

Universa. Recensioni di filosofia, volume 10 (2021), numero speciale

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

Il fardello condiviso e l'abisso incolmabile.
Riconciliazione e perdono in Hannah Arendt

Davide Brugnaro

Doi: 10.14658/pupj-urdf-2021-3-3

Il fardello condiviso e l'abisso incolmabile Riconciliazione e perdono in Hannah Arendt¹

Davide Brugnaro

This article analyses Hannah Arendt's notion of reconciliation, its relationship with forgiveness and the limits of both. Whilst in her early *Denktagebuch* she develops her understanding of reconciliation by distinguishing it from forgiveness, in other works, such as *The Human Condition*, the distance between them seems to vanish. Moreover, both reconciliation and forgiveness are not absolute, because Auschwitz represents something that "ought not to have happened". These limits are shown in Arendt's reading of Eichmann trial.

Introduzione

È in un periodo non casuale della sua vita che Hannah Arendt inizia a riflettere sulle nozioni di perdono e riconciliazione². Il conflitto mondiale è ormai alle spalle e, nel dicembre 1949, compie il suo primo viaggio in Europa

¹ Questo articolo è frutto della rielaborazione di un intervento tenuto il 6 giugno 2017 nell'ambito del Seminario di Dottorato *Questioni di giustizia. La pena tra retribuzione, riparazione e perdono* del Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova.

² Secondo Shai Lavi, tre sono i momenti che si possono individuare all'interno della riflessione di Hannah Arendt in cui si presenta la questione della risposta al male: in alcuni appunti del *Denktagebuch* (1950), nell'opera *The Human Condition* (1958) e in relazione al "caso Eichmann" (1961). Cfr. S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment*, in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (eds.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 229-234.

da quando, nel 1941, si era imbarcata per gli Stati Uniti. In occasione del suo ritorno in Germania, nel febbraio del 1950, incontra anche Martin Heidegger, con il quale i rapporti si erano interrotti da più di quindici anni. Poco dopo, Arendt inizia ad annotare una serie di appunti su vari quaderni che pare fosse solita chiamare *Denktagebuch* (“diario del pensiero”)³. In quanto vera e propria “fucina” del pensiero arendtiano, essi custodiscono riflessioni che integrano le opere pubblicate, offrendo la possibilità di considerarle in una nuova luce e di apprezzare il percorso a esse sotteso. Le prime annotazioni, risalenti al giugno del 1950, riguardano proprio perdono e riconciliazione. Se si osserva la corrispondenza con Heidegger, che riprende in questo periodo, si può supporre che il loro incontro abbia costituito uno stimolo. Il filosofo, infatti, in una lettera del 6 maggio dello stesso anno, scrive: «Hannah, la riconciliazione è una cosa che nasconde in sé una ricchezza che noi dobbiamo diffondere fino alla svolta in cui il mondo oltrepassa lo spirito della vendetta»⁴. In una lettera di dieci giorni dopo, leggiamo: «A proposito di riconciliazione e vendetta tu hai ragione»⁵.

1. La riconciliazione nel *Denktagebuch* del 1950

Le riflessioni abbozzate nel primo dei *Quaderni* vanno in una direzione decisamente diversa rispetto a quelle sulla *vita activa* di qualche anno più tardi, le quali assegneranno un particolare significato politico e un ruolo per nulla marginale alla figura del perdono. Per chi è familiare con la valenza che il perdono assume in *The Human Condition* (1958), questi appunti costituiranno una sorpresa: qui, infatti, Arendt intraprende una critica del perdono, a cui contrappone, come risposta “adeguata” al male, la riconciliazione (*Versöhnung*)⁶. Per queste ragioni, vale la pena soffermarsi su queste annotazioni.

Arendt instaura un confronto con quella che assume essere la prospettiva cristiana, verso la quale muove una critica intransigente e, a tratti,

³ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2ª ed., 2007¹). Questi materiali sono stati pubblicati per la prima volta in tedesco nel 2002 e in traduzione italiana nel 2007.

⁴ H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007, p. 77.

⁵ Ivi, p. 80.

⁶ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 9-12. Le citazioni riportate di seguito in questo paragrafo, ove non diversamente specificato, sono da riferirsi a queste pagine. Per una panoramica sul concetto di riconciliazione nel pensiero arendtiano cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciliation*, in P. GRATTON, Y. SARI (eds.), *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 492-497.

semplificante. Innanzitutto, per gli uomini perdonare significa «rinunciare a vendicarsi, tacere e passare oltre».⁷ Fin da subito, però, emergono due caratteristiche problematiche del perdono. Esso, infatti, compie «il tentativo ibrido di far sì che l'accaduto non sia accaduto»: questo è in realtà soltanto «un procedimento fittizio», in cui colui che ha commesso l'atto che dovrebbe essere perdonato «esige qualcosa che gli uomini non possono né darsi né togliersi fra loro». In particolare, tale procedimento «consiste nel fatto che l'uno, che si presenta come privo di carico, sembra addossarsi il fardello dell'altro»⁸. L'ingiustizia commessa è «il fardello che ci grava sulle spalle»; significativamente, l'immagine usata per evocare l'ingiustizia non è quella di una «macchia della coscienza», bensì del «peso» da portare.

In secondo luogo, il perdono «stabilisce l'ineguaglianza», ovvero «distrukge l'uguaglianza e con ciò il fondamento delle relazioni umane», in quanto colui che perdona «si atteggia a superiore». Poiché, per perdonare, occorre aver identificato un «colpevole» e averlo giudicato, qui Arendt critica quella sorta di superiorità morale di chi si trova nella condizione di perdonare.

