

*Abbiamo tempo solo per filosofare,
non per fare del male.*

Sinesio

INTRODUZIONE

1. *La domanda: perché il male?, oggi*

Perché parlare ancora di banalità del male, a quasi cinquanta anni dall'acceso dibattito sollevato dalla pubblicazione del libro di Hannah Arendt sul processo Eichmann, e dopo la discussione degli ultimi dieci anni sul tema, ripreso sulla scorta dell'esplosione di violenze e genocidi nel mondo che ha sospinto l'umanità a tornare a riflettere su Auschwitz? Non è già stato detto tutto sulle potenzialità e sui limiti di quella espressione, sul concetto di male, sull'impossibilità della teodicea e sulla inadeguatezza della morale umana davanti alle sfide globali?

Io penso che ancora molto resti da esplorare attorno a un'espressione che continua a rappresentare un'intuizione feconda circa l'esistenza di un male ormai totalmente de-divinizzato e tuttavia sfuggente all'uomo, in un momento in cui tornano a manifestarsi con rinnovata inquietudine quei fenomeni della mancanza di pensiero e della incapacità di giudizio che Hannah Arendt aveva attribuito all'uomo totalitario. Di fronte alle violenze collettive dentro e fuori l'Occidente, il terrorismo e i conflitti che ancora insanguinano il mondo; alle minacce ambientali incombenti sulla vita del pianeta, provocate per lo più dal modello di sviluppo economico e tecnologico dell'ultimo secolo; ai disvalori palesemente stridenti persino con una concezione minimalista di etica pubblica, eppure dominanti nelle società moderne avanzate: la domanda sul perché certe cose accadono è spesso oscurata da una imperante indifferenza.

Il richiamo arendtiano alla mancanza di pensiero e alla incapacità di giudizio attribuite all'epoca odierna chiama in causa soprattutto l'eredità del progetto moderno. L'età moderna aveva assunto a guida fondamentale della vita la ragione, e quindi il pensiero: quella facoltà propriamente umana grazie alla quale gli uomini hanno conosciuto il mondo su cui abitano e hanno inventato la scienza e la tecnica per rendere il mondo più accogliente per loro stessi. La stessa età moderna aveva scelto come strumento di applicazione della conoscenza il giudizio, nel campo morale, giuridico, politico. Il giudizio, inteso sia come articolazione particolare di concetti generali, sia come espressione contestuale di caso assunto a esempio, nella sua radice semantica comune all'idea di giustizia, era stato messo in salvaguardia anche rispetto agli errori della ragione – fallibile – attraverso la sua

collocazione in una dimensione esterna, imparziale, altra rispetto alla realtà quotidiana. E infatti la metafora del tribunale, come luogo del rapporto consequenziale tra giustizia e giudizio, usata da Kant per procedere all'indagine rigorosa sulla ragione, attraversa costantemente la letteratura e la filosofia moderne, da Dostoevskij a Kafka, da Burke a Blumenberg.

Eppure oggi stiamo vivendo una situazione di grande incertezza e di diffuso disorientamento, nella quale non soltanto il primato della ragione, nel campo della scienza e della tecnica, ma anche della politica, ha contraddetto almeno in parte i suoi intenti originali, producendo danni piuttosto che vantaggi, complicazioni piuttosto che ordine, nuove incertezze piuttosto che garanzie – gli aspetti controfinalistici della ragione denunciati fin dall'epoca della *Dialettica dell'Illuminismo*¹ –, ma anche l'esercizio del giudizio ha iniziato a conoscere limiti insuperabili una volta entrati in crisi i valori tradizionali della fede e del costume, e problemi nuovi sono sorti sulla scena mondiale. A fronte dell'autonomia della scienza e di una tecnica capace di sfuggire al controllo umano, e a fronte di un'autonomia della politica dalla morale che, anziché liberare la politica dai vincoli dogmatici del passato, l'ha anche privata del suo senso profondo e autenticamente umano, è venuta a mancare un'altra istanza in grado di porre limiti, o perlomeno di far intravedere in anticipo e stigmatizzare *ex post* gli effetti indesiderati della modernità. La questione non è tanto la crisi o non sono tanto le emergenze che caratterizzano ogni nuova epoca storica, quanto il venir meno, sul fronte della ragione, della convinzione che fino ad oggi aveva funzionato, circa la capacità autocorrettiva della scienza – la capacità della scienza e della tecnica di progredire anche grazie ai propri fallimenti –, e della fiducia sull'affermazione del processo di civiltà tra i popoli contro ogni tipo di violenza; sul fronte del giudizio, il venir meno del senso di responsabilità rispetto a problemi di cui sfugge il controllo e il progressivo convincimento sul fatto che il giudizio, sia sul piano giuridico sia su quello morale, possa e debba venire esonerato dal campo via via crescente del determinismo tecnico e dell'irrazionalità politica. Esistono cose che accadono perché debbono accadere e non possiamo farci nulla, come il crollo delle borse in una crisi mondiale dei mercati finanziari, o come gli incidenti nucleari di centrali necessarie all'approvvigionamento energetico, o come le carestie in Africa. Esisterebbe un male, in definitiva, non sottoponibile a giudizio, perché al di fuori della nostra presunta portata; e ciò di fronte al quale ci sentiamo impotenti, tendiamo a rubricarlo nell'ambito del necessario. Da qui l'astensione dal giudizio da parte di chi non si sente responsabile di una situazione data, o la relativizzazione del giudizio, che qualcuno potrebbe osare di emettere, sminuito a giudizio di parte, e quindi privo di validità vincolante per tutti.

¹ M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

Ma gli esempi che sopra ho richiamato non stanno nell'ordine della natura (come vi stanno il ciclo vita-morte, le leggi fisiche, i processi di trasformazione biologica e geologica che certo non tengono di conto di per sé della preservazione della specie umana sulla terra); essi stanno nell'economia, nella tecnica, nella comunità, ossia in ambiti prettamente umani. La crisi del giudizio nel mondo contemporaneo attiene quindi, a mio parere, ad una estensione indebita del determinismo fisico alla realtà sociale, politica, umana, come se gli uomini volessero sfuggire alle proprie responsabilità storiche. Si tratterebbe di una ulteriore e forse definitiva fase del processo di secolarizzazione che trasforma la teodicea – cioè il tentativo di giustificare Dio davanti all'esistenza del male nel mondo che lui ha creato – in antropodicea: il tentativo di giustificare l'uomo davanti al male prodotto dalla ragione.

Questo ritrarsi del giudizio di fronte al male è l'esito di alcuni elementi di modifica strutturale nel rapporto tra l'uomo e il suo mondo. Sono questi elementi che dobbiamo indagare, come è avvenuto in altre epoche della storia dell'umanità. Il pensiero cristiano di Agostino d'Ippona, la rivoluzione copernicana di Kant, la fenomenologia del Novecento hanno rappresentato momenti di riflessione filosofica alta su questo tema, paralleli a svolte epocali come la fine dell'Impero romano, l'età delle rivoluzioni, la Prima Guerra Mondiale. Oggi, dopo decenni di riflessione su progresso e crisi della ragione, su moderno e postmoderno, la filosofia è chiamata di nuovo a interrogarsi sui fondamentali della vita ripensando in chiave ricostruttiva alla condizione umana nel mondo, esattamente come aveva iniziato a fare Hannah Arendt dopo la tragedia del totalitarismo.

Ora, c'è già una lettura filosofica del tema della crisi della morale e del giudizio, che discende direttamente da una critica della modernità come epoca della perdita di senso e perdita di mondo, che può avere una fonte anche nel pensiero arendtiano. Questa lettura poggia sulla riduzione del relativismo, posizione filosofica nata dalla condanna di ogni assolutismo – politico, religioso, etico –, a nichilismo, come se il riconoscimento della pluralità della condizione umana, per dirla con la Arendt², e del conseguente pluralismo delle idee, portasse necessariamente con sé il livellamento, l'indifferenza, l'*adiaphoria*. È come se il frutto più maturo della modernità, l'autonomia individuale, non fosse né pensabile né sostenibile per l'uomo. Parafrasando Anders³, potremmo dire che l'uomo è antiquato ormai non solo rispetto alla tecnica, ma anche rispetto alla morale; che il

² La pluralità come condizione umana nel mondo è la tesi del saggio *Vita activa* (Bompiani, Milano 1983) dedicato ad un'analisi in chiave antropologica della modernità, riproposta poi ne *La vita della mente* (Il Mulino, Bologna 1987).

