

Studi

Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il perpetratore, la banalità del male

Bethania Assy

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 22 luglio 2011

Riassunto L'origine di *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* risale al viaggio compiuto da Hannah Arendt a Gerusalemme per conto del *The New Yorker*, per raccontare il processo contro Otto Adolf Eichmann. Tra le ragioni principali che l'avevano spinta a occuparsi del processo Eichmann, Hannah Arendt ne ha indicate in particolare modo tre: voleva rendersi conto in prima persona di chi fosse davvero Eichmann "in carne ed ossa"; voleva studiare da un punto di vista giuridico la possibilità di un nuovo tipo di crimine e di criminale; e infine era da molto tempo che si occupava del problema del male. Prendendo spunto da queste ragioni addotte dalla stessa Arendt, in questo articolo si cercherà di analizzare le implicazioni giuridiche del processo; il problema della "questione ebraica" e le polemiche che ne seguirono; l'idea stessa di "banalità del male" e le sue ripercussioni sulla riflessione della Arendt. Sebbene la Arendt avesse già sostenuto l'inadeguatezza della tradizione filosofica a cogliere il fenomeno del male nella sua analisi del male radicale in *Le origini del totalitarismo*, è stato solo dopo il libro su Eichmann e la "banalità del male" che ella giunse a riprendere questo tema con un rinnovato slancio etico. Quel che la Arendt aveva individuato in Eichmann non fu la stupidità; per dirla con le sue stesse parole, costui palesava qualcosa di completamente negativo: l'assenza di pensiero. L'ordinarietà di Eichmann si manifestava in un'incapacità di pensare in maniera indipendente. Eichmann divenne così il protagonista di un'esperienza solo in apparenza ordinaria: l'assenza di pensiero critico.

PAROLE CHIAVE: Hannah Arendt; Processo Eichmann; Banalità del male; Moralità; Facoltà di pensare.

Abstract *Eichmann in Jerusalem: The Trial, the Controversy, the Perpetrator, the Banality of Evil* - The book *Eichmann in Jerusalem - a Report on the Banality of Evil* was the result of Hannah Arendt's coverage of the trial of Otto Adolf Eichmann in Jerusalem for the *New Yorker*. Arendt identified three motives that led her to concern herself with the Eichmann trial: she wanted to know who Eichmann really was "in the flesh"; she wanted to assess the possibility of a new kind of crime and criminal in their juridical aspects; she was concerned about the nature of evil. Starting from these Arendtian motivations, this article analyzes the juridical implications of the Eichmann trial, the controversy over the Jewish question; the concept of the "banality of evil" and its importance in Arendt's thinking. Although Arendt asserted the failure of traditional thought to grasp the phenomenon of evil in her analysis of radical evil in *The Origins of Totalitarianism*, only after the Eichmann book and the "banality of evil" did she cultivate this interest in a new move toward ethics. What Arendt detected in Eichmann was not stupidity; in her words, he displayed something entirely negative: thoughtlessness. Eichmann's ordinariness manifested itself in an incapacity for independent thought. Eichmann became the protagonist of an apparently unexceptional experience: the absence of critical thought.

KEYWORDS: Hannah Arendt; Eichmann Trial; Banality of Evil; Morality; Faculty of Thinking.

Questo studio è nato all'interno di una ricerca finanziata dal Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação (Brasil). Traduzione dall'originale inglese di Luigi Pastore e Magda Altman.

B. Assy - Departamento de Direito - Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (✉)
E-mail: bethania.assy@gmail.com



L'ORIGINE DE *La banalità del male*¹ risale al viaggio compiuto da Hannah Arendt a Gerusalemme per conto della rivista *The New Yorker* al fine di raccontare il processo contro Otto Adolf Eichmann, accusato – tra i quindici capi di imputazione a suo carico – di crimini contro il popolo ebraico, crimini contro l'umanità e crimini di guerra perpetrati durante tutto il periodo del regime nazista, soprattutto nel corso della Seconda Guerra Mondiale.²

Il processo

Il processo contro Eichmann fu celebrato nell'aula giudiziaria della *Casa del Popolo*, la *Beth Ha'am*, la cui costruzione all'epoca era stata appena ultimata. Moshe Landau presiedeva la giuria, composta da due giudici, Yitzhak Raveh e Benjamin Halevi. Il pubblico ministero era rappresentato da Gideon Hausner e dal suo staff, composto da quattro assistenti.

Secondo la Arendt, Hausner era la voce diretta del primo ministro dello Stato d'Israele, David Ben-Gurion, considerato il vero e proprio "architetto dello Stato" di Israele. Ben-Gurion era uno dei responsabili del rapimento di Eichmann in Argentina e della sua traduzione al cospetto del Tribunale Distrettuale di Gerusalemme.

Il collegio di difesa era presieduto dall'avvocato Robert Servatius di Colonia, assunto da Eichmann a spese del governo israeliano, e da un assistente per il primo grado del processo.

Il processo ebbe inizio il 15 aprile 1961. Il *New York Times* aveva dato notizia della cattura di Eichmann in Argentina da parte degli agenti israeliani il giorno 11 maggio 1960. Israele e Argentina avevano discusso l'estradizione di Eichmann in Israele e l'Organizzazione delle Nazioni Unite alla fine aveva riconosciuto la legittimità di un processo da celebrarsi a Gerusalemme.

Dopo la conferma che Eichmann sarebbe stato processato in Israele, Hannah Arendt chiese a William Shawn, direttore del *The New Yorker*, di poter redigere un reportage completo del processo per la sua rivista. Per questa occasione si venne a costituire una fitta rete

comunicativa, composta da quattro diversi poli per la raccolta e la gestione delle informazioni: Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld in Israele, Heinrich Blücher a New York e Karl Jaspers a Basilea. Blumenfeld si faceva carico delle traduzioni delle posizioni critiche ebraiche raccolte a Gerusalemme per la Arendt; la Arendt manteneva contatti epistolari con Blücher, comunicandogli le sue impressioni durante il processo, mentre Blücher, a sua volta, le restituiva notizie relative alle reazioni americane suscitate dalla sua copertura del processo. Infine Hannah Arendt inviava dei prospetti sintetici a Jaspers, il quale la informava sulle reazioni maturate in Europa.