Dal perdono si distingue la *riconciliazione*, la quale «ha origine nel rassegnarsi a ciò che è accaduto». Tale rassegnazione non configura tuttavia un atteggiamento negativo di resa o sottomissione, acquiescenza o rinuncia. Infatti, questo rassegnarsi può darsi secondo due modalità: «può svolgersi nel modo della gratitudine fondamentale – cioè che per me vi sia qualcosa come l'essere – o nel modo del risentimento fondamentale – cioè che l'essere sia qualcosa che io non posso fare da me e non ho fatto». La riconciliazione con ciò che è accaduto, però, «è possibile soltanto sulla base della gratitudine per ciò che è dato». Quest'ultima si rivolge infatti a tutto ciò che è così com'è, a ciò che non potrebbe essere «fatto», alle cose che sono «*physei* e non *nomō*»⁹. Tale gratitudine significa «riconoscenza verso la terra e il cielo e per il miracolo di essere nato e di vivere», ossia «amore per il mondo»¹⁰ (*amor mundi*).

⁷ L'espressione è tratta da F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, p. 206 («dove non è più possibile amare, bisogna – passare oltre!»).

⁸ È già possibile intravedere quell'aporia dell'azione relativa alla sua irreversibilità che sarà più esplicitamente messa a tema in *The Human Condition*, ossia l'impossibilità di disfare ciò che è stato fatto. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011 (16^a ed., 1964¹), p. 175.

⁹ Ead., «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

¹⁰ Ead., *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1981¹), p. 128. L'espressione «*Amor mundi*» compare negli appunti del '55 (cfr. Ead., *Quaderni e diari cit.*, pp. 421-422, 433) e in una lettera a Jaspers del 6 agosto 1955 in riferimento al progetto di un libro sulle teorie politiche che voleva chiamare proprio *amor mundi* (la lettera non è presente nell'edizione italiana del carteggio: cfr. H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel*

A differenza del perdono, la riconciliazione «non è un procedimento fittizio, poiché non finge di compiere l'impossibile – non promette lo sgravio dell'altro e non simula il proprio». Tuttavia, anche in essa «accade disperatamente poco: colui che si riconcilia si carica volontariamente sulle spalle il fardello che l'altro porta comunque». Ciò significa che il fardello dell'ingiustizia commessa non può essere rimosso, semmai può essere *condiviso*. Se nel perdono si finge o si pretende di sgravare l'altro da un fardello da cui, in realtà, non può essere sollevato, nella riconciliazione il peso viene distribuito e “portato assieme”. Infatti, scrive Arendt, la riconciliazione «ristabilisce l'eguaglianza. Per questo [...] è l'esatto contrario del perdono». Anziché cercare di “disfare” il passato e sgravare il malfattore, essa incoraggia l'accettazione del passato come qualcosa di “dato”.

La vendetta, invece, viene definita l'«opposto corrispondente» del perdono. In quanto opposti corrispondenti, perdono e vendetta «si coappartengono». L'opposto corrispondente della riconciliazione è il «passare oltre». Quest'ultimo significa «tacere», «lo sguardo distolto», il «commiato fondamentale». Queste espressioni veicolano l'idea di un superamento, di un trascendimento, ma anche di un'assenza di parola e di sguardo. La vendetta, invece, «rimane sempre presso l'altro e precisamente non rompe la relazione». Neanche la vendetta può cancellare la realtà, ma la supera, «trasformando istantaneamente la realtà del subire in re-azione». Essa, quindi, non è una forma di azione – la quale, per Arendt, ha origine in se stessa e non in altro – ma si limita a re-agire.

Nella lettura da lei proposta, perdono e vendetta procedono dall'assunto cristiano della naturale uguaglianza fra gli uomini e della loro natura peccaminosa. Il peccato è qualcosa di diverso dall'ingiustizia commessa: secondo la nozione di peccato, l'ingiustizia è in noi e «permane in noi», avvelena un organismo «già potenzialmente infetto», cosicché, «per essere purificati» (non sgravati), «abbiamo bisogno della grazia». Sulla base del peccato originale, il perdono «è solo l'esplicito riconoscimento» del fatto che siamo tutti peccatori, in quanto si pensa che chiunque potrebbe fare qualsiasi cosa e, così, viene stabilita un'uguaglianza «di natura» (non di diritti).

Nel perdono e nella vendetta ciò che l'altro ha fatto diventa ciò che io stesso avrei potuto fare o che posso ancora fare; in altre parole, nel perdono si dice “anch'io avrei potuto fare il male”, mentre nella vendetta si dice “anch'io potrei fare il male”. Essi hanno quindi a che fare con la *possibilità*. Il «tormento della possibilità» sta nel «dire: anche questo è umano, con la conclusione erronea [...] che anche noi avremmo potuto farlo». Invece, nella

1926-1969, Piper, München-Zürich 1985, p. 301). Un libro con questo titolo non verrà mai scritto, ma alcune sue parti confluiranno poi in *The Human Condition*.

riconciliazione o nel passare oltre, ciò che l'altro ha fatto diventa ciò che mi è semplicemente accaduto e che posso accettare o evitare. La riconciliazione, pertanto, consente di riconciliarsi con una *realtà*, «indipendentemente da ogni possibilità» e comporta una sorta di accettazione o di riconoscimento di quello che mi è capitato.

Inoltre, per Arendt, dall'idea del peccato originale scaturisce una sorta di «solidarietà negativa», «basata sulla fondamentale sfiducia nei confronti della sostanza dell'uomo», che si instaura proprio perché gli uomini «credono capaci se stessi e il loro prossimo di tutto, anche della più grande malvagità». E questa «solidarietà dell'essere tutti peccatori» è ciò che sta alla base del perdono, il suo «fondamento».