³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963, e *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

riconoscimento dell'autonomia di sé non implica il riconoscimento dell'autonomia dell'altro; che «il peso più grande», come diceva Nietzsche, della vita che è così e non può essere altrimenti, è respinto dalle nostre piccole e deboli spalle.

In questo contesto relativistico l'eclisse del giudizio produrrebbe la banalità del male: non soltanto il male estremo che abbiamo conosciuto con la Shoah, ma i piccoli mali dell'essere, irriconoscibili e per questo più insidiosi che mutano nel tempo le attività della mente, fino a determinare l'accadere di catastrofi individuali e collettive.

Io penso che questa interpretazione sia parziale e insufficiente, se non anche sbagliata in alcune sue componenti. Stiamo vivendo indubbiamente una crisi dell'ordine, delle sue istituzioni e dei suoi fondamenti. La spia di questa crisi ci è data per l'appunto da questa difficoltà a giudicare. Il giudizio non riesce ad esercitare la sua funzione, e dobbiamo riuscire a capire perché. Affinché sia capace di funzionare, il giudizio ha bisogno almeno di due condizioni fondamentali: il riconoscimento da parte di tutti della sua legittimità e la sua comunicabilità. Se vengono meno queste due condizioni, o perché l'ordine sociale e culturale che dovrebbe legittimarlo è entrato in crisi, o perché si sono interrotti per una qualche ragione i canali di comunicazione e il giudizio non può essere comunicato e condiviso, esso non può più rappresentare il pensiero della comunità di cui facciamo parte, e allora si preferisce rinunciare ad esprimere un giudizio e si è portati a denunciare di parzialità, e quindi di inaccettabilità, il giudizio altrui. Il giudizio è sospeso. Ma quando il giudizio non funziona, i campi della sua applicazione (la morale, il diritto, la politica) perdono il medium di relazione interna, perdono il senso comune che sottende l'equilibrio nel quale stanno. Morale, diritto e politica si confondono. In una comunità sociale essi si limitano l'un l'altro, come in uno Stato costituzionale i tre poteri esecutivo, rappresentativo e giudiziario, autonomi e distinti, si bilanciano e interdipendono. Quando salta l'equilibrio, essi pretendono di prevaricarsi l'un l'altro provocando una guerra civile. Analogamente, quando salta l'equilibrio tra morale, diritto e politica, l'ordine culturale si incrina e allora, come dice la Arendt, «tutto è possibile».

Se impostiamo la lettura della crisi del giudizio in questi termini, è evidente che prendiamo le distanze dall'assunto per cui il relativismo è foriero del nichilismo e quindi della possibilità del male. Al contrario, è proprio la relativizzazione dei poteri e delle diverse sfere di autorità che garantisce l'ordine e la libertà per gli individui. Ricercare un'altra origine del nichilismo attuale è l'obiettivo di questo scritto.

2. La lezione giuridica e morale del caso Eichmann

Il caso Eichmann rappresenta una svolta nell'approccio a tutta una serie di problemi nel rapporto tra diritto, morale e politica, posti sul piano

delle relazioni internazionali tra gli Stati. Ma il caso Eichmann è anche un paradigma generale per le questioni controverse che riguardano ancora oggi l'idea di giustizia, il concetto di etica pubblica, il campo della politica. Ed è esattamente su questi punti che voglio concentrare la mia riflessione.

La ricostruzione del caso Eichmann permette di scavare, in una sorta di rara validità esemplare, le cause della crisi del giudizio e del male che ne consegue. Eichmann era stato uno dei principali responsabili dello sterminio degli ebrei, del male assoluto emerso nel cuore dell'Occidente: indagare su come era stato possibile che accadesse una simile atrocità, voluta e organizzata da un regime fatto di uomini i quali, per quanto crudeli potessero essere, non davano il segno di aver mai provato ripulsa o sdegno, ma partecipavano con fredda lucidità alla sua realizzazione, richiedeva un'analisi sul male diversa da quelle svolte fino ad allora. Ma anche la vicenda del processo, a quasi vent'anni di distanza dall'Olocausto, può essere letta sotto la lente della crisi del giudizio, ricavando, come fece la Arendt, la difficoltà ancora presente nelle società contemporanee ad affrontare il problema del male, fino a rivelare l'intreccio di bene e male, e spesso l'indistinguibilità tra loro, nella vita interna delle democrazie di massa. Il conflitto diplomatico internazionale che la cattura di Eichmann provocò era stato, come vedremo, il risultato di una cattiva contrapposizione tra morale e diritto: tra la rivendicazione morale di rendere giustizia alle vittime e il rispetto del diritto internazionale, come fossero state istanze alternative. La spettacolarizzazione del processo a Gerusalemme, predisposta dalle autorità israeliane, indicava una confusione tra politica e giustizia, e peggio ancora trasformava la giustizia in ancella della politica in un momento di difficoltà dello Stato israeliano. Infine, il processo cui fu sottoposta la Arendt per le tesi sostenute nel suo libro-reportage confondeva morale e politica sul terreno proprio della facoltà del giudizio: la Arendt spettatrice, cioè nella condizione naturale di poter giudicare gli eventi da un punto di vista disinteressato e imparziale, era imputata proprio perché giudice. In tutte queste implicazioni del caso Eichmann, dall'indagine sull'Olocausto alle strumentalizzazioni politiche del processo, la crisi del diritto, della politica e della morale emergono con particolare forza, e trovano nella banalità del male un possibile filo unitario di interpretazione.

Per affrontare con ordine tutto l'insieme dei problemi sollevati dal caso Eichmann, occorre partire dalla peculiarità della dimensione internazionale qui chiamata in causa. La sua irruzione così radicale metteva in discussione la struttura fondamentale della modernità politica, che aveva costruito il proprio ordine sulla base dei confini stato-nazionali. Se il riferimento filosofico alla mondialità dei fenomeni politici e morali stava pienamente dentro il pensiero moderno, grazie all'intuizione kantiana del diritto cosmopolitico, concepito a seguito della Rivoluzione Francese e delle guerre di successione come strumento di superamento morale e civile del-

la condizione della guerra in un ordine di «pace perpetua»⁴, la storia è rimasta a lungo ancorata all'idea della sovranità nazionale come paradigma fondamentale delle relazioni interstatuali. Il suo sviluppo materiale si è incaricato di rappresentare non un processo naturale di miglioramento (*Verbesserung*) dell'umanità, ma un percorso di cadute e di rinascite che via via hanno contribuito ad affinare gli strumenti sia del bene che del male. E sia il bene sia il male partecipano in questo modo al processo di civilizzazione. È stata la globalizzazione del male, cioè la possibilità di estensione incontrollata degli effetti negativi della violenza e della guerra, a imporre la necessità anche di una globalizzazione del bene da condividere tra più popoli e Stati. A conferma di questa tragica e ironica sorte degli uomini nella storia, infatti, dobbiamo constatare che non sono stati certo i trattati, i consessi internazionali, le buone relazioni, ad aver cambiato il sistema dei rapporti tra gli Stati e fondato il diritto internazionale, bensì sono state le due guerre mondiali e la minaccia della terza (e presumibilmente definitiva) guerra nucleare a dettare l'esigenza di regole più stringenti tra i Leviatani; mentre il dramma della Shoah ha segnato uno spartiacque sulla definizione dei diritti umani e sulla codificazione del loro rispetto ad ogni livello di autorità politica.

