

Kultur versus Bildung: amicizia e resistenza in Hannah Arendt

Agnese Della Bianchina

Il mio popolo, presupposto che ne abbia uno.
(F. Kafka)

1. *Amici e nemici*

La vita di Hannah Arendt è un viaggio esistenziale in una costellazione di amicizie: le lettere, raccolte nei numerosi carteggi¹, testimoniano la sua infaticabile passione nel condividere, nel confrontarsi, spesso anche nello scontrarsi, con chi, come lei, era interessato a comprendere e a valutare la realtà anche quando si presentava col volto drammatico del totalitarismo o con la maschera più ambigua dell'assimilazione.

Distinguere gli amici dai nemici, il giusto dallo sbagliato, il bene dal male è una disposizione culturale che ha un valore essenzialmente politico²: la capacità di scegliere una parte, di prendere una posizione è, infatti, condizione necessaria all'agire politicamente inteso. D'altra parte, è colto colui che «sa scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»³.

¹ Di particolare rilievo, per questo argomento, la recente traduzione italiana del carteggio fra Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld "...in keinem Besitz verwurzelt". *Die Korrespondenz*, Rotbuch Verlag, Hamburg 1995, trad. it. *Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld. Carteggio 1933-1963*, Verona, Ombre Corte 2015. Nell'introduzione, infatti, Laura Boella sottolinea il rapporto fra amicizia e politica che emerge dal carteggio. Per queste tematiche cfr. L. Boella, *Morale attraverso le lettere e l'amicizia. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy*, in L. Boella, R. De Monticelli, R. Prezzo, A.M. Sala, *Filosofia, ritratti, corrispondenze*, a cura di F. De Vecchi, Tre Lune, Mantova 2000; L. Boella, *Una politica dell'amicizia*, introduzione al testo arendtiano, *L'umanità in tempi bui. Pensieri su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Per un'interpretazione della Arendt come teorica della cultura cfr. M. Cangioti, *L'ethos della politica: studio su Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1990; S. Maletta, *Hannah Arendt: una filosofia della cultura*, introduzione al testo arendtiano, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, Jaca Book, Milano 1998.

² Scrive la Arendt: «Quindi cultura e politica sono in stretto legame perché non implicano un rapporto con la conoscenza o la verità, bensì giudizio e decisione, un giudizioso scambio di opinioni in merito alla vita pubblica e al mondo comunitario, la decisione del tipo di attività da intraprendervi e insieme il futuro aspetto, le cose che in esso dovranno apparire» in H. Arendt, *Society and Culture*, in «Daedalus», LXXXII, n. 2, 1960; ristampato con il titolo *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance in Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking, New York 1961, trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro* (1970), Garzanti, Milano 2001, p. 286.

³ Ivi, p. 289.

L'incapacità di discernere è segno, quindi, non solo di una crisi della cultura, ma anche di un processo di spolticizzazione del mondo: la perdita del limite che separa l'amico dal nemico, fu, infatti, parte rilevante di quell'atteggiamento di spersonalizzazione che permise al nazismo di agire quasi indisturbato, divenendo uno dei nodi più difficili da risolvere per la questione della responsabilità personale.

La distruzione della personalità morale operata dai nazisti è presentata, nell'analisi arendtiana⁴, come diretta conseguenza della confusione dei ruoli⁵. Il nazismo non puntò, infatti, tanto sulle alleanze, amici e nemici erano per il regime altrettanto pericolosi⁶, quanto sull'eliminazione della contrapposizione.

Nell'impossibilità di discernere tra le parti e non più in grado di identificare gli oppressori, gli oppressi persero gradualmente la capacità di ribellarsi.

Nelle prime pagine del reportage sul processo a Eichmann, la Arendt, riferendosi al comportamento dei consigli ebraici, fa notare come per gli ebrei questa incapacità di discernere fosse connessa con la convinzione dell'ineluttabilità dell'odio razziale nei loro confronti:

Essi avevano sempre pensato che l'antisemitismo fosse per natura eterno e onnipresente, e questa convinzione non solo era stata il più potente fattore ideologico del movimento sionista fin dai tempi dell'affare Dreyfus, ma spiegava anche la strana disposizione della comunità ebraica tedesca a negoziare con le autorità naziste nel primo periodo del regime. [...] Era stata questa convinzione a rovinarli, rendendoli incapaci di distinguere gli amici dai nemici, e gli ebrei tedeschi non erano i soli a credere che tutti i gentili fossero uguali e a sottovalutare perciò i loro avversari.⁷

L'amicizia e l'ostilità (non l'inimicizia, che è un fatto personale come fa notare Deridda⁸) rappresentano infatti per la Arendt non sentimenti privati ma affari pubblici, baluardi politici dai quali è possibile mantenere uno sguardo

⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co., New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo* (1967), Einaudi, Torino 2004.