La riconciliazione differisce da perdono e vendetta per due aspetti politicamente cruciali. In primo luogo, diverso è il suo rapporto con la *solidarietà*. La solidarietà della riconciliazione non ne è il fondamento, bensì il «risultato», il prodotto. Ciò che viene assunto come fardello è «l'ingiustizia effettivamente subita», non la colpa: «si decide di essere co-responsabili», ma non «co-colpevoli». Per Arendt, infatti, la colpa è sempre singolare¹¹. Nella riconciliazione, a differenza del perdono – scrive a distanza di un anno – «sono sempre coinvolte entrambe le parti»¹². Dal punto di vista politico, la riconciliazione instaura un concetto nuovo e «positivo» di solidarietà: esso non è altro che la disponibilità a condividere il mondo, il riconoscimento che gli altri – autori di atti che possiamo considerare sbagliati e portatori di opinioni da cui possiamo dissentire – sono comunque parte di uno spazio comune, un mondo che scegliamo di accettare, di cui vogliamo far parte, che cerchiamo di rendere nostra dimora poiché in esso giungiamo come stranieri. La riconciliazione è aperta alla pluralità in una maniera che né il perdono né la vendetta conosce.

Il secondo aspetto politicamente degno di nota concerne il fatto che la riconciliazione «presuppone» un *giudizio*. Il perdono e la vendetta, procedendo da una natura peccaminosa identica in ogni uomo, «non possono propriamente giudicare»: eliminando la differenza fra gli uomini, non tenendo in considerazione la pluralità, erodono la distanza necessaria per farlo. Ed è precisamente questo che «incute timore: il fatto che dobbiamo essere in grado di giudicare». Quella sorta di modestia che trattiene

¹¹ Sull'individualità della colpa cfr. Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, p. 18; Ead., *Responsabilità collettiva*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 127.

¹² Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 64 (aprile 1951).

dall'ergersi a giudice equivale per Arendt a comportarsi come Ponzio Pilato e ha rappresentato, nel regime totalitario, la rovina di molte persone¹³.

Se la riconciliazione è possibile solo sulla base della modalità della gratitudine fondamentale (rivolta al fatto che vi sia l'essere e al mio esser-vivo), l'atto di giudizio presupposto consisterà nell'affermazione della solidarietà che mi lega agli altri e del mio amore per il mondo, ovvero nel riconoscimento che, a dispetto delle differenze e della pluralità, tutti apparteniamo a uno spazio condiviso¹⁴.

2. Colpa e ingiustizia

Un passo ulteriore viene compiuto nel '51 con la distinzione fra ingiustizia e colpa, ovvero fra il «semplice fatto di *commettere*-ingiustizia» e la «realtà dell'*essere-colpevole*»¹⁵. Vi è quindi una differenza fra ciò che si fa e ciò che si è. L'ingiustizia che è stata commessa «può avere permanenza» e «continuità. A ciò si dà il nome di *colpa* – l'ingiustizia come continuità del non-poter-revocare-l'accaduto». La colpa è, quindi, un'ingiustizia che permane e che, per così dire, «si attacca» alla persona. È in questo modo che il «semplice fatto di commettere-ingiustizia acquisisce la realtà dell'essere-colpevole».

Tuttavia, prosegue Arendt, ciò può essere evitato attraverso un *atto reciproco*, in cui la riconciliazione stessa consiste e in cui si mostri la disponibilità sia di chi ha commesso l'ingiustizia «a correggere» il proprio comportamento sia di colui al quale è stato fatto un torto a non continuare a comportarsi «come chi ha subito un'ingiustizia». Questo è il senso della riconciliazione, nella quale, a differenza del perdono, vi è sempre il coinvolgimento di tutte e due le parti. La riconciliazione è intesa come «aiuto reciproco»¹⁶, in cui entrambe le parti si mostrano disponibili ad accettare l'accaduto, seppur in due direzioni diverse: l'uno non nega ciò che ha fatto, ma lo riconosce e cambia il verso delle sue azioni, l'altro accetta l'ingiustizia subita come

¹³ Cfr. Ead., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 122.

¹⁴ Cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt's Politics*, in R. BERKOWITZ, I. STOREY (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 12-14.

¹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 64-65 (aprile 1951). I corsivi indicano le sottolineature dell'Autrice.

¹⁶ O, con le parole che userà in Ead., *Vita activa*, cit., p. 177, «*mutua liberazione*» [*mutual release*]. Cfr. anche R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., pp. 14-16.

qualcosa che semplicemente gli è capitato ed è diventato parte del mondo, qualcosa con cui può e deve convivere.

Ma la colpa che permane sembra pericolosa soprattutto per il corpo politico. Si è detto che nella reciprocità della riconciliazione si mostra la solidarietà che con essa viene instaurata. Se la colpa permane, essa pare lacerare il corpo politico e mettere a repentaglio tale solidarietà: «la società espelle dal proprio seno chi è veramente colpevole, non chi ha commesso un'ingiustizia, e deve farlo, poiché con lui la storia non è più possibile»¹⁷. È ancora la riconciliazione a offrire un modo per affrontare il problema che la colpa pone alla politica, grazie all'esempio di Gesù. Secondo l'interpretazione di Arendt, più che di perdono egli parlava proprio di riconciliazione quando diceva, nella preghiera al Padre, “rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori” (*Matteo*, 6, 12) e quando ha detto alla donna adultera “vai e non peccare più” (*Giovanni*, 8, 11). Mentre nel concetto cristiano di “uomo peccaminoso per natura” è racchiusa «l'incapacità di distinguere» il commettere ingiustizia dall'essersi reso colpevole (perché «ogni aver-commesso-un'ingiustizia diventa la prova e di conseguenza l'attualizzazione dell'essere-colpevole»), Gesù riconosceva la differenza fra l'essere-colpevole e il semplice aver-commesso-un'ingiustizia, e cercava di «dissolvere» il primo nel secondo. Colui che commette ingiustizia può quindi essere liberato dalla permanenza della colpa. Attraverso questa distinzione fra colpa e ingiustizia è possibile superare politicamente l'ingiustizia commessa, affinché questa non permanga come uno strappo all'interno della comunità.