Fu in una lettera inviata a Samuel Grafton che Hannah Arendt esplicitò le tre principali ragioni che la spinsero a occuparsi del processo contro Eichmann. In primo luogo voleva rendersi conto di chi fosse realmente Eichmann «in carne ed ossa», considerandolo in particolare un esempio icastico di quella "mentalità totalitaria" di cui ella stessa si era occupata nel suo precedente volume sul totalitarismo. In secondo luogo voleva verificare la possibilità di un nuovo tipo di crimine e di criminale, studiandone gli aspetti giuridici e valutando la capacità delle istituzioni giuridiche di affrontarli. E infine – e questo pare essere l'elemento più interessante – per dirla con le stesse parole della Arendt:

erano anni, o per essere più precisa, era da trent'anni che stavo riflettendo sulla *natura del male*. E il desiderio di espormi in prima persona – non tanto agli atti, che del resto erano ben noti a tutti, ma all'attore stesso del male – probabilmente è stata la ragione preponderante che mi ha fatto decidere di andare a Gerusalemme.³

Il libro su Eichmann e le polemiche che seguirono

Il volume dedicato al processo Eichmann si apre con un rapporto sulla Corte e prosegue con tre capitoli dedicati alla figura di Eichmann, vertenti sulle principali informazioni

biografiche che lo riguardano, sulla sua *expertise* in merito alla “questione ebraica”, sui suoi compiti e sul suo comportamento durante il regime del *Führer*. Altri tre capitoli sono dedicati ai diversi tipi di “soluzione” della questione ebraica, rispettivamente, l’espulsione, il concentramento e lo sterminio. Figura poi un capitolo dedicato alla conferenza di Wannsee, mentre altri quattro capitoli sono dedicati alle deportazioni e uno ai centri di sterminio. Infine, due capitoli raccontano del processo vero e proprio, dalle prove alla sentenza, dal ricorso in appello all’esecuzione.

Il volume è oggi corredato da un epilogo e un poscritto redatto per l’edizione del 1965, in ragione delle polemiche sollevate proprio dalla sua pubblicazione. *La banalità del male* fu infatti motivo e ragione degli attacchi più duri subiti dalla Arendt in tutta la sua vita. La polemica principale, concentrata soprattutto sugli articoli da lei pubblicati per il *The New Yorker*, durò quasi tre anni.

Dopo la prima edizione del libro, nel 1963, più o meno implicitamente quasi tutta la letteratura sull’Olocausto era solita far riferimento alle polemiche sollevate dalla descrizione arendtiana di Eichmann – questione che la toccò molto da vicino, a cominciare dai rapporti accademici per finire alla vita privata. Una ricerca bibliografica di Randolph Braham ha reso disponibile un dettagliato prospetto relativo a un incredibile numero di pubblicazioni apparse tra gli stati Uniti d’America, Israele e l’Europa nel corso dei primi cinque anni di questo dibattito,⁴ che ruotava almeno intorno a quattro problemi principali.

Un primo aspetto del problema riguardava il ritratto arendtiano della condotta di Eichmann in merito all’attuazione della politica nazista relativa alla questione ebraica, dalle deportazioni al genocidio. La descrizione della personalità di Eichmann aveva sollevato numerose discussioni tra sociologi, psicologi e psichiatri sui fattori psicosociali responsabili di quel particolare fenomeno che la Arendt aveva descritto come “banalità del male”. Un secondo aspetto coinvolgeva gli storici tedeschi che si occupavano della natura e della

portata della resistenza tedesca al Nazismo. Un terzo aspetto chiamava in causa gli aspetti giuridici del processo. E in ultima istanza – e questo pare essere il dato più controverso – un elemento di discussione riguardava la polemica nata in seno alle comunità ebraiche statunitensi ed europee riguardo lo status da attribuire alla *questione ebraica*.

In uno degli scambi epistolari più noti della Arendt durante questo periodo, quello intrattenuto con Gershom Scholem, si può cogliere nel modo migliore il clima generale del peso di queste polemiche nel corso dei primi cinque anni che seguirono l’uscita de *La banalità del male*.⁵

Inoltre, avendo messo in evidenza alcune irregolarità giuridiche, la Arendt aveva in definitiva riassunto il fallimento della Corte di Gerusalemme in merito a tre problemi di capitale importanza:

evitare di celebrare il processo dinanzi alla Corte dei vincitori; dare una valida definizione dei “crimini contro l’umanità”; capire bene la figura del criminale che commette questo nuovo tipo di crimini.⁶

La Arendt si concentrò sull’aspetto giuridico del processo per poter discutere della possibilità di creare una corte internazionale, ma anche per affrontare in dettaglio la natura dei crimini perpetrati agli ordini del *Führer*.

In relazione al totalitarismo – e, nello specifico, a Eichmann come esempio icastico della mentalità totalitaria – Hannah Arendt aveva individuato un fenomeno politico che dava luogo a forme di azione e di criminalità senza precedenti e che, di conseguenza, a suo giudizio necessitava di un nuovo tipo di approccio, differente dai precedenti, da parte delle istituzioni sia sotto il profilo giuridico che legislativo. I giuristi si occupavano dello status giuridico dei crimini contro l’umanità; e tuttavia, a parere di Hannah Arendt, «politicamente e giuridicamente, questi crimini erano diversi non solo per gravità, ma anche nella loro essenza».⁷

Per quanto concerne l’opinione pubblica israeliana in merito, questa può essere ben sintetizzata da quella che fu la posizione assunta

da Hausner, secondo cui soltanto un processo celebrato da un tribunale ebraico avrebbe potuto rendere giustizia agli ebrei. Di qui l'ostilità abbastanza diffusa nei confronti di ogni tipo di riferimento a un'eventuale e ipotetica corte internazionale in grado di giudicare Eichmann non per crimini contro il popolo ebraico, quanto piuttosto per crimini contro l'umanità perpetrati sul corpo del popolo ebraico.