⁵ La strategia di coinvolgere gli internati nell'amministrazione dei campi di concentramento condusse alla paradossale situazione in cui «l'odio era deviato dai veri colpevoli [...], ma quel che più conta, si annullava la distinzione fra persecutore e perseguitato, fra carnefice e vittima». Ivi, p. 620.

⁶ «Dal punto di vista del regime la neutralità, come l'amicizia spontaneamente offerta, è altrettanto pericolosa dell'aperta ostilità, proprio perché la spontaneità in quanto tale, con la sua incalcolabilità, è il massimo ostacolo al dominio totale sull'uomo. Durante il periodo staliniano i comunisti stranieri rifugiatisi o chiamati a Mosca appresero, pagando di persona, di costituire una minaccia per l'URSS, alla stessa stregua dei suoi nemici. Del pari, un pericolo per il regime hitleriano furono considerati i nazisti convinti del gruppo Röhm». Ivi, p. 625.

⁷ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1964), Feltrinelli, Milano 2003, p. 19.

⁸ J. Deridda, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris 1994, trad. it. *Politiche dell'amicizia* (1995), Raffaello Cortina Editore, Milano 2012. Per il rapporto amico-nemico cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, München-Leipzig 1932, trad. it. *Il concetto di «politico»*, in Id., *Le categorie del «politico»*, il Mulino, Bologna 1972.

vigile e attento sulla realtà. Non riconoscere il nemico non solo non ci consente di sapere contro cosa o chi combattere, ma nemmeno con chi allearci e su chi poter fare affidamento per intraprendere una controffensiva.

In questo contesto, non posso passare sotto silenzio il fatto che per molti anni ho ritenuto che la sola risposta adeguata alla domanda “Chi sei?” fosse “Un’ebrea”. Solo questa risposta teneva conto della realtà della persecuzione. [...] Dicondo “Un’ebrea”, non mi riferivo neppure a una realtà dotata di una specificità storica. Al contrario non riconoscevo altro che un fatto politico, attraverso il quale il mio essere un membro di quel gruppo finiva per avere il sopravvento su tutte le altre questioni di identità personale o piuttosto le decideva in favore dell’anonimato. [...] Sfortunatamente, il principio maledettamente semplice che è qui in questione rientra in quelli che è difficile comprendere in tempi di diffamazione e persecuzione: non ci si può difendere se non nei termini dell’identità che viene attaccata. Coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo *ostile*, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo; è la superiorità di un “paese di sogni” più o meno ben attrezzato.⁹

Se il nemico è colui che applica un criterio di identificazione, l’amico è colui che invece di ignorare tale criterio in una fuga dalla realtà – ciò non contravverrebbe alla logica totalitaria, ma ne risulterebbe piuttosto una naturale continuità – lo riconosce e gli si oppone rivendicando la propria origine e sacrificando l’identità personale in nome dell’anonimato.

L’alleato, l’amico e il compagno di lotta scelgono l’anonimato non perché l’identità come unicità che ognuno rappresenta debba essere schiacciata dalla collettività, nell’indifferenza della massa, ma piuttosto perché l’identità è già una questione politica che non è né può mai essere ridotta a questione privata e intima in quanto può darsi solo a partire da quello spazio pubblico e plurale all’interno del quale può differenziarsi nella propria unicità. L’identità, quindi, non appartiene al territorio dell’identico ma piuttosto a quello della differenza¹⁰.

Come afferma Laura Boella «nel punto in cui il meccanismo della persecuzione sembra funzionare senza intoppi, l’anonimo definito esclusivamente da una realtà a lui ostile scopre di essere elemento di contrasto, di resistenza: la fatalità viene messa in discussione, sia pure in virtù di un effetto non di mutamento delle condizioni date, bensì di verità intesa come dire ciò che è»¹¹. Se l’appartenenza al gruppo nei periodi di discriminazione diviene un dato di fatto da riconoscere come conseguenza dell’identificazione, non è però mai

⁹ H. Arendt, *Vor der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Piper, München 1960, trad. ingl. *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt Brace and World, New York, 1968, trad. it. *L’umanità in tempi bui. Pensieri su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 70-72. (Corsivo mio). Per una lettura di queste tematiche cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

¹⁰ Cfr. D. Sparti, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell’identità*, in «Ethics and Politics», X, 1, 2008.