Prima della Seconda Guerra Mondiale e prima del varo della Carta delle Nazioni Unite, vigeva ancora un sistema di ordine westfaliano, dove la sovranità del singolo Stato prevaleva su ogni altra ragione. La Società delle Nazioni nata dalle macerie della Prima Guerra Mondiale non aveva attecchito, per il semplice fatto che ancora quella guerra era stata condotta e conclusa, nei Trattati di Versailles, sulla base del principio di sovranità nazionale: da quel principio la stessa guerra aveva tratto le sue giustificazioni. Questa verità sul cuore dell'ordine internazionale nella prima metà del Novecento era stata dichiarata da Goebbels proprio in una assise della Società delle Nazioni, quando ebbe a rivendicare il diritto del popolo tedesco ad autogovernarsi e il rifiuto di qualsiasi ingerenza esterna circa il trat-

⁴ I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Editori Riuniti, Roma 1985 (ed. or. 1795). Si tratta della formulazione di una tesi di filosofia politica incastonata in un sistema di filosofia della storia di cui fanno parte i saggi *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784); *Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi»* (1795); *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798). Il superamento del diritto tra Stati nel diritto cosmopolitico viene considerato l'evoluzione implicita della teoria hobbesiana dell'uscita dallo stato di natura. Posto che gli uomini non possono che decidere di abbandonare lo stato di guerra di tutti contro tutti, che è la condizione dello stato di natura, associandosi in un patto sociale che garantisca la vita di tutti e di ciascuno, così anche gli Stati dovranno associarsi in un *foedus* per scegliere un ordine di pace piuttosto che quello della guerra. Naturalmente anche per Kant ciò sarebbe frutto di una volontà politica e non già un esito inscritto nell'ordine della Natura-Provvidenza. Tuttavia la matrice giusnaturalistica della sua proposta lo colloca all'interno di un ordine rigoroso della storia umana, complice anche lo sfondo filosofico-culturale dell'Illuminismo tedesco. Si veda anche *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* (1784).

tamento che il Terzo Reich riservava alla componente degli ebrei tedeschi.

Il rispetto di quel principio aveva poi lasciato che la Germania nazista procedesse nella violenza e nel terrore sulla strada del suo neo-imperialismo fino al genocidio del popolo ebreo. Dopo la sconfitta del disegno hitleriano, con i massacri e le macerie che aveva lasciato dietro di sé, quel principio doveva essere messo in discussione per impedire che ciò potesse ripetersi. La Shoah rappresenta in qualche modo l'elemento fondante della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, e la pietra angolare del concetto dei diritti umani.

Il Trattato istitutivo del Tribunale di Norimberga esaminava esattamente questi punti, tentando di coniugare il nuovo istituto universale dei diritti umani con la ricerca delle responsabilità individuali verso i crimini, classificati in tre ordini: crimini di guerra (secondo il già codificato diritto umanitario), crimini contro la pace (la condanna della guerra d'aggressione, contraria ad ogni principio contemplato di guerra giusta), crimini contro l'umanità, la novità assoluta che nasce dal fenomeno genocidario imposto dall'antisemitismo, che introduce l'idea di un crimine che offende la comunità umana nella sua naturale dignità. Tuttavia, ancora all'epoca del Tribunale di Norimberga, il principio di sovranità nazionale prevaleva: la repressione e la punizione del genocidio, definito e codificato nella contemporanea Convenzione internazionale, spettavano allo Stato, a meno che esso non si fosse verificato dentro il contesto di un conflitto armato. Norimberga era e doveva rimanere un'eccezione. La prospettiva di un tribunale internazionale era presente, ma non prevista.

Il processo Eichmann manifestò tutta la pericolosa tensione presente dentro le maglie del diritto internazionale. Oggi, a cinquanta anni da quella vicenda, notevoli passi avanti sono stati compiuti nella direzione di una giustizia riconosciuta universalmente dalla comunità globale. Una Corte Penale Internazionale è nata nel 1998, con l'affermazione della centralità dell'individuo sia dal punto di vista della vittima della violenza, sia dal punto di vista del carnefice responsabile in quanto tale, e non per una qualche ragione collettiva, di un crimine⁵. L'istituzione dei Tribunali penali internazionali, chiamati a giudicare i genocidi della ex Jugoslavia e del Ruanda, ha codificato una chiara procedura sorretta da un diritto che ormai ha ben definito i crimini contro l'umanità.

Ma per riproporre l'idea di un tribunale internazionale, ci sarebbe

⁵ Per una ricostruzione sintetica dello sviluppo del diritto umanitario, e della sua importanza nell'epoca della globalizzazione, si veda A. Dworkin, *Diritti umanitari e responsabilità globali*, in *Violenza senza legge. Genocidi e crimini di guerra nell'età globale*, a cura di M. Calloni, Baldini & Castoldi, Milano 2006, pp. 137-142. Si veda ancora, a seguire nello stesso volume, P. Gaeta, *La repressione penale dei crimini internazionali. Problemi e prospettive*, pp. 143-158, dove si affrontano i problemi di competenza, imparzialità ed esecuzione della pena.

stato bisogno della guerra nella ex Jugoslavia, riprendendo da qui tutto un cammino di sviluppo che solamente a questo punto della storia riconosce l'insufficienza dei confini nazionali nel giudizio di simili crimini contro l'umanità.

Detto ciò, possiamo concludere che l'affermazione della dimensione internazionale del giudizio davanti ai crimini contro l'umanità e ai genocidi sia un patrimonio consolidato e che il processo al male ha trovato la sua forma chiara nel rendere giustizia? È legittimo avanzare qualche dubbio in relazione a due esempi della storia recente: l'esecuzione di Saddam Hussein in Iraq e la morte di Osama bin Laden. Il primo fu giustiziato il 30 dicembre 2006 dopo la condanna emessa da un tribunale composto da iracheni sciiti, nonostante fosse stato accusato di crimini contro l'umanità, accusa sulla cui base era stata mossa la guerra del 2003 da parte dell'Occidente⁶. Il diritto internazionale avrebbe voluto che il dittatore fosse consegnato ad un organismo terzo e giudicato da un tribunale internazionale. Invece ciò non avvenne e la condanna a morte fu emessa per il «solo» crimine commesso nei confronti di 143 sciiti massacrati nel 1982, ma senza affrontare né fare luce sulle accuse circa l'uso di armi chimiche contro la popolazione curda, il possesso di armi di distruzione di massa, l'invasione del Kuwait nel 1991, la guerra contro l'Iran nel 1980.

Osama bin Laden non è nemmeno arrivato a un tribunale, ma è stato ucciso nel corso dell'operazione sferrata contro di lui il 2 maggio 2011 ad opera di un gruppo speciale americano in territorio pakistano. Come affermato dal Presidente degli Stati Uniti Barack Obama nell'annuncio dell'evento, il comando era quello di uccidere, e non di catturare. Osama bin Laden non avrebbe potuto essere detenuto come prigioniero di guerra, perché in base al diritto internazionale e alle Convenzioni di Ginevra non sarebbe una guerra quella in corso in Afghanistan contro Al Qaeda; di conseguenza il crimine commesso l'11 settembre 2001, giudicato genocidio, avrebbe richiesto una giurisdizione internazionale e l'istituzione di un Tribunale penale internazionale. Come ebbe a dire un giornalista della BBC a commento dell'evento, «se non c'è la possibilità che il giudizio sia emesso da un tribunale al di sopra delle parti o se il giudice non ha la forza di emettere una sentenza, ovvero se lo stesso giudice è vicino agli assassini, rimane l'ultima possibilità: farsi giustizia da soli. Condannare la vendetta è giusto, ma solo se questa è ingiustificata o sproporzionata rispetto al male fatto. Nel caso della morte di bin Laden non c'è sicuramente compensazione».

⁶ Luigi Bonanate, in *Undicisettembre. Dieci anni dopo* (Mondadori, Milano-Torino 2011, p. 22) lo definisce «processo farsa». Altrettanto critica è la sua analisi della uccisione di Bin Laden; cfr. *ibidem*, pp. 141-148 e in particolare a p. 142: «La morte di bin Laden corrisponde al compimento del decennio che questo libro ha commentato e quasi ritualmente consacra l'epilogo drammatico, sconcertante e deprimente, nel quale – si direbbe – nessuno ha vinto perché tutti abbiamo perduto un poco della nostra dignità».

Questi due casi dimostrano che la comunità internazionale non ha ancora acquisito la piena responsabilità del giudizio sul male, e dal punto di vista politico permane una zona grigia di difficoltà se non anche di incapacità a gestire il rapporto con quel male che pure il diritto ha rigorosamente definito.

Nel 1960 fu l'assenza di una Corte penale internazionale che consentì a Israele di rivendicare un tribunale ebraico in terra israeliana. In quel vuoto di diritto internazionale si collocò il processo di Gerusalemme, che dovette per forza riaprire il dibattito sulla competenza di giudizio sui crimini contro l'umanità. A distanza di cinquant'anni, l'esistenza della Corte dell'Aia sembra non essere sufficiente comunque a garantire l'affermazione di una giustizia internazionale.

