

# *Violenza e Male.*

## *Le azioni violente e malvagie in Hannah Arendt<sup>1</sup>*

Petar Bojanic

*Violence and Evil. The violent and evil actions in Hannah Arendt*

My intention is to reconstruct the origin of these two terms in Arendt in relation to various parallel endeavors that she took into account as well as neglected. I am interested in parsing out what «belongs» to whom in her reflection on violence and evil (what comes from Benjamin, Kant, Schmitt and Heidegger?) and what precisely is «new». When speaking of violence, does Arendt in fact emphasize «something» never interpreted in such a way before?

*Keywords:* Violence, Evil, Origin, Reconstruction

\*\*\*

Se dovessimo provare a dire senza pensarci troppo, senza esitazioni, cosa sia il *femminile*, o cosa possa essere il *femminile* in riferimento ad Hannah Arendt, non sarebbe certamente il fatto che Hannah Arendt è semplicemente una donna. Infatti, sembra più proficuo assumere preliminarmente una nozione di *femminile* che permetta di includere anche altri elementi che probabilmente sarebbero classificati come *maschili*. Quale sarebbe, dunque, il *femminile* di Hannah Arendt? Senza dubbio, sarebbe la sua celebre interpretazione della violenza e del male. In contrasto con una lunghissima e terribile tradizione filosofica di teologia politica che ha analizzato temi e figure come il diavolo, la capacità magica di trasformare la forza, la violenza e il male in qualcos'altro (nel bene, nella legge e nell'ordine, nella giustizia, nel potere, nell'istituzione, nella prevenzione di una male ancora più grande, eccetera) – una tradizione che comprende, fra gli altri, Kant, Jacobi,

---

<sup>1</sup> Traduzione di Ernesto C. Sferrazza Papa.

Hegel, Marx, Benjamin (Benji, come Arendt lo chiamava), e ai giorni nostri Balibar e financo l'ultimo saggio di Martha Nussbaum –, Arendt mette in stretta relazione violenza e male.

Per lei, violenza e male camminano sempre insieme, sono costantemente collegati. Inoltre, Arendt sostiene che essi siano del tutto «inutilizzabili»: non producono alcunché di nuovo, il loro uso non può condurre a nulla di benefico e positivo<sup>2</sup>. Per finire, Arendt li mette in rapporto con la stupidità, o con una specie di deficit sociale. Il male, insomma, è sempre stupido e inappropriato<sup>3</sup>.

Il femminile *nella e della* filosofia di Hannah Arendt – sempre che essa continui a presentarsi come filosofia, dato che il femminile è spesso una caratteristica di una certa contro-filosofia – potrebbe essere allora connesso con la decostruzione di questo specifico protocollo che ci impone di non mescolare e di non connettere mai ciò che in nessun modo può essere mescolato e connesso. Piuttosto, questo riunire insieme ciò che in nessun modo può essere avvicinato o giustapposto è una delle caratteristiche, delle azioni principali dell'istituzione della filosofia. Filosofare significa produrre distinzioni su distinzioni, classificare e dividere; ma, oltre a ciò, uno dei compiti, una delle pretese della filosofia, concerne sempre la formazione di un qualche nuovo e completo «tutto». Proviamo, allora, ad avanzare un'ipotesi. Sarebbe legittimo affermare che la resistenza di Arendt nei confronti della filosofia, ma anche il suo farne parte (la sua contro-filosofia), possano in qualche modo fare riferimento alla sua lettura di Kant? È possibile rico-

---

<sup>2</sup> «Ad Böses: a) nicht dämonisch – das Böse schafft nicht das Gute», H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, Vol. 2, Piper, München - Zürich 2002, p. 622. «La violenza può distruggere il potere; essa è totalmente incapace di crearlo», H. Arendt, *On Violence*, Allen Lane The Penguin Press, London 1970, p. 56.

<sup>3</sup> In un dialogo molto famoso con Joachim Fest, del novembre 1964, Arendt discute il tema della stupidità del male o della necessaria connessione tra violenza estrema e stupidità, citando un aneddoto raccontato ora in E. H. Arendt & J. Fest, *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*, München, Piper, Zürich 2011, 43-44. Arendt implicitamente colloca l'origine del male e della stupidità (mancanza di intelligenza) in un passaggio di *Zum ewigen Frieden* di Kant (B 61), testo analizzato nel corso di 4 lezioni nel 1965, *Alcune questioni di filosofia morale*: «il problema di organizzare uno stato (*Staatserrichtung*), per quanto possa sembrare arduo, può essere risolto anche da una razza di diavoli, se solo fossero intelligenti (*ein Volk von Teufeln [wenn sie nur Verstand haben], auflösbar*)», H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, p. 69.

struire – tenendo a mente Kant in quanto figura del filosofo *par excellence* – il *femminile* che Arendt rappresenta, o afferma, qui oggi?<sup>4</sup>

Arendt scrisse e tenne lezioni su Kant lungo tutto il corso della sua vita, fino alla fine, fino alle *Gillford Lectures* tenute ad Aberdeen, in Scozia. Le lezioni, tenute nel 1974, furono interrotte a seguito di un attacco cardiaco che le risultò quasi fatale. In questa sede sono particolarmente interessanti i riferimenti di Arendt agli scritti politici di Kant, e in particolare al primo luogo testuale dove Kant appare – prima che venisse alla luce l'idea per la terza parte del libro *La vita della mente*, «Giudicare»<sup>5</sup> – nell'analisi di Hannah Arendt. Perché «giudicare»? Come rientra Kant in tale contesto? Più precisamente, ciò che risulta interessante è il momento della sintesi delle sue letture sulla *Critica del giudizio* di Kant, l'insieme delle analisi di quei celebri frammenti riguardanti il potere, la violenza e la guerra (§ 28 e § 83) con quella che potremmo definire la sua «teoria della differenza» tra violenza e potere. Questo è il quadro teorico nel quale ci muoviamo<sup>6</sup>.

