ARCHIWUM
HISTORII FILOZOFII
I MYŚLI SPOŁECZNEJ

ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
AND SOCIAL THOUGHT

VOL. 68/2023

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Redaktor tomu/Editor of the Issue

Dariusz Piętka

Zespół redakcyjny/Editorial Staff

Seweryn Blandzi (redaktor naczelny/Editor-in-Chief)
Danilo Facca (z-ca redaktora naczelnego/Co-Editor)

Przemysław Parszutowicz (redaktor wykonawczy/Executive and Web Editor)

Jerzy Giebułtowski; Andrzej Karalus; Sławomir Mazurek; Daniel Sobota;
Rafał Toczko; Leszek Skowroński; Wojciech Starzyński; Wojciech Wrotkowski

Rada Programowa/Advisory Board

Stanisław Borzym (Honorowy Przewodniczący/Honoured Chairman)
Jacek Migasiński (Przewodniczący/Chairman)

Michel Bastit (Dijon), Silvia Bonacchi (Warszawa), John D. Caputo (Syracuse), Johnny Christensen (Copenhagen), Brian O'Connor (Dublin), Loredana Cardullo (Catania), Rolf Darge (Salzburg), Juliusz Domański (Warszawa), Adam Drozdek (Pittsburgh), Michael Erler (Würzburg), Michel Fattal (Grenoble), Günter Figal (Freiburg), Tadeusz Gadacz (Kraków), Alexandre Guimaraes Tadeu de Soares (Uberlândia), Wolfram Hogrebe (Bonn), Steffen Huber (Kraków), Marzenna Jakubczak (Kraków), Anna Kelesidou (Athens), Agnieszka Kijewska (Lublin), Theodore Kisiel (Northern Illinois), Norbert Leśniewski (Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Bydgoszcz), Kamila Najdek (Warszawa), Krzysztof Narecki (Lublin), Andrzej Noras (Katowice), Marek Otisk (Ostrava), Stefano Poggi (Firenze), Marcin Poręba (Warszawa), Roger Pouivet (Nancy), Jarosław Rolewski (Toruń), Livio Rossetti (Perugia), Clemens Sedmak (Salzburg), Gerhard Seel (Bern), Josef Seifert (Liechtenstein), Janusz Sidorek (Warszawa), Marian Skrzypek (Warszawa), Maciej Soin (Warszawa), Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig), Tadeusz Szawiel (Warszawa), Robert Theis (Luxembourg), Marian Wesoły (Poznań), Jan Zozulak (Nitra), Zbigniew Zwoliński (Warszawa), Jolanta Żelazna (Toruń)

Korekta polska: Jakub Wolak; korekta angielska: Joanna Skibicka;
korekta francuska: Wojciech Starzyński; korekta włoska: Danilo Facca

PL ISSN 0066-6874

© Copyright by „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej"
Warszawa 2023

Adres Redakcji:
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ul. Nowy Świat 72, pok. 118,
00-330 Warszawa
ahf@ifispan.edu.pl
www.ahf.ifispan.pl

Projekt graficzny: Piotr M. Kozanecki

Tom wydany przy wsparciu MNiSW w ramach programu „Wsparcie czasopism naukowych".

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 68/2023 • ISSN 0066–6874

Spis treści

JULIUSZ DOMAŃSKI
List z Autocytatami 13

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY
Nowy polski przekład fragmentów poematu Empedoklesa *Katharmoi – Oczyszczenia* 21

KRZYSZTOF NARECKI
„Pamięć" (*mnéme*) w przypowieści Prodikosa o Heraklesie na rozstajnych drogach 37

DARIUSZ PIĘTKA
Ontologia Zenona z Elei jako kontynuacja filozofii Parmenidesa 47

ZBIGNIEW DANEK
Sokrates Platoński – filozof, który filozofem pozostał 65

KAMIL SŁABY
Jedno i czas. Platon, *Parmenides* 151e-157b 81

CYPRIAN MIELCZARSKI
Istota kłamstwa politycznego – refleksja wokół klasycznej i współczesnej etyki filozoficznej. Od Platona do Derridy 89

LESZEK SKOWROŃSKI
Arystoteles a wolność 101

MACIEJ SMOLAK
O dobru jednostki ludzkiej i dobru miasta-państwa. Na kanwie *Etyki Nikomachejskiej* I 2 1094b 7–10 117

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI
Czy dobro i zło są przeciwieństwami? „Paradoksalne" aspekty Arystotelesowskiej doktryny złotego środka 139

MAŁGORZATA CZARNOCKA
Rozum proceduralny według Arystotelesa. Spojrzenie ze współczesności 151

MICHEL FATTAL
Pourquoi Plotin fait-il l'exégèse des Anciens et de Platon? 165

MACIEJ L. REWAKOWICZ
Paideia Arejosa Didymosa i Stobajosa 179

KATARZYNA BORKOWSKA
Platon Cycerona 195

JERZY GIEBUŁTOWSKI
Augustine as a Philosopher of Language 211

JÁN ZOZUĽAK
Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire 225

KS. HENRYK PAPROCKI
Prawosławna koncepcja człowieka 239

KRZYSZTOF JAKUBCZAK
Nagardżuny *Hymn o Ostatecznym* (*Paramārtha-stava*), czyli słów kilka o cienkiej granicy między filozoficzną analizą a religijną praktyką 257

MARZENNA JAKUBCZAK
Poczucie sprawczości w klasycznej filozofii indyjskiej (sankhja-joga) 273

MAREK OTISK
Figura solida in the Early Medieval Manuscripts of *De natura rerum* by Isidore of Seville as a Circular Diagram According to the Geometric Ratio 289

ROLF DARGE
True Things. The World as an Open Field of Relations of the Human Mind in Medieval Thought 311

ROBERT THEIS
Christian Wolff über Philosophie als Wissenschaft der möglichen Dinge 325