3. *I due volti del Moderno: vittime e carnefici*

L'evoluzione del diritto internazionale, per quanto ancora incerta e tuttavia rilevante, non ha determinato un analogo processo che riguardasse la politica. L'ONU è ancora ben lungi dall'essere quella confederazione repubblicana auspicata da Kant nel Settecento, capace di superare definitivamente la guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti tra Stati. Siamo ancora soggetti alle decisioni unilaterali dei più forti, come abbiamo visto nel caso della guerra in Iraq promossa dagli Stati Uniti nel 2003, mentre l'economia globale continua a dettare regole col marchio del destino che condanna quasi un miliardo di persone alla povertà assoluta: il cortocircuito tra diritti umani e interessi tra Stati impedisce ancora di stabilire un equilibrio tra morale, diritto e politica sul piano internazionale.

Questa difficoltà ad affermare la dimensione internazionale dell'ordine politico, che riconosce e promuove la condivisione di valori morali universali a cui ispirare le azioni degli Stati non sulla base del primato del diritto, ma in risposta agli orrori della storia, pone una questione filosofica ancora più radicale. Se è il riconoscimento del male *ex post*, e una volontà maturata dopo a impedirne la ricomparsa, che determinano i cambiamenti della storia – anche quelli verso il meglio –, può trovare albergo un'idea della funzione del male connaturato inevitabilmente alle vicende umane con cui fare i conti fino in fondo, per volgerlo a fin di bene. La politica si ripropone come quella sfera di vita in cui abita il male necessario.

Ma questa dialettica tra bene e male, che nel Medioevo cristiano era giustificata nella separazione costitutiva tra ordine mondano (quello dell'intreccio tra bene e male dovuto all'imperfezione della natura umana) e ordine divino (quello perfetto a cui tendere per la salvezza eterna), persistendo nella modernità essa si trova di fronte ad una contraddizione alla lunga insostenibile. Non ammettendo, se non all'interno di una sfera privata ancora ispirata dalla fede religiosa, dei fini a cui tendere universalmente, è come se la modernità si dovesse preoccupare solo del progresso

dei mezzi, disinteressandosi dei fini a quelli collegati. Fino a concludere, paradossalmente per un'epoca che aveva scommesso tutto sull'idea del progresso dell'umanità, che di fronte a vicende come Auschwitz e l'Olocausto la domanda che ci dovremmo porre non sarebbe tanto «come è stato possibile che accadesse?», ma piuttosto «come è stato possibile evitare la catastrofe?», «come siamo riusciti a superare quella perfezione del male assoluto che si è manifestata nei campi di concentramento?».

Da qui infatti prende le mosse la critica alla modernità dei francofortesi Horkheimer e Adorno, che inscrivono la tragedia dell'Olocausto dentro la storia moderna, o addirittura nella storia occidentale tutta: la dialettica dell'illuminismo, appunto, «la maledizione del progresso incessante» che è anche «incessante regressione»⁷.

La stessa consequenzialità è sostenuta da Bauman, che definisce l'Olocausto «test della modernità», e che vede nelle società moderne «due facce ... in perfetta armonia al medesimo corpo»⁸.

Bauman collega queste sue considerazioni sulle ambiguità moderne all'analisi weberiana dei processi di razionalizzazione, laddove, nella divaricazione tra razionalità strumentale e razionalità materiale, la prima tende a prevalere e i fini sono superati dai mezzi. Perdendo il fine ultimo della civiltà nell'ideologia della razza superiore, l'organizzazione dello sterminio attraverso i campi di concentramento e la gassificazione seriale non potevano che essere i mezzi migliori e più efficaci. Quindi la relativizzazione dei fini può indurre come conseguenza alla assolutizzazione dei mezzi; detto altrimenti, la relativizzazione delle concezioni del bene può produrre un grande male.

Ma quello che non ci dicono queste critiche radicali alla modernità è se esistano o no alternative. L'autoaffermazione della ragione nel dominio sul mondo produce inevitabilmente una relativizzazione tale di valori e concezioni del bene da rendere ogni fine del tutto indifferente ed equivalente dentro il consorzio umano? Questa tolleranza sui fini sposterebbe l'attenzione su una competizione inarrestabile tra i mezzi più adeguati da impiegare per raggiungere i miei scopi? Tale situazione renderebbe tutto giustificabile, anche il deliberato uso del male che avrebbe le sue compensazioni qui ed ora, in un equilibrio da stabilire tra le parti e non in un giudizio ispirato a norme universali, che sia qui o in un'altra realtà sovramondana?

Se l'unica conquista della modernità fosse stata la cancellazione della redenzione possibile nel mondo ultraterreno, l'autonomia dell'uomo sarebbe soltanto una condanna. Si tratta invece di prendere piena consapevolezza di questo intreccio tra bene e male, valutando di volta in volta i progressi e gli arretramenti, perché aumentino i primi e diminuiscano i

⁷ M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 43.

⁸ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 25.

secondi. Da questo punto di vista, dovendo fare a meno della filosofia della storia e della fede nel progresso, l'orientamento circa la possibilità di distinguere tra bene e male si affiderà anche a ciò che è noto, a quello che l'umanità ha già vissuto, agli esempi. Non sto riproponendo, né lo faceva la Arendt, il concetto ciceroniano della storia come *magistra vitae*, ma considero importante la capacità di leggere gli eventi così come accadono, ricercando dentro un senso, una spiegazione, una lezione per il futuro. In questi termini la Shoah è stata sicuramente una lezione.

Il processo Eichmann ha rappresentato pienamente il riconoscimento di questa esemplarità. La estrapolazione, dentro la categoria del genocidio esaminata a Norimberga, del crimine contro il popolo ebraico, che la legge israeliana istituiva come caso specifico e paradigmatico del crimine contro l'umanità, si prestava a interrogativi legittimi. Perché sottolineare al mondo l'elemento razziale dello sterminio? Non si esauriva questo crimine dentro quello più esteso contro l'umanità, valendo anch'esso come violazione della dignità dell'umanità intera, e non solo del popolo ebraico? Con ciò si voleva condannare l'intera storia delle persecuzioni antisemite, considerando il pericolo dell'antisemitismo tuttora in agguato nel mondo?

Il capo d'accusa del crimine contro il popolo ebraico poteva reggere soltanto se si concordava sul riconoscimento della validità esemplare della Shoah nell'ambito delle manifestazioni genocidarie, fondando su quella la legittimità di un intervento giudiziario eccezionale. Il problema è come conciliare l'irriducibile unicità della Shoah con il riconoscimento degli altri genocidi avvenuti – dagli armeni agli hereri, dai bosniaci ai ruandesi. Ognuno di questi ha le sue specificità, che non possono però mettere in discussione una categoria grazie alla quale essi possono essere giudicati. L'unicità del fenomeno della Shoah viene spiegato con il carattere estremo del male politico commesso dal nazismo nella sua dimensione morale, rendendola punto di riferimento di una teorica graduatoria del male. Ragionamento scivoloso perché, come è stato giustamente notato, occorre impedire che la gerarchia delle forme del male determini una diversa dignità delle vittime di ciascun genocidio. La pari dignità di tutte le vittime deve rimanere l'assioma politico e morale, anche in presenza di una classificazione degli stermini⁹. Ciò che garantirebbe la pari dignità è la condizione universale di innocenza di vittime che sono state annientate solo per avere la «colpa» di appartenere ad una razza, ad un credo religioso, ad una particolare identità politica e sociale. La loro innocenza rende ingiu-

⁹ A questo proposito si veda F. Cerutti, *Sterminio e stermini*, in *Ebraismo e antisemitismo: immagine e pregiudizio*, La Giuntina, Firenze 1989, pp. 135-145. Per un ulteriore approfondimento del tema, si veda D. D'Andrea - R. Badii (a cura di), *Sterminio e stermini. Shoah e violenze di massa nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 26-31.

stificabile il loro assassinio, ma non neutralizza la possibilità di misurare diverse grandezze di colpa dei loro assassini.

