

Chiara Agnello

Rose senza perché. Hannah Arendt e le “fabbriche della morte”

Abstract: The figure of the Arendtian survey can be identified in the idea of the incomparability of the totalitarian phenomenon compared to previous forms of authoritarianism, for multiple and various reasons. Among these it is precisely the creation of the extermination camps, the systematic annihilation of human beings, the quid that makes totalitarianism irreducible to any political phenomenon of the past: the concentration camps, expression of nihilistic achievement, are for Arendt the event which, marking a clear historical fracture, stops the continuity of our tradition interrupted precisely by the realization of its own nihilistic dynamics.

Keywords: Totalitarianism; anti-Semitism; metaphysics of subjectivity

A Majdanek, prima *lager* per prigionieri di guerra sotto il controllo delle Waffen-SS, poi campo di sterminio, nel settembre 1942 vennero aperte tre piccole camere a gas. La prima camera prospiciente l'intero edificio a U presente all'interno del campo, sebbene non vi fosse di certo alcuna rosa ad ornare il campo, era stata denominata *Rosengarten* e *Rosenfeld* perché i direttori delle SS si ispiravano ad un patronimico tipico delle vittime ebraiche¹. È uno dei tanti inutili quanto crudeli dileggi che accompagnano anche la pratica burocratico-amministrativa, oltre che, sovente come è tragicamente noto, le modalità di detenzione, tortura e uccisione con cui viene perpetrato lo sterminio degli ebrei d'Europa.

Dapprima involontariamente, attraverso il diffuso e comune meccanismo che la psicoanalisi chiama “libera associazione”, e poi, un po' provocatoriamente, la nostra attenzione si dirige verso un particolare su cui Heidegger si concentra nel *Principio di ragione*, corso tenuto nel semestre invernale 1955-56. In questo corso Heidegger prende in esame il celebre distico tratto dal poema secentesco il *Pellegrino cherubico* del mistico Angelus Silesius che sembra inficiare il leibniziano principio di ragion sufficiente, filo conduttore dell'indagine sull'essenza del fondamento:

*Die Rose ist ohne Warum.
 Sie blühet, weil sie blühet.
 Sie achtet nicht ihrer selbst,
 fragt nicht, ob man sie siehet.*

(La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce, / di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista).²

Heidegger prende infatti in esame i versi di Johannes Scheffler detto Angelus Silesius, contemporaneo di Leibniz, proprio come *exemplum in contrarium* di una norma che in filosofia si traduce nel pensare che ogni cosa, ogni ente, tutto ciò che è, ha una sua ragione, un suo *fondamento*: “Niente è senza ragione”³. E, pur condividendo la visione nietzschiana del principio di causalità quale “sublime illusione metafisica”⁴, Heidegger ribadisce, nella conferenza di Brema del 1956 dal medesimo titolo del corso, che “In tutto quanto ci circonda, ci riguarda e ci capita di incontrare, andiamo alla ricerca di ragioni, di fondamenti. Per le nostre asserzioni pretendiamo l'indicazione del fondamento. Per ogni comportamento insistiamo nella richiesta di fondazione”⁵.

La tesi di Arendt, che intendiamo assumere come punto di partenza di questo lavoro, mette in crisi tale usuale atteggiamento della filosofia da un punto di vista che suona paradossale rispetto all'itinerario intrapreso da Heidegger. La tesi muove dall'idea che vi siano comportamenti ed eventi della storia

¹ R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, tr. it. di F. Sessi e G. Guastalla, Einaudi, Torino 1995, p. 956.

² Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, a cura di L. Gnädinger, Reclam, Stuttgart, 1984; *Il pellegrino cherubico*, tr. it. di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano-Torino, 1989.

³ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 15.

⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di Sossio Giametta, in *Opere*, vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972, pp. 100-101.

⁵ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 197.

umana che sembrano impedire questa richiesta di fondazione più che sottrarsi ad essa. La comprensione di questi eventi si presenta come un'attività *senza fine*: fra gli accadimenti storici del *secolo breve*, la Shoah costituisce un peculiare esempio di resistenza e refrattarietà ad ogni indagine su cause e principi.

La *dismisura* del male rappresentato dal fenomeno del totalitarismo, l'eccezionalità e la mostruosità degli eventi che costellano l'universo concentrazionario sembrano eccedere la richiesta di fondazione per ogni comportamento e la capacità di *reddere rationem* da parte di qualsiasi principium.

In un saggio dal titolo *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*⁶ Arendt sostiene che l'istituzione dei campi di concentramento e di sterminio può essere considerato un evento rappresentativo di quei *fenomeni inattesi* che rendono inutilizzabili tutti gli assunti impliciti e i criteri interpretativi del quadro categoriale vigente all'interno di ciascuna scienza sociale. Nel tempo, secondo Arendt, la progressiva rivelazione di quanto accadeva nell'universo concentrazionario nazista rivelerà per storici e sociologi l'imprecindibile esigenza di rivedere canoni ermeneutici e principi fino ad allora impiegati come presupposti indiscutibili. Questa considerazione peraltro per la studiosa riguarda in generale la *comprensione*, che va ben distinta dalla conoscenza scientifica, in quanto *processo complesso che non conduce mai a risultati inequivocabili*.