ADAM DROZDEK
Freedom and Infinity 343

MARCIN PORĘBA
Ja jako rzecz rozciągła. O tym, jak daleko prowadzi nas Kant 355

ARTUR BANASZKIEWICZ
Pedagogika transcendentalna. Kantowska krytyka rozumu jako projekt wychowawczy 369

JAN KROKOS
Fenomenologia jako filozofia archeiczna 383

ADAM OLECH
W sprawie sporu o rolę języka w poznaniu 397

JAROSŁAW ROLEWSKI
Stopień racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania. Uwagi do artykułu Kazimierza Ajdukiewicza *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania* 407

ANDRZEJ SERAFIN
Dobro Platona. Interpretacja fenomenologiczna 415

KATARZYNA KREMPLEWSKA
Czy prawda jest wieczna? O kilku aporiach ontologii G. Santayany 427

PAWEŁ DYBEL
Prawda doświadczenia dzieła sztuki. Założenia estetyki hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera 441

JACEK FILEK
Relacja Ty, Ja i ten Trzeci jako egzystencjał 457

CAROLINA FERRARO
Socrate *versus* Eichmann. Pensare a giudicare nella filosofia politica di Hannah Arendt 463

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 68/2023 • ISSN 0066–6874

Contents

JULIUSZ DOMAŃSKI 13

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY
New Polish Translation of Fragments of Empedocles' Poem Purifications 21

KRZYSZTOF NARECKI
'Memory' (mnéme) in Prodicus' Parable of Heracles at the Crossroads 37

DARIUSZ PIĘTKA
The Ontology of Zeno of Elea as a Continuation of Parmenides' Philosophy 47

ZBIGNIEW DANEK
Plato's Socrates – the Philosopher Who Remained a Philosopher 65

KAMIL SŁABY
The One and Time. Plato, *Parmenides* 151e-157b 81

CYPRIAN MIELCZARSKI
The Essence of Political Lies – Reflection on Classical and Contemporary Philosophical Ethics. From Plato to Derrida 89

LESZEK SKOWROŃSKI
Aristotle and Freedom 101

MACIEJ SMOLAK
On the Good of Individual and the Good of Polis.
„Nicomachean Ethics" I 2 1094b 7–10 117

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI
Are Good and Evil Opposites? „Paradoxical" aspects of Aristotle's doctrine of the mean 139

MAŁGORZATA CZARNOCKA
Aristotle's Procedural Reason. A Contemporary View 151

MICHEL FATTAL
Why does Plotinus exegesis the Ancients and Plato? 165

MACIEJ L. REWAKOWICZ
Paideia in Arius Didymus and Stobaeus 179

KATARZYNA BORKOWSKA
Cicero's Plato 195

JERZY GIEBUŁTOWSKI
Augustine as a Philosopher of Language 211

JÁN ZOZUĽAK
Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire 225

KS. HENRYK PAPROCKI
Orthodox Conception of a Man 239

KRZYSZTOF JAKUBCZAK
Nāgārjuna's Hymn to the Ultimate (Paramārthastava), or a Few Words about a Fine Line between Philosophical Analysis and Devotional Practice 257

MARZENNA JAKUBCZAK
Sense of Agency in the Classical Indian Philosophy (Sāṃkhya-Yoga) 273

MAREK OTISK
Figura solida in the Early Medieval Manuscripts of *De natura rerum* by Isidore of Seville as a Circular Diagram According to the Geometric Ratio 289

ROLF DARGE
True Things. The World as an Open Field of Relations of the Human Mind in Medieval Thought 311

ROBERT THEIS
Christian Wolff über Philosophie als Wissenschaft der möglichen Dinge 325

ADAM DROZDEK
Freedom and Infinity 343

MARCIN PORĘBA
The I as an Extended Thing. On how far We are Led by Kant 355

ARTUR BANASZKIEWICZ
Transcendental Pedagogy. Kant's Critique of Reason as a Pedagogical Project 369

JAN KROKOS
Phenomenology as an Archéic Philosophy 383

ADAM OLECH
On the Controversy on the Role of Language in Knowledge/Cognition 397

JAROSŁAW ROLEWSKI
The Degree of Rationality of Unreliable Modes of Inference. Notes on Kazimierz Ajdukiewicz's Article *The Issue of Rationality of Unreliable Modes of Inference* 407

ANDRZEJ SERAFIN
Plato's Good. A Phenomenological Interpretation 415

KATARZYNA KREMPLEWSKA
Is the Truth Eternal? On Several Aporias of G. Santayana's Ontology 427

PAWEŁ DYBEL
The Truth of the Experience of a Work of Art. Assumptions of Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic Aesthetics 441

JACEK FILEK
Relationship You, Me and the Third as an Existential 457

CAROLINA FERRARO
Socrates *versus* Eichmann. Thinking and Judging in Hannah Arendt's Political Philosophy 463

ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 68/2023 • ISSN 0066–6874

DOI: 10.37240/AHFiMS.2023.68.32

CAROLINA FERRARO

Socrate *versus* Eichmann. Pensare a giudicare nella filosofia politica di Hannah Arendt

Socrates versus Eichmann. Thinking and Judging in Hannah Arendt's Political Philosophy

ABSTRACT: This article aims to demonstrate the relevance of Hannah Arendt's political and philosophical thought to the contemporary crisis of the 'political space', which is bureaucratically moralised for citizens, with a focus on the disorientation of public opinion in state affairs. In her philosophical career, Hannah Arendt investigated the functional mechanisms of totalitarian regimes and pioneered the famous concept of the 'banality of evil', which she coined in 1961 during the Eichmann trial in Jerusalem. Arendt investigated the nature of the evil perpetrated during the Second World War: an evil without a face and without roots, but which had claimed the lives of many people. Arendt reflects on this new kind of evil, which can be countered through critical thinking. After the war, there was an urgent need to redefine the concept of responsibility and to call on every individual to express their ideas. In short, post-war society had to become a new philosophical and intellectual arena. Starting from the debate between state law and moral law, I will discuss Kant's famous notions of the 'categorical imperative' and 'reflective judgement' and explain their use in Arendt's conception of thought and judgement. Arendt, who recognises Socrates as a critical thinker par excellence, keeps alive a dimension of coexistence that protects the uniqueness of the individual and guarantees a conscious and meaningful relationship with the other.
KEYWORDS: Arendt • The Banality of Evil • Ethics • Politics • Totalitarianism • Responsibility • Judgment