Dunque l'unicità della Shoah è di carattere morale. Ma in cosa consisterebbe questo valore assiologico? Secondo i curatori di *Sterminio e stermini* esso si riassumerebbe nella «purezza» del progetto e nella estrema disumanizzazione con la quale il genocidio venne perpetrato. Quindi:

La specificità moralmente rilevante della Shoah sembra concentrarsi intorno a quattro aspetti: in primo luogo, il carattere consapevole ed esplicito, coerente e sistematico, dell'intento genocidario, ricavabile dalle forme con cui lo sterminio è stato deciso e organizzato; in secondo luogo, la modalità con cui il genocidio è stato condotto, il grado estremo di disumanizzazione raggiunto nel processo di uccisione delle vittime; in terzo luogo, il fatto che questo genocidio si configuri come la conseguente espressione dell'immagine del mondo degli attori politici che lo hanno deciso; infine, il fatto che il genocidio è stato portato avanti e/o si è congiunto con forme di trattamento degli esseri umani che hanno spinto la disumanizzazione delle vittime al di là della stessa perdita della vita¹⁰.

Se dunque il valore assiologico assoluto della Shoah non mette in discussione la pari dignità delle vittime, la sua unicità deve stare nella natura dei carnefici. Ma qui si apre un ulteriore problema. Chi può parlare per i carnefici? Chi stabilire che sono stati più crudeli di altri? Mentre è «più semplice mettersi dalla parte delle vittime ... i carnefici sono visti con le lenti dell'odio, della paura e del disprezzo, e ciò ce li allontana. Non sono come noi, non ci riconosciamo in loro e questo ci dà sollievo. Ma un sollievo cui forse non abbiamo diritto»¹¹.

Non sono le testimonianze che ci mancano. Ma quelle delle vittime, rese possibili da coloro che si sono salvati, proprio per questo ci danno «la sensazione di un pur doloroso lieto fine»; quelle dei carnefici, per quanto più abbondanti delle altre, non sono il frutto della percezione del proprio male: al contrario, i carnefici non si rappresentano mai come tali, non possiedono un punto di vista in quanto carnefici. Paradossalmente, le vittime parlano mentre degli assassini abbiamo solo il silenzio. A meno che non siamo disposti ad assumerci la colpa, mettendoci nei loro panni come quelli che all'epoca non fecero nulla per impedire la Shoah e contribuirono a determinare quel clima di omertà e indifferenza nel quale lo sterminio fu reso possibile senza provarne orrore. In questo modo, il valore unico della Shoah non metterebbe gli ebrei su un piano morale superiore a quello delle altre vittime di genocidio, ma isolerebbe il gene di una

¹⁰ D. Andrea - R. Badii, *Sterminio e stermini*, cit., p. 31. Si veda anche E. Donaggio, *Che male c'è? Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2005, pp. 27-41.

¹¹ L. Alfieri, *Consenso di morte. Il punto di vista dei persecutori*, in *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, a cura di E. Donaggio, D. Scalzo, Meltemi, Roma 2003, pp. 181-202.

colpa non irripetibile, bensì sempre presente tra noi¹².

Tuttavia, nel momento in cui attribuiamo una unicità specificamente morale alla Shoah rispetto ad altri massacri di massa, occorre fare molta attenzione. Su questo punto l'oscillazione tra il fondamento morale di tale riconoscimento e la strumentalità politica della vicenda Eichmann tiene aperto il problema sulla valutazione complessiva di quanto accadde tra il 1960 e il 1962. Ed è un punto che forse inevitabilmente si pone sempre, quando si pretende di affidare a categorie morali la scelta del giudizio in casi così controversi. In questi casi giustizia e morale possono configgersi, e il diritto si trova a operare in una situazione dalla quale può uscire indebolito.

L'argomento di Ben Gurion contro il governo argentino, e cioè l'appello a guardare alla sostanza morale piuttosto che alla tecnica del diritto internazionale¹³, pone la questione in cui ancora si dibatte il diritto umanitario internazionale, proprio di fronte al problema del rispetto dei diritti umani secondo quanto impone la Dichiarazione universale ai paesi membri delle Nazioni Unite: la salvaguardia delle buone intenzioni è sempre contaminabile dai secondi fini di coloro che decidono di intervenire militarmente in un contesto di violazione dei diritti umani. Il caso Eichmann doveva, secondo il primo ministro israeliano, costituire un'eccezione non ripetibile: fare giustizia rispetto a un criminale giustificava la deroga alla Carta dell'ONU, ma si stabiliva così una gerarchia di principi non codificabile, se non nella soluzione *in re* del conflitto che si determinava tra diversi punti di vista. La morale della storia doveva prevalere sulla legge degli Stati. La soluzione compromissoria trovata all'ONU dava in sostanza ragione alle istanze israeliane, in un complesso intreccio di motivi di opportunità, di convenienze e, non ultima, un senso recondito di colpevolezza collettiva per quello che era successo e che nessuno era riuscito a impedire.

Oggi questo primato della morale sul diritto quando siamo di fronte alla violazione dei diritti umani ha prodotto l'intervento nel Kosovo, dopo il massacro di Srebrenica, ma anche la «guerra preventiva» in Iraq, fino al tentativo di affermare la legittimità di quell'ossimoro costituito dall'espressione di «guerra umanitaria», una sorta di prosecuzione del diritto umanitario internazionale con altri mezzi, per parafrasare il barone von Clausewitz: ossia una deroga rispetto all'impegno di risolvere pacificamente qualsiasi tipo di controversia internazionale.

Ma le deroghe producono sempre l'effetto contraddittorio dei due pesi e due misure¹⁴. Si interviene in Libia, ma non in Siria; si tollera il mas-

¹² Sulla ripetibilità di Auschwitz si veda anche la *Prefazione* di Tzvetan Todorov a P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, in particolare le pp. VIII-IX.

¹³ Si veda il capitolo 1. a p. 39.

¹⁴ Sulle implicite clausole restrittive dell'intervento umanitario, legate in ultima istanza al realismo politico, si veda T. Todorov, *Diritto d'ingerenza o dovere d'assistenza?*, in S. Sontag - T. Todorov - M. Ignatieff, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano 2005, pp. 40-61.

sacro del Tibet perpetrato dalla Cina, ma si attacca l'Iraq per rovesciare il dittatore Saddam Hussein; si è frenato il genocidio nella ex Jugoslavia, ma niente si è fatto per fermare la guerra civile in Ruanda e nel Darfur; ci si limita alle risoluzioni del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, senza renderle in alcun modo efficaci, nel conflitto arabo-israeliano. È evidente che il primato assegnato ora alla morale ora al diritto attiene a considerazioni di natura né morale né giuridica, ma prettamente politica (si direbbe di *Realpolitik*), con le quali operano per lo più le forze internazionali.

La ridefinizione storica e contestuale dei principi, e una loro applicazione giusta ai casi specifici, ha prodotto stati di avanzamento innegabili: lo ripetiamo. Oggi, dopo la Shoah, il caso Eichmann, e i genocidi della fine del Novecento, il principio di sovranità nazionale è superato sul versante del giudizio *ex post*: la Corte penale internazionale¹⁵ e il Tribunale penale internazionale, che si istituisce *ad hoc* sui singoli crimini contro l'umanità, sono i due strumenti codificati di giustizia internazionale (quando il diritto venga applicato). Resta però ancora aperta la questione dell'intervento umanitario *ex ante*, se sia legittimato, con quale forza morale possa essere condotto, se esista una morale internazionale che giustifichi una guerra umanitaria a difesa dei diritti umani nel mondo. Una solidarietà cosmopolitica che si fondi sull'universalismo morale dei diritti umani, analoga al modo con cui la solidarietà civica si era fondata sull'identità collettiva di popolo o di nazione¹⁶, è una prospettiva da tenere presente, rimanendo consapevoli della persistenza di uno iato insopprimibile tra morale e agire politico: uno iato che non deve separarli, né imporre il primato dell'una sull'altro, bensì metterli in relazione reciproca, limitandoli e sviluppandoli a vicenda.

Affermare un primato della morale sul diritto, rispetto all'argomentazione *in contra* del primato della legge sempre e comunque, introduce un piano di discussione fuorviante rispetto alla portata dei problemi che la storia ci riserva.