L'unicità del fenomeno in oggetto, di un evento "senza precedenti"⁷, del tutto differente da guerre di aggressione e massacri di popolazioni nemiche del passato, non risiede semplicemente nel carattere "non utilitaristico dei campi", ma proprio nella assurdità della "funzione antiutilitaristica"⁸ degli stessi. La peculiarità di tale fenomeno è ciò che manda in frantumi il quadro di riferimento in cui rientrano metodi e tecniche di ricerca comunemente accettati nelle scienze umane. La tesi di Arendt è che la creazione delle fabbriche della morte e il destino toccato agli ebrei d'Europa non possano essere compresi riferendosi esclusivamente all'antisemitismo: "entrambi trascendono sia la mentalità antisemita sia i motivi politici, sociali ed economici che sorreggevano la propaganda antisemita"⁹. La studiosa rileva come l'antisemitismo nazista non presenti alcun tratto di novità né quanto a manifesto ideologico, né quanto a propaganda rispetto alla cliché letterario intriso di odio e disprezzo verso gli ebrei fin là noto, e come ancora la promulgazione delle leggi di Norimberga del 1935 e i pogrom del 1938 rientrino nel quadro delle aspettative legate all'ascesa di un partito a vocazione antisemita in Europa. Proprio la creazione dei campi di sterminio, che riguarda "esseri umani che per tutti gli scopi pratici sono già 'morti'¹⁰, rappresenta uno degli eventi legati al totalitarismo che maggiormente ne attesta la resistenza e impermeabilità alle tradizionali categorie interpretative. Arendt argomenta la tesi della aporia ermeneutica che le fabbriche della morte rappresenterebbero per la storia, individuando un momento determinato in cui si passa dallo scenario, mostruoso - ma comprensibile sul piano del *senso* -, quello dei campi di concentramento gestiti dalle SA, finalizzati a seminare terrore e azzerare l'opposizione politica, a quello dei campi di sterminio. Già a partire dal 1938 con una nuova ondata di arresti di massa durante i pogrom di novembre con cui i campi di concentramento tornano a riempirsi soprattutto di ebrei di sesso maschile, con il progressivo esautoramento delle SA, il nuovo tipo di campo di concentramento posto sotto l'esclusivo controllo delle SS appare secondo Arendt un "fenomeno nuovo". La novità non consiste solo nel fatto che pochi dei nuovi internati sono oppositori del regime scampati ad arresti precedenti né di certo nel fatto che la schiacciante maggioranza degli individui che formavano la massa dei detenuti era rappresentata da persone completamente innocenti sia dal punto di vista del regime che in generale. Ciò che rende nuovo e incomprensibile il processo che

⁶ H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps* in *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950, pp. 49-64; *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento* in *Antologia. Pensiero azione critica nell'epoca dei totalitarismi*, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 57-71.

⁷ Arendt si riferisce frequentemente al discorso d'apertura del giudice Robert H. Jackson al processo di Norimberga; Cfr. *Nazi Conspiracy and Aggression*, U.S. G.P.O., Washington 1946, vol. I, p. 140.

⁸ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, tr. it. cit., p. 58.

⁹ Ivi, p. 61. Nel dibattito contemporaneo, tra le numerose posizioni opposte a quella di Arendt sul ruolo dell'antisemitismo, si colloca la tesi di Daniel Goldhagen per il quale invece alimentare l'antisemitismo in modo radicale e virulento rese i tedeschi *volenterosi carnefici*. Sarebbe proprio questo il movente che spiegherebbe l'incisività e la forza con cui viene portato avanti il progetto nazista di sterminio. Cfr. D. J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Mondadori, Milano 1996.

¹⁰ Ivi, p. 63.

si andava avviando è l'istituzione permanente dei campi di sterminio, il cui dispendioso funzionamento si associava alla continua ricerca di “nuovo ‘materiale’ per la fabbricazione di cadaveri”¹¹:

“In verità, mentre tutte le altre misure antiebraiche avevano un qualche senso e apportavano un qualche vantaggio ai loro autori, le camere a gas non andavano a beneficio di nessuno. Le stesse deportazioni, in un periodo di grave penuria di materiale rotabile, l'installazione di fabbriche costose, l'impiego di una manodopera di cui vi era un estremo bisogno per lo sforzo bellico, il generale effetto demoralizzante di queste misure sulle truppe militari tedesche come pure sulla popolazione dei territori occupati, tutto ciò interferiva in maniera disastrosa sulla guerra sul fronte orientale, come ebbero a segnalare ripetutamente, in aperta polemica con le SS, sia le autorità militari sia i funzionari nazisti”¹².

E Arendt continua sottolineando come Himmler dal 1941 in avanti, consapevole che in un momento di penuria di manodopera veniva sottratta al lavoro una notevole quantità di individui che invece venivano uccisi senza alcuno sfruttamento produttivo, emanava diverse ordinanze per ammonire sia le alte cariche militari che i gerarchi nazisti affinché considerazioni economiche o militari non interferissero in alcun modo con il programma di sterminio. La mancanza di un vero scopo soggiacente all'istituzione dei campi di sterminio si riverbera anche nelle crudeltà *senza perché* che si accompagnano alla maggior parte delle pratiche, delle regole e dei comportamenti attuati dentro i campi. Tra gli inutili accanimenti vi è la pervicace volontà, da parte di coloro che erano preposti sia al comando che alla sorveglianza dei campi, di vigilare per impedire il suicidio di vittime destinate a breve termine a morte sicura. Così Günther Anders descrive un simile illogico accanimento nel suo diario di viaggio ad Auschwitz, *La discesa all'Ade*:

“Agli occhi di coloro che, in quanto assassini di professione, detenevano il monopolio della morte, ogni internato del lager che moriva al di fuori del piano di sterminio o che addirittura sceglieva di sdraiarsi a morire, non era che un vigliacco di fronte alla sua esecuzione o un sabotatore del monopolio di morte, un impudente dunque, che si concedeva il libero arbitrio del suicidio”¹³.

In realtà l'annullamento di ogni espressione di libero arbitrio, compreso il suicidio, oltre che ad una cieca obbedienza al compito di far funzionare la macchina della morte risponde alla logica di un disegno complessivo di *disintegrazione della personalità* con cui realizzare il domino totale su altri esseri umani. Una disintegrazione che passa per la distruzione della personalità giuridica al momento dell'arresto arbitrario, e prosegue con la riduzione degli esseri umani “al più basso comun denominatore di ‘reazioni identiche’ ”¹⁴, e con la scelta, che rappresenta una sorta di cancellazione anagrafica, di non informare le famiglie quanto alla destinazione dei congiunti, né della morte degli internati.

Il senso comune abituato a pensare anche utilitaristicamente *che il bene e il male abbiano un senso*¹⁵, come a più riprese Arendt sottolinea, non conosce offesa peggiore dell'insensatezza di un mondo

“in cui la punizione colpisce l'innocente più del criminale, in cui il lavoro non sfocia e non è diretto a sfociare in alcun prodotto, in cui i crimini non recano nessun vantaggio e non sono nemmeno progettati per recare vantaggi ai loro autori”¹⁶.