1. „La banalità del male" e il *nomos* dello Stato. Riflessioni postbelliche

Nella Germania nazista il rovesciamento delle norme fu un processo totalizzante che investì tutti gli aspetti della società. I crimini commessi dai nazisti vennero legalizzati dallo Stato, fautore del cambio o rovesciamento delle massime dell'azione morale: la morale venne subordinata alla legge dello Stato. L'istituzione dei campi di concentramento e di sterminio fu uno di quei fenomeni inattesi che misero in discussione i criteri di fondazione

del comportamento umano. L'annullamento dei valori della società precedente è uno degli elementi che caratterizza i regimi totalitari, come quello della Germania nazista. In questo contesto si colloca la riflessione sul male e sui regimi totalitari di Hannah Arendt (1906–1975), filosofa (pensatrice) e studiosa di teorie politiche, ebrea tedesca non praticante, naturalizzata statunitense, autrice di saggi di filosofia e teoria politica, fra cui il celebre *Le Origini del Totalitarismo* (1951), *Vita activa. La condizione umana* (1958), e *Eichmann a Gerusalemme. La banalità del male* (1963)[1]. Arendt si interrogò sul conflitto fra filosofia e politica, sui dualismi della tradizione (a partire dal dogmatismo di Platone), e su una possibile alternativa (quella socratica) contro le derive totalitarie del potere. Per Arendt era necessario comprendere il procedimento per cui i regimi totalitari annunciavano un nuovo sistema assiologico avallato dal sistema giudiziario; in particolare, volle mostrare come i regimi totalitari ebbero successo nel "creare una società i cui membri agiscono e reagiscono secondo le regole di un mondo fittizio"[2].

Nel 1949 Arendt era ritornata in Germania per osservare le conseguenze del regime nazista sui tedeschi del dopoguerra. In quest'occasione, si trovò a dover fare i conti con un inaspettato e diffuso atteggiamento di rifiuto nei confronti di ciò che si era verificato durante il regime, di nichilismo ed evasione dalla realtà: "si tratta di una delle più evidenti conseguenze non solo del regime nazista, ma dei regimi totalitari in generale"[3]. Gli effetti del nazismo erano visibili soprattutto in quei tentativi di evasione dalla colpa e omissione di responsabilità[4]. Negli anni successivi, Arendt continuò a indagare le caratteristiche specifiche dei regimi totalitari, la forma di male da essi perpetrata, la responsabilità e la colpa dei soggetti coinvolti (attivi e passivi) e la potenza del pensiero critico. Nel saggio *Responsabilità collettiva* Arendt distinse il concetto di "colpa" da quello di "responsabilità": mentre la colpa si riferisce sempre alle azioni del singolo individuo (dunque è personale), la responsabilità (per Arendt sempre politica) può essere intesa

[1] Concordo con Alberto Martinelli nel sostenere la complementarietà di *Le Origini del Totalitarismo*, un'analisi dei meccanismi di funzionamento dei regimi totalitari e della società di massa, e *Vita Activa*, che afferma la supremazia dell'agire politico nella sfera pubblica. Il seguente articolo si propone di far riemergere questa complementarietà nella contrapposizione tra Eichmann e Socrate. Vedi A. Martinelli, *Introduzione*, in H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, pp. VII–XV.

[2] H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, op.cit., p. 502.

[3] E. Pontini, *L'"incapacità' di riconoscere la responsabilità: Riflessioni a partire da Ritorno in Germania di Hannah Arendt*, "DIVE-IN–An International Journal on Diversity and Inclusion", 2023, 3(1), pp. 43–62, p. 47.

[4] Cfr. H. Arendt, *The aftermath of Nazi-Rule. Report from Germany*, "Commentary", 1950.

come "collettiva" sulla base dei principi di appartenenza a un gruppo[5]. Esiste una responsabilità politica che ciascun uomo condivide con gli altri aderenti al gruppo e che, per esempio, riguarda coloro che hanno vissuto passivamente sotto il regime nazista[6]. La popolazione di uno Stato ha, infatti, molti elementi comuni, fra cui la lingua, i costumi e le leggi, ma non la moralità: non esiste una moralità di Stato.

La riflessione arendtiana sul totalitarismo assunse un significato decisivo durante il processo ad Adolf Eichmann, figura emblematica, che stimolò l'origine dell'espressione "banalità del male". Con il grado di SS-Obersturmbannführer (Tenente Colonnello) responsabile dell'Ufficio Centrale per la Sicurezza del Reich (RSHA), Eichmann organizzò le deportazioni di massa nei vari campi di concentramento in seguito ai provvedimenti presi durante la Conferenza di Wannsee in merito alla *Endlösung der Judenfrage*, espressione che indicava la "Soluzione Finale della Questione Ebraica"[7]. Dopo la guerra Eichmann fuggì in Argentina dove visse fino all'11 maggio del 1960, giorno in cui venne catturato dai servizi segreti israeliani. Il processo si tenne presso il tribunale distrettuale di Gerusalemme tra l'11 aprile e il 15 dicembre 1961 ed ebbe grande risonanza a livello internazionale[8]. Hannah Arendt partecipò al processo come corrispondente del *New Yorker* e successivamente raccolse il materiale dei suoi articoli per la pubblicazione di *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality od Evil* (1963). Fu un processo dal carattere controverso per la dissonanza delle testimonianze, per gli interessi del tempo presente in contrasto con quelli del passato, per la mancanza di criteri di giudizio di fronte a un male non propriamente riconosciuto[9]. Eichmann si

[5] H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. di Davide Tarizzo, a cura di Jerome Kohn, Einaudi, Torino 2010, pp. 129–130.

