmo il problema delle cause, in storia, se lo riducessimo, sempre e comunque, a un problema di motivi, decisioni ragionate», e rifiutando l'idea di una spiegazione univoca, senza rinunciare tuttavia alla doverosa congettura di una complessa varietà di motivazioni⁵⁰, lo specifico pensiero arendtiano ci permette di descrivere un idealtipo di mente moralmente sclerotizzata, ma al contempo responsabile dei propri atti. Eichmann era in grado di intendere e di volere, e scelse, decise liberamente di sospendere il silenzioso dialogo socratico interiore, barricandosi dentro la propria persona, erigendo muri intorno a sé, isolandosi dagli altri nel suo mondo. Eichmann fu l'artefice della sua cecità morale⁵¹.

⁴⁹ A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 25.

⁵⁰ M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, in A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, trad. it. cit., p. 159. I due autori ipotizzano una serie di motivazioni intrecciate che di seguito riportiamo in breve: «personalità autoritaria», «nesso frustrazione-aggressione» e di conseguenza delusione-riscatto e vendetta, il delirio di onnipotenza cristallizzato nel bisogno smisurato di un capo carismatico, «l'assunzione feticistica del principio di prestazione» in ottemperanza a una pedagogia alterata del dovere, la presunta imitazione dei miti dell'antichità, la pedagogia militare, il nazionalismo esasperato fondato sui concetti di *Volk* e *Gemeinschaft*, «l'antisemitismo eliminazionista», «il trionfo della razionalità strategica tipico della modernità» (pp. 158-223). Arendt sottolinea che «sarebbe vano cercar di stabilire che cosa fosse più forte in lui, se l'ammirazione per Hitler o l'intenzione di restare un cittadino ligio alla legge [...]». Entrambi i motivi ebbero la loro importanza» e sicuramente partecipano di una congerie di altri motivi che costituiscono il «complesso problema della coscienza di Adolf Eichmann» per cui un ordine del Führer aveva il carattere performativo immediato di legge. Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., pp. 155-56.

⁵¹ Cfr. A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, cit., pp. 307-17.

Ciò parrebbe avallare le posizioni di John Glover ed Ernesto Garzón Valdés⁵² nell'uso della categoria di *autoinganno* e delegittimare la teoria psicoanalitica di Campagner e Contri (pur condividendo le conclusioni). Questi ultimi, attraverso alcune riflessioni, comunque illuminanti, sulla vita del carnefice nazista, sostengono un quadro dinamico della sua personalità, individuando nel «conflitto paterno, la noia, la confusione, l'inconcludenza, la voglia di lavorare che ciclicamente lo abbandona con danno reale per la sua vita economica» la sua condizione nevrotica, che, in seguito, diventerà patologia non clinica della perversione. «L'ambizioso, ma inconcludente e frustrato impiegatucolo di un tempo, si era trasformato in un efficiente funzionario in grado di organizzare un modello di deportazione di massa finalizzata allo sterminio di milioni di uomini, donne e bambini, che restò insuperato in tutto il Terzo Reich». Eichmann passerà, così, dall'«inconcludenza nevrotica» all'«intelligenza perversa dotata di pensiero criminale», i cui atti sono comunque «compiuti dal soggetto (in quanto tale impu- tabile) quand'anche il soggetto neghi di averli compiuti»⁵³ (conclusione, naturalmente, condivisa). D'altra parte, Glover sembra rileggere implicitamente il concetto di banalità del male, la cui diagnosi è, però, spiegata in termini di «estremo autoinganno»: «se Eichmann versava in uno stato di ignoranza rispetto alla critica morale che potevano suscitare i propri atti, allora si è trattato di autoinganno». L'assenza di *conscience* derivava dalla «sua volontà di non fare certe domande, sapendo che le risposte sarebbero state sgradevoli». Secondo Glover, dunque, «anche se egli non riconobbe completamente il male in ciò che stava facendo, non per questo è scusabile. Questo perché crediamo che non fosse mentalmente malato»⁵⁴. Dello stesso parere è Garzón Valdés, per cui il criterio dell'autoinganno, che non è attenuante di responsabilità, può applicarsi anche ad altri casi, come quello della responsabilità degli scienziati per la propria