In *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, il tema dell'*impasse* del comprendere nei confronti di eventi che mandano in frantumi le *nostre categorie politiche* congiuntamente ai *nostri criteri di giudizio morale* viene affrontato anche a partire da una risoluta critica verso metodi di comprensione storica che muovono dalla pretesa di spiegare gli eventi “ric conducendoli a una catena causale di cui essi

¹¹ Ivi, p. 65.

¹² Ivi, p. 62.

¹³ G. Anders, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia*, tr. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹⁴ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento* tr. it. cit., p. 68.

¹⁵ Ivi, p. 69.

¹⁶ *Ibidem*.

rappresenterebbero l'esito finale"¹⁷. La *novità* rappresenta la cifra del fenomeno storico che si occupa proprio di eventi unici, che accadono una sola volta. L'inclinazione a rintracciare nella storia un carattere di ricorsività, al modo degli scienziati naturali, ha come esito secondo Arendt una manipolazione del carattere di novità per mezzo dell'impiego della categoria di causa. Il passato viene alla luce con l'evento stesso, solo una volta accaduti i fatti se ne possono indagare le *origini*, termine che non a caso Arendt dichiara esplicitamente di impiegare in luogo di *cause* proprio a proposito di totalitarismo¹⁸. L'irrevocabilità dell'evento storico e la sua unicità sono la ragione dell'insensatezza del voler ricercare a tutti i costi una simile ricorsività, in grado di mettere nelle condizioni di prevedere un accadimento secondo i dettami di uno *scire per causas* sin dalle sue lontane radici aristoteliche attestantesi come tentativo di cercare stabilità nella mutevolezza dei fenomeni. È così che la causalità viene definita categoria assolutamente *estranea e ingannevole* nelle scienze storiche; le spiegazioni causali, che a volte sono un dispositivo di semplificazione della realtà storica, trovano infatti molto poco spazio nella concezione arendtiana della comprensione in cui gli eventi non possono leggersi come il risultato deterministico di cause storiche precedenti. È l'evento che rende intelligibile il passato anziché essere dedotto da esso.

Simili considerazioni sulle spiegazioni causali di un fenomeno storico come quello del totalitarismo a distanza di un ventennio da *Comprensione e politica* si ritrovano nell'analisi di Reinhart Koselleck. In *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Koselleck sostiene qualcosa di molto simile ad Arendt rispetto alla novità dell'evento, cioè che ogni costellazione storica abbia un carattere unico e irripetibile, e sebbene ogni storia contenga delle strutture formali che nel lungo periodo comportano la possibilità del ritorno e della ripetibilità, fundamentalmente è proprio ciò che di nuovo contiene ogni storia a non poter essere spiegato in termini causali: la tendenza della spiegazione causale a far derivare ogni fenomeno da un altro, magari anche da fenomeni di specie diversa non sarà mai in grado di rendere conto della trasformabilità e mutevolezza dell'evento. Il modello di spiegazione genetico causale può spingersi sino al paradosso di tracciare linee discendenti

“dove la sequenza Lutero—Federico il Grande—Bismarck—Hindenburg—Hitler rappresenta solo il rovescio negativo di una serie genealogica che in passato era stata valutata positivamente”¹⁹

Koselleck, pur ritenendo che i fattori condizionanti l'evento stesso non siano a loro volta necessariamente unici e non replicabili, in una prospettiva che integra sincronia e diacronia, perviene all'idea che le derivazioni causali possano essere usate solo in forma sussidiaria *se si vuole cogliere l'unicità irripetibile di un evento storico*²⁰.

Per quel che riguarda Arendt le più drastiche conclusioni sulle categorie causali di comprensione applicate al fenomeno totalitario la inducono a sostenere che la ricerca della natura del totalitarismo non vada più ritenuta solo un'*impresa storica* ma sia di competenza soprattutto della scienza politica “vero custode delle chiavi che aprono le porte ai problemi e alle incertezze della filosofia della storia”²¹ e, più in generale viene ascritto ad un pensiero fuorviante la tendenza a trasformare “la storia così come essa si manifesta agli occhi professionali dello storico in una filosofia della storia”²². Questo modo di considerare la storia in cui si guarda sempre alla fine e non all'inizio, si situa ben lontano da quello che per Arendt è il compito più elevato delle scienze politiche, la *ricerca di senso*. Uno dei motivi di fondo di *Vita activa* e dell'intera riflessione arendtiana è l'idea che l'azione, e nello specifico che qui maggiormente interessa, l'azione politica, sia essenzialmente qualcosa di nuovo: “è nei termini della scienza politica, l'essenza stessa della libertà umana”²³. Allo stesso tempo ciò che caratterizza il corso degli avvenimenti umani, a dispetto di ogni conato di predicibilità e di qualsiasi presunzione di

¹⁷ H. Arendt, *Understanding and Politics (The difficulties of Understanding)*, Partisan Review, XX/4, 1954; tr.it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in *Antologia*, tr. it. cit. p. 120.

¹⁸ Ivi, p. 120, n.14.

¹⁹ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. A. Marietti Solmi, Clueb, Bologna 2007, p. 253.

²⁰ Ivi, p. 255.

²¹ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* cit., p. 123, n. 19.

²² Ivi, p. 123.

²³ *Ibidem*.

ricorsività, è il carattere di imprevedibilità: l'evento è inatteso. All'interno di quella che è definita la cornice di *categorie preconcepite*, la più rozza appare ad Arendt proprio quella di causalità, che maggiormente contribuisce ad estinguere "la luce 'naturale' che la storia [*history*] stessa fornisce e, al contempo, distrugge la storia [*story*] vera con la sua unicità e il suo significato eterno, che ogni periodo storico deve raccontarci"²⁴.