Le lezioni di Arendt che noi oggi conosciamo con il titolo *Lezioni sulla filosofia politica di Kant (Lectures on Kant's Political Philosophy)*, pubblicate per la prima volta nel 1982<sup>7</sup>, e nelle quali Arendt esprime delle riserve nei confronti della riflessione giuridica e politica di Kant – oggi così lodate, ma forse immotivatamente – si tennero per almeno un decennio, durante il quale Arendt proseguì la sua ricerca che culminò nel libro del 1970 *Sulla violenza (On Violence)*<sup>8</sup>. È davvero molto strano, ma Kant appare raramente nei testi della Arendt sulla politica,

<sup>4</sup> Insisto sull'opposizione fra Kant e Arendt, e sulla resistenza di quest'ultima a lui e non, per dire, a Heidegger o addirittura a un *segreto* patto teorico fra Arendt e Heidegger, come Emmanuel Faye si sforza di mostrare nel suo ultimo libro.

<sup>5</sup> Faccio riferimento all'*Appendice* in H. Arendt, *The Life of the Mind (La vita della mente)*, Vol. 2, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, pp. 260-261.

<sup>6</sup> Diversi traduttori inglese sono stati molto precisi nel cercare di distruggere totalmente tutto ciò che Arendt ha provato a fare nei suoi testi, consapevole del serio problema che comportava il termine tedesco *Gewalt*. Il traduttore del testo *Einführung in die Politik* non ha tradotto *Gewalt* con violenza, come ha fatto Arendt, ma ha usato una coppia di termini differenti: «forza», «forza brutta», e solo molto di rado «violenza». Anche Thomas McCarthy, il traduttore del saggio di Habermas del 1977 *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, traduce il termine di Habermas *Gewalt* con «forza» o «forza», mentre Arendt utilizza la parola «violence» in lingua inglese. Ha luogo un'ulteriore confusione quando vengono citati altri libri di Arendt nei quali, scrivendo in inglese, utilizza la parola «force».

<sup>7</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, Harvester Press, Chicago 1982.

<sup>8</sup> H. Arendt, *On Violence*, Allen Lane The Penguin Press, London 1970.

sulla guerra o sulla rivoluzione. Nel libro sulla violenza, ad esempio, è menzionata una sola volta; nel libro *Sulla rivoluzione* [*On revolution*] due.

Questa quasi mancanza solleva una serie di domande, alcuni veri e propri dilemmi a proposito della presenza latente di Kant in Arendt, la resistenza che Arendt gli contrappone: Kant, tutto sommato, scuote solo parzialmente l'opinione molto rigida e ferma della Arendt a proposito della violenza (in)giustificata, una violenza che crea altra violenza e guerra senza «senso»?<sup>9</sup> È possibile analizzare la genesi della «sessione nona»<sup>10</sup>, nella quale Arendt analizza il pensiero kantiano riguardo la guerra che porta con sé il progresso, che è al servizio della cultura e porta la pace? Perché la Arendt non ha mai sviluppato il detto di Kant a proposito della pace intesa come «regolatore» della guerra e dei conflitti, che può arginare la violenza (*die Gewalt einzudämmen*)? Perché, ad esempio, non lo ha esemplificato a partire dalla complicata costruzione di Clausewitz tra fine (*Ziel*) e scopo (*Zweck*), alla quale dedicò alcune pagine nell'introduzione alla politica?<sup>11</sup> Cosa possiamo trovare negli appunti e nelle lezioni inedite di Hannah Arendt, e come è giunta alla giustificazione della violenza tramite la scoperta di un nuovo orizzonte in Kant, cioè il progresso quale norma per il giudizio e l'apprezzamento della violenza?

<sup>9</sup> Perché la Guerra è così «brutalmente» scartata dallo spazio politico nella riflessione di Hannah Arendt, e come comprendere, in tale contesto, questo testo molto importante che fu pubblicato nella rivista *Aufbau* (November 14, 1941) «The Jewish Army – the Beginning of a Jewish Politics?» (ora tradotto e pubblicato in *The Portable H.A.*, Penguin Books, London 2000, pp. 46-48)? O il testo «Papier und Wirklichkeit» del 10 Aprile 1942 (*Aufbau*), nel quale la pace dipende direttamente dalla guerra («*Der nicht im Krieg ist, auch nicht im Frieden*»)?

<sup>10</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pp. 51-58.

<sup>11</sup> «Infatti, il fine di ogni violenza è la pace; il fine, ma non lo scopo: ciò in base al quale, nel senso di una famosa massima di Kant che in una guerra non deve accadere nulla che renda impossibile una pace futura, ogni singola azione violenta deve essere giudicata. Il fine non è insito nell'azione, ma neppure si colloca, come lo scopo, nel futuro. Se deve essere raggiungibile, deve mantenersi costantemente presente: proprio quando non è raggiunto. Nel caso della guerra, la funzione del fine è senza dubbio quella di arginare la violenza», H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 103. Tutti i frammenti in questo libro, i quali sono stati stilati tra il 1956 e il 1959, e più tardi sono diventati parte di un libro sulla rivoluzione e di un libro sulla violenza, possono essere letti come una sistematizzazione di testi politici differenti che la Arendt tiene in considerazione e che respinge o accoglie. Il problema è che il nome degli autori di tali testi sono nascosti ai nostri occhi: Bodin, Schmitt, Heidegger (Arendt manipola un paio dei suoi seminari – uno dei quali pubblicato recentemente), Jünger (menzionato solo una volta), Simone Weil...

Potremmo formulare la questione principale in un altro modo: il punto fondamentale è cogliere cosa esattamente Arendt lesse nell'opera politica di Kant, in modo da poterne ricostruire la resistenza nei suoi confronti. È necessario analizzare, insomma, *cosa* Arendt lesse di Kant, *come* lo lesse e *perché* esitò ad accostare la sua teoria sulla violenza a quella kantiana.

Purtroppo, dobbiamo sorvolare sull'interessante questione che riguarda il contesto di tale questione. La connessione e l'intreccio tra i testi e il non-leggere alcuni testi<sup>12</sup> è, infatti, particolarmente influente: essa condiziona il modo di scrivere (la «teoria» o la «posizione» di un autore) e produce attivamente nuovi contesti o eventi. Per adesso, tuttavia, è opportuno focalizzarsi sulle parole di Hannah Arendt e vedere come lei approcci e comprenda gli eventi del suo tempo. Cosa fa? Cosa vuole? Perché vuole distinguere («*distinguer, distinguer*»<sup>13</sup>, come dice Ricoeur) e mettere ordine (ordine tra i termini, tra i testi)? Perché la sua risposta agli eventi, la sua responsabilità per questi stessi eventi, si manifesta con la creazione di distinzioni e differenze?