3. Riconciliazione e comprensione

È possibile trovare un'indicazione su come avvenga la riconciliazione con l'accaduto e, in particolare, con un mondo nel quale ha fatto la sua comparsa il male totalitario, in un saggio del 1953 intitolato *Understanding and Politics*¹⁸. La riconciliazione è possibile attraverso la comprensione (*understanding*). Fra le due esiste un «legame intrinseco». La *comprensione*, distinta dalla semplice conoscenza, è un processo che ha inizio con la nascita e che si conclude con la morte. Essa non produce risultati inequivocabili, ma comporta una trasformazione costante mediante la quale cerchiamo di venire a patti con la realtà e di «sentirci a casa» in un mondo in cui ognuno

¹⁷ Qui emerge il tema dell'impossibilità di continuare a condividere il mondo con chi si è macchiato di crimini di natura del tutto particolare: sarà infatti questo il giudizio di Arendt su Eichmann. Si veda oltre.

¹⁸ Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e Politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98.

di noi giunge come uno straniero alla nascita e in cui, in virtù della propria unicità, rimarrà sempre tale.

Il perdono è un atto particolare. La comprensione, invece, non ha fine e non produce alcun risultato definitivo. Questo non significa che il suo movimento sia vuoto: «l'esito della comprensione è il significato, che noi generiamo nel processo stesso della vita nella misura in cui cerchiamo di riconciliarci con ciò che facciamo e subiamo». Comprendere non significa, dunque, perdonare. «Comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»¹⁹. Sostenere "l'urto con il reale" è il compito del pensiero. Nella *Prefazione* alla prima edizione dell'opera sul totalitarismo, scritta nell'estate del 1950, leggiamo:

Comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia²⁰.

La comprensione è inoltre «legata e intrecciata [...] strettamente al giudizio»²¹. Per capire in che senso lo sia, occorre tornare al *Denktagebuch*. Di comprensione e riconciliazione Arendt scrive anche nei suoi appunti del marzo del '53, nei quali chiarisce un'essenziale differenza fra perdono e riconciliazione che concerne proprio la comprensione.

Nella comprensione avviene la riconciliazione con il mondo, riconciliazione che precede e rende possibile ogni agire. Dire che comprendere è perdonare significa fraintendere questo stato delle cose. La comprensione non ha nulla a che vedere con il perdono. Il perdono implica sempre soltanto: non sappiamo ciò che facciamo. Riconciliarsi significa: *to come to terms with*; mi riconcilio con la realtà in quanto tale e da questo momento appartengo a questa realtà in qualità di soggetto che agisce. È ciò che avviene nella comprensione [...] La comprensione è la modalità specificamente politica del pensiero (*the other fellow's point of view!*)²².

¹⁹ Ivi, p. 80.

²⁰ Ead., *Prefazione alla prima edizione de Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009 (2^a ed., 2004¹), p. LXXX. Il titolo originariamente scelto per l'opera era proprio *The Burden of Our Time*.

²¹ Ead., *Comprensione e politica*, cit., p. 86.

²² Cfr. Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 272 (marzo 1953).

Questa modalità specificamente politica del pensiero non è altro che il *giudizio*: tenere in considerazione il “punto di vista altrui” è la massima kantiana della “mentalità allargata” (tratta dal § 40 della *Kritik der Urteilkraft*), in cui paragoniamo il nostro giudizio a quello degli altri e ci mettiamo, in tal modo, al posto di ciascuno di loro. Comprendere, in politica, non significa comprendere l'altro, bensì comprendere come il mondo comune gli appare²³.

La comprensione crea inoltre profondità. Dal punto di vista politico, essa equivale a sentirsi a casa nel mondo mediante un processo di radicamento. La dimensione della profondità si crea «piantando radici», ovvero comprendendo nel senso della riconciliazione. Non riuscire a capire significa essere condannati alla superficie²⁴. Arendt stabilisce così uno stretto legame fra riconciliazione, comprensione e profondità. Invece che al perdono, la comprensione è legata alla riconciliazione e all'azione.

4. Il perdono in *The Human Condition*

Più nota è la trattazione del perdono all'interno dell'opera sulla condizione umana, nella quale, rispetto ai *Quaderni* (giugno 1950), la prospettiva appare mutata. Tale nozione viene ora risignificata e riabilitata²⁵. Svincolandola tanto dalla sua eredità religiosa quanto da interpretazioni eticizzanti, Arendt vi conferisce un significato prettamente *politico*, ne fa una potenzialità intrinseca all'azione e il «necessario correttivo» dei suoi danni inevitabili. Nella sua lettura, colui che ha scoperto la valenza politica del perdono è stato Gesù di Nazareth. Il mancato riconoscimento di questo fatto è dovuto all'eccesso di selettività che contraddistingue la nostra tradizione di pensiero politico.

Gesù sostiene due cose fondamentali. In primo luogo, egli parla di una facoltà di “perdonare i peccati in terra”²⁶ (*aphienai*). Per Arendt, l'accento

²³ Cfr. *ivi*, p. 367 (settembre 1953).

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 272 (marzo 1953).

²⁵ Cfr. Ead., *Vita activa*, cit., pp. 174-179. Sul significato del perdono in *Vita activa* si veda, almeno, O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007, pp. 47-74; R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., pp. 16-19; N. DE WARREN, *For the Love of the World: Redemption and Forgiveness in Arendt*, in M. LA CAZE (ed.) *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield International, London 2018, pp. 25-42.