La Arendt aveva basato la sua analisi giuridica su tre principi del diritto pubblico internazionale: quello della competenza generale, quello della competenza territoriale e quello della personalità passiva;⁸ in questa maniera aveva *de facto* portato l'attenzione sul grande impatto suscitato dalla cattura di Eichmann, che aveva spinto le corti locali in Germania a processare i criminali nazisti.

La polemica che investì il problema della questione ebraica montò in seno alle comunità ebraiche europee e statunitensi. L'elemento più controverso riguardava il modo in cui la Arendt aveva affrontato proprio la questione ebraica, in particolare l'enfasi posta sul ruolo dei leader delle comunità ebraiche, i consiglieri ebraici (*Judenräte*), ma anche le considerazioni svolte a proposito della resistenza ebraica al genocidio. La Arendt ebbe a rimarcare più volte di non aver mai ipotizzato la possibilità di una resistenza, ma di essere invece persuasa della possibilità di *non fare nulla*, secondo una certa libertà di decisione e di azione che, entro certi limiti, era ancora disponibile.⁹

Per altro verso, la Arendt sottolineò di non essersi mai chiesta la ragione per cui gli ebrei "si lasciarono uccidere," come invece sostenuto da Scholem, quanto piuttosto di essersi posta una serie di problemi riguardanti la collaborazione dei funzionari ebrei nel periodo della "soluzione finale".¹⁰

Il dibattito sul coinvolgimento degli ebrei raggiunse dimensioni tali per cui la ricezione del libro e la campagna che montò contro di esso cominciarono a vivere di vita propria, con una certa indipendenza relativa da quello che era il contenuto effettivo di *La banalità del male*. Rispondendo ad alcune domande di Samuel Grafton sulle vicende che investirono

la ricezione del suo libro, la Arendt ribadì che – a suo giudizio – «quel che allora accadde, fu una concentrazione di sforzi ben organizzati per creare una "immagine" da sostituire al libro che avevo scritto».¹¹

Il problema del ruolo svolto dai consiglieri ebraici durante la "soluzione finale", il rapporto delle organizzazioni ebraiche e dei loro leader con le autorità naziste nelle aree sotto la giurisdizione di Eichmann, la presunta idea di una passività degli ebrei – in un certo senso, l'inverso della descrizione di Eichmann e della sua "banalità" –, tutto questo divenne il nucleo portante di una polemica, che, al proprio interno, era legata a doppia mandata con il fraintendimento della posizione della Arendt, la quale, con la sua analisi dei meccanismi del potere nazista, si sarebbe macchiata della colpa di aver confuso, oscurato e infangato la distinzione tra vittime e carnefici.

Nella ricostruzione della questione diversi autori hanno sostenuto che le comunità ebraiche, in maniera abbastanza unanime, avevano frainteso il reportage della Arendt e che quindi la loro reazione riguardava non tanto il contenuto del volume in sé, quanto piuttosto il modo in cui la Arendt aveva affrontato il problema, con una sorta di enfasi inappropriata e con toni eccessivi, toccando uno degli aspetti più problematici della memoria ebraica, ossia l'immagine degli ebrei in quanto vittime dell'Olocausto.

Norman Fruchter, nella sua analisi delle ripercussioni di *La banalità del male* negli Stati Uniti, si avvicinò molto al cuore della questione, sostenendo che proprio l'immagine degli ebrei costituiva l'epicentro della polemica sorta in seno alle comunità ebraiche. Fruchter offre un'ampia rassegna dedicata ai principali autori ebrei che presero parte a questa polemica, discutendone gli argomenti principali.¹²

Uno degli esempi più drammatici del profondo risentimento suscitato all'interno delle comunità ebraiche è rappresentato da un passo del saggio di Judith Shklar in occasione della morte di Hannah Arendt, più o meno dodici anni dopo la pubblicazione di *La banalità del male*:

quando morì solo cinque membri della sua famiglia – per altro molto estesa – erano ancora vivi. E uno di loro si commosse alla vista di una fotografia scattata proprio poco prima della sua morte. Il suo è il volto di un vecchio ebreo che porta scolpite le tracce di duemila anni di sofferenze.¹³

L'intensità della polemica fu tale che, scrivendo l'epilogo per la seconda edizione de *La banalità del male* nel 1965, Hannah Arendt sentì l'esigenza di dover chiarire ciò che il suo libro non era:

questo libro non è dunque la storia del più grande disastro che si sia mai abbattuto sul popolo ebraico, né un saggio sulle dittature né una storia del popolo Tedesco sotto il Terzo Reich, e tanto meno un trattato teorico sulla natura del male.¹⁴

E proprio nella frase conclusiva di questa edizione de *La banalità del male*, la Arendt rivendica il carattere deliberato dei toni impiegati nel raccontare il processo contro Eichmann:

il mio libro cerca soltanto di esaminare fino a che punto la Corte di Gerusalemme è riuscita a soddisfare la sete di giustizia dell'umanità.¹⁵

Nonostante il gran numero di pubblicazioni riguardanti le polemiche generate dal libro su Eichmann, una vera e propria risposta sul piano teorico a *La banalità del male* si ebbe solo a partire dalla metà degli anni Settanta, poiché, come precedentemente ricordato, nei primi commenti al volume non è dato riscontrare un vero e proprio interesse per le implicazioni filosofiche del concetto di "*banalità del male*".