Per prima cosa, gli eventi: Arendt solitamente considera tutti gli eventi importanti (la prima guerra mondiale, la rivoluzione russa, l'olocausto, Hiroshima, il bombardamento delle città tedesche) nel contesto della predizione leniniana del

---

<sup>12</sup> Hannah Arendt è sicuramente responsabile per il grande mistero a proposito della sua effettiva conoscenza del testo di Benjamin del 1921 *Per la critica della violenza*. Nei testi o non viene menzionato, oppure viene lasciato al lettore il dubbio che Arendt lo conosca. Beatrice Hanssen (*Critique of Violence*, Routledge, London 2000, p. 16) riflette sul fatto che il testo di Benjamin sia stato «considerevolmente assente» nel libro *On Violence*, non riconoscendo credibilità a una ricezione più tarda del testo di Benjamin, che in effetti comincia con Derrida (a Marcus va il merito di aver ristampato *Zur Kritik der Gewalt* nel 1965). Dall'altro lato, è assolutamente incomprensibile il fatto che alcuni documenti importanti a proposito della relazione fra Benjamin e Arendt siano stati pubblicati solamente una decina di anni fa (*Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokumente*, eds. D. Schöttker & E. Wizisla, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006). Alcune lettere erano state precedentemente pubblicate nella rivista *Text und Kritik*, n. 166-167 (2005), p. 58-66). Il segreto della ricezione da parte di Arendt del testo di Benjamin non è risolto in questo volume. Inoltre, è inconcepibile che nelle lezioni e nelle note di Arendt che sono state trovate nel suo archivio e pubblicate con il titolo *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Ursula Ludz non abbia potuto trovare menzione del nome di Carl Schmitt (che era citato in una coppia di frammenti sulla giusta Guerra nel suo *Jornal del 1952*. H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, Piper, München-Zürich 2002). L'interpretazione di Arendt del termine *Nomos* nei testi greci è strettamente connessa alla sua lettura del libro di Schmitt *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Cf. H. Arendt, *Was ist Politik?*, op. cit., pp. 102-123; *The Promise of Politics*, pp. 172-190).

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Pouvoir et Violence*, in *Ontologie et politique*, Tierce, Paris, 1989, p. 141.

ventesimo secolo come il secolo della violenza<sup>14</sup>. Gli eventi (forse una certa quantità di violenza è la preconditione affinché un evento sia realmente tale?) sono dunque la decolonizzazione, la crisi del medio oriente, le rivolte studentesche, la guerra fredda e la minaccia di una terza guerra mondiale, il primo attacco terrorista, la crisi di Cuba, gli assassini in America, la guerra nel Vietnam, ecc. Alla fine (qui con fine bisogna considerare l'ultima versione del testo di Arendt sulla violenza e l'anno in cui fu terminato, il 1969)<sup>15</sup>, il presidente Lyndon B. Johnson formò la «*National Advisory Commission on the Causes and Prevention of Violence*» (1968-1969). Il termine «prevenzione» rappresenta una risposta dello stato e del governo alla violenza, la quale è prodotta in un modo o nell'altro dallo stato stesso. Più di trenta anni dopo, e dopo una tale catena di eventi e di estrema violenza, un'identica risposta dello stesso stato e le stesse parole possono essere trovate in «*The National Security Strategy of the United States of America*» (un altro presidente G. Bush lo firmò due volte, nel settembre del 2002 e nel marzo del 2006)<sup>16</sup>.

I nomi dei presidenti e financo gli stessi documenti sono del tutto accidentali, e non bisogna esagerare troppo l'autenticità della mano che firma un documento o istituzionalizza una nuova commissione di governo. Questa potrebbe essere (e

<sup>14</sup> Questa previsione apre il libro *Sulla rivoluzione* e il libro *Sulla violenza*.

<sup>15</sup> La prima versione abbreviata del libro *On Violence* è stato pubblicato come «Riflessioni sulla violenza» nel *Journal of International Affairs*, nell'inverno 1969, pp. 1-35. Una versione identica fu subito ristampata nella *New York Review of Books*, il 27 Febbraio, 1969, pp. 19-31. D'ora in poi citerò quest'ultima versione.

<sup>16</sup> È del tutto possibile comparare in modo del tutto diverso eventi di trenta anni fa ed eventi nuovi, avvenuti dopo il crollo dell'impero sovietico (la crisi della sovranità dello stato, guerre e interventi umanitari, non-interventi catastrofici, la guerra in Israele ed il terrore in Palestina e parecchie guerre in connessione con la interminabile «guerra al terrorismo»). Solamente la ricostruzione della dottrina medievale della guerra giusta rappresentò una «soluzione teorica» per la crisi degli anni Settanta. L'obiettivo polemico di Hannah Arendt nel 1952 era Carl Schmitt: «Ad guerra giusta: possono esservi solo guerre per la libertà, solo la libertà ha qualcosa a che fare con la violenza. Non può esservi, in effetti, nessuna guerra giusta (*gerechten Krieg*), poichè ciò presupporrebbe che gli uomini fossero capaci di valutare se la sofferenza della guerra sia commensurabile al suo contenuto (*ob das Leid des Krieges mit seinem Inhalt kommensurabel ist*). Ma ciò è impossibile. In questo consiste l'errore capitale di Schmitt. Può esservi giustizia solo all'interno della legge. Ogni guerra si svolge però al di fuori della legge, anche una guerra di difesa, nella quale sono costretto a oltrepassare i limiti della recinzione della legge (*auch ein Verteidigungskrieg, in dem ich eben gezwungen bin, den Rahmen – den Zaun des Gesetzes zu überschreiten*]». H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 215; H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-1973*, op. cit., p. 243.

lo fu) la prima risposta di Hannah Arendt alla violenza che stava accadendo: lo stato è «improduttivo», un parassita (*parasitäre Erscheinung*). «Lo stato» prima di tutto esprime certe parole che, paradossalmente, possono provenire molto spesso dalla sinistra. Il concetto di prevenzione è una delle vie più sofisticate tramite cui la violenza più aggressiva può essere giustificata o nella quale il mezzo più orribile può essere usato per prevenire disordini sociali. In tutti questi anni, non era affatto necessario cercare questa istituzione tramite le letture e le opere di Kant, perché si sarebbero potuti trovare una serie di documenti politici e giuridici (Kant – Achenwal – Wolff – Thomasius – Pufendorf – Grotius – Gentili – Legnano – Ulpianus, ecc.) che giustificano senza mezzi termini la guerra preventiva – una guerra difensiva che è attualmente la guerra offensiva per eccellenza. Dopotutto, sarebbe bastato ascoltare i pacifisti, perché sono caratterizzati da ciò cui la Arendt vorrà mettere immediatamente fine – la legittimazione della violenza come atto politico.