La difficoltà di comprensione del fenomeno totalitario palesata in *Comprensione e politica* si estende comunque alle categorie della filosofia politica classica a cominciare da Montesquieu: le tradizionali distinzioni fra forme di governo "rette" e "degenerate", potere arbitrario e potere legittimo si rivelano insufficienti e inadeguate. Già nelle *Origini del totalitarismo* Arendt interroga l'intera tradizione filosofica anche sulle presunte responsabilità, ma nel far questo non procede stabilendo un nesso causale tra filosofia e totalitarismo, né ipotizza una forma di determinismo che legge nazismo e stalinismo quale risultato di un unico percorso. Il fenomeno totalitario non è né l'esito necessario di una "dialettica dell'illuminismo" in cui i campi di sterminio sono l'inevitabile conseguenza delle dinamiche della *ratio* strumentale moderna come per esempio nell'analisi dei Francofortesi e di Leo Strauss, né viene inteso come la negazione dell'idea illuministica di ragione. E ancora, nella polemica condotta sulle pagine di "Review of Politics" con Eric Voegelin che legge nazismo e stalinismo quale esito del progressivo "venir meno della trascendenza", Arendt reputa approcci ermeneutici di questo genere essenzialistici *tout court*²⁵, rivolti cioè a individuare "essenze atemporalì" fuorvianti rispetto ad una reale comprensione delle specificità degli avvenimenti:

"Il professor Voegelin [...] tratta le 'differenze fenomeniche' - che per me, in quanto differenze fattuali, hanno una grande importanza - come conseguenze secondarie di un 'identità essenziale' di natura dottrinale. In questi anni sono state portate alla luce molte affinità tra il totalitarismo e alcune altre tendenze della storia politica o intellettuale occidentale. A mio avviso con questo risultato: nessuna è riuscita a cogliere la qualità specifica di ciò che sta veramente accadendo. Le 'differenze fenomeniche' lungi dall'oscurare' un'identità essenziale, sono quei fenomeni che rendono il totalitarismo 'totalitario', che distinguono questo tipo di governo e di movimento da tutti gli altri, e che, soli, possono perciò consentirci di scoprire la sua essenza. [...]. Il successo del totalitarismo coincide con una soppressione della libertà, in quanto realtà politica e umana, molto più radicale di qualsiasi altra verificatasi in passato. Stando così le cose, sarebbe una ben magra consolazione aggrapparsi all'immutabilità della natura umana per concluderne che è l'uomo stesso che sta per essere distrutto o che la libertà non appartiene alle capacità umane essenziali. Storicamente, noi abbiamo cognizione della natura dell'uomo solo nella misura in cui ha un'esistenza, e nessuna sfera di essenze eterne potrà mai consolarci se l'uomo perderà le sue facoltà essenziali"²⁶.

Si potrebbe però osservare che, nonostante si ribadisca la necessità di tener conto delle *differenze fenomeniche* e, nonostante la presenza di un'analisi delle componenti storiche e sociali, in *Ideology and terror*²⁷ il fenomeno viene indagato filosoficamente ed è possibile enucleare quella che è stata definita una sorta di "metafisica del totalitarismo"²⁸: la ricerca di elementi in senso lato ideologici. Anche se la mentalità totalitaria non è identificata come il prodotto della filosofia, appare però come frutto di una possibilità che la metafisica le ha offerto. Per questa ragione, malgrado Arendt professi una certa avversione verso le teorie essenzialiste, le viene attribuito un atteggiamento incline alla prospettiva criticata, per il fatto che la sua analisi in alcuni passaggi confronta le dinamiche totalitarie con quelle della modernità "quando non dell'intera tradizione occidentale con il suo razionalismo e le sue

²⁴ Ivi, p. 121.

²⁵ È Benjamin Barber che distingue le teorie del totalitarismo in due diverse famiglie: le teorie "essenzialiste" sarebbero quelle che si interrogano sui presupposti ideologici dei regimi totalitari, quelle fenomenologiche sarebbero più attente alle realtà fattuali.

²⁶ H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin*, in *Antologia*, tr. it. cit., p. 197 e p. 201.

²⁷ Nel 1958 la pubblicazione della seconda edizione di *Le origini del totalitarismo* comprendeva un nuovo capitolo intitolato *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*.

²⁸ Cfr. S. Forti, *Le figure del male* in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

costruzioni politiche improntate al 'dominio' ”²⁹. Va tuttavia precisato che la cifra dell'indagine arendtiana è individuabile nell'idea di incomparabilità del fenomeno totalitario rispetto a forme di autoritarismo precedenti, per ragioni molteplici e di varia natura. Fra queste è proprio la creazione dei campi di sterminio, l'annientamento sistematico di esseri umani il *quid* che rende irriducibile il totalitarismo a qualsiasi fenomeno politico del passato: i *lager*, espressione del compimento nichilistico, sono per Arendt l'evento che, segnando una netta frattura storica, arresta la continuità della nostra tradizione interrotta appunto dall'inveramento delle proprie stesse dinamiche nichilistiche. Il nazionalsocialismo finisce dunque per diventare in quest'ottica il parto mostruoso della tradizione metafisica, e non a caso proprio richiamandosi direttamente alla posizione di Arendt, filosofi come Philippe Lacoue-Labarthe vedono nella pretesa del soggetto di erigersi a fondamento ultimo e a signore unico di tutta la realtà, il compimento del processo di infinitizzazione e assolutizzazione del soggetto portato avanti dalla metafisica³⁰. Sul piano politico il sogno della tradizione filosofica occidentale si traduce nella volontà di realizzare in base all'“idea” una comunità considerata come il prodotto della razionalità strumentale. Tutto ciò si iscrive quale sbocco naturale della ‘filosofia della storia’ della tradizione tedesca. Nella prospettiva teleologica dello sviluppo storico costruire la comunità politica significa aprirsi alla necessità di realizzare ciò che il processo storico portava *in nuce* dentro di sé. Attraverso una progressiva assolutizzazione del soggetto viene gradualmente avviato un processo di reificazione dello stare insieme degli uomini, di annullamento della pluralità e della differenza che caratterizza l'umano stare al mondo. Se da una parte Arendt avversa le prospettive interpretative che risolutamente fanno del totalitarismo l'esito naturale della filosofia occidentale, sovente sembra lei stessa cadere nella medesima inclinazione ermeneutica “di un paradigma continuistico che non è esente da quell'offesa ai fatti e ai singoli attori perpetrata dalle teleologie storiche”³¹.