Per quanto nelle analisi dedicate al concetto di "male radicale" svolte nel suo *Le origini del totalitarismo* la stessa Arendt avesse già sostenuto la tesi dell'inadeguatezza della nostra tradizione filosofica nel riuscire a cogliere il fenomeno del male, fu solo dopo il volume su Eichmann e la "banalità del male" che le riuscì di riprendere questo tema con un rinnovato slancio etico:

fu dunque il processo Eichmann a stimolare in primo luogo il mio interesse a questo riguardo. In secondo luogo, quei problemi morali, scaturiti da un'esperienza concreta e che andavano a cozzare contro la saggezza dei secoli – non solo con le diverse risposte tradizionali che l'"etica", una branca della filosofia, ha già offerto al problema del male, ma anche con la risposta molto più vasta che la filosofia in generale ha già dato alla domanda, molto meno urgente, "che cos'è pensare?" – erano destinati a risvegliare in me certi dubbi.¹⁶

Adolf Eichmann: il processo, l'uomo, l'impiegato

Fu a una lettera inviata a Heinrich Blücher che la Arendt consegnò la sua prima reazione alla vista di Eichmann: «l'uomo nella gabbia di vetro» era «per niente inquietante»;¹⁷ a essere mostruosi erano i suoi atti, «ma l'attore [...] risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso».¹⁸

La convinzione maturata dalla Arendt per cui Eichmann pareva essere un uomo comune, cosa che traspariva dalla sua superficialità e dalla sua mediocrità, la lasciarono sbalordita nel momento in cui passò a prendere in considerazione il male davvero inesplicabile che aveva compiuto, organizzando la deportazione degli ebrei nei campi di concentramento.

Ciò che la Arendt individuò in Eichmann non fu la stupidità. Per dirla con le sue stesse parole, costui mostrava qualcosa di completamente negativo: una sorta di *assenza di pensiero*.¹⁹ L'ordinarietà di Eichmann si palesava mediante una incapacità di pensiero indipendente:

la sola qualità che gli si poteva attribuire, sulla base del suo passato e del comportamento all'epoca degli interrogatori e del processo, era negativa: non si trattava tanto di stupidità, quanto di un'autentica incapacità di pensare.²⁰

Eichmann divenne il protagonista di un'esperienza che solo in apparenza poteva sembra-

re un'esperienza ordinaria: l'assenza di pensiero critico.

Il reportage della Arendt comincia con una descrizione di alcune delle sue caratteristiche, estrapolando un insieme di elementi che, pian piano, la portarono a vedere in lui un'assenza di senso critico. Eichmann comunicava usando il linguaggio in un modo assolutamente caratteristico – una sorta di *ufficiatese* burocratico (*Amtsprache*) – con cui cercava di difendersi, sostenendo che quel che accadde fosse unicamente conseguenza del suo lavoro. Il linguaggio di Eichmann era contraddistinto dalla sua assenza di capacità comunicativa, fondamentale per la pluralità delle forme della socialità, palesando in questo modo la sua incapacità di tornare a parlare un linguaggio comune e condiviso.

Secondo la Arendt, al pari del suo linguaggio anche la sua memoria funzionava solo se legata a questioni che riguardavano la sua carriera, rivelando una particolare estraneazione da tutto ciò che non era direttamente attinente al suo impiego, in senso burocratico e tecnico. A volte ricordava chiaramente i momenti strategici della sua carriera, ma anche questi ricordi non coincidevano necessariamente con il decorso dei fatti storici, rispecchiando quello che era un atteggiamento generalizzato da parte dei burocrati della Germania nazista.²¹

La sua mente sembrava traboccare di frasi fatte, basate sulla logica dell'autoassoluzione. Il livello di dissociazione di Eichmann dalla realtà raggiungeva dimensioni tali per cui la sua tesi principale era che “la prossima volta” si sarebbe dovuto applicare ai campi di concentramento il “modello inglese”.

Per mostrare nel modo più efficace come il livello di estraneazione dalla realtà che contraddistingueva Eichmann (peraltro molto evidente nella retorica e nell'ampollosità delle sue frasi) non fosse una strategia deliberata, ossia che non si trattava di una strategia volontariamente pianificata per ottenere vantaggi processuali, la Arendt riporta la testimonianza di Joel Brand, uno dei maggiori esponenti del *Comitato sionista di soccorso e riscatto*, latore della proposta di Himmler agli Alleati di *scambiare* un

milione di vite ebraiche per diecimila camion. Brand negoziava direttamente con Eichmann.

Prima di queste negoziazioni, Brand, definito come “un ebreo idealista,” si sentì dire che un “tedesco idealista” gli voleva parlare. Durante il processo, Brand riportò le parole di Eichmann nel corso del loro incontro: «domani forse saremo di nuovo sul campo di battaglia».²² Eichmann era il *locus* ideale delle “convenzioni linguistiche” (*Sprachregelung*) del Reich. Di solito usava dei *clichés* che non corrispondevano all'effettivo corso degli eventi.

Dalle osservazioni della Arendt Daniel Bell ha tratto degli esempi eccellenti che ben rendono l'idea di quel che era il linguaggio codificato dei nazisti:

il termine per *uccisione* fu sostituito dalla frase *assicurare una morte misericordiosa* [...] i campi di concentramento erano trattati in termini *economici*; l'uccisione divenne una *questione medica* [...] I nomi in codice imposti per l'uccisione erano *soluzione finale*, *evacuazione* (*Aussiedlung*) e *trattamento speciale* (*Sonderbehandlung*). La deportazione veniva chiamata *cambio di residenza*.²³

La banalità del male

All'enunciazione di ogni capo di imputazione Eichmann si dichiarò «non colpevole nel senso dell'atto di accusa»,²⁴ sostenendo l'infondatezza dell'accusa di omicidio:

con la liquidazione degli ebrei io non ho mai avuto a che fare; io non ho mai ucciso né un ebreo né un non-ebreo – insomma io non ho mai ucciso un essere umano.²⁵