«Una qualunque persona razionale sarebbe d'accordo che la violenza non è legittimata a meno che le conseguenze di una simile azione siano tali da eliminare una violenza ancora più grande. Ora, vi sono persone che, naturalmente, vanno molto più lontano e dicono che bisogna opporsi alla violenza in generale, quasi a prescindere da ogni possibile conseguenza. Io credo che una persona del genere stia riducendo ad un'asserzione due cose distinte. O sta dicendo che il ricorso alla violenza è illegittimo anche se le conseguenze sono di eliminare un male maggiore; oppure sta dicendo che non ci sono circostanze concepibili sotto le quali le conseguenze saranno mai tali da eliminare un male più grande. La seconda di queste è un'assunzione fattuale ed è quasi sicuramente falsa. Si possono facilmente immaginare e trovare circostanze sotto le quali la violenza elimina mali più grandi (...) Per cui non posso accettare un'opposizione generale e assoluta alla violenza, ma posso solo accettare che il ricorso alla violenza è illegittimo a meno che le conseguenze siano di eliminare un male maggiore»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> «*Any rational person would agree that violence is not legitimate unless the consequences of such action are to eliminate a still greater evil. Now there are people of course who go much further and say that one must oppose violence in general, quite apart from any possible consequences. I think that such a person is asserting one of two things. Either he's saying that the resort to violence is illegitimate even if the consequences are to eliminate a greater evil; or he's saying that under no conceivable circumstances will the consequences ever be such as to eliminate a greater evil. The second of these is a factual assumption and it's almost certainly false. One can easily imagine and find circumstances in which violence does eliminate a greater evil (...) So I can't accept a general and absolute opposition to violence, only that resort to violence is illegitimate unless the consequences are to eliminate a greater evil*». Questa è una parte dell'intervento di Noam Chomsky nel dibattito sulla legittimazione della violenza nel Teatro delle

Oggi è davvero possibile ricostruire tutte queste trasformazioni in argomenti che contribuiscono alla violenza e ad azioni violente, nella forma di veri e propri crimini ed omicidi, i quali sono perpetrati nel nome dello stato, ma dunque contro le istituzioni statali. Sembra che lo stato (o il governo, il gabinetto o i servizi segreti dello stato) sia solamente un passaggio all'atto («*passage à l'acte*») da queste differenti voci «intellettuali»<sup>18</sup> a reali atti di violenza. L'iniquità di questi agenti consiste nel potere di restare anonimi e salvi da ogni responsabilità.

In cosa consiste la visione della violenza della Arendt («visione troppo assolutistica», come afferma Chomsky<sup>19</sup>), e come può essere disattivata?

Arendt inizia con dei testi. La responsabilità (o una mancanza di responsabilità e la violenza fabbricata) è, prima di tutto, fondata nei testi. Quando legge Sartre o Fanon; quando indaga il potere dell'ipocrisia e la confusione delle argomentazioni; quando ricostruisce il «potere dell'indifferenza» nell'uso di parole e concetti in testi vecchi e contemporanei, simultaneamente crede nella vitalità dei testi, nella forza dei testi di riconoscere e fermare la sordità della violenza (*die Stummheit der Gewalt*). La più cattiva e iniqua violenza è il silenzio, un'afasia di violenza che inizia, scrive la Arendt nell'aprile del 1953, quando qualcuno parla a nessuno, non parla, ma semplicemente parla «a proposito di» (*über*)... Il pensiero logico, di conseguenza, conduce sempre alla violenza (*logisches Denken führt daher immer in Gewalt*). La logica non si rivolge a nessuno e non parla di nulla

Idee di New York il 15 dicembre 1967 (nel libro *Sulla Violenza*, Arendt menziona questa discussione, al quale anche lei prese parte, a p. 79). Nel 1971 Alexander Klein pubblicò un testo integrale nel libro *Dissent, power and confrontation*, New York, McGraw-Hill, 1971, pp. 95-133. Il contributo di Chomsky si trova a p. 107. Sembra che dopo questo dibattito Hannah Arendt iniziò definitivamente a scrivere il suo testo sulla violenza e abbandonò l'idea che la violenza possa avere una legittimazione.

<sup>18</sup> Il fascino della violenza e del potere si manifestarono molto presto nella forma di una grande urgenza da parte dei filosofi a guidare e incentivare azioni ribelli e terroristiche contro lo stato (Cf. l'intervista con Sartre riguardo la sua discussione con Andreas Baader, dicembre 1974, *Les Temps Modernes*, n. 632, 2005). Oggi, quando i governi di alcuni stati stanno chiedendo aiuto ai propri residenti chiedendo di denunciare cittadini sospetti, certi filosofi si sentono chiamati, il più presto possibile, a legittimare le guerre in nome della sicurezza, per giustificare lo stato di violenza ed obbligare misure preventive per la «protezione» e salvaguardia del cittadino.

<sup>19</sup> *Dissent, Power, and Confrontation*, a cura di A. Klein, p. 119.



(*Logik spricht niemand an und redet über nichts*), preparando così il terreno alla violenza (*so bereitet sie die Gewalt vor*)<sup>20</sup>.

Due anni prima, in una lettera a Jaspers del 4 marzo 1951, Arendt scrive che la filosofia sicuramente ha una parte di responsabilità per tutto quello che è successo in questo secolo. «La responsabilità risiede nel fatto che la filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro del Politico» (*dass diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat*)<sup>21</sup>. Nella descrizione del suo progetto «Introduzione alla politica» mandato alla fondazione Rockefeller nel dicembre 1959, Arendt suggerisce «un critico ri-esame del concetto principe tradizionale e della trama concettuale del pensiero politico. [...] Per critica non intendo «discredito (*debunking*). Cercherò di scoprire da dove quei concetti provenissero, prima di diventare simili a monete consumate e ad astratte generalizzazioni»<sup>22</sup>.