⁵² J. Glover, *Responsibility*, Routledge&Kegan Paul, London Humanity Press, New York 1970; E. Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto. Saggi di filosofia morale e politica*, ed. it. a cura di P. Comanducci e T. Mazzarese, il Mulino, Bologna 2003. Entrambi i filosofi sono citati in A. Burgio-M. Lalatta Costerbosa, *Orgoglio e genocidio*, cit., p. 272.

⁵³ L. Campagner, *La banalità del male? Riflessioni di uno psicoanalista a cinquant'anni dal processo Eichmann (1961-2011)*, «Lineatempo», Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte, 19/2010.

⁵⁴ J. Glover, *Responsibility*, cit., p. 176.

attività di ricerca⁵⁵.

Dopo la guerra, Ricardo Klement, alias Adolf Eichmann, fugge in Argentina, dove ritrova una colonia di nazisti, pronti a discutere con lui dei tempi passati. Le cosiddette *carte argentine* (1300 pagine e più di 25 ore di registrazione), in buona parte disponibili solo a partire dal 1979, sono state oggetto di analisi della ponderosa e pregevole ricerca della filosofa e storica tedesca Bettina Stangneth⁵⁶. L'opera è indubbiamente meritoria, poiché illumina fonti e documentazioni sconosciute, nonché indispensabili per ricostruire, durante la permanenza in Argentina di Eichmann, la sua «auto-rappresentazione» e il suo supposto «modo di pensare», il quale affidò le sue parole a testi scritti e registrazioni svoltesi a casa di Willem Sassen, ex reporter di guerra e volontario delle SS olandesi, accanito antisemita, uomo carismatico, *viveur* e «avventuriero a caccia di scoop», «alla ricerca del denaro facile». Il paradosso, puntualmente documentato dall'autrice, risiede nel fatto che il nascondiglio sudamericano diventò per Eichmann il luogo ideale per uscire dall'anonimato⁵⁷, come lui stesso ammetterà, concordando di «pubblicare le interviste nel caso in cui dovessi morire o cadere nelle mani degli israeliani». Naturalmente, gli interessi economici della cerchia di Eichmann (la sua famiglia, l'editoria, Sassen stesso) erano evidenti. Tuttavia, il limite filosofico della ricerca, a mio parere, consiste nella lettura ermeneutica tendenziosa che la Stangneth adotta per smontare e rovesciare in maniera inefficace e, talvolta, palesemente forzata, il concetto di *banalità del male*, come cercheremo di dimostrare in breve. Credo, invece, che vi siano motivazioni a sostegno del pensiero arendtiano, proprio a partire dalle carte argentine. Passiamo rapidamente in rassegna, innanzitutto, i fattori, per così dire metodologici, per cui la Arendt non avrebbe mai potuto formulare un pensiero corretto su

⁵⁵ E. Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto*, cit., p. 198.

⁵⁶ B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Roma 2017. D'ora in poi le citazioni e i riferimenti ai contenuti (non all'interpretazione) e alle modalità (anche tecniche) di redazione delle carte argentine si sottintenderanno appartenenti all'opera della Stangneth, salvo diversa indicazione, senza l'inserimento delle note per non appesantire lo sviluppo del discorso.

⁵⁷ «Eichmann si sforzava di uscire dall'anonimo», H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. cit., p. 245.