¹¹ L. Boella, *Una politica dell’amicizia*, cit. pp. 28-29

proposta dalla Arendt come soluzione politica. La pluralità che la Arendt rivendica non ha la fisionomia chiusa del gruppo o della comunità intesa in senso forte, ma è piuttosto la costituzione di possibili alleanze.

È per questo che l'amico gioca un ruolo importante nella riflessione arendtiana: se la politica è, infatti, per la Arendt, relazione¹², si potrebbe aggiungere che è una relazione amicale. L'amico è colui che condivide con noi gli interessi nel senso forte del termine: «tali interessi costituiscono nel senso letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta fra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle. La maggior parte delle azioni e dei discorsi riguarda questo spazio relazionale, questo *infra* che varia in ogni gruppo di persone, così che gran parte delle parole e degli atti sono *intorno* a qualche realtà oggettiva del mondo»¹³.

L'*inter-esse* è qualcosa che unisce ma contemporaneamente separa: proprio perché sta *fra* le persone consente loro di sottrarsi al pericolo della fusione. Mantenendo una distanza, una differenza permette di evitare una completa identificazione con l'altro o con la maggioranza.

2. *Kultur e Bildung*¹⁴

Così nel corso di un'amicizia con un tedesco e un ebreo nelle condizioni del Terzo Reich non sarebbe affatto stato un segno d'umanità per gli amici aver detto: non siamo entrambi esseri umani? Sarebbe stata un'evasione dalla realtà e dal mondo comune ai due in quel tempo: essi non avrebbero fatto resistenza al mondo com'era. Una legge che proibisse le relazioni tra ebrei e tedeschi poteva essere evasa, ma non sfidata da persone che negassero la validità di quella distinzione. Per conservare un'umanità che non avesse perso il solido terreno della realtà, un'umanità nella realtà della persecuzione, essi avrebbero dovuto dirsi: tedesco, ebreo, e amici.¹⁵

¹² H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958, trad. it. *Vita activa* (1964), Bompiani, Milano 2004.

¹³ Ivi, p. 133.

¹⁴ Per il problema della *Bildung* in Hannah Arendt cfr., in particolare, M. Boll, *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Turia und Kant, Wien 1997; G. Motzkin, *Love and Bildung for Hannah Arendt*, in S. E. Aschheim (edited by), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California 2001; S. Y. Gottlieb, introduzione a *Reflections on Literature and Culture. Hannah Arendt*, Stanford University, California 2007; S. Y. Gottlieb, *Hannah Arendt: Reflections On Ruin*, in «New Formations», n. 71, 2011; per la critica italiana cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt: una filosofia della cultura*, op. cit.

Il testo della Boll, nel quale ho trovato conferma di alcune mie ipotesi, è particolarmente rilevante per quanto riguarda il nesso fra *Bildung*, spolticizzazione e assimilazione.

La riflessione sul ruolo dell'amicizia prende spunto dalla partecipazione a un seminario, coordinato dal Prof. Ubaldo Fadini, tenuto presso il Dipartimento di Scienze della Formazione e Psicologia dell'Università degli Studi di Firenze. A questo proposito vedi U. Fadini, *Alice in città. Amicizia e/o proprietà*, in «Millepiani/Urban», n.6, 2014, pp. 31-42.

¹⁵ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit. pp. 82-83.

Un'idea di umanità nella quale accomunare ebrei e tedeschi in nome di un'astratta uguaglianza non piace alla Arendt. E non le piace proprio perché rappresenta una via di fuga culturale a un problema essenzialmente politico, ovvero l'annientamento delle differenze sotto il segno di una generica universalizzazione che le appiattisce, tramite un processo educativo, in nome dell'identico.

L'ideale di umanità che viene identificato dalla Arendt nel modello della filantropia greca, «umanità che si realizza nel dialogo dell'amicizia, poiché si manifesta nella disponibilità a condividere il mondo con gli altri uomini»¹⁶, subisce un profondo cambiamento nel passaggio all'*humanitas* dei romani e ancor più con il concetto di umanità dei moderni, col quale non s'intende «che un semplice fenomeno di educazione»¹⁷.

La contrapposizione tra filantropia e umanità si traduce quindi in quella tra cultura ed educazione: se l'umanità viene vista come un'astratta uguaglianza raggiungibile tramite un percorso di educazione individuale, non solo il concetto di umanità perde il carattere politico che contraddistingueva la filantropia greca, ma anche la cultura perde il suo significato originario per subire una profonda modificazione.