[6] Nelle riflessioni sulla responsabilità, Arendt è vicina a Karl Jaspers che sosteneva l'impossibilità di definire un popolo criminale: criminale è solo la persona presa singolarmente. Rimando alla lettura di K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, trad. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

[7] Raul Hilberg è considerato uno degli autori più autorevoli della cosiddetta "Soluzione Finale della questione ebraica", in particolare per il suo contributo dal titolo *The Destruction of the European Jews* pubblicato nel 1961. Tra gli studiosi contemporanei vorrei segnalare il contributo di Donatella di Cesare, *Heidegger e gli ebrei* (2014), sulla responsabilità della filosofia nello sterminio, e il testo edito da Simone Gigliotti e Hilary Earl, A *Companion to the Holocaust* (2020), che fornisce spunti di riflessioni contemporanei e interdisciplinari sull'Olocausto.

[8] Pontini evidenzia come negli anni '60 vi furono spinte sempre maggiori dell'opinione pubblica estera a riconoscere ufficialmente la "colpa tedesca" (E. Pontini, *L''incapacità' di riconoscere la responsabilità*, op.cit., p. 54).

[9] Durante il processo ad Eichmann non si discusse di quelle questioni che Arendt considerava maggiormente significative: "come è potuto accadere?", "perché gli ebrei?", "fino a che punto gli Alleati sono da considerarsi responsabili?", "come hanno potuto i capi ebraici

dichiarò non colpevole poiché veniva accusato di azioni che non erano considerate crimini nel suo regime ma anzi "azioni di Stato". Egli aveva eseguito gli ordini, in conformità con la legge, e dunque non poteva essere accusato di alcun crimine. Arendt notò che i delitti commessi da Eichmann non erano quelli di un assassino cosciente, ma quelli di un funzionario zelante al servizio della catena di montaggio un sistema mortifero. Eichmann fu condannato a morte il 15 dicembre 1961.

La mancata assunzione di responsabilità e di coscienza di Eichmann, la superficialità delle sue argomentazioni, l'incapacità di riflettere sulle proprie azioni, spinge Arendt a interrogarsi sulla tipologia di male che il burocrate nazista ha compiuto: un male "banale", meccanico, non radicato nella coscienza umana, eseguito da individui ubbidienti e al servizio dello Stato[10]. Arendt dovette chiarire a più riprese cosa intendeva quando affermava che quel tipo di male era banale. Di fatto, senza il pensiero, che rende consapevoli, non si ha alcun tipo di profondità. L'assenza di radici, lo sradicamento di cui parla Arendt, è anche una mancanza di memoria e si dimostra pienamente nell'incapacità di pensare, procedimento per cui si è in grado di ritornare sui propri pensieri e sulle proprie azioni mediante un dialogo con sé stessi (*Selbstdenken*)[11]. Solo ed esclusivamente grazie a questa mancanza di radici, che è soprattutto una mancanza di radici in sé stessi, il male può emergere in situazioni o in esseri di fatto non malvagi. La cosiddetta virtù dell'obbedienza in ambito politico – per Eichmann una forma di "idealismo" – si tradusse così in un esercizio per il compimento di un male considerato "giusto"[12]. L'esistenza di un male "banale", non radicato nella co-

contribuire allo sterminio degli ebrei?". In H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 13.

[10] Simili considerazioni erano state sviluppate da Simone Weil, che aveva inquadrato i regimi totalitari come un male catastrofico e l'incapacità di pensare come dilagante in essi. Weil attaccava il pensiero preconfezionato, divulgato nelle masse dal potere e con il fine di manipolare e danneggiare la capacità di giudizio. Vedi S. Weil *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta, Corriere della Sera, Milano 2010, p. 89.

[11] Anche Simone Weil utilizza il termine "sradicamento". La connessione tra il pensiero di Arendt e Weil è ben argomentata nell'articolo di F.R. Luciani che lo interpreta come una vera e propria "patologia". Vedi F.R. Luciani, *Per una fenomenologia dello sradicamento: l'astrazione dei diritti umani tra Simone Weil e Hannah Arendt*, "Post-filosofie", 2016, 9, pp. 71–89.

[12] Il 22 Novembre del 1979 Elie Kedourie pubblica sul *The New York Review of Books* l'articolo *Mean Spirits*, una critica alla "banalità del male". Secondo Kedourie l'orrore delle azioni naziste non può essere in nessun caso inteso come un male banale. Il filosofo Aloysius Martinich risponde a Kedourie l'anno seguente, precisando che Arendt non aveva inteso in alcun modo minimizzare i crimini dei nazisti, aveva invece avuto il merito di individuare un male senza precedenti. Kedourie si difende sostenendo che l'espressione utilizzata da Arendt è "sconcertante" oltre che poco chiara: «What the qualification banal

scienza umana, tipologia specifica del male compiuto dai soggetti sottomessi a un regime totalitario, sembrerebbe scontrarsi con la concezione del male "radicale" che emerge dalla prospettiva kantiana. In realtà, Arendt fu chiara nel mostrare la presenza di entrambi i mali nel meccanismo totalitario. Il male radicale dei totalitarismi corrisponde alla costruzione di una nuova natura umana, costruita attraverso "l'imposizione unitaria e ordinante di un principio primo"[13]. Il male "banale" va, invece, attribuito ai soggetti che hanno dimenticato o non hanno utilizzato le capacità essenziali del pensiero critico durante il regime. Eppure Eichmann, tra i volti banali del totalitarismo, durante il processo, discusse l'etica kantiana dell'imperativo categorico per spiegare il proprio comportamento, dunque giustificare la sua innocenza. Ma è proprio grazie agli studi kantiani che Arendt costruì la sua controffensiva a Eichmann: la teoria del giudizio.