²⁶ Cfr. *Luca*, 5, 21-24; *Matteo*, 9, 4-6; *Marco*, 2, 7-10. Si tratta dell'episodio in cui Gesù guarisce il paralitico, dicendogli “figlio mio, i tuoi peccati sono perdonati”. Alcuni maestri della legge li presenti pensano che Gesù stia bestemmiando, in quanto soltanto Dio può perdonare i peccati (*aphienai*). Arendt sottolinea che Gesù compie un miracolo proprio per provare come il figlio

cade su “in terra”, in quanto il perdono è praticato soprattutto fra uomini e non rappresenta una prerogativa esclusivamente divina. Ma la posizione di Gesù è ancor più radicale: il perdono va prima praticato fra gli uomini, gli uni verso gli altri, affinché poi si possa sperare di essere perdonati anche da Dio. Non è che questo potere derivi da Dio e, in virtù di tale derivazione, noi possiamo perdonarci a vicenda. Anzi, dai Vangeli si evince l'opposto: se si perdona con il cuore, anche Dio perdonerà²⁷. Sulla base di queste testimonianze, il potere di perdonare è innanzitutto un potere *umano*.

Nell'architettura teorica arendtiana, il perdono si rende necessario poiché affronta una delle «aporie» dell'azione. In particolare, esso è il «rimedio» (*remedy*) o la «redenzione possibile» (*possible redemption*) nei confronti dell'aporia dell'irreversibilità, ossia del non riuscire a disfare quello che ormai si è compiuto. Ciò è aggravato dal fatto che, mentre nella produzione il processo si esaurisce con l'apparire del prodotto finale, nell'agire le conseguenze si moltiplicano in una dinamica potenzialmente illimitata che sfugge a ogni possibilità di previsione o controllo. Perdono e promessa sono le uniche due fonti di stabilità o “strategie di contenimento” ammesse poiché, scaturendo direttamente dall'azione, non mettono a repentaglio la libertà dell'agente e l'autonomia della sfera politica. Il “codice morale” *sui generis* che si ricava dalla facoltà di perdonare e promettere, «riposa su esperienze che nessuno può avere con se stesso ma, al contrario, sono interamente legate alla presenza di altri». Come tali, perdono e promessa rappresentano due «correttivi strategici degli aspetti irrazionali dell'agire»²⁸, due «misure politiche in grado di attenuare la smodatezza dell'azione»²⁹.

Se però la promessa può essere considerata il correlato antropologico del patto che sancisce la fondazione di un nuovo corpo politico, il quale rappresenta dunque l'istituzionalizzazione di una promessa³⁰, non può

dell'uomo possiede la facoltà di perdonare i peccati in terra (cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 273 nota 76).

²⁷ Ad esempio: “quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, affinché il padre vostro che è nei cieli vi perdoni le vostre colpe” (*Marco*, 11, 25); “perché se perdonate agli uomini le loro colpe, il padre vostro celeste le perdonerà anche a voi” (*Matteo*, 6, 14-15). Si veda anche la parabola del “servo crudele”, che aveva implorato il re di avere pietà per lui e di non imprigionarlo a causa del suo debito, ma che fece imprigionare un suo compagno che a sua volta gli doveva una piccola somma di denaro. Il re, venuto a conoscenza dell'episodio, lo fece rinchiudere in prigione, poiché il servo era stato da lui perdonato ma non aveva perdonato a sua volta. Gesù aggiunge: “così il Padre farà con ciascuno di voi se non perdonerete generosamente al vostro fratello” (*Matteo*, 18, 35).

²⁸ S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 278.

²⁹ O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., p. 56.

³⁰ In politica, per Arendt, fare e mantenere promesse rappresenta la più alta facoltà umana. Cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 199.

esserci alcuna “politica del perdono”: quest’ultimo cioè non può essere istituzionalizzato. Semmai, implicita è la necessità di un *perdono della politica*, per ciò che essa, in quanto sfera contingente dell’agire plurale, comporta. Da questo punto di vista, emerge l’esistenza di una limitazione alla sfera del perdono:

Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata, superiore a qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe essere ragione d’orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell’irreversibilità e dell’imprevedibilità, da cui il processo dell’agire trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre “colpevole” delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che per quanto disastrose e inaspettate siano [...] non può annullarle [...]»³¹.

Scrive Arendt: «la ragione dell’insistenza sul dovere di perdonare è chiaramente nel fatto che “essi non sanno quello che fanno” e non si applica agli estremi del crimine e del male volontario, perché allora non sarebbe stato necessario insegnare “se sette volte il giorno egli pecca contro di te e sette volte ritorna a te dicendo ‘mi pento’, gli perdonerai”»³² (*Luca*, 17, 3-4). Il perdono non è da riferirsi a ingiustizie commesse volontariamente, ma soltanto a quelle “trasgressioni” che ineriscono costitutivamente all’agire umano: le conseguenze non volute (*unintended consequences*).

Il delitto e il male volontario sono rari [...] Ma il peccare (*trespassing*) è un evento quotidiano, nella natura stessa dell’azione che stabilisce continuamente nuove relazioni in un tessuto di relazioni esistenti, ed è necessario che sia perdonato, messo da parte, per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente. Solo attraverso questa costante mutua liberazione (*mutual release*) da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi³³.

Nella frase evangelica “Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno” si trova implicito non tanto il nesso fra il perdono e la capacità di comprendere il senso di quel che si è fatto, come se il perdono potesse essere concesso soltanto a chi si mostra consapevole e pentito di un suo atto particolare. Tale frase allude piuttosto al concetto di agire proposto da Arendt: in ogni cominciamento risiede infatti un elemento di imponderabilità che non ha a che fare con l’incoscienza in senso tradizionale, con una sorta di

³¹ Ead., *Vita activa*, cit., p. 172.

³² Ivi, p. 177.

³³ Ibidem.

inavvedutezza propria del soggetto e a lui imputabile, bensì con le condizioni assolutamente incontrollabili della dimensione plurale del mondo umano delle relazioni³⁴.