In *Ideology and Terror*, la ricerca intorno alle radici del totalitarismo sembra svolgersi su un piano d'indagine differente da quello su cui si collocavano gli eventi storici analizzati nella prima edizione de *Le origini del totalitarismo*. Tutti gli strumenti di indagine e le analisi sin lì svolte per Arendt appaiono non completamente soddisfacenti nella comprensione dell'autentica natura di un fenomeno che si manifesta sempre più come una nefasta combinazione di *determinismo dialettico* e *soggettivismo metafisico*, una combinazione che viene così efficacemente compendiata da Simona Forti:

“Nel dominio totalitario si incontrano infatti il delirio volontaristico moderno secondo cui ‘tutto è possibile’, e quella mentalità evolucionistico-processualistica della tarda modernità, che rifiuta di considerare e accettare ‘qualsiasi cosa così com’è’ per interpretare ‘tutto come semplice stadio di un ulteriore sviluppo. [...] La ‘metafisica del totalitarismo’, forte del richiamo alla potenza delle leggi della Natura e della Storia mira alla trasformazione della natura umana che, nella sua datità, si oppone al processo totalitario. Il ‘male radicale’ consiste nella volontà di *costruire* una nuova natura dell'uomo dalla quale estirpare ogni tratto non sussumibile sotto una legge universale”³².

Il progetto distopico di un'Unica Umanità, ad Auschwitz diventa una realtà e non più solo “un'ipotesi delle filosofie della storia sette-ottocentesche”³³: l'obiettivo è quello di eliminare gli individui per la specie. Una volta ridotti gli esseri umani a esemplari interscambiabili della specie, a semplice espressione delle proprie necessità biologiche, gli uomini perdono l'*imprevedibilità* e la *differenza* che sono la conseguenza della libertà e della singolarità di ciascun essere umano.

La questione messa in luce da Arendt ha un ulteriore risvolto, se è possibile ancora più radicale rispetto alla pianificazione della riduzione alla mera appartenenza alla specie. È un punto sottolineato da Agamben³⁴, secondo il quale la tragica domanda del superstite, “considerate se questo è un uomo” formulata da Levi, rimette in gioco la forma stessa della domanda e si ripropone nel paradosso

²⁹ Ivi, p. XXXVI.

³⁰ P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris 1987; tr. it. *La finzione del politico*, Il Melangolo, Genova 1992. Anche J. L. Nancy è tra i pensatori che portano a conclusioni ancora più radicali le tesi arendtiane.

³¹ S. Forti, *Le figure del male* cit., p. XLV.

³² Cfr. S. Forti, *Le figure del male* in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. cit., pp. XXXIX e XL.

³³ Ivi, p. XL.

³⁴ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 52-53.

evidenziato da Antelme di un richiamo al sentimento ultimo dell'appartenere a una specie: "La negazione della qualità di uomo provoca una rivendicazione quasi biologica di appartenenza alla specie umana"³⁵. La situazione estrema dei *Muselmann*, dei *cadaveri ambulanti*, rilancia persino l'estrema rivendicazione del sentimento ultimo di appartenenza alla specie, che di per sé è qualcosa che dissolve la libertà e l'individualità di ciascun uomo.

L'aberrante paradossalità del potere totalitario "sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione un vincolo di ferro che tiene gli uomini così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico Uomo di dimensioni gigantesche"³⁶ riuscendo pienamente nell'intento di far sparire le "parti" nel "tutto", pretendendo di "attuare leggi della Storia e della Natura" che spazzano via ogni forma di libertà e contingenza: cioè annullano il potere dell'*azione* di dare inizio a qualcosa di nuovo, con cui Arendt caratterizza l'agire umano in *Vita activa*. Il male radicale di cui lei scrive a Jaspers in una ormai celebre lettera del 1951 prescinde persino da ragioni utilitaristiche che sono "ancora concepibili secondo una misura umana"³⁷: esso consiste nella riduzione di uomini a esseri assolutamente superflui, neanche considerati quali mezzi da usare, cosa che ne lascerebbe intatta la natura umana offendendo soltanto il loro destino di uomini, ma rende superflua la loro stessa qualità di uomini privandoli dell'*imprevedibilità* e della *spontaneità*.

Il tema della "radicalità del male" trascina con sé la tentazione di inchiodare la tradizione filosofica alla responsabilità di *alcune connessioni*. Nonostante la pervicacia con cui Arendt professa più interesse per la scienza politica che per la filosofia, e il rigore dell'analisi con cui metta in discussione le radici epistemiche di saperi umanistici - spiazzati dall'evento totalitario, e paghi di elaborare filosofie della storia fondate su ininterrotte catene causali dal nichilistico esito finale -, la componente filosofica della sua formazione intellettuale emerge prepotentemente insieme con la tentazione di immergersi, attraverso una critica delle *esangui* categorie della metafisica tradizionale, in quello stesso paradigma continuistico rifiutato. La *bancarotta novecentesca dell'etica*, cui Arendt sovente fa riferimento, non può che condurre alla vocazione decostruttiva della filosofia tradizionale attraverso la denuncia dell'insufficienza dei tradizionali sistemi valoriali. Ma questo accade ancora a partire dal dialogo con la tradizione filosofica cui la stessa Arendt appartiene.