In che senso? Le due tesi contrapposte circa il primato da assegnare alla morale o al diritto restano impigliate in una diatriba irriducibile di principi che non lascia spazi intermedi di confronto e di giudizio. Da una parte prevale il rigorismo etico del *fiat iustitia pereat mundus*, citato da Kant in *Per la pace perpetua*, che rivendica la purezza del principio di giustizia a ogni costo fino a rendere in suo nome tutto possibile; dall'altra ci

¹⁵ Sulla differenza tra Tribunale penale e Corte penale, il primo incaricato a reprimere i crimini delle forze sconfitte e la seconda di carattere generale e rivolta a chiunque, anche i vincitori, si siano macchiati di delitti in azioni di guerra, si veda L. Condorelli, *Quali giudici internazionali per gli stermini?*, in *Sterminio, stermini*, a cura di D. D'Andrea - R. Badii, cit., pp. 355-367.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *La costellazione post-nazionale*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 95-96.

si attiene ad un rispetto della legalità formale il cui ordine prestabilito può avere come prezzo il sacrificio del render giustizia nei casi particolari, rimanendo la sua validità universale su un piano astratto. In entrambi i casi c'è un'idea di giustizia, ma di una giustizia che fa a meno del giudizio e poggia nel primo caso sull'icastica norma d'eccezione, nel secondo sulla forma della legge. Si può anche tradurre questo conflitto nella contrapposizione artificiosa tra diritto naturale e diritto positivo, situazione nella quale nessuno può rivendicare assolutezza. Infatti, il pericolo di una situazione di conflitto tra principi sta nel fatto che è impossibile salvaguardare un punto di vista terzo dal quale formulare una parola definitiva. La risoluzione delle Nazioni Unite sul caso Eichmann¹⁷ era un documento in cui si contemplavano tutte le ragioni, e si limitava a indicare qualche ammonimento futuro. Per il resto soltanto la convenienza politica dei due Stati coinvolti produsse la fine dell'incidente diplomatico senza conseguenze sul piano dell'ordine internazionale. Ma ciò non poteva certo essere sufficiente a soddisfare i sentimenti mobilitati da quella vicenda.

Quindi la politica si presenta come quello spazio opaco, non determinabile da regole perentorie e assolute, come il diritto e la morale, ma che sembra in certe circostanze sopravanzare entrambi; la sua duttilità, il suo operare nel campo dell'applicazione, in coerenza o in deroga, a seconda degli eventi, della teoria, la colloca per un verso su un piano privilegiato rispetto alla storia, ma per l'altro verso non può che essere sempre *sub iudice*, sempre discutibile, sempre imperfetta, a meno che non agisca nel consenso generalizzato. Il problema consiste nel definire i suoi limiti all'eccezione possibile, e la responsabilità che ne deriva davanti agli occhi del mondo. L'equilibrio tra diritto, morale e politica dipende quindi molto dall'adeguatezza dei sistemi normativi vigenti in una determinata epoca. Laddove questa è in questione, e abbiamo individuato nell'apertura ai processi di internazionalizzazione, interdipendenza e globalizzazione la rottura dell'ordine della modernità, la crisi che si squaderna può ricostruire faticosamente nuovi equilibri oppure gettare nell'oscuro disordine l'umanità.

Oggi possiamo dire che il nuovo equilibrio non è stato ancora trovato, e che diritto, morale e politica procedono ognuna per la loro strada finché non collidono. In questo caso tende a prevalere quella che nel novero dei suoi strumenti comprende la forza: senza dire che da ultimo la politica ha il primato, perché non è vero e non è questa la mia convinzione, tuttavia si può dire che la difficoltà ad applicare le norme vigenti ha dato alla politica un potere proprio, per quanto mal esercitato. È nell'occasione non colta dalla politica che emerge la mancanza di giudizio dell'età contemporanea, a cui nemmeno la lezione di Eichmann, della Shoah, dei genocidi seguenti, ha posto finora riparo.

¹⁷ Si veda il cap. 1, p. 41.

4. Conclusioni provvisorie

Nell'affermare che sul caso Eichmann si è manifestato l'esempio di una giustizia senza giudizio, ho inteso anticipare quello che è l'argomento principale di questo scritto: l'assenza di uno spazio pubblico in cui le posizioni possano incontrarsi in maniera libera e aperta per trovare la migliore soluzione comune, segnala l'esistenza di una crisi della politica, che a lungo andare si riverbera nella crisi della morale producendo la crisi di una civiltà.

Processare il male è non soltanto legittimo, ma doveroso. Distinguere i diversi gradi di responsabilità e di colpa, pur partendo dall'estremità del male compiuto nei genocidi, fa parte della giustizia umana. Punire coerentemente ai metri di misura che si sono adottati è la giusta conclusione dell'intero percorso. Ma tutto questo presuppone una capacità di giudizio che sia moralmente sostenuta, sappia leggere le unicità, le trasferisca sul piano della validità universale: nel rispetto delle vittime.

Dopo aver brevemente sottolineato la violenza fisica, assoluta, dello sterminio, la violenza giuridica operata sul diritto internazionale dalle modalità dell'arresto di Eichmann e del suo processo, resta da vedere la violenza verbale di cui fu vittima la Arendt a proposito dello scritto sulla banalità del male. La mia tesi è che la crisi del giudizio accomuna manifestazioni del male molte diverse tra loro per intensità degli effetti, ma con impatto sulla morale assai simili. Certo è imparagonabile il dolore della Arendt rispetto alle vittime di Auschwitz, ma le modalità con cui accadevano eventi così distanti tra loro messi sotto la stessa lente del giudizio giustificavano la lettura unitaria che lei ne dette: Eichmann, la Shoah, la violazione del diritto, la controversia.

La controversia non era un male in sé. Per la concezione che la Arendt aveva della sfera pubblica, come un campo libero di idee e opinioni, la discussione era un bene, era la forma in cui esprimere giudizi e trovare un accordo. Ma la sfera pubblica che aveva ospitato il caso Eichmann era irrimediabilmente contaminata dalla menzogna e dal pregiudizio, dalla confusione tra la politica dello Stato israeliano e la morale del popolo ebraico che continuava a pensarsi come vittima della storia. Quello che Hannah sentiva messo in discussione era il senso di appartenenza ad una comunità: non quella ebraica, ma quella umana che si forma sulla condivisione di principi e valori, sulla verità e sulla fiducia reciproca; quella che fonda una cultura. Nei suoi scritti dedicati alla ridefinizione delle categorie classiche della politica, quelli raccolti in *Between Past and Future*¹⁸, la Arendt non teme di cimentarsi con un concetto così ambiguo e imprevedibile come quello di cultura, e distinguendosi dalle tradizionali

¹⁸ H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, parzialmente tradotto in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

dicotomie sulle quali erano state fin lì tentate delle definizioni – natura e cultura; *Kultur* e *Zivilisation* –, propone un punto di vista autonomo: cultura come quel sistema di valori e prassi che rendono coesa una comunità, dalla *polis* greca alla *civitas* romana, alle società moderne nelle quali avverte però l'avvio di una disgregazione in atto. La crisi della cultura moderna sarebbe evidente dal grado di incomunicabilità crescente all'interno della sua sfera pubblica, come se questa si fosse via via parcellizzata in tante piccole sfere esclusive che non ammettevano interferenza alcuna.

L'esperienza personale di Hannah Arendt davanti al caso Eichmann dimostra che quello stesso equilibrio tra morale, diritto e politica, non ancora raggiunto sul piano internazionale ma presente nella dimensione degli Stati nazionali democratici fin dalla loro nascita, si sta erodendo nella sfera «locale», come possiamo constatare in tutta una serie di casi più o meno particolari che attengono sia alla sfera pubblica che a quella privata. La crisi del giudizio si presenta come preoccupante segno dei tempi, ogniqualvolta si prende atto dell'impossibilità di esprimere giudizi condivisi su questioni critiche. I problemi della bioetica, per esempio, hanno dimostrato quanto si sia indebolito il paradigma dell'etica pubblica, sia a causa dell'attacco alla laicità – ritenuta responsabile del relativismo nichilistico, piuttosto che come condizione necessaria al riconoscimento della morale nella sfera pubblica – sia per l'incapacità, o forse addirittura per l'impotenza della politica, a fare i conti con il pluralismo dei valori quando hanno a che fare con decisioni che, per quanto legate alla libertà dell'individuo, hanno una portata universale. Basti pensare alla contraddizione confusa manifestata da chi da una parte pretende di imporre la propria etica della vita a tutti, facendone legge dello Stato – si veda la legge sulla fecondazione assistita, o il decreto legge finalizzato a impedire l'intervento di fine vita su Eluana Englaro –, e dall'altra parte rivendica una totale libertà sessuale nella sfera privata, come se ci fosse uno spazio di totale immunità alla legge e al peccato. È evidente quanto le due posizioni siano incompatibili, ma se convivono ugualmente nella professione di fede di una parte della classe dirigente e di sedicenti intellettuali organici, ciò può significare almeno due cose: una strumentalità ideologica dell'argomentazione, adattata alle diverse circostanze – strumentalità che è sempre presente in politica, ma dovrebbe essere rigettata nell'etica –, una incapacità di pensiero rappresentativo che non si cura dell'altro e non riesce nemmeno a percepire la profondità del contrasto. Appunto, rimane nella superficialità dell'*hic et nunc* del tutto irrelato dal rapporto con gli altri e con se stesso: questa è la mancanza di giudizio.