Esiste un'altra significativa ragione di cui Arendt ha bisogno per incrementare ulteriormente l'auto-responsabilità dei filosofi. Essa è argomentativa: il filosofo è una «persona razionale», che fa uso di generalizzazioni astratte e le cui sentenze sono sempre logicamente corrette.

«(...) Noi siamo tutti beneficiari di una violenza passata in questo paese. Io penso che siamo tutti assolutamente d'accordo su un punto: cioè che un grande crimine è stato commesso in questo paese e che noi abbiamo pagato e stiamo pagando tutt'ora il prezzo di questo crimine. Ed è interessante vedere quanto tempo occorre ad un paese per pagare il prezzo di un crimine tanto capitale. La storia dimentica alcuni piccoli crimini, ma un crimine così capitale come la schiavitù dei beni ha, come noi sappiamo ora, delle conseguenze enormi, durature nel tempo. Ma dire che noi siamo i beneficiari di questa violenza passata è un'interpretazione che io potrei confutare con molte argomentazioni»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, op. cit., p. 298; H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit., p. 345.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, op. cit., p. 115. La conseguenza di questa posizione di Arendt è che la violenza appartiene alla sfera del pre-politico: «la violenza è un atto prepolitico». H. Arendt, *Vita Activa. The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958, p. 31. «Essere politici, vivere nella polis, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza», H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2016, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, pp. 160-161.

<sup>23</sup> «(...) *we are all beneficiaries of past violence in this country. I think we all can immediately agree on one point: namely, that a great crime was committed by this country and that we are now and have been paying the price for this crime. And it is interesting to see how very long it takes a country to pay back such really fundamental crimes. Many little crimes history forgets,*

La violenza è sempre stata covata prima di ogni nuova violenza e prima di ogni possibile violenza, prima di ogni nuovo atto che l'ha resa legittima. Non dobbiamo dimenticare il paese di cui parla Arendt (potrebbe essere un paese qualunque) e la criminalità che si trova nelle fondamenta e nelle radici di questo paese<sup>24</sup>. Lasciamo da parte, per ora, il fatto che questa è forse la cosa più importante e che, in un modo o nell'altro, deciderà a proposito del futuro della violenza. Lasciamo da parte il fatto che non possiamo esimerci dal considerarlo. Per adesso, è necessario fare riferimento alle magnificenti e pericolose parole usate dalla Arendt: «*paying*» (pagare), «*price*» (prezzo), «*history which forgets*» (storia che dimentica), «*benefits*» (benefici), «*fundamental and little crimes*» (crimini piccoli e capitali). D'altro canto, tramite queste parole la violenza si è sempre fino a questo momento ripresentata e perpetrata. La questione relativa al rapporto Kant-Arendt ci porta dunque a domandarci dove sia la «violenza passata» di cui parla Arendt, come sia possibile trovarla e riconoscerla. È nascosta, istituzionalizzata e «dimenticata» nel potere di un paese?<sup>25</sup>

---

*but such a fundamental crime as chattel slavery has, as we know now, enormous, long-lasting consequences. But to say that we are the beneficiaries of this past violence is an interpretation which I could challenge on many grounds», H. Arendt, Dissent, Power and Confrontation, a cura di A. Klein, op. cit., p. 115.*

<sup>24</sup> In una lettera a Günther Anders del 29 dicembre 1959, Hannah Arendt afferma di aver ricevuto un passaporto e di essere diventata «americana» («American»): «*Denn Du denkst doch nicht im Ernst, dass ich 'Amerikanerin' bin*», H. Arendt & G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939-1975*, C. H. Beck, München 2016, p. 82.

<sup>25</sup> Nel libro *On Revolution*, dove scrive a proposito di Machiavelli, Arendt spiega rapidamente «il compito della fondazione» (lo scenario di un nuovo inizio), il quale sembrò richiedere come tale violenza e crimine (Romolo ammazzò Remo, Caino ammazzò Abele) (pp. 38-39). È abbastanza difficile stabilire lo *status* di questa violenza passata, specialmente quando si sa che Arendt non prestò attenzione alla violenza che trova una sorta di ordine (diritto, o comunità), né al diritto di esportare la violenza: questa è «violenza legalizzata». Io non penso che vi sia una qualunque possibilità reale per una sorta di «resto» di violenza che non venga inghiottito e digerito dal potere. Una simile difficoltà compare nella forzata introduzione da parte di Habermas del termine di Johan Galtung «Strukturelle Gewalt», che risulta impossibile incorporare nella «teoria della differenza» di Hannah Arendt. Cfr. J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, «Social Research», Vol. 44, n. 1 (1977), pp. 3-24 (J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, «Merkur», n. 341, 1976, pp. 946-961. Paradossalmente, proprio un'altra tradizione in America (che Arendt identifica come «rivoluzione Americana») risulta molto più interessante ai suoi occhi perché in essa la violenza è completamente secondaria: «Gli uomini della rivoluzione Americana, al contrario, concepivano con "potere" un autentico contrario rispetto a una violenza

Tali questioni dovrebbero chiarire la posizione di Arendt sulla violenza, che per lei rappresenta il fenomeno e la sfida più importante del ventesimo secolo. La responsabilità di Hannah Arendt (e non solo sua) di fronte alla violenza consiste: 1) nella responsabilità della filosofa (logica) Hannah Arendt, che come tale ha creato violenza; 2) nella colpevolezza della cittadina Hannah Arendt, l'americana, che è la beneficiaria della stessa violenza che lei ha preparato in quanto filosofa; 3) la «penitenza» della critica (e non un semplice smascheramento) di Hannah Arendt, il cui compito è la ricostruzione del potere e la differenziazione della violenza dal potere – la violenza sarebbe così trasformata forse nel «potere della non violenza»<sup>26</sup>. Questo compito ha senza dubbio a che fare con ciò che qui stiamo chiamando il *femminile*, sul quale Arendt scrisse estesamente nel suo progetto per la fondazione Rockefeller preparato alcuni anni dopo, il quale prevedeva di iniziare con l'analisi di alcuni testi fondamentali del pensiero occidentale e di continuare con lo studio degli archivi.