Quando la cultura è compresa come mezzo di formazione individuale (che per la Arendt altro non è che un isolarsi dell'individuo nella dimensione del sé) e il suo fine non è più la trasformazione del mondo ma il perfezionamento dell'individuo, essa non soltanto perde l'originario carattere politico, ma diviene una forma di compensazione, un luogo privato e immaginario, che si sostituisce tanto alla realtà quanto alla politica.

La sola parola «cultura» diventava sospetta proprio perché alludeva a quel «perseguire la perfezione» che era sinonimo, secondo Matthew Arnold, del «perseguire la dolcezza e la luce». Si può abusare di un capolavoro sia utilizzandolo per educarsi e perfezionarsi, sia per qualunque altro fine: guardare un quadro nell'intento di completare le proprie nozioni su un'epoca può essere utile e legittimo quanto lo è servirsi della stessa tela per nascondere un buco nel muro. [...] Il difetto del filisteo colto non era nel leggere i classici, bensì nel volerli leggere spinto da un movimento estraneo, il perfezionamento di sé, ignorando del tutto le altre cose più importanti del mondo per coltivare se stessi, che Shakespeare o Platone potessero avere da dirgli: il difetto era questa fuga nella «poesia pura» compiuta allo scopo di estromettere dalla propria vita le cose reali (e «prosaiche», come ad esempio una carestia delle patate) o di guardarle attraverso un velo «di dolcezza e di luce».¹⁸

La riflessione della Arendt sul rapporto fra cultura e identità prende l'avvio dal periodo del primo romanticismo che vide delinearsi il fenomeno dell'assimilazione ebraica alla società tedesca come promozione e trasformazione personale per mezzo della cultura. Il fenomeno dell'assimilazione diviene per la

¹⁶ Ivi, p. 86.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit. p. 263.

Arendt il punto di partenza per comprendere l'avvento del nazismo e il silenzio complice della Germania colta: il tono aspro con cui affronta la questione negli scritti giovanili denuncia, infatti, proprio la delusione verso l'ambiente culturale e il tradimento di molti intellettuali.

Anche se più implicitamente che esplicitamente, la Arendt individua nella *Bildung* apolitica¹⁹, in voga tra gli ebrei assimilati, quel tipo di cultura che, nella rinuncia alla propria identità collettiva (quella ebraica) in nome di una nuova identità personale, costituì una soluzione all'ansia di accettazione sociale. L'assunzione della *Bildung*, intesa quale veicolo di questo cambiamento identitario, rappresentò una via di fuga dall'ebraismo che ostacolò la lotta per la conquista dei diritti degli ebrei. Ad aggravare il giudizio negativo verso questa accezione di cultura si aggiunge l'aspetto educativo che appartiene al concetto di *Bildung*: l'educazione per la Arendt è adeguata solo per l'età pre-politica che necessita di una relazione gerarchica e verticale, ma è inammissibile nell'età adulta, quando all'autorità viene sostituita la persuasione come relazione orizzontale fra pari²⁰. La risposta educativa al problema ebraico aveva condotto, infatti, secondo la Arendt, più alla conformazione alla cultura dominante che a un'azione politica attiva.

È stata una disgrazia che soltanto i loro nemici, e quasi mai i loro amici, si rendessero conto che la questione ebraica era essenzialmente politica. I fautori dell'emancipazione tendevano a presentarla come un fattore «educativo».²¹

¹⁹ Occorre sottolineare come l'attacco arentiano sia rivolto verso una specifica accezione di *Bildung*: l'importanza di Herder nel pensiero arendtiano è nota e dimostra come a essere sotto accusa non sia tanto il concetto di *Bildung*, ma la trasformazione del concetto stesso. La concezione herderiana della *Bildung* che pensa l'uomo non tanto nel suo isolamento, ma piuttosto inserito in quella «catena di individui» che riporta l'uomo tra gli uomini, ovvero in un contesto storico e politico dal quale il singolo uomo non può, e non deve, prescindere, è, infatti, consonante con la riflessione arendtiana. Il problema, come afferma Maletta è «laddove prevale l'aspetto normativo della *Bildung* su quello oggettivante – come nel periodo romantico, ad esempio – l'esistenza appare come carente, lacunosa, mancante di qualcosa che la faccia essere in modo pieno. Allora, invece di misurarsi con il dato della propria esistenza – attualizzando le possibilità che in essa sono date – o di domandare il proprio cambiamento ad una potenza altra da sé (la Grazia), l'individuo cerca di produrre la propria vita, modellandola sulla base di un ideale estrinseco introiettato». S. Maletta, *Hannah Arendt: una filosofia della cultura*, cit. p. 27. Per la lettura arendtiana del percorso storico che conduce al concetto di *Bildung* rimando a H. Arendt, Recensione a: H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVI, 1931.