5. *Una preventiva e autodifensiva sinossi*

Il titolo del libro è la parafrasi di una citazione di Socrate dal *Gorgia* (482b-c), che la Arendt riporta frequentemente nei suoi scritti come

richiamo ultimo e ineludibile alla responsabilità individuale. La frase completa recita: «Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che *io, che sono uno solo*, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso». Mi sembra una frase estremamente efficace per chiunque torni a fare appello alla morale, assumendosi l'onere dell'impopolarità di cui gode oggi il punto di vista morale. Essa fa il paio con un'altra citazione di Catone il Vecchio, che fa da chiusa alla parte dedicata a *Pensare* ne *La vita della mente*: «la causa dei vincitori piacque agli dei, quella dei vinti a Catone». Che cosa hanno in comune le riflessioni di questi due vecchi saggi? Esse hanno in comune la rivendicazione dell'autonomia di pensiero. La capacità di assumere un punto di vista autonomo, non condizionato né dalla pressione della maggioranza né dall'autorità di poteri superiori, rappresenta l'essenza costitutiva della morale, che in ultima istanza chiama sempre a rendere conto a se stessi. Il primo riferimento socratico, utilizzato per proporre il luogo di incontro tra il pensiero e la volontà, è stato considerato criticamente come la prova che Hannah Arendt riabilita una sorta di nuovo cognitivismo etico. Io sostengo, invece, che qui la Arendt trovi il fondamento per giustificare la presa di distanza dalla maggioranza e quindi dal conformismo implicato dalla richiesta di accettazione e adeguamento ad essa.

La seconda citazione è funzionale al rifiuto del tribunale della storia. Si dice spesso che la storia è scritta dai vincitori. Non è sempre stato così; anzi, se volgiamo il nostro sguardo ai primi narratori di storia, da Omero a Erodoto, non è per niente stato così. Nemmeno è detto che sempre e solo i vincitori abbiano avuto ragione: se fosse così, allora dovremmo sostenere la tesi di Trasimaco secondo la quale la giustizia non è altro che il diritto del più forte, e la storia sarebbe la selezione naturale dei popoli; oppure dovremmo continuare a concordare con Hegel quando dice che diritto del mondo e diritto della storia coincidono. Sia l'una che l'altra tesi vengono rifiutate da Hannah Arendt. Adottare la causa dei vinti non significa certo mettersi dalla parte dei nazisti o dei terroristi, di coloro che fortunatamente la storia ha sconfitto; vuol dire che vogliamo assumere il punto di vista della nostra coscienza e metterci dalla parte delle vittime, quelle che per la loro condizione passata di aver subito un torto aspettano da noi un giudizio, pensando che in esso stia la loro giusta redenzione.

Diceva Walter Benjamin: «C'è un'intesa segreta tra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una debole forza messianica, su cui il passato ha un diritto»¹⁹.

¹⁹ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, p. 76.

Le generazioni passate sono state tutte vinte, dalla morte. Ma dopo l'antichità esse sono state vinte anche da una concezione della filosofia della storia secondo la quale il progresso imponeva il miglioramento rispetto al passato e il sacrificio di ogni generazione a contribuire a quel miglioramento. Oggi si parla del diritto delle generazioni future come una delle bussole orientative del nostro agire collettivo, ma questo diritto era già implicito e fondante della teoria del progresso. Se ora sentiamo il bisogno di esplicitarlo forse è perché quell'ideale processo storico ci appare interrotto. Ma è proprio esplicitandolo che emerge con chiarezza l'ingiustizia della fede nel progresso nei confronti di chi è vissuto prima di noi. Saldare il debito verso il passato è forse il miglior viatico per garantire il futuro. Allora abbiamo bisogno di giudicare la storia, di comprenderla anche e ancor di più quando non ci piace, di riallacciare un filo di senso tra le vicende individuali e le sofferenze collettive, di restituire profondità alla vita. Non so se, portando fino in fondo la riflessione sulla banalità del male, questo consentirà di estirpare il male. Finora nessuno c'è riuscito, e forse nessuno ci riuscirà. Ma se neppure tentiamo di rimettere in connessione pensiero e morale, azione e giudizio, la nostra con il male sarà una convivenza obbligata e sempre più inconsapevole.

Il libro si compone di due parti, la prima interamente interna alla vicenda Eichmann, per quello che ha rappresentato nella storia e nella cultura del secolo dei totalitarismi, e la seconda dedicata all'analisi del giudizio dalla banalità del male ai giorni nostri. Le parti sono articolate in nove capitoli. Il primo capitolo ricostruisce la vicenda storica dell'arresto di Eichmann in Argentina da parte dei servizi segreti israeliani, e racconta il conflitto internazionale che ne scaturì con l'intervento finale dell'Assemblea delle Nazioni Unite. L'intento di questo capitolo è far conoscere l'opacità dell'esercizio del potere e al contempo la sua abbacinante pubblicizzazione, funzionale ad obiettivi precisi. Vuole anche indicare l'impreparazione del diritto internazionale a trattare simili casi, pur avvenendo questo vent'anni dopo la Shoah e dopo quindici anni dal processo di Norimberga. Nonostante ciò, nessun passo in avanti era stato compiuto in quegli anni da parte degli Stati per dotarsi di strumenti di giudizio adeguati a confrontarsi con l'impensabile, quale era stata la Shoah. Occorrerà aspettare i nuovi genocidi di fine secolo per impegnare la comunità internazionale a giudicare con rigore tali crimini, anche se ciò non è servito a prevenirne altri o a spingere le potenze mondiali a investire più sulla pace che non sulla violenza.

Il secondo capitolo espone punto per punto il lavoro della Arendt sulla banalità del male. Enuclea i tre aspetti che saranno al centro del dibattito successivo: la personalità dell'imputato, la responsabilità dei Consigli ebraici nell'organizzazione dello sterminio, le questioni giuridiche e politiche connesse allo svolgimento del processo. Le lunghe citazioni dal testo appesantiscono meno di quanto non avrebbe fatto il loro riassunto.

Attingere alle parole stesse, a mio avviso, aiuta anche a capire uno stile discutibile, ma non banale, di interpretazione di un episodio che emana ancora, a cinquant'anni di distanza, tanti significati.

Il terzo capitolo è dedicato alla controversia provocata dal libro della Arendt sul processo Eichmann, ed è organizzato attraverso la discussione su temi ricorrenti – i *cliché* della polemica – avvenuta sui principali giornali di dibattito ebraico. Qui risulta chiaro che l'incapacità di ascolto viene prima dell'incapacità di giudicare, che in questo caso equivale al pregiudizio. La partecipazione al processo e le polemiche feroci e ingiuste sferrate contro la Arendt costituiscono un'unica esperienza che segna l'intero prosieguo della sua opera, come lei stessa ebbe a dire più volte, sistematizzandolo nell'introduzione a *La vita della mente*. La vicenda mise in discussione una volta per tutte l'appartenenza della Arendt alla comunità ebraica, e nella risposta a Gershom Scholem, Hannah riesce a chiarire in primo luogo a se stessa entro quali limiti si sente ebrea, tedesca, e aggiungo io, donna: una dimensione a cui Hannah non sembra mai dare attenzione, anche se a mio avviso sia dalla differenza di genere sia dalla identità ebraica lei sia intrinsecamente condizionata²⁰.