A sostegno della sua originale interpretazione, Arendt propone in una nota al passo citato di *Luca* 17, 3 una differente traduzione del testo evangelico. Il passo dice: “se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonalo”. Per Arendt, il testo contiene tre parole chiave. La prima, *hamartanein*, può essere resa più adeguatamente con “trasgredire” che con “peccare”. *Metanoein*, invece, significa “cambiamento di pensiero” e indica più un “ritorno sui propri passi” che un “pentimento” (con le tonalità emotive connesse a questo termine); infatti, «quel che si chiede è una modificazione dello spirito e l’impegno a “non peccare più”, ciò che è quasi il contrario del far penitenza». Infine, *aphienai*, nel suo significato originale, più che “perdonare”, significa “rilasciare” (*release*) o “rimettere” (*dismiss*). Ecco quindi la differente versione del passo proposta: «se egli ha trasgredito nei tuoi confronti... e... ritorna a te dicendo la mia mente è mutata tu lo lascerai andare»³⁵.

Da un lato, chi perdona si carica del peso e dei rischi della relazione, accettando la responsabilità di mantenerla in vita. Dall’altro, «senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze»³⁶. Perdonare significa quindi “liberare”, “sciogliere”, “lasciar andare”. Ma significa anche, più radicalmente, “rimettere al mondo” colui che agisce, riannodandolo alla relazionalità originaria. Il perdono slega dalle conseguenze e, allo stesso tempo, riannoda al tessuto delle relazioni, attenua il pericolo derivante dalla dimensione plurale dell’agire riproponendo la dimensione politica del legame, in quanto riattiva la rete delle relazioni³⁷. Ora, se l’agire rappresenta una «seconda nascita»³⁸, ossia il conferimento di significato al semplice fatto di essere venuti al mondo, essere perdonati significa «nascere per la terza volta»³⁹, ricevere “nuovamente” in dono la capacità di agire. Per ogni nuovo cominciamento è possibile e necessario un perdono, così come a ogni perdono e grazie a esso è possibile un nuovo cominciamento. L’agire presuppone la necessità del perdono e il perdono

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 135.

³⁵ *Ivi*, p. 273, nota 78.

³⁶ *Ivi*, p. 175.

³⁷ Cfr. O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., pp. 61-62.

³⁸ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 128.

³⁹ O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., p. 62.

ristabilisce la possibilità d'agire. Perciò, da questo punto di vista, il perdono si configura come *condizione* di possibilità dell'azione.

Due elementi lo differenziano dalla vendetta. Mentre questa lega ognuno a una catena senza fine, il perdono libera dagli effetti dei propri atti. Mentre la prima è una mera e automatica reazione, l'atto del perdonare non può mai essere previsto⁴⁰. Esso non è una pratica codificata o decidibile a priori. Gli appartiene quindi uno dei caratteri dell'azione, l'imprevedibilità, ma le sue conseguenze, anziché essere infinitamente incontrollabili, rappresentano degli argini allo scorrere degli effetti non voluti. Non rappresenta, com'è stato sostenuto, una negoziazione strategica⁴¹, ma una scommessa sulla possibilità di ricominciare⁴². Con la sua insorgenza gratuita, il perdono libera l'altro senza domandare nulla in cambio. La sua gratuità è del resto attestata anche dall'etimologia del sostantivo composto "per-dono", che richiama la dimensione del dono e dove il "per" è un rafforzativo.

Che non si perdoni semplicemente qualcosa, ma che ogni volta si perdoni qualcosa *a qualcuno*, significa che il perdono è sempre rivolto a una persona. Si tratta di una misura dal valore squisitamente politico, ma che coinvolge una dimensione eminentemente personale, in cui ciò che è stato fatto viene perdonato a chi lo ha fatto: esso ha cioè molto più a che fare con l'autore dell'atto che con l'atto in sé, molto più con un "chi" che con un "che cosa". Affinché il perdono possa darsi, occorre l'esperienza della persona per amore o per rispetto della quale si può perdonare. Il perdono è dunque strettamente legato al rispetto e all'amore⁴³.

Vi è infine un altro elemento fondamentale. Il perdono, scrive Arendt in una lettera indirizzata a W. H. Auden nel febbraio del 1960, rappresenta anche una forma di *giudizio*. A differenza del perdono, la carità cristiana non perdona solo la persona, ma anche l'azione in sé, e lo fa sulla base della solidarietà derivante dalla comune natura umana coinvolta nel peccato. Nel perdonare, invece, il potere del giudizio rimane inalterato. Chiedersi "chi sono io per giudicare?" costituisce una tentazione da respingere: infatti, umiltà e presunzione non rappresentano altro che due lati della stessa medaglia, in quanto entrambe frutto di una riflessione su di sé (*self-reflection*). Nel "fare il bene", inoltre, è completamente assente quella mutualità (*mutuality*) che è essenziale nell'atto del perdonare. Lo scopo del perdono non è distruggere,

⁴⁰ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 177.

⁴¹ Cfr. J. DERRIDA, *Il secolo e il perdono*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, cit., p. 25.

⁴² Cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005, p. 275.

⁴³ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 178-179.

bensì ristabilire o risanare (*restoration*) le persone coinvolte e la relazione fra loro⁴⁴.

È possibile, a questo punto, avanzare alcune considerazioni sul rapporto fra le nozioni di perdono e riconciliazione. Esse differiscono ancora sotto alcuni aspetti. Il primo aspetto riguarda gli effetti sulle parti in gioco e l'accento che su queste è posto: se il perdono libera chi lo riceve, nella riconciliazione l'accento è posto su chi la intraprende. Ancor più evidente è il diverso oggetto a cui si rivolgono: mentre il perdono è rivolto alla persona, la riconciliazione avviene con la realtà in quanto tale. Eppure, la distanza fra i due concetti sembra essersi notevolmente ridotta. Definendolo come *mutual release* e individuando in esso una forma di giudizio, Arendt integra nella sua nozione di perdono elementi che originariamente aveva attribuito alla riconciliazione. In altre parole, sembra chiamare *forgiveness* ciò a cui prima si sarebbe riferita col termine *Versöhnung*. In effetti, i due concetti vengono a coincidere in un appunto del '53: «non è possibile alcun agire senza il perdono reciproco (che in politica significa riconciliazione)»⁴⁵. Un ulteriore elemento di vicinanza è riscontrabile nella loro comune impotenza di fronte al male radicale.