Non bisogna sottovalutare la decisione della Fondazione di non finanziare questo progetto di ricostruzione del concetto del politico, perché le conseguenze di questa decisione risultano essere particolarmente gravose. Non solo Arendt rimandò un impegno che è oggi tanto attuale quanto lo era cinquant'anni fa. È precisamente il bisogno urgente di un tale libro che oggi ci amareggia tanto quan-

natural pre-politica. Per loro, il potere sarebbe nato nel momento e nel luogo in cui le persone si fossero unite e strette a vicenda attraverso promesse, patti, impegni reciproci e promesse reciproche», H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, London 1963, pp. 181-182.

<sup>26</sup> Il «potere della non violenza» si riferisce a Gandhi ed è un concetto nel quale Arendt crede fermamente. Nel novembre del 1952 scrive che Gandhi è un vero esempio di una situazione in cui il potere cerca di sconfiggere la violenza (*Denktagebuch, 1950-1973*, p. 273). In un dibattito al TFI nel 1967 Arendt parla dell'«enorme potere della non-violenza» del Sig. Gandhi: «Non ci sono dubbi che la non-violenza può essere sconfitta, così come ogni potere può essere sconfitto, dalla violenza. Ma se la repubblica usasse la violenza per distruggere il potere non violento, in qualche modo starebbe distruggendo le vere fondamenta sulle quali essa stessa riposa. Starebbe esattamente nella stessa situazione, per esempio, in cui gli inglesi furono affrontati con la non-violenza di Gandhi, un enorme, potente movimento...» (*There's no doubt that non-violence can be defeated, as every power can be defeated, by violence. But if the republic were to use violence in order to break non-violent power, it would somehow be breaking the very foundations on which it rests. It would be exactly in the situation in which, for instance, the English were confronted with non-violence by Mr. Gandhi – an enormously powerful movement...*), H. Arendt, *Dissent, Power, and Confrontation*, op. cit., p. 124. Comunque sia, nell'ultimo testo sulla violenza del 1969 il ruolo di Gandhi è del tutto relativizzato e la sua importanza vi è del tutto rimossa. Cfr. H. Arendt, *On Violence*, op. cit., p. 53.

to ci lascia sperare, poiché se un tale libro fosse stato scritto allora, forse avremmo potuto apprezzare una riduzione di violenza nella seconda metà dell'ultimo secolo. Per di più, rimangono buttati alla rinfusa e non sistematizzati dei frammenti di Arendt riguardanti la politica, compilati a casaccio e pubblicati nella forma di piccoli libri e letture. Infine, non è stato possibile ricostruire il suo primo schizzo di progetti, i suoi appunti disordinati, perché era «troppo tardi» e perché la «politica degli archivi» è sempre oscura (Kant: *der Dunkelheit der Archive*) ed essenzialmente inaccettabile.

Quando per esempio mi sono interrogato sulla lettura che Arendt fa di Kant, mi è parso che l'importanza di Kant riguardo al suo impegno fosse maggiore di quanto mi sembri adesso. Ho pensato, allo stesso tempo, che avrei potuto facilmente dimostrare che non c'era solo decostruzione (mia o di Hannah Arendt) all'origine delle questioni che ponevo, né nella genetica del testo, o nell'archeologia dei testi e delle connessioni tra di essi. Non era in questione la solita analisi scolastica che ogni filosofo (e, naturalmente, non solo il filosofo) esegue durante la lettura di un testo: nella fattispecie, in fase di lettura, riconosciamo i testi che già abbiamo letto nel lavoro che stiamo analizzando, e mettiamo da parte ciò che ci sembra nuovo e non familiare.

Con la mia domanda a proposito delle tracce di Kant in Hannah Arendt (potrebbe anche essere Schmitt, Heidegger o Hegel ad esempio) vorrei in primo luogo anticipare un importante cambiamento metodologico che marcherà l'importanza del testo, aiutando il ritrovamento di testi all'interno di altri testi e rivalutando il «diritto» del lettore o autore a non capire, ridurre o interpretare, e in accordo con quanto detto; in secondo luogo, vorrei insistere sull'instabilità e sulla violenza della parola «posizione» – la «posizione» di Hannah Arendt ad esempio (o il suo «intendimento» della violenza, o la «comprensione» della stessa). Arendt esita nei suoi testi e nelle discussioni sulla violenza, e questa è la prima condizione per fermare la violenza. L'esitazione è la sua resistenza. L'esitazione è forse ciò che ci permette di pensare.

In Arendt non c'è soluzione al «problema» della violenza: non esiste un termine definitivo, o un'autorizzazione a certe forme di violenza, proprio come non c'è un testo definitivo. C'è un ultimo testo – come già detto, per me è la versione del 1969 – ma di certo non si tratta del testo «finale», né di un testo immaginario che ha tentato di scrivere. Per questo sembra che la genesi (generazione, ma anche corruzione) di un'idea, ad esempio l'immagine della «non-violenza», sia più importante di ciò che Arendt scrive nel suo ultimo lavoro a proposito dell'impegno

di Gandhi<sup>27</sup>. Al fine di sperimentare questa strategia genetica in relazione alla sua «posizione» sulla violenza, tenendo presenti le due importanti riserve che ho tentato di spiegare («non» ho «tutti» i suoi manoscritti «dinanzi a me»; e l'altro limite, il mio testo è una bozza, non il testo finale o definitivo), ho provato a trovare la sua originalità nella disamina di quelle forme di violenza (o quei pensieri sulla violenza) che lei rinnega. Allo stesso modo risulta interessante, come per il caso di Gandhi, la ricerca della forma di violenza che lei approva – e subito dopo rifiuta. In conseguenza, proprio come nel caso della violenza «e» diritto, o della teoria della «guerra giusta», Hannah Arendt rifiuta la validità di ogni sorta di «democrazia militare» (*streitbare Demokratie*).<sup>28</sup> Non ci sono ragioni a sufficienza per *una guerra per salvare il mondo ai fini della democrazia*<sup>29</sup>, e la giustificazione di una guerra contro la guerra o dell'ultima guerra contro la guerra, o della violenza contro violenza (*vim vi repellere licet*) è implausibile.