Assistere come inviata del "New Yorker" al processo Eichmann a Gerusalemme, per alcuni versi integra la riflessione delle *Origini del totalitarismo*, ma per altri apre la strada a nuove aporie. L'eccedenza e la radicalità del male espresso dal totalitarismo conducevano Arendt ad una serrata critica di forme di razionalità storica devote al mito della spiegazione causale, ma l'osservazione diretta delle procedure giuridiche con cui si deve giudicare la singola persona richiamano la pensatrice alla necessità di andare oltre le origini e il funzionamento del regime totalitario. E soprattutto lo sguardo non è rivolto semplicemente all'imputato Eichmann ma a tutti i singoli individui che hanno attivamente sostenuto il regime, alle *personali responsabilità sotto la dittatura*. Diviene centrale allora la ricerca di spiegazioni prima che della bancarotta dell'etica, di quella che richiamandosi a Paul Valéry Arendt definisce la "bancarotta del senso comune nel mondo moderno"³⁸. È dunque un nuovo impulso a riflettere muovendo dall'obbedienza protocollare alla legge, dall'esecuzione di ordini e da un richiamo ad un dovere il cui fondamento non è mai messo in discussione dall'imputato Eichmann, ma cercando di comprendere come questo in primo luogo riguardasse anche quei milioni di tedeschi "animati dal fervore improvviso di perdere il treno della storia"³⁹.

Il collasso morale di una società che dismette i valori morali con la stessa disinvoltura con cui si *disimparano le buone maniere a tavola* diventa l'oggetto privilegiato di un'indagine che non si esime più dall'impegno filosofico e non si rifugia nel mero intento decostruttivo verso la metafisica tradizionale. Semmai converte l'inclinazione critica in un rinnovato sguardo euristico che sincretizza un Socrate de-platonizzato con il peculiare modo di giudicare e agire nell'emergenza della contingenza prendendo

³⁵ R. Antelme, *La specie umana* Einaudi, Torino 1976, p. VII.

³⁶ H. Arendt, *Ideologia e terrore* in *Le origini del totalitarismo*, tr. it. cit. p. 637.

³⁷ H. Arendt e K. Jaspers, *Briefwechsel, 1926-1969*, a cura di Köhler e H. Saner, Piper, München 1985, pp. 202-203, tr. it. parziale *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 104-106.

³⁸ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* cit., p. 116.

³⁹ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura* in Id. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2003, p. 123.

spunto dall'analisi del kantiano *giudizio riflettente*. È allora in occasione del *reportage* a Gerusalemme che la riflessione di Arendt sul male radicale espresso nei campi di sterminio, sottraendo d'ufficio l'evento storico alla spiegazione causale e ad ogni tentativo di spiegazione razionale di gesti, azioni e comportamenti crudelmente privi di senso, si sofferma su un male che pur apparendole *banale*⁴⁰ non può essere liquidato con l'obbedienza miope del *docile funzionario* del regime, perché coinvolge come protagonisti insieme ad Eichmann i milioni di tedeschi sostenitori del nazismo. Ed è proprio nella necessità di *pensare*, nella determinatezza del senso che la filosofa cerca l'argine al collasso novecentesco dell'etica. Il male che la storia ci consegna con i campi di sterminio sfugge, almeno parzialmente, alle categorie razionali di comprensione: ma l'antidoto al collasso dell'etica va ricercato nella necessità di sensatezza, nell'impegno etico che ogni volontà di dare un senso determinato alle parole comporta, nell'assunzione di responsabilità insita nel pensiero critico.

In *Comprensione e politica* la domanda è se il compito della comprensione non sia *diventato disperato* di fronte ad eventi che hanno distrutto le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio. Negli anni successivi Arendt cerca risposta a questo interrogativo *indagando* sulla capacità del pensiero di evitare che il male venga commesso e su come la facoltà di giudicare ciò che è bene e ciò che è male sia da considerare un prodotto secondario dell'attività del pensare. Lo sforzo teorico della *Vita della mente* e delle lezioni dal titolo *Some Questions of Moral Philosophy* tenute alla New School for Social Research tra il 1965 e il 1966 è infatti volto proprio a descrivere come il non pensare precluda il giudizio, la capacità di reputare giusto o sbagliato un atto. Durante gli anni che precedono la stesura della *Vita della mente* la vicenda del processo Eichmann, ma anche lo scalpore suscitato negli ambienti sionisti dai suoi giudizi sulla posizione dei membri dei Consigli ebraici durante il nazismo, impegnano Arendt a costruire una morale politica, muovendo dal dubbio se il senso di responsabilità dei membri dei Consigli fosse realmente accompagnato da una buona capacità di giudizio circa il bene dell'intero popolo ebraico.

Non solo la *Banalità del male*, ma anche la conferenza del 1964 *La responsabilità personale sotto la dittatura* dirige l'interesse della pensatrice attraverso la trama di relazioni tra *pensare, volere, giudicare* verso l'elaborazione di una sorta di “critica del giudizio” politica”:

“I non partecipanti definiti irresponsabili dalla maggioranza – erano gli unici in grado di giudicare per proprio conto e potevano farlo non perché possedessero un miglior sistema di valori, o perché nella loro mente o nella loro coscienza fossero ancora ben saldi gli antichi criteri del bene e del male, ma (io qui suggerisco) perché la loro coscienza non funzionava in modo per così dire automatico: come accade qualora si disponga di un insieme di regole, innate o apprese, che poi vengono applicate a ogni caso particolare (...) Io penso invece che il loro criterio fosse diverso: essi si domandavano fino a che punto avrebbero potuto continuare a vivere in pace con se stessi dopo aver commesso certe azioni (...) Requisito essenziale per questo modo di giudicare non è né un'intelligenza altamente sviluppata, né una raffinata conoscenza di questioni morali, ma più semplicemente l'abitudine di vivere esplicitamente con se stessi: e cioè l'abitudine a condurre fra sé e sé quel dialogo silenzioso che dal tempo di Socrate e di Platone chiamiamo solitamente pensiero (...)”⁴¹.