5. “Questo non sarebbe mai dovuto accadere”

Già nel *Denktagebuch* era stato individuato un limite alla riconciliazione, «ovvero quello a partire dal quale bisogna dire: questo non sarebbe mai dovuto accadere»⁴⁶. Ciò che non sarebbe mai dovuto accadere è, nella riflessione arendtiana degli anni Cinquanta, il male radicale.⁴⁷ Si tratta di quel male che ha fatto la sua comparsa nella storia col totalitarismo e che possiede alcuni caratteri specifici. Esso è, in primo luogo, inafferrabile, in quanto è conforme alla nostra tradizione filosofica non riuscire a concepirlo⁴⁸. Ha a che fare con

⁴⁴ Cfr. Ead., *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 004864-004865. Sul perdono come forma di giudizio cfr. J. LUPTON, *Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale*, «New Literary History», 45, 4/2014, pp. 645-646.

⁴⁵ H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., p. 251 (1953). Su questo cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., p. 18.

⁴⁶ H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 11-12 (giugno 1950).

⁴⁷ Sul male radicale cfr. Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 607-629; H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 104-105 (lettera del 4 marzo 1951); H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 178; Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 52; Ead., *Quaderni e diari*, cit., pp. 12, 22, 100, 108, 280.

⁴⁸ Cfr. Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

il tentativo di rendere gli uomini superflui, eliminando quella *unpredictability* connessa alla loro spontaneità⁴⁹. È assoluto, cioè non deducibile da «motivi umanamente comprensibili»⁵⁰. È incomprensibile, poiché i tradizionali parametri giuridici e morali si rivelano inadeguati. È impunito: non esiste una punizione adeguata, e «questo non significa che ogni male debba essere punito; ma che debba essere punibile»⁵¹. Infine, se nei *Quaderni* esso è qualcosa con cui non ci si può riconciliare, che non si può accettare, ma «di fronte al quale non si può nemmeno passare oltre in silenzio», in *The Human Condition* diventa qualcosa che non si può perdonare.

Nell'opera del '58, Arendt sottolinea il fatto che gli uomini sono incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. L'impunità e l'imperdonabilità è il segno distintivo di quei delitti che, dopo Kant⁵², vengono chiamati "male radicale". L'essere stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica non ha giovato alla comprensione della loro natura. Tutto ciò che si sa è di non essere in grado né di punire né di perdonare tali crimini in quanto trascendono il dominio di ciò che è umano. In questi casi, l'azione cessa di essere espressione di un potere. Al contrario, l'atto ci rende impotenti⁵³. Si tratta di crimini che oltrepassano le capacità umane, distruggendone radicalmente ogni potenzialità ovunque compaiano. Il male radicale segnala dunque i limiti del potere umano, indica che non tutto è perdonabile. Di fronte a un certo tipo di criminale, si può solo pensare, come faceva Gesù, che sarebbe meglio per lui "essere gettato in mare"⁵⁴.

Quel limite alla riconciliazione individuato nel *Denktagebuch* viene ribadito anche in un'intervista televisiva del 1964, in cui Arendt sostiene che gli atti in questione eccedono i limiti di ciò con cui ci si può riconciliare:

ciò che è stato decisivo non è il 1933 [...] ma il giorno in cui sapemmo di Auschwitz [...] nel 1943. All'inizio non ci abbiamo creduto [...] E tuttavia abbiamo dovuto crederci, sei mesi più tardi, quando abbiamo saputo. Questo fu il vero trauma. In precedenza ci dicevamo che tutti hanno dei nemici. È naturale [...] Ma questo era completamente diverso. Davvero, era come se si fosse spalancato un abisso. Infatti, prima si pensava che in qualche modo tutto sarebbe andato a posto,

⁴⁹ H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., pp. 104-105.

⁵⁰ H. ARENDT, *Prefazione alla prima edizione de Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXI.

⁵¹ Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 12 (giugno 1950).

⁵² Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996, pp. 99-111.

⁵³ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 178.

⁵⁴ *Luca* 17, 2; *Matteo* 18, 6; *Marco* 9, 42.

perché in politica prima o poi tutto si sistema. Ma non questo. Non sarebbe mai dovuto succedere [...] Ad Auschwitz è successo qualcosa che noi tutti non siamo preparati a comprendere⁵⁵.

Qui è dichiarata l'impossibilità di sistemare l'accaduto e l'incapacità di comprenderlo. Nella lettera ad Auden prima menzionata Arendt sottolinea come, secondo quanto dicono i Vangeli, anche per Gesù il perdono *non* fosse incondizionato⁵⁶. È un punto su cui ritorna durante un suo corso universitario intitolato *Some Questions of Moral Philosophy* e tenuto nel 1965. Infatti, secondo Gesù, quello stesso uomo che predicava il perdono di tutti i peccati (in quanto attribuibili all'originaria debolezza o corruzione della natura umana), può capitare che alcuni si rendano colpevoli di *skandala*, ovvero di atti talmente "scandalosi" che per loro sarebbe meglio «non essere mai nati»⁵⁷. Il termine *skandalon* indica un "ostacolo", una "pietra d'inciampo". Infatti, queste ingiurie rimangono un impedimento per l'agente in ogni sua ulteriore azione, qualcosa di insormontabile e di irremovibile dalla sua vita⁵⁸. Anche se non ci è dato sapere quali siano esattamente, per Gesù paiono esserci alcune trasgressioni «che non è in potere degli uomini rimuovere» o «riparare» mediante perdono o castigo. Il malfattore è ora una «erbaccia» di campo, che non si può far altro che estirpare⁵⁹.