La nozione di un'«ultima guerra» è menzionata in diversi testi geopolitici di Franz Rosenzweig, scritti durante la Prima Guerra Mondiale sul fronte meridionale, in Macedonia e in Serbia. L'«ultima guerra» è solo un'altra guerra necessaria per prevenire qualsiasi altra guerra. Nonostante stiamo modificando il significato del concetto di Rosenzweig, la posta in gioco della sua teoria è la possibilità di una guerra che fonda la sua giustificazione nell'essere l'ultima guerra, e quindi una prevenzione per qualsiasi altra possibile guerra. Il problema è, naturalmente, che l'ultima guerra può durare per sempre (la «guerra contro il terrorismo», come la guerra contro il *male*, come sappiamo, non ha limiti nel tempo). Il problema, inoltre, è che una guerra di questo tipo può essere ripetuta e diverrebbe l'ennesima ultima guerra varie volte. Hannah Arendt non lascia spazio alla possi-

---

<sup>27</sup> Il concetto di Günther Anders di «non-violenza» è collegato a quello di «contro-violenza» il quale, secondo la sua opinione, potrebbe diventare legittimo (viceversa, Arendt non accetta che si possa parlare di violenza legittima) perché necessariamente implicherebbe l'arrestarsi della violenza, ovvero la contro-violenza. Cfr. G. Anders, *Gewalt: Ja oder Nein. Eine notwendige Diskussion*, Knauer, München 1987.

<sup>28</sup> È un termine di Karl Löwenstein. Cfr. Id., *Militant Democracy and Fundamental Rights*, «The American Political Science Review», 1937, p. 417 e p. 638.

<sup>29</sup> «Ad la polemica di Schmitt contro la “guerra giusta”. Sta qui il vero *busillis*: la concezione americana della “guerra giusta” è essenzialmente – non *a war to end all wars* oppure *a war to make the world safe for democracy* – determinata dalla criminalizzazione della guerra d'aggressione in quanto aggressione, in quanto rottura della pace e del patto...», H. Arendt, *Quaderni e diari*, op. cit., pp. 195-196; Id., *Denktagebuch, 1950-1973*, op. cit., p. 217.

bilità di una simile guerra o di un ultimo ed estremo uso della violenza.<sup>30</sup> Ma se liberassimo il concetto di «ultima guerra» dall'estrema parola «guerra», per rimpiazzarla con «violenza»; se tentassimo, ad ogni costo, di difendere l'immaginarsi parola letterale «ultima» («ultima violenza»), sarebbe possibile parlare – senza dubbio con forti riserve – di Marx e della violenza di una rivoluzione nel modo in cui Hannah Arendt ha inteso questo tema.<sup>31</sup> Non si tratta di una rivoluzione permanente, bensì dell'ultima, vincente e totale rivoluzione. Non è un'«ultima guerra», ma un'ultima guerra di liberazione. «Perché la rivoluzione non vuole cambiare i governanti, non vuole cambiare i cacciatori, ma vuole abolire cacciatori, persecutori e oppressione in una sola volta»<sup>32</sup>.

Penso che questo possa essere il modello, l'unico modello di violenza giustificabile per la Arendt che soddisfi pienamente i suoi criteri di giustificazione. Più precisamente: la rivoluzione nella sua interpretazione e rielaborazione di Marx, la rivoluzione come ultima violenza in grado di mettere fine ad ogni futura violenza, è il modello attraverso il quale Arendt misura la giustificazione di ogni specifica violenza. A paragone con questa violenza che arresterebbe ogni violenza e ingiustizia, che è in realtà al di sopra di ogni giustificazione, qualsiasi altra violenza è per lei ingiustificata; Arendt riscontra un errore in qualsiasi altro tipo di violenza. Penso che ci manchino criteri più esatti e il sistema di leggi che Arendt utilizza per distanziare e differenziare la sua ipotetica (rivoluzionaria) violenza e una specifica forza brutta (o violenza brutale) che troviamo nella storia.

---

<sup>30</sup> La prontezza nell'uso della violenza estrema è ben spiegato nel seguente frammento del dicembre 1967: «La bomba atomica: l'abbiamo inventata perché avevamo a che fare con il diavolo ed avevamo paura che il diavolo sapesse come farla. L'abbiamo usata contro un nemico ordinario. Avremmo desiderato tenerla da parte per quando ci fossero stati nemici, non diavoli – e prontamente, per giustificare ciò, inventammo un diavolo. Il pericolo adesso è che siamo diventati il diavolo. Il modello di tutte le violenze», in H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit., pp. 672-673.

<sup>31</sup> In un paio di luoghi, Arendt inserisce anche Marx in questa tradizione di maghi e «trasformatori» della violenza. «L'affermazione di Marx, secondo cui «la violenza è la levatrice (*midwife*) di ogni vecchia società gravida di una nuova», cioè di ogni mutamento nella storia e nella politica, sintetizza la convinzione dell'età moderna e trae le conseguenze della sua più intima fede che la storia è «fatta» dagli uomini come la natura è «fatta» da Dio», H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2016, 168. «*Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft*», K. Marx, *Das Kapital*, MEW, p. 779. H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit., p. 1016.

<sup>32</sup> «*Because revolution wants not to exchange rulers, not to exchange hunters, but to abolish hunters and persecutors and oppression altogether*», H. Arendt, *Dissent, Power, and Confrontation*, op. cit., p. 100.

Ciò che rimane da fare, alla fine di questo saggio, è menzionare alcune possibilità di studio di un possibile preambolo a un testo riguardante la violenza che dovrebbe avvicinarsi al progetto incompiuto di Hannah Arendt. Dal mio punto di vista, Arendt ha tentato di rivelare le condizioni primarie di un sistema che rivede il concetto di violenza e promette una fine alla violenza stessa:

1. Libertà e Vita. «(...) possono esservi solo guerre per la libertà, solo la libertà ha qualcosa a che fare con la violenza»<sup>33</sup>. Negli anni seguenti, nei suoi scritti politici, Arendt affronta il tema della salvaguardia della vita e della libertà attraverso la violenza, ma anche della minaccia della violenza nei confronti della libertà e della vita (è opportuno richiamare qui la «divina violenza» di Benjamin che protegge e dona vita). L'intreccio tra le nozioni «vita», «libertà» e «vita della società» è molto problematico. Due frasi in questo periodo risultano particolarmente complesse. Nella prima, Arendt discute una questione che vorrebbe analizzare in un momento successivo: «Tralasciamo per il momento di domandarci se tale riduzione del fattore violento nella vita della società (*des Gewalttätigen im Leben der Gessellschaft*) equivalga davvero a una maggiore libertà»<sup>34</sup>.