Il quarto capitolo passa in rassegna i ritratti di Eichmann proposti da una serie di autori che si sono confrontati nel tempo con il testo arendtiano. Eichmann come paradigma del male del Novecento, anche nella versione de-mitologicizzata di David Cesarani che chiude l'elenco, continua a interrogarci sul rapporto tra l'uomo e il male e sulla sua responsabilità irriducibile dopo la morte di Dio. La domanda riguarda la possibilità di una antropodicea, che non rischi lo stesso fallimento della teodicea. Se, come già Kant aveva dimostrato, il male nel mondo non può essere giustificato in vista di alcun altro bene voluto da Dio, il problema che riguarda l'uomo non ha nemmeno l'alibi della distanza e della incommensurabilità. L'uomo è pienamente dentro il suo mondo e ad esso commensurabile; ogni volontà e ogni capacità non possono che essere imputate a se stesso, anche quelle in senso negativo. Deve farsi carico del male che ha causato e di quello che c'è indipendentemente da lui. Se il peso che ne deriva è insostenibile, nemmeno può cercare di rimuoverlo; nella sterilizzazione di ogni possibile intervento sta la sua colpa più grande.

Passando alla seconda parte, il quinto capitolo ripercorre il pensiero arendtiano dal male radicale al male banale, soffermandosi soprattutto su scritti d'occasione ma tutti legati dal filo conduttore dell'affermazione di validità della banalità del male come categoria filosofico-morale. La

²⁰ Per una riflessione su questi punti, cfr. D. Belliti, *Hannah Arendt. Una donna in tempi bui*, in «AEC. Bollettino dell'amicizia ebraico-cristiana di Firenze», gennaio-giugno 2007, 1-2, pp. 21-34. Mi pare proponga una rilettura della Arendt a partire dal genere femminile e dalla ebraicità anche S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 2003.

Arendt si era resa conto della svolta che quella scoperta aveva rappresentato, andando al cuore della diagnosi della modernità. Se la distinzione tra pensiero e azione, come modalità della condizione umana, stava portando alla divaricazione tra pensiero e morale, rendendo impossibile l'attività del giudizio, allora tutto era ancora possibile. L'unicità del totalitarismo non corrispondeva necessariamente alla sua irripetibilità. Andare a ricercare la radice comune, nella mente, delle attività umane induceva a ripercorrere la storia della filosofia attraverso i passaggi cruciali del processo di secolarizzazione, sostanzialmente seguendo la via che parte da Agostino per arrivare a Kant, entrambi filosofi della ragione e della volontà.

Il sesto capitolo è interamente dedicato al giudizio, così come viene analizzato negli scritti preparatori a *La vita della mente*, fino a quest'ultimo saggio che doveva esplicitarne la base scientifica. Da questa ricostruzione emerge una intrinseca coerenza della ricerca, fin dal saggio su *Comprensione e politica*, che affida al giudizio uno statuto autonomo rispetto alla ragione e alla volontà. Definendola «l'attività più politica della mente», la Arendt attribuisce alla facoltà del giudizio un ruolo di mediazione tra il carattere generale del pensiero e gli oggetti particolari della volontà, ma al tempo stesso si presenta come il luogo della conciliazione con il mondo, della comunicazione con gli altri, il vero veicolo del *sensus communis* che fa sentire gli uomini in comunità. È il pensiero rappresentativo contrapposto all'ottusità, è il discorso alternativo al linguaggio burocratico dei *cliché*, è la condizione duplice dell'attore e dello spettatore nella sfera pubblica. Chi partecipa al discorso pubblico è attore, ma può parlare perché è stato spettatore e sa mettersi dal punto di vista degli altri: giudizio imparziale e partecipe, proprio per questo irriducibile alla figura del giudice perché prima di tutto giudice di se stesso.

Il settimo capitolo tenta di dare qualche risposta al problema della crisi del giudizio nell'epoca contemporanea, attraverso l'analisi arendtiana della società e della società di massa, che subiscono naturalmente la tendenza al conformismo. Una dose di livellamento e di conformismo all'altezza dell'appartenenza a gruppi sociali è necessaria per dare una guida orientativa alla vita quotidiana; la sua diffusione ad ampio raggio in tutte le dimensioni del rapporto tra l'individuo e il proprio mondo, compresa la sfera personale, distrugge le differenze, la possibilità di distinzione e quindi la capacità di giudizio. Il pericolo dell'appiattimento è sempre in agguato, in una società in cui la menzogna, l'inganno, l'ipocrisia sono modalità di rapporto tra sé e il mondo. Esso approda nel conformismo nichilista di stile eichmanniano quando si sia bruciata ogni distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, affidando ad agenzie esterne il compito di fornire valori, criteri e regole.

L'ottavo capitolo dà conto degli sviluppi della teoria del giudizio, legati per un verso alla riabilitazione della filosofia pratica, per altro verso ad una filosofia analitica che tenta di connettere teoria del giudizio e svolta

linguistica. I limiti di questi tentativi di applicazione del giudizio in ambito politico attengono ad una concezione del Politico come dimensione del tutto autonoma dell'agire umano. Il problema è che questo tipo di interpretazione, non contraddittoria con la teoria arendtiana del potere e della libertà, non può dirci niente sul rapporto tra pensiero e morale, né sul superamento del dualismo tra *vita activa* e vita contemplativa. Invece è proprio la capacità di mantenere il giudizio sul crinale della distinzione classica che può consentire un'altra via della politica moderna, riavvicinandola al giudizio morale.

Questo è il tema del nono e conclusivo capitolo. La tesi di fondo è che Hannah Arendt avesse un interesse precipuo per la morale, piuttosto che per la politica quando parlava del giudizio. La banalità del male viene misurata sulle sfide dell'etica contemporanea, cercando da un lato di definirne i contorni per individuare nitidamente la sua presenza ed evitarne un abuso indifferenziante, e dall'altro di opporle lo spazio di nuove riflessioni per le condizioni di possibilità della morale. La banalità del male diventa così la forma della crisi morale del nostro tempo, per reagire alla quale non basta ricorrere alla conoscenza, alla ragione, all'autocoscienza; l'inardimento della sfera pubblica tra tecnica, mercato e potere, l'impotenza della libertà di fronte ai processi di deregolamentazione, la privatizzazione della responsabilità e la pubblicizzazione della vita, a partire dalla riduzione biologica del corpo, richiedono alla morale di trovare in sé il proprio fondamento: il *fundamentum in re* della morale evocato da Günther Anders²¹.

Tornare alle pagine di Hannah Arendt rappresenta per me anche il pagamento di un debito profondo, contratto nei confronti di un'autrice dalla quale ho imparato non solo la ricerca filosofica ma anche uno stile di vita. È vero che non ci emancipiamo mai da chi ha occupato gran parte degli studi universitari, specialmente quando si tratta di figure che hanno segnato il corso della storia, oltre che del pensiero. Questo lavoro rielabora quella parte della tesi di laurea che era rimasta più in ombra, perché l'interesse principale verso la filosofia politica mi aveva portato a dare priorità agli scritti sul totalitarismo e sulla nuova teoria del potere. Ma poi le mie stesse esperienze di vita mi hanno spinto a riporre l'attenzione su quella ricerca di una radice comune di pensiero e morale, quasi a riunificare ciò che la modernità aveva inesorabilmente scisso, tornando alla quale sia possibile raddrizzare qualche stortura di troppo dell'umanità. L'inquinamento della sfera pubblica, l'uso reiterato della menzogna, lo screditamento di ogni fonte di autorità e il conformismo, messo all'opera durante tutta la fase della controversia sul caso Eichmann, spostano l'interesse

²¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nella Terza Rivoluzione Industriale*, cit.

della Arendt dallo spirito del totalitarismo alla domanda sulla politica e la libertà nella società di massa.

Questo libro non vuol essere un'altra rivisitazione degli studi del totalitarismo, o una riconcettualizzazione di Auschwitz e dell'Olocausto come male estremo della politica, su cui giustamente si continua a scrivere e a riflettere, ma vuol essere un contributo alla comprensione del male banale contemporaneo, dell'incapacità di giudizio delle nostre società, della mancanza di responsabilità, così diffusa oggi in quella che dovrebbe essere la sfera pubblica nella quale condividere principi e regole, fino al rischio di mettere in discussione il senso stesso dell'essere in comune.