⁴⁰ La tesi della *banalità del male* provoca come è noto un dibattito acceso e destinato a durare nel tempo, suscitando sia le infuocate e prevedibili reazioni dell'ambiente sionista e di gran parte dell'opinione pubblica americana, che un forte impatto nel dibattito filosofico continentale. La provocazione insita nell'idea di banalità del male suscita perplessità anche in ambienti familiari ad Arendt. Basti pensare alla reazione dell'amico e maestro Jaspers, le cui riserve riguardavano il fatto che l'analisi arendtiana corresse il rischio di passare troppo arditamente da un esempio concreto di male banale ad un concetto generale di male. Jaspers, infatti, ribadiva la necessità imprescindibile di ridiscutere la questione del *male banale* ancora una volta confrontandosi per converso con il tema della *radicalità del male* – già del resto al centro dell'analisi arendtiana ne *Le origini del totalitarismo*. La celebre replica di Arendt a Gershom Scholem, che aveva definito la tesi della “banalità del male” un semplice *slogan* privo di un'analisi convincente e bisognoso di approfondimento filosofico, appariva “esclusiva e debole al tempo stesso” nella misura in cui non metteva a fuoco debitamente né la *fenomenicità* del male nel suo declinarsi e apparire mondano e storico, né “la *noumenicità* dell'inseità del male”. Cfr. H. Arendt- K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. Von L. Köhler und H. Saner, München-Zürich 1985, p. 578 (tr. it. di Q. Principe, a cura di A. Dal Lago, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Milano 1989, pp. 222).

⁴¹ Sono parole pronunziate nella conferenza “La responsabilità personale sotto la dittatura” tenuta a Boston nel 1964 e trasmessa in seguito dalla BBC. Pubblicata per la prima volta in «The Listener», 6 agosto 1964, pp. 185-187 e p. 205; tr. it. in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 15-40. Cfr. anche E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale

L'impegno teorico della pensatrice assume dunque un atteggiamento differente nei confronti della tradizione filosofica: l'obiettivo diventa quello di rintracciare in essa elementi utili per stabilire criteri di giudizio rispetto alle responsabilità individuali anziché vedere tracciato nel percorso del pensiero metafisico l'inesorabile sentiero che conduce al totalitarismo. Insieme alla presa d'atto dell'inservibilità delle tradizionali categorie ermeneutiche di comprensione e al rilievo dato al *vuoto di senso* che ha condotto sino alla creazione delle fabbriche della morte, c'è la volontà di continuare ad indagare il fenomeno senza più né la "muta indignazione e l'orrore impotente"⁴² né soltanto "con lo sguardo retrospettivo dello storico e lo zelo analitico del politologo"⁴³, ma con quello della filosofa, anche se mai Arendt si volle definire tale. La sua analisi filosofica è rivolta al vuoto delle singole coscienze, la questione morale riguarda *persone che rispondono dei propri atti, non sistemi e organizzazioni*⁴⁴: questo sguardo ha la stessa audacia ed il coraggio intellettuale di *chi osa emettere giudizi*⁴⁵, come lei stessa fa esponendosi a critiche accese e talvolta feroci. A distanza di qualche anno così commenta Arendt, paragonando lo scalpore suscitato dalle sue considerazioni sulla posizione dei membri dei Consigli ebraici, a quello sollevato dall'opera teatrale *Der Stellvertreter*, del drammaturgo tedesco Rolf Hochhuth, in cui viene accusato Pio XII di passiva e consapevole complicità con il nazismo nello sterminio degli ebrei:

"A me toccò sentire un intero coro di voci impegnate a garantirmi che 'in ciascuno di noi si nasconde un Eichmann'. A Hochhuth toccò sentire che non il papa Pio XII – dopotutto un solo uomo e un solo papa – doveva ritenersi responsabile, ma l'intero mondo cristiano, se non l'intera razza umana. [...]"⁴⁶.

Alle posizioni politiche pubblicamente espresse da Arendt fa sempre da *pendant* la convinzione che sia doveroso quanto necessario alla comprensione, spostare l'attenzione sulle responsabilità individuali e sulle singole persone anche nell'epoca della società di massa in cui è quasi automatico e certamente anche più comodo considerarsi

"come ingranaggi di una grande macchina, sia questa la macchina ben oliata di qualche gigantesco apparato burocratico, sociale, politico o professionale, o la macchina caotica e rattoppata delle semplici circostanze fortuite in cui sono intrappolate le nostre vite"⁴⁷.

Nella convinzione che lo *scaricabarile delle responsabilità delle società moderne*⁴⁸ trovi il suo punto d'arresto *sulla soglia del tribunale* l'analisi sul tema della responsabilità individuale si concentra fruttuosamente sui rapporti fra morale e diritto. Per Arendt è importante sottolineare l'appartenenza ad una generazione che, pur tenendo ferma una chiara e netta distinzione tra legalità e moralità, è portata a ritenere che la legge positiva si faccia interprete della legge morale e che in caso di conflitto a quest'ultima si debba prestare ascolto. Il tema della coscienza morale è al centro delle ricerche degli ultimi anni, e viene come è noto declinato tessendo un intreccio delle relazioni fra le tre facoltà, *pensare, volere e giudicare* che costituiscono l'articolazione della sua opera postuma. Non è qui il luogo per riprendere un tema che richiede senz'altro una più ampia trattazione⁴⁹, vogliamo però dare rilievo al fatto che per Arendt l'antidoto alla mancanza di senso di un male così radicale nella sua insensatezza da far cedere alla tentazione forse provocatoria di chiamarlo banale sia da ricercare nel *pensare*. Il principio di non contraddizione è riformulato radicalmente come divieto di essere *in contraddizione con sé stessi*, evidenziandone così il carattere di *scelta*, l'assunzione di responsabilità insita nel *pensare* e nel *dare*

University Press, New Haven- London 1982; tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt. Una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 425.

⁴² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. cit., p. LVI.

⁴³ Ivi, p. LV.

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Some Question of Moral Philosophy*, New York 2003; tr. it. di S. Forti, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 12.

⁴⁵ Ivi, p. 14.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Dell'argomento ho trattato più diffusamente nella monografia *Liberi di pensare. Aporie della libertà*, Mimesis, Milano 2017.

significato determinato a ciò che si dice. L'umanesimo arendtiano allora assegna un compito etico al *pensare*, riconfigurando il nesso tra *pensare* *volere* e *giudicare* a partire dalla necessità di richiamarsi alla determinatezza di senso. Riannodando i fili della trama di una tradizione che da Socrate arriva a Kant, Arendt giunge ad affermare che l'universalizzabilità della massima cui fa appello l'imperativo categorico esprime nei fatti l'imperativo "non contraddire te stesso".