La seconda frase non è neanche ripetuta o ripensata: «(...) la violenza che a volte è necessaria alla sua protezione, e la cura della vita (*Lebensversorgung*) che deve essere garantita affinché possa esistere una libertà politica»<sup>35</sup>.

2. Necessità. Arendt introduce questo concetto nei suoi frammenti politici in modo analogo alla concezione della violenza, e in un secondo momento come contrario rispetto alla libertà. La necessità detta le regole della vita sociale, ma allo stesso tempo la vita è sotto la coercizione della necessità. Nonostante Arendt non nomini questo concetto nei suoi scritti sulla violenza, nel libro *Sulla Rivoluzione* la necessità è la prima giustificazione per la guerra (o il primo segno che la guerra è giusta), o, come dice Arendt, finché non si riscontri una differenza tra «giustificare» e «legittimare», «la necessità è motivo legittimo per invocare un ricorso alle armi»<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> «*Es kann nur Kriege für die Freiheit hat irgendetwas mit Gewalt zu tun*» (1952). H. Arendt, *Quaderni e diari*, op. cit., p. 215; H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit., p. 243.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, op. cit., p. 58.

<sup>35</sup> *Ibidem*, op. cit., p. 60.

<sup>36</sup> H. Arendt, *On Revolution*, op. cit., pp. 12-13; 64; 113.

3. Bio-politica. La necessità introduce una coercizione organica (la vita e il «corpo organico» spingono il soggetto ad emanciparsi da ciò che gli è necessario<sup>37</sup>) e il potere di un aspetto biologico in una teoria politica. Per Arendt, una delle prime fonti e giustificazioni della violenza è l'apparire di metafore biologiche e analogie nei pensieri della comunità.

«Niente, a mio avviso, è teoreticamente più pericoloso di quella tradizione del pensiero organicistico nelle questioni politiche secondo cui il potere e la violenza sono interpretati in termini biologici. (...) Le metafore organiche di cui è pieno tutto il nostro dibattito su queste faccende, specialmente per quanto riguarda le rivolte – il concetto di «società malata», di cui le rivolte sono i sintomi, come la febbre è un sintomo di una malattia –, possono soltanto favorire la violenza, alla fine»<sup>38</sup>.

4. Giustificazione e Legittimità. Nel libro *Sulla Rivoluzione* un'importantissima frase rappresenta il seme di una differenza futura che neanche Arendt «giustifica» sistematicamente:

«Una teoria della guerra quindi, o una teoria della rivoluzione, può solo avanzare una giustificazione della violenza perché questa giustificazione costituisce il suo limite politico; se invece arriva alla glorificazione o alla giustificazione della violenza come tale, non è più politica ma antipolitica»<sup>39</sup>.

Indubbiamente provocata dal dibattito su «La legittimità della violenza...», tenutosi il 15 dicembre 1967, Arendt, per dimostrare per l'ennesima volta la «teoria della differenza», parla per la prima volta esplicitamente della «differenza» tra giustificazione (*Rechtfertigung*) e legittimazione (*Legitimierung*) nei suoi diari nel gennaio 1968 (il brano è intitolato «Tesi sulla Violenza»): «La violenza non è mai legittima, ma può essere giustificata. La giustificazione originaria della violenza è il potere (la legge [*Recht*] come istituzione del potere). La violenza è sempre strumentale, il potere è essenziale»<sup>40</sup>.

L'ultimo tentativo di scoprire questa differenza con l'ausilio del tempo (in un futuro remoto) termina con la consapevolezza che in caso di difesa personale

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>38</sup> H. Arendt, *Sulla Violenza*, Ugo Guanda, Parma 2008, p. 81.

<sup>39</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, p. 12.

<sup>40</sup> H. Arendt, *Quaderni e diari*, op. cit., p. 562; H. Arendt, *Denktagebuch*, op. cit., p. 676.



nessuno mette in causa l'uso della violenza, perché il pericolo è presente, e «il fine che giustifica i mezzi è immediato» (*the end justifying the means is immediate*)<sup>41</sup>. Questa è forse l'unica traccia di Walter Benjamin nelle sue note, per cui il «diritto» (*Recht*) è definito come l'«istituzione del potere», per cui è come se la violenza producesse tale diritto perché esso al contempo la giustifica.

5. Male e responsabilità collettiva. Nelle quattro lezioni tenute nel 1965, *Alcune questioni di filosofia morale*, Arendt scrive:

«Il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che rifiutano di essere persone [questo, come spiegherò in seguito, è il “problema con i criminali nazisti”]. Alla luce delle considerazioni svolte sin qui, possiamo dire che il malfattore che rifiuta di pensare da sé a quanto sta facendo e che rifiuta quindi pure di ripensarci retrospettivamente, ossia di ricordare quanto ha fatto (è questa la *teshuvah*, il pentimento), non è riuscito o non riesce mai a trasformarsi in qualcuno»<sup>42</sup>.

In altri testi, Arendt si sforza di immaginare un qualche tipo di gruppo o di responsabilità collettiva, e di trovare così un autore «reale», capace di produrre la moltitudine di atti che chiamiamo «male» o «il più grande dei mali». Mi sembra che la costruzione di questa responsabilità sia un compito ancora da svolgere. Compito cruciale, giacché l'esistenza di un gruppo responsabile potrebbe essere la condizione senza condizioni della sospensione e della fine della violenza.

---

<sup>41</sup> H. Arendt, *On Violence*, op. cit., pp. 51-52. Questo frammento venne modificato nelle prime versioni del testo. H. Arendt, *Reflections on Violence*, op. cit., p. 26.

<sup>42</sup> H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, op. cit., pp. 111-112. Questo passaggio è uno di molti nei quali Arendt tenta di tradurre il concetto di «male radicale» di Kant e spiegare l'estrema quantità di azioni cattive nel secolo alle nostre spalle. Cfr. R. Bernstein, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity, Cornwall 2002.