Eichmann, secondo la filosofa tedesca:

- «Hannah Arendt venne a conoscenza di Eichmann al più tardi nel 1943, leggendo il giornale, e diciotto anni più tardi era ai vertici della ricerca»;
- «Hannah Arendt scelse di capire, ricorrendo al metodo che aveva appreso, vale a dire la lettura - pur corposa - dei verbali di processo e interrogatori», «cadendo - così - nella trappola della maschera che Eichmann adottò a Gerusalemme»;
- «poiché si ha accesso a nuove fonti che non poteva conoscere, dalla fine degli anni Settanta fare riferimento a Hannah Arendt serve solo a distrarre lo sguardo dalla questione di fondo, preferendo fare filosofia del male», invece di concentrarsi su Eichmann. Arendt si sarebbe *accontentata*;
- «l'unica cosa da imparare dalla Arendt è lasciarsi tentare dall'ignoto», come lei stessa aveva affermato;
- «Arendt basa le sue riflessioni sull'interrogatorio, ignara delle note redatte - da Eichmann - in Israele né della sua diatriba con il teologo Hull e non poteva sapere che, prima che il suo avvocato lo dissuadesse, Eichmann aveva formulato la bozza della sua ultima dichiarazione davanti alla corte rifacendosi quasi integralmente a Kant»⁵⁸;
- «chi fa filosofia in prima persona è restio ad accettare qualunque altro pensiero».

Tralasciando la fragilità dei punti appena esposti, e differendo le questioni di contenuto ad essi connesse nelle prossime righe, ci basti sottolineare, per adesso, come le riflessioni arendtiane su Eichmann non rappresentassero affatto «un trattato teorico sul male»⁵⁹. Che cosa è, o non è accaduto al carnefice nazista, secondo la Stangneth, dall'Argentina a Gerusalemme? Innanzitutto, «come in Israele, anche in Argentina egli racconta delle inumane campagne di morte che aveva visto con i suoi occhi - aggiungendo anche: "non ho mai visto, fin dal principio, tutta quella procedura di sterminio, non ero l'uomo adatto"». I racconti erano pieni di dettagli brutali, egli «descrive l'insopportabilità dello ster-

⁵⁸ A questo proposito l'autrice critica Arendt, volendola smentire, nella sua descrizione del rapporto tra Eichmann e la filosofia: «Arendt dice che - Eichmann - si atteggiava a studioso di filosofia con tronfia vanità - mostrando - mancanza di capacità argomentativa e mancanza di conoscenze filosofiche» (p. 254).

⁵⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. cit., p. 289.

minio di massa – brividi, tremore alle ginocchia, nausea erano gli effetti di quelle scene – e l'indecenza non perché i bambini venissero uccisi, ma per il fatto che fosse costretto ad assistere alla scena, lui che aveva, a quel tempo, due bambini». Eichmann si auto-rappresenta come «testimone, cronista dell'orrore, capace di convincere se stesso e gli altri che non aveva avuto nulla a che fare con lo sterminio». Tuttavia, i destinatari cambiano: in Argentina, gli amici e il futuro pubblico che l'avrebbe letto e ascoltato (le registrazioni a casa Sassen cominciano nell'aprile del 1957), per cui egli «oscilla tra orgoglio al servizio di Hitler e l'esigenza di giustificarsi»; giudici e avvocati a Gerusalemme, per cui «a Buenos Aires ha meno problemi a dire io rispetto a Gerusalemme». Davanti agli amici, Eichmann doveva continuare ad essere «il nazionalsocialista riconosciuto di successo». Secondo la Stangneth, egli rimane sempre l'irriducibile attore di se stesso: «Sia al tempo del Terzo Reich che in Argentina che in Israele, Eichmann riportò nel dettaglio lo sterminio di milioni di persone; ha adattato alle diverse circostanze la rappresentazione del suo ruolo e il suo atteggiamento nei confronti dei fatti». Le carte argentine, dunque, avrebbero rappresentato una sorta di banco di prova per gli scritti realizzati in Israele (migliaia di pagine «tra manoscritti, dichiarazioni protocollate, lettere, fascicoli personali, trattati ideologici, appunti, note a margine di documenti»). Cosa contengono le suddette carte tanto da indurre Eichmann a negare e a disconoscere in tribunale quelle dichiarazioni scritte, attribuendone la scaturigine ai fiumi dell'alcol dei simposi con i suoi amici, e da accreditarsi a Gerusalemme «non come l'esperto dello sterminio, ma un nazionalsocialista redento», scaricando la colpa sul nazista Sassen a caccia di titoli giornalistici sensazionalistici, sfruttando *discorsi da osteria?* Le conversazioni (su nastro e trascritte) vertevano, si è detto, sullo sterminio degli ebrei, ma innanzitutto contenevano «le sue vere convinzioni: la bugia mostruosa dell'uguaglianza degli esseri umani, una filosofia ostile alla vita, fatta di leggi naturali ineluttabili, perché solo un pensiero etnico schiudeva le porte della vittoria finale nella lotta tra tutte le creature viventi». Insomma, secondo la Stangneth, Eichmann da nazista convinto durante e dopo il Terzo Reich è riuscito a mascherarsi a Gerusalemme, fingendo la trasformazione in «uomo normale, amante della natura». E Arendt ci sarebbe cascata in pieno. Hausner stesso, che era riuscito a procurarsi una copia di una parte delle carte argentine (chiamate durante il processo "Documento Sassen", 796 pagine per la precisione), dopo che Eichmann smentirà l'autenticità della prova (mancavano i nastri delle trascr-