2. Hannah Arendt e la teoria kantiana del giudizio

Ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant distinse due livelli: quello della "disposizione" al bene, originaria e più profonda, sulla quale si innesta successivamente quello della "tendenza" al male, radicale ma meno profondo. Anche se il peccato originale colpisce inevitabilmente tutta l'umanità, radicandosi su un livello tale da corrompere le azioni di ogni singolo uomo, l'uomo è creato con una disposizione al bene, che consiste nell'ascolto della legge morale. Pur essendo insita nella disposizione al bene la tensione al male, l'essere umano non è strutturalmente malvagio. A essere cattive semmai sono le singole massime nel momento in cui vengono sovraordinate alla legge morale universalmente valida[14]. In Kant l'intenzionalità è posta al centro della questione e, se si sceglie di perseguire il male, il principio del bene caratterizzante le massime dell'agire viene destituito[15]. In precedenza, Kant aveva negato la possibilità di scegliere il male, poiché avrebbe implicato il mancato utilizzo della ragione: l'uomo, unico animale razionale, si contraddistingue dagli altri animali perché è libero di scegliere il bene. Esiste, inoltre, un principio supremo della morale che si esprime in forma impera-

seems to me in the end to do is, precisely, to banalize evil, to make it not something in which choice is central, but rather the outcome of the inability to avoid clichés and the like.». Tuttavia, in questo articolo si associa alla banalità del male uno sradicamento privo di senso che Kedourie sembra non aver inteso.

[13] S. Forti, *Le figure del male*, in: H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, op.cit., p. XLII.

[14] I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. di Alfredo Poggi, Laterza, Bari 2014, p. 37.

[15] L'intenzione è il principio soggettivo delle massime e la malignità è intesa come l'atto di "adottare il male come male per movente nella propria massima".

tiva e assicura azioni "buone in sé": l'imperativo categorico. Vi è anche un altro tipo di imperativo che Kant chiama "ipotetico", di natura prettamente soggettiva, al servizio di un'inclinazione per il raggiungimento di un fine o per la soddisfazione di un bisogno. Entrambi sono leggi universali di determinazione della volontà, ma solo l'imperativo categorico è morale perché "presenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa"[16]. La formula della massima è "agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale"[17]. L'universalizzazione della massima morale è infatti garanzia del bene che essa comanda; inoltre Kant specifica che non vi è essere umano che non sia in grado di ascoltare il comando dell'imperativo categorico. Ciò è possibile grazie alla volontà "razionale" che, mirando al "buono secondo ragione", è la sola in grado di riconoscere la legge morale come "la rappresentazione della legge in se stessa", "ciò che alla mia volontà si connette esclusivamente come fondamento, e mai come effetto"[18]. La volontà razionale esprime la sua libertà nella scelta del bene, non cerca di raggiungere uno scopo particolare, ma cerca di formarsi, secondo i dettami della legge morale del dovere per il dovere, senza alcun interesse esterno se non quello di agire razionalmente. Kant, ben consapevole del fatto che la volontà potesse anche disobbedire alla ragione, introdusse il concetto di obbligazione (*Verbindlichkeit*): la legge morale esprime un'obbligazione universale e necessaria nella forma del "tu devi" dell'imperativo categorico. Poiché l'ordine e la sua disobbedienza presuppongono sempre un "altrimenti", la volontà si risveglia nel "non posso", espressione della proposizione morale (per esempio "non posso uccidere persone innocenti"). Tuttavia, non è possibile ragionare secondo i principi della morale kantiana in un regime totalitario, privo di forma (*shapeless*), che persegue la "disintegrazione della personalità"[19] per realizzare un dominio totale. Fu l'obbedienza "meccanica" di molti cittadini del regime a rendere possibile l'accettazione di nuove norme morali o, in termini kantiani, l'inversione dei moventi. Il problema è che Kant non distinse mai realmente la legalità dalla moralità, poiché la morale era per lui la fonte stessa del diritto. Infatti, nella *Metafisica dei Costumi* "elementi giuridici intervengono a caratterizzare i doveri di

[16] Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Vittorio Mathieu, Rusconi Libri, Milano 1994, pp. 103–107.

[17] Kant fornisce altre due formule di imperativo categorico: "agisci in modo da considerare l'umanità sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo" e "agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura".

[18] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, op.cit., p. 73.

[19] C. Agnello, *Rose senza perché. Hannah Arendt e le "fabbriche della morte"*, "Rivista di Storia delle Idee", 2020, 9(2), pp. 170–181, p. 172.

virtù"[20]. Eichmann era un esempio di cittadino virtuoso all'interno del regime, la sua azione burocratica priva di riflessione deriva da una forma di obbedienza che non presuppone il consenso. I regimi totalitari compiono "una soppressione della libertà, in quanto realtà politica e umana"[21], molto più radicale di qualsiasi altra forma di governo verificatasi nel passato, in cui l'essere umano perde le sue facoltà essenziali e l'obbedienza diventa la virtù primaria del cittadino. Arendt sosteneva che era necessario pensare per non soccombere alle derive totalitarie e prese spunto dal "giudizio riflettente" kantiano per dimostrare la connessione tra il pensiero (che determina il senso) e l'azione, intendendo la capacità di giudizio come un'abilità specificatamente politica che serviva a orientare e responsabilizzare gli individui nella sfera pubblica[22]. L'individuo, compreso che la sua azione avrà ripercussioni sul mondo e sugli altri soggetti, è dunque responsabile delle proprie scelte in vista dell'azione. In Arendt, "pensare ed essere responsabile sono argine invalicabile della storia concreta"[23]. Arendt collega l'azione politica a un processo di deliberazione e comunicazione pubblica e determina l'identità umana come radicalmente plurale, per cui "la validità del senso comune emerge cioè dai rapporti tra le persone – così come il pensiero emerge, abbiamo visto, dal rapporto con se stessi"[24]. È opportuno sottolineare che la lettura arendtiana dei testi kantiani ha lasciato perplessi studiosi come Beiner (per cui l'impulso teorico di Arendt compie una "lettura di Kant a volte unilaterale e fuorviante")[25], Zerilli (per cui Arendt pose l'accento non sulla validità del giudizio ma sulla libertà umana)[26], e Villa (per cui Arendt svolgerebbe una lettura idiosincratica di Kant)[27] le cui opinioni sono state esposte

[20] A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Bari 1995, p. 186.