Anche l'ammissione dell'importanza del ruolo che ebbe a svolgere nella gestione dei trasporti delle vittime verso i campi, fu accompagnata dall'uso del lessico burocratico dell'epoca, il solo modo in cui era capace di esprimersi. Eichmann

insisteva ripetutamente e, apparentemente in maniera sincera, di non aver mai agito

per basse motivazioni e nemmeno di non aver mai avuto l'impulso di uccidere nessuno [...] ma allo stesso tempo di aver un *lavoro* da compiere e di non aver potuto comportarsi diversamente da come si comportò [...] Sembrava incapace di riconoscere pienamente, anche durante il processo in cui era in gioco la sua stessa vita, che questo *lavoro* era completamente diverso da quello fatto da qualsiasi altro uomo.²⁶

Tra le questioni affrontate dalla Arendt – oltre alla terribile e inquietante normalità ostentata dalla massa dei burocrati – vi era il problema della *banalità* del male. Il nesso tra atti esecrabili e uomini ordinari era indubbiamente ben rappresentato e contenuto nel senso profondo dato dalla Arendt alla nota metafora della *torpedine socratica*,²⁷ e cioè il continuo incalzare del pensiero che spinge all'esame del nesso tra banalità del male e assenza di pensiero.

Nel corso del processo di Gerusalemme, la Arendt giunse alla conclusione che l'incapacità di Eichmann a esprimersi con parole proprie era intrinsecamente legata all'incapacità di pensare e giudicare in quanto tale; nello specifico una incapacità di considerare le opinioni nella loro pluralità nel contesto della vita sociale. Proprio in forza di questo distaccarsi dalla realtà dell'esperienza della vita quotidiana, Eichmann mostrava «una quasi totale incapacità di vedere le cose dal punto di vista degli altri».²⁸

A tutta prima, la banalità di Eichmann sembrava atipica e stupefacente, poiché implicava un'incapacità di pensare criticamente; e tuttavia Eichmann fornì alla Arendt un'*intuizione* utile relativa alla possibilità di porre in rapporto reciproco le attività della mente e le considerazioni etico-morali in cui l'attività della mente è coinvolta con l'ambito della politica, lo spazio dell'azione e della pluralità.

La descrizione arendtiana della tipologia di banalità rappresentata da Eichmann, di conseguenza era molto più di una *lezione*; e questo fu il modo in cui la Arendt stessa definì la sua descrizione, per difendersi dalle accuse secondo cui il suo libro, e soprattutto il suo sottotitolo, potevano implicare una spiegazione o

una teoria del male. Nel *poscritto* a *La banalità del male* Hannah Arendt aveva già tentato di chiarire ciò che intendeva con banalità, evitando di dare una teoria sulla natura ontologica del male: «fu una lezione, non una spiegazione del fenomeno né una teoria».²⁹

Nell'ambito dell'opera della Arendt il tema della banalità del male non prende forma né come mera fenomenologia né come teorizzazione esplicita sul male; per le stesse ragioni, circa il caso Eichmann, non si tratta solo di una pura e semplice *lezione*. *La banalità del male* divenne l'icona di tutto un insieme di ricerche vertenti sulle reciproche implicazioni tra moralità e capacità di distinguere tra bene e male in relazione alle attività della mente.

Per la Arendt la facoltà di pensare e giudicare nel merito delle questioni morali divennero sempre più importanti, soprattutto nel contesto dei suoi scritti successivi alla pubblicazione di *La banalità del male* (ossia dopo il 1964).

L'oggetto principale di cui questo volume si occupava era un fenomeno in cui l'attore mostra soprattutto una straordinaria superficialità, ben esemplificata da Eichmann: il fenomeno della banalità del male.

Gli atti erano di proporzioni abnormi, ma il loro attore mostrava una piccola, ma impenetrabile, carenza di capacità di giudizio. C'era uno iato tra atti oltraggiosi, la loro radice non esplicitamente deliberata e la superficialità del loro esecutore. In una minuta redatta in occasione di un dibattito sul libro su Eichmann presso lo Hofstra College nel 1964, la Arendt accentuò il significato della banalità:

“mancanza di radici”, non essere radicato in “motivazioni” o “impulsi” malvagi, oppure nel cedere alle tentazioni (natura umana) o ancora nel motto “male, sii tu il mio bene: Riccardo III”, etc.³⁰

In maniera analoga, in *La vita della mente*, descrisse il suo confrontarsi con una manifestazione del male, la cui caratteristica principale era l'assenza di radici malvagie così come queste erano state conosciute nella tradizione occidentale:

ciò che avevo sotto gli occhi a Gerusalemme – qualcosa di totalmente diverso – era pur sempre un fatto. Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni.³¹

Da questo punto di vista la Arendt discute il contesto in cui il fenomeno del male era stato storicamente concepito: il male come elemento demoniaco, sull'esempio di Lucifero, l'angelo caduto della tradizione religiosa; ma anche il male mosso dalla debolezza, dall'invidia e anche dall'odio, che fanno sentire il male come qualcosa di buono (elementi che hanno trovato espressione letteraria nell'opera di Shakespeare).

Tra queste descrizioni, nessuna era in grado di restituire la tipologia di male portata alla luce da Eichmann; la banalità del male, la cui potenza pare sottrarsi alla parola e al pensiero, non sembrava poter rientrare negli standard usuali per spiegare il male dal punto di vista del malfattore, come per esempio una particolare malvagità o una particolare patologia, l'egoismo, la cattiveria, le convinzioni ideologiche e così via.³²

La Arendt aveva concentrato le sue perplessità su un fenomeno particolare, che decostruiva gli approcci con cui il male di solito veniva inquadrato. Come ella stessa scrive: «volevo semplicemente porre in evidenza il fatto, per me scioccante, che questo processo smentiva le nostre teorie sul male».³³

La prima volta che la Arendt impiegò l'espressione "banalità del male" fu proprio nel libro sul processo Eichmann, nella descrizione del momento della sua esecuzione.