²⁰ Afferma la Arendt «L'educazione non può trovare posto nella politica, che può riguardare solo chi ha già compiuto la propria istruzione. Essendo impossibile una "educazione" degli adulti, in politica questa parola suona molto male: chiunque voglia "educare" gli adulti, in realtà vuole farsi loro tutore, vietando loro l'accesso alla politica attiva. L'educazione è il pretesto: fine autentico è una coercizione che non fa uso della forza», in H. Arendt, *The Crisis in Education*, in «Partisan Review», XXV, 1958, n. 4, pp. 493-513; ristampato in *Between Past and Future: six exercises in Political Thought*, cit., trad. it. *La crisi dell'istruzione*, in *Tra passato e futuro*, op. cit. p. 232.

²¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit. p. 79.

La concezione della questione ebraica come «un problema di educazione» diede luogo al «filisteismo educativo della borghesia»²², e invece di avviare una reale soluzione al problema ebraico impedì una risposta politica all'attacco del nemico, spostandola da un piano politico a un piano sociale e culturale.

La trasformazione dell'identità ebraica per mezzo della cultura²³ intesa come *Bildung*, implica una pericolosa fusione dell'ebreo al tedesco che ricorda non il mantenimento della differenza tipica dell'amicizia e della politica, quanto piuttosto la fusione – appunto, l'assimilazione – dell'io al tu (in un noi) caratteristica del rapporto d'amore. In questo senso, sembra esserci una sorta di equazione: la politica sta all'amicizia come l'amore alla *Bildung*. Il parallelo tra *Bildung* e amore²⁴, presente nella biografia²⁵ di Rahel Varnhagen redatta dalla Arendt, mette in luce come in entrambi sia in atto un tentativo di plasmare le identità in base a un modello, sia questo quello che l'amato desidera o quello sociale che rappresenta la maggioranza, diventando mezzi per l'assimilazione sociale. Il pregio dell'amicizia arendtiana consiste, infatti, nel mantenere un distacco anche verso l'amico. L'amicizia non è una relazione comoda, decisa una volta per tutte: un'adesione incondizionata significherebbe, infatti, ricadere in un comunitarismo spinto che la Arendt tende a evitare. Lo spazio politico, quella pluralità che è condizione necessaria per ogni agire politico, non è per la Arendt il punto di arrivo verso il quale tendere nel desiderio di una fusione con la collettività o di un'identificazione con la maggioranza: infatti, «la fusione dei molti in un'unità è fundamentalmente antipolitica»²⁶.

L'amico non è il fratello o il familiare: parlando di Lessing e del suo senso dell'amicizia, Arendt sottolinea infatti che «lui che amava la polemica al punto di andarla a cercare, non poteva sopportare la solitudine quanto la prossimità eccessiva di una fraternità che cancella tutte le distinzioni»²⁷. La fuga dal mondo nella solitudine e la fusione totale nell'assimilazione rappresentano le facce della stessa medaglia. Non è infatti l'amore fraterno che caratterizza l'amico quanto il suo rimanere estraneo, distante.

Nella relazione di amicizia viene comunque mantenuta quell'autonomia che permette di continuare a pensare ciascuno con la propria testa, valutando atteggiamenti e convinzioni fino anche al punto estremo del poter riconoscere la perdita della sintonia. La nostra voce deve avere il coraggio, se se ne dà il caso, di accusare i nostri stessi amici.

²² Ivi, p. 83.

²³ La biografia di Rahel Varnhagen redatta dalla Arendt racconta, anche, del delicato e problematico rapporto fra *Bildung* e identità ebraica: Rahel tenta infatti, secondo l'autrice, di trasformare la propria identità per mezzo della cultura in vista dell'assimilazione sociale.

²⁴ Per una lettura di questo rapporto cfr. G. Motzkin, *Love and Bildung for Hannah Arendt*, in S. E. Aschheim (edited by), op. cit.

²⁵ H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, trad. it. *Rahel Vanhagen. Storia di una ebrea* (1988), Il Saggiatore, Milano 2004.

²⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 158.

²⁷ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit. p. 97.