[21] Cfr. H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin*, in: S. Forti (a cura di), Archivio Arendt 2. 1950–1954, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 173–180.

[22] Nella sfera pubblica ciascun individuo elabora e scambia le propri opinioni. Analizzando l'articolazione della decisione politica in Arendt, che dipende dalla formazione e dallo scambio di opinioni, Sari spiega il principio dell'azione nella sfera politica con la "responsabilità epistemica", che mette in relazione le verità fattuali con l'azione politica. Vedi Y. Sari, *Arendt, Truth, and Epistemic Responsibility*, "Arendt Studies", 2018, 2, pp. 149–170.

[23] R. Bonito Oliva, *Costellazioni della responsabilità*, "Etica & Politica", 2020, pp. 443–458, p. 455.

[24] H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, op.cit., p. 122.

[25] R. Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, "Philosophy & Social Criticism", 1997, 23(1), pp. 21–32.

[26] Linda MG. Zerilli, *"We Feel Our Freedom" Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, "Political Theory", 2005, 33(2), pp. 158–188.

[27] D. Villa, *Thinking and Judging*, in: *The judge and the spectator: Hannah Arendt's political philosophy*, ed. by Joke Johannetta and Dana Richard Villa, Peeters Publishers, Leuven 1999, pp. 9–28.

da Weidenfeld che accusa Arendt di aver compiuto un errore sistematico di "distruzione creativa" nella lettura dei testi kantiani[28]. Il giudizio riflettente di Arendt, però, è utilizzato non in senso estetico, ma nella costruzione di una filosofia politica che ha immediate conseguenze in ambito morale. Nella terza critica, infatti, Kant aveva descritto la facoltà di giudizio (*Urteilskraft*) come la facoltà di pensare il particolare sotto l'universale, distinguendo questa facoltà in "determinante" (quando è dato l'universale) o "riflettente" (quando è dato il particolare)[29]. Il sentimento da cui derivano questi giudizi non è privato ma in comune, poiché la soggettività da cui scaturisce è "universale", "necessaria a ciascuno": è un senso comune (*sensus communis*)[30]. Arendt interpreta il senso comune come il senso che emerge dalla condivisione della realtà, del mondo, dalla possibilità di comunicare[31]. Il soggetto arendtiano possiede capacità di giudizio e senso comune nella relazione con gli altri; la sua è un'esistenza di natura "relazionale", realizzabile solo nello spazio pubblico condiviso. Giacobelli sostiene che il nucleo dell'antropologia filosofica di Arendt sia da rintracciare nel saggio del 1958 *The Human Condition*, dove Arendt discorre dell'essenziale condizione umana della pluralità[32]. Dunn sostiene che l'idea di pluralità arendtiana sia una nozione "carica di norme" avente le basi nell'antropologia Kantiana.[33] Dall'idea di pluralità dipende la teoria del giudizio che riconosce di dover prendere in considerazione una pluralità di prospettive prima di formare un giudizio politico, che non si intende come "verità", ma come "opinione" (*doxa*), che Arendt descrive come "la comprensione del mondo così come 'si apre a me'"[34]. La validità del giudizio arendtiano è dunque intersoggettiva[35]. La dimensione pub-

[28] M. C. Weidenfeld, *Visions of judgment: Arendt, Kant, and the misreading of judgment*, "Political Research Quarterly", 2013, 66(2), pp. 254–266, p. 255.

[29] Cfr. I. Kant, *Critica della Facoltà di Giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 2016, p. 15.

[30] Ibidem, p. 75.

[31] L'intuizione arendtiana di un'interpretazione filosofico-politica della terza critica è d'altronde spiegata nel carteggio con Karl Jaspers. In B. Henry, *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers*, "Il pensiero politico", 1987, 20(3), pp. 361–375.

[32] H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.

[33] N. Dunn, *Plurality and the potential for agreement: Arendt, Kant, and the "way of thinking" of the world citizen*, "Constellations", 2020, 27(2), pp. 244–257.

[34] H. Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 34.

[35] Su questo punto Arendt è stata criticata da Zerilli, che si preoccupa del problema di giudicare opinioni politiche concorrenti, e Habermas, che non vede alcuna garanzia nel raggiungere il consenso nell'argomentazione arendtiana. Dunn difende la pensatrice da entrambi constatando le implicazioni normative della pluralità garanti del libero scambio di idee tra cittadini "attivi" e "riflessivi". Dunn conclude la sua riflessione sulla pluralità con una domanda: "how can your perspective on the world enhance mine?" (Dunn, op.cit., p. 254). Si potrebbe considerare una risoluzione provvisoria alle contestazioni sul consenso.

blica dell'essere in comune a cui ci si riferisce scaturisce da un movimento dialettico tra identità e alterità, poiché nello spazio pubblico (plurale), che rappresenta l'essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*), gli individui convivono e giustificano l'esigenza della loro azione. I regimi totalitari, invece, annullano la comunità dei singoli individui esercitanti la facoltà di pensare sostituendola con una massa di individui coordinati fra loro ma che non si conoscono e non pensano, in quanto esistenti solo come collettività e non come singoli. La perdita di capacità critica era infatti una condizione necessaria al fine di perpetuare il sistema totalitario, mentre la capacità di pensare per Arendt "il miracolo dell'umanità", protegge l'individuo in quel "dialogo tra me e me stesso" in cui l'io esamina, domanda, giudica e agisce nella sfera della politica coscienzioso della singolarità espressiva degli altri componenti della comunità. Alla luce di queste ultime considerazioni, a risolvere la frattura tra il "*nomos* dello stato" e il "*nomos* della terra", tra la filosofia e la politica, sarà il recupero della figura di Socrate, pensatore per eccellenza, contrapposto a Eichmann, esempio di "colui che non pensa".