La condanna a morte di Eichmann fu pronunciata il 15 dicembre 1961, un venerdì, alle nove del mattino. Il giorno della sua esecuzione, il 31 maggio 1962, la Arendt ritrasse il modo in cui Eichmann percorse ritto e impassibile il tratto che divideva la sua cella dal patibolo. Nell'ultimo momento della sua vita, Eichmann, che non credeva nella possibilità di una vita dopo la morte, riuscì a offrire soltanto il medesimo complesso di *clichés* e di frasi a ef-

fetto che lo avevano seguito lungo tutta la sua carriera: «tra breve, signori, *ci rivedremo*. Questo è il destino di tutti gli uomini. Viva la Germania, viva l'Argentina, viva l'Austria. *Non le dimenticherò*».³⁴

Proprio nel momento della sua esecuzione, Eichmann proferì quel tipo di *clichés* di cui si era soliti servirsi nell'occasione di orazioni funebri; in questo caso, però, si trattava del *suo* funerale.

Hannah Arendt porta l'attenzione su uno dei punti di massimo distacco della mente di Eichmann dalla realtà dei fatti, ma anche su quel processo logico che è capace di distorcere il suo modo di parlare e pensare. Anche nel momento della propria fine egli non fu capace di dir nulla di diverso da ciò che aveva ascoltato per tutta la sua vita, quasi come se «queste "frasi esaltanti" gli [facessero] dimenticare completamente la realtà della propria morte».³⁵ È in questa descrizione che compare per la prima volta il riferimento alla *banalità del male*:

era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male.³⁶

Di fronte allo iato tra l'attore e le sue azioni, la Arendt cerca di circoscrivere in buona sostanza l'ambito principale da cui sorge la banalità del male, ponendo una domanda che soltanto in apparenza sembra spostare l'attenzione su altre questioni:

l'attività del pensare in quanto tale, vale a dire l'abitudine di esaminare e riflettere su tutto ciò che accade, a prescindere dai contenuti e dagli effetti dell'evento, quest'attività può forse essere di natura tale da "condizionare" gli uomini e prevenirli dal fare il male?³⁷

La vita della mente implica di per sé la possibilità di evitare di commettere il male? Almeno nelle "situazioni limite"?

Nel 1946 la Arendt aveva già indicato il significato profondo delle esperienze della modernità in cui la realtà diventava impellente per la filosofia, ricorrendo all'espressione di Jaspers "situazioni limite" per indicare quelle situazioni imprevedibili e fuori controllo in cui l'uomo è costretto a pensare.³⁸

Uno degli aspetti più affascinanti della banalità del male, che abbraccia ciò che la Arendt intendeva sia con il termine "banalità" che con la locuzione "assenza di radici", era che la ricerca di una qualche profondità nel male di Eichmann non dava alcun esito, come se questo particolare genere di male fosse un fenomeno di superficie e in controtendenza rispetto alla facoltà di pensare e giudicare, le quali premono affinché le si eserciti.

In una lettera del 1963 inviata a Samuel Grafton la Arendt distingue tra il senso di "banale" e quello di "luogo comune":

per me c'è una differenza importantissima: un "luogo comune" è ciò che accade frequentemente, comunemente; e tuttavia qualcosa può essere banale anche senza essere comune.³⁹

Con "luogo comune" la Arendt intende un fenomeno triviale, quotidiano, che si verifica frequentemente, dove invece con "banale" non si presuppone qualcosa di comune, quanto piuttosto si fa riferimento a qualcosa che *sta occupando* il posto di ciò che è comune. Il male *per se* non è mai qualcosa di triviale – sebbene possa manifestarsi in maniera tale da occupare il posto di ciò che è comune.

Questa distinzione tra "luogo comune" e "banalità" venne ulteriormente illustrata nel corso di una conferenza organizzata sul suo lavoro a Toronto nel 1972, dove la Arendt rifiutò l'idea dell'esistenza di «un Eichmann in ciascuno di noi» come totale fraintendimento di ciò che lei voleva dire con "luogo comune":

voi pensate che io abbia detto che c'è un Eichmann in ciascuno di noi. Oh no! Non c'è nessuno dentro di voi e non c'è nessuno dentro di me! Questo non vuol dire che

non ci sia una certa quantità di Eichmann. Ma questi sembrano molto diversi. Ho sempre odiato il concetto di "un Eichmann dentro ciascuno di noi"! Questo semplicemente non è vero. Sarebbe falso come il suo contrario, che Eichmann non si trovi dentro nessuno.⁴⁰

In effetti Hannah Arendt aveva riconosciuto la profonda inclinazione di un intero corpo sociale a *non* esercitare la facoltà di pensare. In *La banalità del male* sottolinea che: «se questo è "banale" e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò non vuol dire che la sua situazione e il suo atteggiamento fossero dei luoghi comuni».⁴¹

La "massa" degli "Eichmann" che non pensavano non avrebbe mai potuto raggiungere profondità alcuna, poiché la profondità può essere raggiunta solo con il pensiero. Quindi il significato della banalità è prossimo all'idea di un fenomeno di superficie che, a sua volta, implica l'idea di una mancanza, di una vera e propria "assenza di radici". Hannah Arendt ha cercato di chiarire ciò che intende dire con la sua tesi della inesistenza di un "*male radicale*", ricorrendo all'etimo latino di radice, *radix*:

voglio dire che, se si va alla radice (*radix*), il male non è radicale, non ha profondità, ed è proprio per questo motivo che è così tremendamente difficile da pensare, perché il pensare, per definizione, vuole andare alle radici. *Il male è un fenomeno di superficie; invece che radicale, è semplicemente estremo.* Noi resistiamo al male non fuggendo dalla superficie, ma fermandoci e cominciando a pensare – ossia raggiungendo una dimensione diversa dall'orizzonte della vita quotidiana. In altri termini, quanto più superficiali si è, tanto più si sarà inclini a commettere il male. Un indice di questa superficialità è l'uso dei *clichés*, e Eichmann – Dio solo lo sa – ne era un esempio perfetto.⁴²

Poiché «il pensare, per definizione, vuole raggiungere le radici», la banalità del male – il

male senza radici – può essere compresa nella sua essenza come risultato dell'assenza di pensiero. Nel caso di Eichmann, che era incapace di esercitare la facoltà del pensiero, quindi non si poteva sperare di trovare alcuna ragione profonda per i suoi atti. Il male poteva diffondersi “come un fungo” sulla superficie,⁴³ perché non ha radici e non ha profondità. E la profondità può essere raggiunta solo con il pensare. Questa era il senso della “banalità” – la banalità di Eichmann, la banalità del male.