Ciò che cominciò a farci sentire davvero a disagio [...] non fu tanto il comportamento dei nostri nemici quanto quello dei nostri amici [...]. Costoro non erano affatto responsabili di quanto stavano facendo i nazisti, ma erano comunque impressionati dal loro folgorante successo. E furono del tutto incapaci di contrapporre un proprio giudizio a quello che per loro aveva tutto l'aspetto di un verdetto della Storia.²⁸

3. Gedankenlosigkeit e cieca obbedienza

La capacità di non allinearsi, di non uniformarsi o adeguarsi a idee o opinioni altrui, consente di mantenere uno stato di allerta verso il comportamento dell'amico e non soltanto del nemico: la vita di Hannah Arendt ne è l'esempio più tangibile, caratterizzata dal coraggio di assumere una posizione scomoda non solo verso i nemici quanto e piuttosto verso gli amici. La capacità di scelta e l'indipendenza di giudizio (il *Selbstdenken* di Lessing) sono infatti per la Arendt antidoti al male del secolo e alla sua banalità.

L'esperienza del totalitarismo mette infatti di fronte a un problema: in un periodo nel quale l'assassinio di milioni di persone diviene legge rendendo difficile la possibilità di distinguere il bene dal male, il giusto dallo sbagliato, la facoltà di giudicare autonomamente assume i connotati della disobbedienza civile. La legalità e l'obbedienza, nel contesto totalitario, hanno un significato negativo che porta la Arendt a esercitare per tutta la vita una sorta di diffidenza verso le opinioni comuni e le regole stabilite.

Per la Arendt²⁹, quello che rese Eichmann banale nel commettere azioni atroci fu proprio l'incapacità di pensare al di là delle opinioni e degli ordini impartiti dai suoi amici e dalla buona società.

Eichmann, nel ruolo di funzionario efficiente, manda a morire milioni di ebrei senza aver mai provato un odio reale contro di loro o essere stato spinto da fanatismo³⁰. Le sue azioni non erano la conseguenza di scelte puntuali, ma

²⁸ H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, pp. 20-21.

²⁹ L'immagine che la Arendt riportò di Eichmann scatenò accese e numerose polemiche ormai ben note al pubblico oltre che alla critica. A riportarle sotto la luce dei riflettori è stata la traduzione inglese, curata da Ruth Martin, di un testo di B. Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem; das unbehelligte Leben eines Masse-mörders*, Arche LiteraturVerlag AG, Zurich-Hamburg 2011, (trad. inglese *Eichmann before Jerusalem: the unexamined Life of a Mussmurder*, Alfred A. Knopf, New York, 2014) che racconta la vita di Eichmann prima del processo e sottolinea il suo coinvolgimento nell'antisemitismo. A seguito della pubblicazione una controversia che vede coinvolti due accreditati studiosi quali Seyla Benhabib e Richard Wolin testimonia l'ancora vivo interesse suscitato dall'interpretazione arendtiana del processo Eichmann. Cfr. S. Benhabib, *Who's on Trial, Eichmann or Arendt?*, New York Times, 21 September 2014; R. Wolin, *Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib*, in «Jewish Review of Books», 30 September 2014.

³⁰ «I giudici non l'avevano capito: lui non aveva mai odiato gli ebrei, non aveva mai voluto lo sterminio di esseri umani. La sua colpa veniva dall'obbedienza, che è sempre stata esaltata come una virtù» in H. Arendt, *La banalità del male*, cit. p. 254.

il risultato di una cieca obbedienza agli ordini dei superiori e del banale desiderio di carriera. Eichmann scelse sì i suoi “amici” e, di conseguenza anche i suoi nemici – chiamava, infatti, gli ebrei i «nemici del Reich»³¹ – e a questi rimase fedele senza mai mettere in discussione le loro azioni o deliberazioni, ma la sua fu una sorta di opzione fondamentale, fatta la quale non avvertì più l’esigenza di valutare quanto era chiamato a compiere in ossequio ai loro ordini.

La sua mancanza di disagio nell’ eseguire gli ordini disumani sembra fondata sulla percezione del pressoché universale consenso di cui godeva il nazismo in Germania, come se ciò che era chiamato a compiere fosse assicurato da una “buona coscienza” collettiva – “buona”, perché universalmente condivisa – e non costituisse così più un problema per la coscienza personale. Sottolinea la Arendt infatti che: «ogni volta che [Eichmann] era tentato di pensare con la propria testa, diceva: chi sono io per giudicare quando tutto intorno a me – vale a dire il clima in cui irriflessivamente viviamo – dice che assassinare persone innocenti è giusto?»³². Uno dei principali argomenti che usava per giustificarsi era che «nessuna voce si era levata dall’esterno per svegliare la sua coscienza»³³.