3. Ripensare il senso della politica con atteggiamento socratico

Bisogna guardare con sospetto a chi si rifiuta di giudicare e cede all'abitudine, poiché il giudizio è innanzitutto un giudizio su di sé che mette in relazione il sé con il mondo esterno; negare quest'attività può confondere l'individuo nella sua stessa identità. Quest'identità è garantita dalla "condizione di ontologica pluralità" del soggetto che, appunto, "prende coscienza di sé come soggettività solo nella relazione con l'altro: più che sostanza, il soggetto, infatti, è una fitta trama di rapporti e di relazioni"[36]. La sfera pubblica, lo spazio fra gli uomini (*inzwischen*), è naturale espressione del pensiero. Secondo Arendt, il pensiero produce precisi effetti morali, in quanto permette all'Io di acquisire consapevolezza di sé, e la capacità di giudizio dipende dalla concezione *duale* dell'Io[37]. Questa immagine la ritroviamo in Socrate, figura che più di tutte rappresenta la realtà del condividere se con sé stesso, del vivere insieme in un dialogo silenzioso tra io e io (che Socrate chiama appunto pensare): "in tal senso, benché io sia uno solo, io sono anche due-in-uno"[38]. In base al ragionamento socratico, se una persona sceglie di compiere il male, allora si ritroverà a convivere per tutta la vita con un essere malvagio, poiché è intrinseca nell'essere umano la condizione della

[36] M. L. Giacobello, *L'identità plurale dell'uomo nell'antropologia filosofica di Hannah Arendt. Possibili declinazioni*, "Humanities", 2021, 10(2), pp. 63–76, p. 63.
[37] Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, op.cit., p. 90.
[38] H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, op.cit., p. 77.

pluralità (io-con-me-stesso), così come condizione intrinseca al pensiero è il dialogo "tra me e me"[39]. In Socrate, pensiero e agire sono collegati nel suo metodo di critica (confutazione socratica) delle proprie e altrui credenze. Con il suo domandare, Socrate provocava essenzialmente perplessità nei suoi interlocutori poiché metteva in discussione norme, valori, consuetudini e convenzioni sociali. La capacità di pensare in un certo senso riporta l'uomo a un principio, quello di definire o cercare di comprendere una qualsiasi cosa, senza bene o male, senza giusto o sbagliato, attivando in lui la condizione per stabilire un dialogo con se stesso, con il fine di deliberare poi un giudizio. Questa capacità è vicina alla φρόνησις (saggezza), ossia quella forma di conoscenza che è capace di indirizzare la scelta. Il pensiero indaga sui criteri, valori, usi e costumi, "ogni insieme di regole di comportamento, su cui noi poi edifichiamo i nostri discorsi etici e morali"[40]. Arendt riconosce in Socrate colui che col suo modo di agire lega pensiero, dialogo interiore, solitudine e coscienza, e paragona l'attività di pensare alla "tela di Penelope" che di giorno viene filata e di notte sfilata. Così, ogni giorno per il pensiero è un giorno nuovo che permette di deliberare giudizi su ciò che è bene e ciò che è male e dunque indagare gli standard morali, sociali e legali, soggetti a cambiamenti, riflettendo criticamente su di essi senza accettarli così come sono. Il pensiero è un'attività invisibile e senza tempo che lavora sui significati, diversa dall'attività del conoscere (Platone), che concerne le verità. L'atteggiamento socratico è un monito a non abbassare la guardia e a prevenire o riconoscere la politica prossima allo stato di eccezione, ossia "quella condizione in cui le norme, pur non cessando di esistere, vedono interrompersi la propria applicazione"[41]. È auspicabile che tutti riflettano ed esercitino questa attività poiché sembra essere l'unica arma efficace nei casi di rigide burocrazie o regimi oppressivi: con essa si può lottare per la libertà. Arendt è dell'avviso che le ideologie siano una "patologia" del pensiero, che non permette di cogliere la realtà. Le ideologie si basano su preconcetti che, invece di stimolare il pensiero, lo bloccano, poiché cercano di sancire una teoria morale definitivamente valida (come aveva fatto Kant). Poiché dal pensiero dipende la formazione della coscienza ("tribunale interno dell'io"), Arendt riuscì a negare la coscienza ad Eichmann che non si riconobbe "due-in-uno". In una situazione anomala come quella del Terzo Reich, Eichmann ha rappresentato la norma e la sua mancata intenzionalità di compiere il male sembra essere il fulcro di un comportamento che potremmo definire

[39] Cfr. H. Arendt, *Socrate*, op.cit., pp. 40–45.

[40] H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, op.cit., p. 152.

[41] F. Palazzi, *Eichmann e noi-una rilettura di Hannah Arendt sul 'giudizio'*, "Bollettino telematico di filosofia politica", 2015.