La Arendt riprende questo punto in una delle affermazioni più controverse della sua corrispondenza con Gershom Scholem, il quale aveva tentato di indicare una contraddizione nella tesi arendtiana, paragonando la descrizione del “male radicale” da lei offerta in *Le origini del totalitarismo* con il concetto di “banalità del male”, così come invece era stato trattato nel libro su Eichmann. E in proposito la Arendt scrive:

hai perfettamente ragione: ho cambiato idea e non parlo più di male radicale [...] quel che ora penso veramente è che il male non è mai radicale, ma soltanto estremo, e che non possessa né profondità né una dimensione demoniaca, esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso sfida, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere le profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità. Solo il bene è profondo e può essere radicale [...] Eichmann può servire molto bene da modello concreto per ciò che ho da dire.⁴⁴

Considerando la cosa dalla prospettiva del pensare come attività, una delle lezioni più importanti tratte dalla Arendt dal processo contro Eichmann fu che «i migliori tra tutti sono quanti hanno una sola certezza: qualunque cosa accada, finché vivremo, saremo *condannati* a convivere con noi stessi».⁴⁵

Note

¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem – A Re-*

port of the Banality of Evil (1963), Penguin Books, New York 1977 (trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, traduzione di P. BERNARDINI, Feltrinelli, Milano 2009, XV ed.).

² *Ivi*, p. 21 (trad. it. p. 29).

³ H. ARENDT, *The Jewish Writings* edited by J. KOHN, H. FELDMANN, Schocken Books, New York 2007, p. 475.

⁴ Per quanto concerne una panoramica sulle polemiche generate dalla pubblicazione dello scritto arendtiano cfr. L.R. BRAHAM, *The Eichmann Case: A Source Book*, World Federation of Hungarian Jews, New York 1969.

⁵ Cfr. G.G. SCHOLEM, *Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Briefwechsel über Hannah Arendts Buch*, MB 16. August 1963. *Eichmann Case*, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 49. Si veda anche B. NELLESEN, G. SCHOLEM, H. ARENDT, M. BUBER, *Ein Buch, das heißt umstritten ist: Hannah Arendt Bericht über den Eichmann-Prozess in Jerusalem* (1963), in: *Das Forum der Welt*, Sonnabend, November 1963, *Eichmann Case*, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 49.

⁶ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 274 (trad. it. p. 280). Per comprendere meglio l'interpretazione arendtiana del processo contro Eichmann può essere utile consultare alcuni suoi manoscritti sulla questione, disponibili presso la Library of Congress: H. ARENDT, *Legal & Moral Aspects of Eichmann Case* (1964), Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024837, container 61, Washington DC, 1964; H. ARENDT, *Legal Problems of The Eichmann Trial*, Yale University, 1964, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024822, container 60; H. ARENDT, *The Nature of Eichmann's Crime*, New York University, Law Forum, 1964, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024818, container 60.

⁷ *Ivi*, p. 267 (trad. it. p. 274).

⁸ Cfr. C. LAFER, *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. Companhia das Letras, São Paulo 1988. Sull'approccio giuridico cfr. D. BIALE, *Arendt in Jerusalem*, in: «Response», special issue “*Hannah Arendt: Retrospective Symposium*”, vol. XII, n. 3, 1980; Y. ROGAT, *The Eichmann Trial and the Rule of Law*, in: *Center for the Study of Democratic Institutions*. California 1961. Presso il fondo della Library of Congress è possibile anche consultare H. ROSENBERG, *The Trial and Eichmann*, in: «Com-

mentary», November 1961, *Eichmann Case*, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container, 49; R. SERVATIUS, *Criminal Appeal, Eichmann Trial*, Supreme Court, Re: Adolf Eichmann, Cologne, 15 Febbraio 1962, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 58; O. HANDELIN, *The Ethics of the Eichmann Case*, in: «Opinion», 1961, *Eichmann Case*, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 49.

⁹ H. ARENDT, *The Jewish Writings*, p. 469. Sulla questione ebraica, tra l'altro, si veda L. BOTSTEIN, *Liberating the Pariah: Politics, the Jews and Hannah Arendt*, in: «Salmagundi», n. 60, pp. 73-106; M. LEIBOVICI, *Hannah Arendt, une Juive – Expérience, Politique et Histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1998; S. MULLER, *The Origins of Eichmann in Jerusalem: Hannah Arendt's Interpretation of Jewish History*, in: «Jewish Social Studies», vol. XLIII, n. 3-4, 1981, pp. 237-254; H.R. TREVOR-ROPER, *Nazi Bureaucrats and Jewish Leaders*, in: «Commentary», vol. 33, n. 4, 1962, pp. 351-356.

¹⁰ *Ivi*, p. 468.

¹¹ *Ivi*, p. 476.

¹² Cfr. N. FRUCHTER, *Arendt's Eichmann and Jewish Identity*, in: J. WEINSTEIN, D. EAKINS (eds.), *For a New America – Essays in History and Politics from Studies on the Left 1959-1967*, Vintage, New York 1970, pp. 423-454.