4. *Ribellarsi: esercizi di cultura*

Secondo Socrate, il principio guida per l’uomo che espone in modo veritiero la propria doxa è «essere d’accordo con se stesso», non contraddirsi e non dire cose contraddittorie. [...] La paura della contraddizione deriva dal fatto che ognuno di noi, «essendo uno», può parlare con se stesso (*eme emautō*) come se fosse due. È perché io sono «due-in-uno» – per lo meno, lo sono quando cerco di pensare – che Aristotele definisce l’amico «un altro se stesso» (*heteros gar autos ho philos estin*). Solo chi ha esperienza del parlare con se stesso, dell’essere in accordo o in disaccordo con se stesso, è capace di essere un amico, cioè di acquistare un altro sé.³⁴

Il problema della responsabilità personale conduce l’analisi arendtiana al punto estremo nel quale confluiscono l’indipendenza di giudizio e la pluralità degli uomini. Come si può rimanere dei soggetti autonomi, capaci di non assomigliarsi al pensiero dominante, senza isolarsi e fare del proprio mondo privato un rifugio? Come si può esercitare la capacità di giudizio senza ricadere nella celebrazione di un’identità che mentre rispecchia l’illusione di una libera costruzione di sé, svela la sua conformità ad un modello sociale prestabilito? Il richiamo al filosofo greco è indicativo: «Socrate non intendeva insegnare alcunché ai propri concittadini, ma voleva incoraggiarli a “trovare le verità nella doxa”»³⁵. L’esercizio socratico non elimina la pluralità, ma radicalizza

³¹ Ivi, p. 54.

³² H. Arendt, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007, trad. it. *Politica ebraica*, Cronopio, Napoli 2013, p. 245.

³³ H. Arendt, *La banalità del male*, cit. p. 134.

³⁴ H. Arendt, *Socrates in The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, trad. it. *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

³⁵ I. Possenti, Introduzione al testo arendtiano Socrate, cit. p. 8. Per questo testo segnalo il

quell'elemento di contrasto e di contraddizione che la Arendt individua come fattore essenziale della cultura. Il pensiero non è mai «l'attività di un individuo unitario e chiuso, maturato e coltivato organicamente che allora cerca nel mondo intorno a sé il luogo più propizio per il suo sviluppo, al fine di trovare l'armonia tra sé e il mondo passando per il pensiero»³⁶, ma un costante esercizio di apertura all'alterità, la capacità di accogliere e assumere il rischio della pluralità all'interno di noi stessi.

Essere in grado di provare e legittimare il sentimento di disagio nei confronti, prima di se stessi, e successivamente degli ordini costituiti consente di «osare lo straordinario»³⁷, e rappresenta il vero antidoto al totalitarismo.

C'è sempre una forma di estraneità, di ribellione ai modelli nella figura dell'amico. Il migliore amico, si potrebbe dire, è proprio colui che per essere tale manifesta uno spirito combattivo con il quale si misura al modello e agli altri. Amici reali quale Walter Benjamin o letterari come Kafka vengono scelti proprio per il loro rifiuto ad essere inquadrati, etichettati e modellati su un ordine già esistente. Il loro rapporto con la cultura, infatti, esprime e rinforza l'elemento di rottura: «in Benjamin l'elemento colto si fonde in modo assolutamente particolare con l'elemento ribelle e rivoluzionario»³⁸.

In tal senso il tentativo di Rahel Varnhagen di «credere che con la "cultura" si potesse fare della propria vita un'opera d'arte»³⁹ risulta fallimentare perché animato dall'illusione che si possa formare la propria identità nell'isolamento⁴⁰ e che si possa scegliere liberamente tale forma senza ricadere in un modello tacitamente imposto dalla società o dalla tradizione. Afferma la Arendt commentando *Il processo* di Kafka:

Dal suo progredire il protagonista viene «educato», modificato e formato tanto da venir adattato al ruolo che si è escogitato per lui e che lo rende semplice compartecipe del gioco universale della necessità, dell'ingiustizia e della men-

saggio critico, presente a conclusione del volume, di Simona Forti, *Letture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*. L'autrice non solo mette in luce il rapporto tra Socrate e Eichmann, ma presenta un'importante lettura del tema della soggettività mettendo il testo arendtiano in dialogo con il concetto foucaultiano di "parresia" e la "pratica dissidente" di Patočka.

³⁶ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit. p. 51.

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 151.

³⁸ H. Arendt, *Walter Benjamin: 1892-1940 in Men in Dark Times*, Brace and World, New York, trad. it. *Walter Benjamin*, SE, Milano 2004, p. 47.