Questo emerge nel caso paradigmatico del processo ad Adolf Eichmann, in occasione del quale Arendt dichiara che la condanna a morte è l'unico esito possibile⁶⁰. Se il perdono si applica alla persona, nei casi in cui un individuo abdica alla sua peculiare umanità per farsi mero strumento dello sterminio, a rigore non esiste una persona che possa essere perdonata⁶¹. Avendo Arendt definito questi crimini impuniti e ammettendo poi per essi la condanna a morte, possiamo desumere che per lei la pena capitale non costituisca una vera e propria pena, ma una *misura estrema* cui ricorrere dove la pena si scontra col suo limite, dove cioè non si può punire. Dove non si può più "fare" qualcosa sembra non resti quindi che "dis-fare", distruggere, eliminare, sradicare. La riconciliazione con l'accaduto, la riparazione di una relazione

⁵⁵ H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240, 1990, p. 22 (conversazione televisiva del 28 ottobre 1964).

⁵⁶ Cfr. Ead., *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, cit., p. 004864.

⁵⁷ Cfr. Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 62.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 108.

⁶⁰ Cfr. Ead., «Eichmann a Gerusalemme». Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt, cit., p. 227.

⁶¹ Cfr. Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 82.

o la reintegrazione all'interno di una comunità, in certi casi estremi, è semplicemente impossibile⁶². Infatti, sono delitti senza precedenti quelli che hanno fatto la loro comparsa sulla scena del mondo:

quando il regime nazista dichiarò di voler non soltanto scacciare tutti gli ebrei dalla Germania, ma fare sparire tutto il popolo ebraico dalla faccia della terra, fu allora che prese forma il crimine nuovo, il crimine contro l'umanità, nel senso di delitto commesso contro la condizione umana ovvero contro il complesso degli esseri umani [...] è un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della "condizione umana" senza la quale la stessa parola "umanità" si vuoterebbe di ogni significato. [...] lo sterminio fisico degli ebrei era un crimine contro l'umanità, perpetrato sul corpo del popolo ebraico⁶³.

In questa circostanza non è stato semplicemente spezzato un rapporto fra singoli, ma sono state messe in discussione le condizioni di possibilità della relazione in quanto tale. L'idea che si tratti della negazione della strutturale relazionalità che contraddistingue la condizione umana era già stata espressa nel '53:

il bene e il male possono esistere, fra gli uomini, soltanto nelle relazioni; la "radicalità" distrugge la relatività e con ciò le relazioni stesse. Il male radicale è tutto ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e dalle relazioni che sussistono fra loro⁶⁴.

Laddove si è rinnegata quella pluralità che è caratteristica del condividere la Terra con esseri umani diversi e unici, ossia si è rifiutata la coabitazione con una porzione di umanità che si è cercato di sterminare una volta per tutte, non esiste possibilità di riparare alcunché. Non chi rifiuta o danneggia un legame particolare con uno o più individui, ma chi si adopera per estirpare le condizioni affinché la relazione in quanto tale possa darsi, ossia affinché la relazionalità umana possa continuare a sussistere, non può essere re-integrato all'interno di questa stessa relazionalità. Arendt parla dello spalancarsi di un *abisso* che separa ideatori ed esecutori del genocidio dal resto dell'umanità. Un abisso non è una semplice frattura: non c'è modo né di colmarlo né di oltrepassarlo. I giudici di Gerusalemme avrebbero dovuto dire:

⁶² Su questi limiti cfr. R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6, 2011; G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2, 2012, pp. 60-63.

⁶³ H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 275.

⁶⁴ Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 280 (aprile 1953).

come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te⁶⁵.

Queste parole rinviano dunque a una radicale *impossibilità*: nessuno vorrebbe vivere con Eichmann perché nessuno ne sarebbe capace. Questa sembra essere la maniera più appropriata di intendere la motivazione che sorregge il giudizio arendtiano.

Secondo Kant, nei rapporti fra nazioni, «nessuno Stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura»⁶⁶. Arendt sembra sostenere che, anche nel conflitto fra esseri umani, affinché possa essere garantita la possibilità di ricominciare insieme, non devono venir meno i presupposti per una possibile relazione futura.

Bibliografia

- H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009 (2^a ed., 2004¹)
- H. ARENDT, *Comprensione e Politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98
- H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011 (16^a ed., 1964¹)
- H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 004864-004865
- H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009
- H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, pp. 15-40
- H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240, 1990, pp. 11-30

⁶⁵ Ead., *La banalità del male*, cit., p. 284.

⁶⁶ I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 49 (21^a ed., 1991¹).

- H. ARENDT, «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 215-228
- H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 41-126
- H. ARENDT, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1981¹), pp. 105-154
- H. ARENDT, *Responsabilità collettiva*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 127-136
- H. ARENDT, *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2^a ed., 2007¹)
- H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München-Zürich 1985
- H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989
- H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007
- R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt’s Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6, 2011
- R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt’s Politics*, in R. BERKOWITZ, I. STOREY (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 9-36
- R. BERKOWITZ, *Reconciliation*, in P. GRATTON, Y. SARI (eds.), *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 492-497.
- N. DE WARREN, *For the Love of the World: Redemption and Forgiveness in Arendt*, in M. LA CAZE (ed.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield International, London 2018, pp. 25-42
- J. DERRIDA, *Il secolo e il perdono*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007, pp. 17-45
- S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994
- O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, cit., pp. 47-74

- G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2, 2012, pp. 60-63
- I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2014 (21^a ed., 1991¹)
- J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005
- S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment*, in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (eds.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 229-234
- J. LUPTON, *Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale*, «New Literary History», 45, 4/2014, pp. 641-663
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976