zioni, nascosti da Sassen sotto il giardino) nonostante una perizia calligrafica, potrà utilizzare solo «le note a margine di 83 pagine e un manoscritto di 83 pagine appena leggibile», scritti da Eichmann stesso. L'avvocato difensore Servatius non indagherà troppo su quelle carte – anzi, se ne avessero provato l'autenticità si sarebbe dimesso dal suo ruolo –, convinto dell'effetto controproducente per il processo. Entriamo nel merito del *modo di pensare* dell'Eichmann argentino: su quali basi si cementa la convinzione della Stangneth per cui «la menzogna di Israele è svelata dalla verità delle carte argentine»? Citiamo alcuni passaggi di Eichmann contenuti nelle suddette carte, a mio modo di vedere estremamente significativi per permettere di ribaltare la tesi dell'autrice tedesca e ritornare al concetto di *banalità del male*, partendo dal presupposto che il bisogno smisurato di scrivere di Eichmann si accorda perfettamente col pensiero della Arendt secondo cui egli avrebbe potuto continuare ininterrottamente a parlare proprio perché non trovava nulla di male nelle sue azioni:

- a) «non sono né un assassino né uno sterminatore di massa e per dimostrarlo ho intenzione di sottoporre me stesso a giudizio»;
- b) «Chi sono io in realtà? È ora che io esca dall'anonimato e mi presenti. Nome: Adolf Otto Eichmann»;
- c) «perché il giuramento di fedeltà non mi impediva di pensare autonomamente anche se il risultato del mio pensare e cercare fosse diventato in qualche misura negativo per la volontà e le finalità dei governanti, ai quali era subordinato per legge di natura»;
- d) «se avessi avuto l'ordine di gassificare o fucilare degli ebrei, l'avrei eseguito. E ho già detto una volta che non benedico né maledico il destino per il fatto che mi sia toccato, perché, vedete, non posso remare controcorrente».