³⁹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen: storia di una ebrea*, cit. p. 6. Il termine *Bildung* del testo tedesco è stato tradotto con cultura.

⁴⁰ L'illusione che l'identità possa essere costruita come se fosse un'opera d'arte, come atto di creazione artistica e autopoietica traduce, infatti, per la Arendt quel desiderio di sicurezza che da Platone, in contrasto con Socrate, ha contraddistinto la cultura occidentale. L'isolamento è, infatti, la dimensione tipica dell'artista e dell'attività dell'operare, mentre la pluralità è la dimensione dell'azione. Il problema della creazione artistica nell'interpretazione platonica diviene un elemento di rottura con la tradizione socratica tanto da modificare non solo il concetto di politica, ma anche quello di cultura. Per il tema dell'isolamento cfr. R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in H. Arendt*, Guida Editore, Napoli 2005..

zogna. Questo è il modo in cui il protagonista si adatta alla sua situazione, e questi due processi concomitanti, l'evoluzione interiore e il funzionamento della macchina, s'incontrano infine nella scena conclusiva, quando K. si lascia portar via, e poi giustiziare, senza la minima protesta o resistenza.⁴¹

L'«evoluzione interiore» non è vista in contrapposizione al «funzionamento del sistema», ma come sua complice: l'idea di una trasformazione interiore implica, per la Arendt, non la libertà del soggetto, ma un pericoloso assoggettamento che, nella conformazione, attenua, sino a eliminare, resistenze o reazioni alle condizioni vigenti. Non è un caso, infatti, che l'origine della crisi della cultura venga individuata non nella società di massa, ma nella «buona» ed «educata» società.

Sia Benjamin che Kafka furono, al contrario, incapaci di adattarsi alla situazione dell'epoca, ovvero rifiutarono di comportarsi come la maggior parte degli scrittori ebrei-tedeschi, dei quali Benjamin scrisse:

La loro funzione è quella di creare, dal punto di vista politico, non partiti ma cricche, da quello letterario non scuole ma mode, da quello economico non produttori ma agenti. Agenti o *routiniers*, che fanno grande sfoggio della propria povertà e si rallegrano del vuoto che si spalanca davanti a loro. Non ci si poteva sistemare più comodamente in una situazione più scomoda.⁴²

Sistemarsi comodamente in una situazione scomoda: è questo il punto nevralgico. Né Kafka né Benjamin seppero e vollero fare questo: rimasero scomodi, consapevoli dell'antisemitismo più o meno dichiarato, e riconobbero il fallimento delle soluzioni proposte dalla società vivendo nello scarto della «doppia ribellione contro la casa paterna e contro il sistema letterario ebreo-tedesco»⁴³. Non si fecero illusioni, né trovarono facili soluzioni a problemi difficili; la loro cultura non diventò un *escamotage* di pacificazione sociale, né servì per escogitare una soluzione illuminata al problema, al contrario segnò il senso dell'impossibilità della soluzione, il dramma dell'«insolubilità della questione ebraica», il vuoto dell'*outsider*. Rimasero, con molti altri buoni amici, nell'incertezza del tempo e nella scomodità della situazione⁴⁴.

⁴¹ H. Arendt, *Frank Kafka: A Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death*, in «Partisan Review», XI, n. 4, 1944, trad. it. *Frank Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, cit. p. 26. Per queste tematiche, cfr. S. Y. Gottlieb, Introduzione a *Reflections on Literature and Culture*, op. cit. Stanford University Press, California 2007; Ead., *Hannah Arendt: Reflections On Ruin*, in «New Formations», n. 71, 2011.

⁴² H. Arendt, *Walter Benjamin*, cit. p. 53.

⁴³ Ivi, p. 56..

⁴⁴ «Questi uomini non volevano «ritornare» né tra le fila del popolo ebraico né al giudaismo, e non potevano volerlo – e non perché credessero nel «progresso» e al conseguente venir meno dell'antisemitismo, o perché fossero troppo «assimilati» e dunque troppo alienati dall'ebraismo delle origini, ma perché ogni tradizione e ogni cultura, così come ogni «appartenenza», erano diventate per loro ugualmente incerte. per questo che non potevano accettare il «ritorno» al popolo di Israele come veniva proposto dai sionisti; tutti avrebbero potuto dire ciò che Kafka una volta disse a proposito della sua appartenenza al popolo ebraico: «Il mio popolo, presupposto che ne abbia uno». Ivi, p. 57.