¹³ J.N. SHKLAR, *Hannah Arendt as Pariah*, in: «The Partisan Review», vol. L, n. 1, 1983, pp. 64-77. Sulle accuse mosse contro la Arendt all'interno di questa polemica si veda W. LAQUEUR, *Hannah Arendt in Jerusalem: The Controversy Revisited*, in: L.H. LEGSTERS (ed.), *Western Society After The Holocaust*, Westview Press, Boulder 1983; N. PODHORETZ, *Hannah Arendt on Eichmann – A Study in the Perversity of Brilliance*, in: «Commentary», vol. XXXVI, n. 3, 1963, pp. 201-209; J. ROBINSON, *And The Crooked Shall be Made Straight – The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1965; J. ROBINSON, *A Report on the Evil of Banality: The Arendt Book*, in: «Facts», vol. XV, n. 1, 1963, pp. 263-270; J. ROGOZINSKI, *Hell on Earth – Hannah Arendt in the Face of Hitler*, in: «Philosophy Today», vol. XXXVII, n. 3/4, 1993, 257-274; A.W. SHERIDAN, *Comment: Insight Amidst Terror in: "Hannah Arendt in Jerusalem: The Controversy Revisited"*, in: L.H. LEGSTERS (ed.), *Western Society After The Holocaust*,

Westview Press, Boulder 1983, p. 121.

¹⁴ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 285 e segg. (trad. it. p. 289).

¹⁵ *Ivi*, p. 298 (trad. it. p. 299).

¹⁶ H. ARENDT, *The Life of the Mind – Thinking*, Harverst-HJB Book, New York-London 1978, p. 6 (trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. DAL LAGO, traduzione di G. ZANETTI, Il Mulino, Bologna 1987, p. 86).

¹⁷ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt – For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, p. 329 (trad. it. *Hannah Arendt. Una Biografia*, traduzione di D. MEZZACAPA, Bollati Boringhieri, Torino 2006³, p. 375).

¹⁸ H. ARENDT, *The Life of the Mind*, cit., p. 4 (trad. it. cit., p. 84).

¹⁹ H. ARENDT, *Basic Moral Propositions*, Lectures 1966, Chicago University Press, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46, p. 024619.

²⁰ H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2003, p. 159 (trad. it. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, traduzione di D. TARIZZO, Einaudi, Torino 2004, p. 137).

²¹ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 54 (trad. it. p. 60).

²² *Ivi*, p. 198 (trad. it. p. 205).

²³ D. BELL, *The Alphabet of Justice: Reflections on Eichmann in Jerusalem*, in: «The Partisan Review», vol. XXX, n. 3, 1963, pp. 417-429, citazione a p. 425. Si veda anche S.E. ASCHHEIM, *Hannah Arendt in Jerusalem*, California University Press, Berkeley-Los Angeles 2001.

²⁴ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 21 (trad. it. p. 29).

²⁵ *Ivi*, p. 23 (trad. it. p. 30).

²⁶ H. FEINGOLD, *The Bureaucrat as Mass Killer – Arendt on Eichmann*, in: «Response. A Contemporary Jewish Review», vol. XII, n. 3, 1980, *Hannah Arendt: Retrospective Symposium*, pp. 45-51, citazione a p. 48.

²⁷ H. ARENDT, *The Life of the Mind*, cit., p. 172 (trad. it. p. 267).

²⁸ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, cit., pp. 47-48 (trad. it. p. 55).

²⁹ *Ivi*, p. 288 (trad. it. p. 291).

³⁰ H. ARENDT, *Eichmann – Discussion with Enumeration of Topics*, Hofstra College, 1964, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 24842, container 60.

³¹ H. ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 4 (trad. it. p.

84). Per un'analisi teorica del problema del male si veda R. BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge (MA), 1996; M.-C. CALOZ-TSCHOPP (éd.), *Hannah Arendt, La 'banalité du mal' comme mal politique*, vol. II, L'Harmattan, Paris 1998, G. KATEB, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Littlefield, Lanham 1984.

³² Cfr. H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, cit., p. 159 (trad. it. p. 137).

³³ *Ivi*, p. (trad. it. p. 17).

³⁴ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, cit., p. 252 (trad. it. p. 259).

³⁵ *Ivi*, p. 288 (trad. it. p. 291).

³⁶ *Ivi*, p. 252 (trad. it. p. 259).

³⁷ H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, cit., p. 160 (trad. it. p. 138).

³⁸ H. ARENDT, *What is Existential Philosophy?* (1946), in: H. ARENDT, *Essays in Understanding 1930-1954*, edited by J. KOHN, Hartcourt Brace & Company, New York-San Diego-London 1994, pp. 163-187, citazione a p. 167 (trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in: *Archivio Arendt*, vol. I, a cura di S. FORTI, traduzione di P. COSTA, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 197-221, citazione a p. 209).

³⁹ H. ARENDT, *The Jewish Writings*, cit., p. 478.

⁴⁰ H. ARENDT, *On Hannah Arendt*, in: M.A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, pp. 301-339, citazione a p. 308.

⁴¹ H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 288 (trad. it. p. 291).

⁴² H. ARENDT, *The Jewish Writings*, cit., p. 479.

⁴³ *Ivi*, p. 471.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 470-471.

⁴⁵ H. ARENDT, *Personal Responsibility under Dictatorship*, Boston, 1964, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 76, p. 023315. Sul contenuto e sul significato della concezione arendtiana del pensare, del volere e del giudicare si veda B. ASSY, *Hannah Arendt - An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2008; S. BENHABIB, *Judgment and The Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, in: «Political Theory», vol. XVI, n. 1, 1988, pp. 29-51; M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in: «Social Research», vol. LVII, n. 1, 1990, pp. 135-165; J. HERMSEN, R.D. VILLA (eds.), *The Judge and the Spectator - Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999; R.D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror - Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999; J. KOHN, L. MAY, *Hannah Arendt - Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996. Sulla nozione arendtiana di "azione politica" cfr. C. CALHOUN, J. MCGOWAN, *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997; M.A. HILL, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979; L.P. HINCHMAN, S.K. HINCHMAN, *Hannah Arendt: Critical Essays*, New York State University Press, New York 1994.