"eichmanniano": compiere il male per motivi futili (come il fare carriera) e in buona fede. Eichmann è l'antitesi di Socrate e ricorda ad Arendt che il male è una realtà sempre presente, in agguato nella pigrizia mentale, nell'inattività sociale e politica, nell'indifferenza, nel delegare le proprie scelte ad altri per non incappare in responsabilità scomode. A questo atteggiamento remissivo e incosciente, Arendt contrappone la pratica della disubbidienza civile come diritto alla libertà di coscienza e forma di lotta politica[42]. Chi disobbedisce manifesta un dissenso per l'ordine politico che si è costituito al di fuori del suo consenso: allora, in un momento storico nel quale lo sterminio diviene legge, "la facoltà di giudicare autonomamente assume i connotati della disobbedienza civile"[43]. Modello di questa disobbedienza civile è Antigone, poiché mentre l'eroina sofoclea si oppose alla legge del suo Stato che le impediva la sepoltura del fratello, Socrate sceglie di morire come forma di rispetto di sé e dell'ordinamento dello Stato. La vicenda della tragedia sofoclea si presta a un'interpretazione che vede la superiorità della legge di natura rispetto alle leggi di Stato[44]. Secondo il legislatore Creonte una legge morale non poteva elevarsi al di sopra dello Stato, rischiando di danneggiare la *polis*. Antigone, invece, sostenne le norme tradizionali della famiglia e della divinità, tanto consolidate da non poter essere cancellate dal potere politico. Ella è colpevole di fronte allo Stato ma coerente con se stessa nel seguire le leggi divine e morali. L'inconciliabilità delle rispettive posizioni di Antigone e Creonte risiede proprio nell'idea di "trasgredire alle leggi", chiave di volta della disobbedienza che Arendt chiama "civile", gesto politicamente consapevole, movimento di opposizione contro quelle leggi che contrastano con i diritti della comunità. Antigone è dunque l'esempio di colei che rivendica i diritti contro la sopraffazione del potere. Georges Steiner considerava Antigone figura emblematica per eccellenza dei conflitti e rapporti essenziali tra esseri umani. Nel suo libro, *Le Antigoni*, Steiner propose il maggior numero di interpretazioni dell'Antigone al fine di produrre un senso complessivo[45]. Antigone si attualizza nel rapporto permanente tra l'Io e l'Altro, rappresenta il senso della dialettica, pone la scelta come dovere etico ed è esempio della presa di responsabilità delle proprie azioni nel mondo.

[42] H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 161.

[43] A. Della Bianchina, *Kultur versus Bildung: amicizia e resistenza in Hannah Arendt*, "Studi sulla Formazione/Open Journal of Education", 2016, 1, pp. 143–153, p. 150.

[44] Sofocle, *Antigone*, vv. 449–457.

[45] G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 2014.

Conclusioni

Chi siamo noi per giudicare? La crisi della capacità di giudizio si apre con questo interrogativo. Giudicare è una responsabilità cui Arendt sembra aver dato prova di necessità, svincolandola dall'appartenenza identitaria, rendendo il soggetto agente libero e autonomo di comprendere ed elaborare le proprie idee nel mondo che abita e attraverso la relazione con gli altri. Alla luce di queste considerazioni, chi sostiene che non si può giudicare agisce "eichmannianamente" e definisco tale atteggiamento come l'assunzione di una serie di sovrastrutture che ridefiniscono solo in parte e progressivamente la libertà semiotica (*agency*) degli individui e dei gruppi di individui in società, limitandola nella sostanza. Arendt ha fornito una metodologia di orientamento per agire nel "mondo" di cui Socrate è esempio. Sorge spontaneo chiedersi se sia possibile agire socraticamente nel mondo odierno, considerata la vastità e complessità dell'orizzonte della politica, capace di disperdere qualsiasi tipo di agire individuale. Oggi lo spazio pubblico è sempre più uno spazio predeterminato a cui lo Stato lascia libero accesso, tuttavia l'agire in questo spazio pubblico è stato annichilito da una retorica uniformante che ha associato le opinioni personali a ignoranza. Inoltre, oggi possiamo occupare lo spazio pubblico (almeno) in due modalità: online e offline. Mentre epidemie, guerre e cambiamenti climatici impegnano il dibattito politico internazionale, gran parte delle nuove generazioni (in Europa) esprimono delusione nei confronti delle istituzioni orientandosi sempre più verso un associazionismo globale: manifestando per i diritti delle donne, degli animali, per il clima, contro le guerre, anche se queste accadono dall'altra parte del mondo. Quest'ultimo oggi è percepito per intero, oltre la comunità nazionale. In un mondo privo di confini la collettività prevale sulla singolarità, le verità condivise sulle opinioni. In questo contesto si inserisce l'incompiutezza di *La Vita della Mente*, dovuta all'improvvisa scomparsa dell'autrice nel 1975, opera che affronta l'agire dell'essere umano all'interno di governi repressivi, assume i contorni di una proposta per il presente: proseguire e ampliare la riflessione arendtiana sul giudizio nel mondo odierno.

CAROLINA FERRARO – mieszka w Rzymie (Włochy). Ukończyła filozofię na Uniwersytecie „La Sapienza" w Rzymie, pisząc pracę magisterską na temat Gorgiasza przeciwko eleatycyzmowi. Jej pierwsza publikacja, oparta na rozprawie doktorskiej, nosi tytuł „Zaczarowani Logosem. Gorgiasz i problem języka" i ukazał się w 65. tomie Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej.

Od 2021 roku jest doktorantką w Szkole Doktorskiej Anthropos w Warszawie w ramach projektu badawczego „Sekularyzacja Zachodu: Tacytyzm od XVI do XVIII wieku" finansowanego przez Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffela PAN w Warszawie. Jej zainteresowania badawcze są szerokie, sięgają od filozofii starożytnej po historię nowożytną,

zwłaszcza hiszpańską, ze szczególnym uwzględnieniem recepcji klasyków greckich i łacińskich we wczesnej nowożytnej literaturze politycznej.

CAROLINA FERRARO – lives in the Metropolitan City of Rome (Italy). She graduated in Philosophy at the University "La Sapienza" in Rome with an MA thesis on Gorgias against Eleatism. Her first publication, based on her thesis, is entitled "Enchanted by Logos. Gorgias and the Problem of Language" and was published the 65th volume of Historii Filozofii i Myśli Społecznej.

Since 2021, she has been a PhD student at the Anthropos Doctoral School of Warsaw, within the research project "Secularization of the West: Tacitism from the 16th to the 18th century", financed by Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Science in Warsaw, Poland. Her research interest are wide, ranging from ancient philosophy to modern history, especially the Spanish one, with emphasis on the reception of Greek and Latin classics in early modern political literature.