Per Arendt è importante sottolineare come la generalizzazione del principio in dottrina filosofica, quale quella della cosiddetta formulazione ontologica del principio, ma anche quella limitata alla sua impossibilità logica, che ne farà per secoli a partire dalla formulazione esplicitata da Aristotele, regola essenziale del parlare e dell'argomentare corretti, ne limiti la portata di "strumento del pensiero", del discorso interiore che si svolge dentro l'anima. L'armonia e l'accordo con sé stessi, in ultima analisi il divieto di autocontraddirsi si fonda sulla scissione all'interno dell'identità. Da questo punto di vista l'intento di conferire un senso determinato non è futile ricerca d'identità, ma capacità di riconoscere le differenze a partire dalla costituzione duale dello stesso io che pensa:

"Così, l'attualizzazione specificamente umana della coscienza come dialogo di pensiero fra me e me stesso suggerisce che differenza e alterità, le caratteristiche così salienti del mondo delle apparenze quale è dato all'uomo come dimora fra una pluralità di cose, costituiscono anche le condizioni stesse per l'esistenza dell'io mentale dell'uomo: tale io non esiste realmente che nella dualità. E questo io – l'io-sono-io – fa esperienza della differenza nell'identità precisamente quando si rapporta non alle cose che appaiono, ma solamente a sé stesso [...]. Senza quella scissione originaria, ciò che Socrate dice dell'armonia di un essere che secondo ogni apparenza è Uno sarebbe senza significato".⁵⁰

L'esito di queste riflessioni è che l'essere in contraddizione con sé stessi, il venir meno all'amicizia e al rispetto di sé stessi, comporta un'absurdum *morale* ed è per questo che ad Arendt preme stabilire il legame fra universalizzabilità della massima e non contraddirsi. E allo stesso tempo l'essere in contraddizione con se stessi generando quella che Aristotele descrive come una *perpetua rivolta nell'anima, che divisa in parti tira il soggetto di qua e di là come se volesse farlo a pezzi*⁵¹, produce insieme un disprezzo di sé che, se non è certo *bastevole a garantire la legalità* è però un deterrente contro il male profondo:

"Chi fa questo, infatti, entra in contraddizione con se stesso, con la sua stessa ragione, e dunque, secondo Kant, può solo finire per disprezzare se stesso"⁵².

Il non contraddire se stessi regola il dialogo del pensiero che "può effettuarsi soltanto fra amici"⁵³, il che conferisce un riferimento forte alla dialettica identità-alterità, all'affermazione aristotelica secondo cui "l'amico è un altro se stesso"⁵⁴: con l'amico infatti il dialogo del pensiero si articola come con se stessi. L'implicazione reciproca di identità e alterità mette di fronte ad una inclinazione etica del *discorso interiore*, non inteso come pensiero che ha il compito esclusivo di dare definizioni ultimative intorno a ciò che è giusto, coraggioso o pio, ma piuttosto come una "attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza"⁵⁵. Arendt definisce un *effetto etico collaterale* l'affiancarsi della coscienza all'io che pensa, il dialogo senza voce che ha luogo nella coscienza. L'attualizzazione della differenza nell'identità di ciascuno dà luogo al giudicare quale *sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensiero*.

Il male assoluto del totalitarismo "è assoluto perché non lo si può più far derivare da motivi umanamente comprensibili"⁵⁶, ma la fiducia nel potenziale del pensiero filosofico, non inteso come

⁵⁰ H. Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I, Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1981, p. 187; tr. it. di G. Zanetti *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 282.

⁵¹ Aristot., *Eth. Nic.*, 1166 b 19.

⁵² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 17.

⁵³ H. Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*, cit., p. 189; tr. it. p. 284.

⁵⁴ Aristot., *Eth. Nic.*, 1166a 30.

⁵⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I*, cit., p. 191; tr. it. p. 286.

⁵⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. cit., p. LXXXI.

rappresentazione ma come capacità di *far fronte al mondo*⁵⁷, non viene evidentemente mai meno. Anche al cospetto della refrattarietà radicale ai concetti di causa e fine, e della inutilità di spiegazioni analogiche, di affermazioni generali su equivoche necessità storiche, la via d'uscita è indicata in una filosofia che rivendica il primato dell'azione, nell'impegno del *pensare*, inteso come *scelta* per la *determinatezza di senso*.

⁵⁷ Prendo in prestito l'espressione di Richard Rorty, utilizzata in senso più generale per la propria filosofia, perché rende efficacemente l'idea del nuovo sguardo filosofico che il pensiero di Arendt per certi versi inaugura. Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986, p. 14

Bibliografia

1. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
2. C. Agnello, *Liberi di pensare. Aporie della libertà*, Mimesis, Milano 2017.
3. G. Anders, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia*, tr. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
4. R. Antelme, *La specie umana* Einaudi, Torino 1976.
5. H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps* in *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento* in *Antologia. Pensiero azione critica nell'epoca dei totalitarismi*, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2011.
6. H. Arendt, *Understanding and Politics (The difficulties of Understanding)*, *Partisan Review*, XX/4, 1954; tr.it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in *Antologia*, tr. it. cit.
7. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
8. H. Arendt e K. Jaspers, *Briefswechsel, 1926-1969*, a cura di Köhler e H. Saner, Piper, München 1985; tr. it. parziale *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989.
9. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura* in Id. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2003
10. H. Arendt, *Some Question of Moral Philosophy*, New York 2003; tr. it. di S. Forti, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006.
11. H. Arendt, *The Life of the Mind, Vol. I, Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1981; tr. it. di G. Zanetti *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.
12. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991
13. R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, tr. it. di F. Sessi e G. Guastalla, Einaudi, Torino 1995.
14. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. A. Marietti Solmi, Clueb, Bologna 2007.
15. P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris 1987; tr. it. *La finzione del politico*, Il Melangolo, Genova 1992.
16. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di Sossio Giametta, in *Opere*, vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972.
17. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986.
18. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982; tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt. Una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.