Certo, sono solo quattro estratti del mare sudamericano di parole riportato e analizzato dalla Stangneth, ma possono sicuramente almeno indirizzare la nostra riflessione su alcuni nodi del presunto *modo di pensare* di Eichmann prima del processo, rafforzando l'analisi arendtiana, senza avere, naturalmente, la pretesa di esaurire il dibattito a proposito di tutte le fonti a disposizione e non⁶⁰. Tentiamo di rileggere i punti appena citati. Innanzitutto, il coraggio

⁶⁰ Nel 1979 Sassen «decise di consegnare alla famiglia Eichmann i suoi documenti e nastri registrati» e «nel 1992 la casa editrice svizzera ABC Verlag compra dalla famiglia Eichmann il mate-

di dire *io* da parte di Eichmann non deve assolutamente interpretarsi come una (ri)-attivazione di pensiero. La declinazione del passato è plausibile che cambi in base ai destinatari, soprattutto se quelli di Israele avevano il potere di decidere della morte dell'imputato. Sprazzi d'impulso di conservazione della propria vita sono ben compatibili con il mutamento delle circostanze. Egli non dimentica né si pente, a prescindere dall'auto-rappresentazione che realizza di se stesso. Paradossalmente, ritengo che il vero problema lo sollevi proprio Arendt, secondo cui «il pentimento è proprio un modo di non dimenticare ciò che si è fatto, è un modo per tornarci su [...]. Non si può ricordare qualcosa a cui non si è pensato e di cui non si è parlato con se stessi»⁶¹. Ciò sembra smentire tutto l'impianto di questo lavoro e persino contraddirla da sé, in un clamoroso passo indietro rispetto al suo pensiero. Non è per nulla così. È vero, Eichmann ricorda, e non è affatto redento, ed emerge chiaramente anche in Israele, a prescindere dalla teoria della rotella nell'ingranaggio. Il meccanismo della menzogna e il tentativo di giustificarsi non tanto per salvare la propria vita, ma per spiegare le sue azioni corrette dal suo punto di vista, perché al di là di ogni riflessione morale, costellano in maniera permanente l'essere, e non semplicemente l'apparire, di Eichmann. Come uscire dall'*impasse* che lega il pensare, il ricordare e il pentirsi? La stessa Arendt ci fornisce la risposta: «e allora senza dubbio posso rifiutarmi di pensare e di ricordare, pur restando un essere umano»⁶². Il pensiero e il ricordo, sia nel senso di attivazione sia di negazione degli stessi, presuppongono un atto di libera scelta (come anticipato in precedenza). E a compiere questa scelta vi è quell'originario due-in-uno socratico, sempre a rischio di deteriorarsi verso il male, e le cause responsabili di ciò, si è detto, rappresentano proprio la complessità della coscienza⁶³. Anche nella documentazione argentina Eichmann si distingue per monologhi d'effetto (punto b) e per le tendenze auto-assolutorie (punto a) derivanti da uno spiccato senso di obbedienza assoluta agli ordini. In Israele, la

riale di Sassen, alcuni nastri e altro materiale» (B. Stangneth, *La verità del male*, trad. it. cit., p. 466 e p. 480).

⁶¹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it., Einaudi, Torino 2003, pp. 53 e sgg.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Si veda la nota 50.

vittima del sistema non nasce dal consapevole carnefice di Buenos Aires: Eichmann è sempre lo stesso, è solo che il suo *male banale* viene espresso in modi diversi che si piegano sempre alla sua dissociazione morale, e lo stesso discorso vale per il suo cosiddetto lato intellettuale. Parlare di Kant o altri filosofi non significa *tout court* essere in grado di pensare in maniera autentica: la logica dissociativa *sussume* qualunque contenuto, filosofico e non, il quale diventa adatto a sostenere l'impianto corrotto della mente. L'eloquio, a tratti da «comma vivente», non è una «recita», come sostiene Stangneth, ma uno dei modi di asservirsi al male nel cortocircuito della mente. La "legge di natura" (punto c) – che a Gerusalemme chiamerò "forze sovrachianti" – a cui si appella Eichmann in Argentina e contro cui non può "remare" (punto d) rappresenta proprio quella feroce necessità logica che ha preso il posto dell'immaginazione nel soffocamento del senso comune. Ecco perché il "pensare autonomamente" risultava "negativo", e comunque "subordinato" (punto c). Essere coscienti di ciò non significa pensare autenticamente, ma registrare il naufragio del pensiero, con ferrea logicità⁶⁴. Affermare che Eichmann non avesse «nessun problema a stare solo con se stesso» perché «nella pampa argentina amava gli spazi aperti, un bicchiere di vino sulla veranda e le cavalcate solitarie attraverso la campagna»⁶⁵ significherebbe ignorare, gravemente a torto, il monito della Arendt a non smettere mai di vegliare sulla fecondità morale della vita della mente, invitandoci ad *essere* in maniera autentica:

voi pensate che io abbia detto che c'è un Eichmann in ciascuno di noi. Oh no! Non c'è nessuno dentro di voi e non c'è nessuno dentro di me! [...] Ho sempre odiato il concetto di "un Eichmann dentro ciascuno di noi"! Questo semplicemente non è vero. Sarebbe falso come il suo contrario, che Eichmann non si trovi dentro nessuno⁶⁶.

⁶⁴ Anche Franz Stangl, capo del lager di Treblinka, confessò che «l'unico modo che avevo per sopravvivere era di dividere la mia coscienza in compartimenti stagni» (in G. Gozzini, *La strada per Auschwitz*, cit., p. 26), ma ciò non lo rende un individuo capace di pensare moralmente.

⁶⁵ B. Stangneth, *La verità del male*, trad. it. cit., p. 259.

⁶⁶ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, p. 308, citato in B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. cit., p. 92. Primo Levi parlerà di «esseri umani medi [...]: avevano il nostro viso», P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 166-67.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato*, Vol. 1, Torino, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri 2003.
- ASSY B., *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il persecutore, la banalità del male*, trad. it. di L. Pastore e M. Altman, «Rivista Internazionale Di Filosofia E Psicologia», Vol. 2, II, 2011.
- ARENDT H., *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino 2003.
- , *Ebraismo e modernità*, trad. it. Unicopli, Milano 1986.
- , *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.
- , *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987.
- , *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004.
- , *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, ed. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001.
- , *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- , *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010.
- , *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2004.
- BURGIO A.-LALATTA COSTERBOSA M., *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, DeriveApprodi, Roma 2016.
- CAMPAGNER L., *La banalità del male? Riflessioni di uno psicoanalista a cinquant'anni dal processo Eichmann (1961-2011)*, «Lineatempo», Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte, 19/2010.
- CANETTI E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- COSTA P. (a cura di), *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006.
- FISTETTI F.-RECCHIA LUCIANI F. R. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007.
- FRIEDLÄNDER H., *Le origini del genocidio nazista*, trad. it. di M. Marraffa, Edi-

- tori Riuniti, Roma 1997.
- GOZZINI G., *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Mondadori, Milano 2004.
- GUIDI G.-ROSSELLI G. (a cura di), *I processi del secolo. I criminali di guerra*, Il Poligono, Roma 1984.
- HOESS R., *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Prefazione di P. Levi, Einaudi, Torino 1960.
- LEVI P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.
- , *Se questo è un uomo. La Tregua*, Einaudi, Torino 1989.
- LUDWIGG H., *Io sono Adolf Eichmann*, Res Gestae, Milano 2017.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2012.
- , *La presenza di un'assenza: immaginare la Shoah e comprendere l'estremo con Hanna Arendt e Primo Levi*, in Mattucci N.-Rondini A. (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato 2013.
- ROUSSET D., *L'universo concentrazionario 1943-1945*, trad. it. di L. Lamberti, Baldini&Castoldi, Milano 1997.
- SOFSKY W., *L'ordine del terrore*, trad. it. N. Antonacci con la collaborazione di F. S. Nisio, Laterza, Roma-Bari 2008.
- STANGNETH B., *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Roma 2017.
- WEIL S., *"L'Iliade", poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di F. Rubini, Borla, Roma 1984.