

This is a pre print version of the following article:

Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt / Casadei, T. - In: Dispotismo : genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico / FELICE, Domenico. - [s.l], 2001. - ISBN 88-207-3173-8. - pp. 625-673

Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

12/08/2026 22:37

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Classo 1
Sottocl. 1
N° d'ord. 513/A
SEZIONE LIBRI



DISPOTISMO

Genesis e sviluppi di un concetto filosofico-politico

a cura di Domenico Felice

TOMO PRIMO

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Inventario n. 1535

Lionori Editore

L'opera è pubblicata con il contributo del M.U.R.S.T.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, riprodotta, copiata o trasmessa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiori al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe 2, 20121 Milano, telefono 02 809506, e-mail aidro@iol.it.

Prima edizione italiana Dicembre 2001

Liguori Editore, Srl

via Posillipo 394

I 80123 Napoli

<http://www.liguori.it>

Copyright © Liguori Editore, S.r.l. 2001

Felice, Domenico :

Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico :

Tomo Primo(Domenico Felice

Napoli : Liguori, 2001

ISBN 88 - 207 - 3173 - 8

1. Forme politiche 2. Oppressione I. Titolo

Ristampe:

9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 2010 2009 2008 2007 2006 2005 2004 2003 2002

Questo volume è stato stampato in Italia dalle Officine Grafiche Liguori - Napoli su carta inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme Iso 9706 ∞.

INDICE GENERALE

TOMO PRIMO

XV	Premessa di <i>Domenico Felice</i>
1	Dispotismo e politica in Aristotele di <i>M. Paola Mitica</i> e <i>Silvia Vida</i>
33	Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eracleo (306-641 d.C.) di <i>Umberto Roberto</i>
71	Il «principatus despoticus» nell'aristotelismo bassomedievale di <i>Claudio Fiocchi</i> e <i>Stefano Simonetta</i>
95	Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco» di <i>Giorgio E.M. Scichilone</i>
127	Signoria e tirannide nella <i>République</i> di Jean Bodin di <i>Margherita Isnardi Parente</i>
145	Forza e diritto. Il dispotismo nel <i>Secondo trattato sul governo</i> di John Locke di <i>Marina Lalatta Costerbosa</i>
165	Contro un 'Sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV di <i>Davide Monda</i>

- 189 Dispotismo e libertà nell'*Esprit des lois* di Montesquieu
di *Domenico Felice*
- 257 Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger
di *Giovanni Cristani*
- 281 Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius
di *Viola Recchia*
- 309 La morte del corpo politico: il dispotismo in Jean-Jacques
Rousseau
di *Edoardo Greblo*
- 329 I fisiocrati e Mably: tra dispotismo legale e governo misto
di *Pietro Capitani*

TOMO SECONDO

- 357 Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo
nel secondo Settecento francese
di *Gianmaria Zamagni*
- 391 Dispotismo e 'ideologia europea' nelle filosofie della storia di
Turgot e Condorcet
di *Alessandro Ceccarelli*
- 419 «Despotisme de la liberté»: l'eccezione giacobina
di *Cristina Passetti*
- 439 Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"
di *Giovanni Paoletti*
- 463 Hegel e lo spirito del dispotismo
di *Giorgio Bongiovanni* e *Antonino Rotolo*
- 515 Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"
di *Cristina Cassina*

- 545 Figure del dispotismo in John Stuart Mill
- I. Il dispotismo negli scritti e nei discorsi del giovane Mill
 di *Anselmo Cassani*
- 557 II. Il dispotismo nel pensiero politico e sociale del Mill maturo
 di *Nadia Urbinati*
- 575 Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx
 di *Silvano Sportelli*
- 599 Dispotismo e comunismo: *Il dispotismo orientale* di Karl August
 Wittfogel
 di *Manlio Iofrida*
- 625 Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt
 di *Thomas Casadei*
- 675 Gli autori
- 683 *Indice dei nomi*

DAL DISPOTISMO AL TOTALITARISMO:

HANNAH ARENDT

di Thomas Casadei

1. *Dispotismo e totalitarismo: continuità, discontinuità o metamorfosi?*

Un'indagine sul concetto di totalitarismo in relazione a quello di dispotismo, come quella che si intende sviluppare nel presente contributo, è un'operazione complessa. Essa necessita, in via preliminare, di una contestualizzazione della forma totalitaria nel quadro degli studi e delle interpretazioni dei regimi politici. E in questa prospettiva che si sono cimentati molti degli studiosi che hanno esaminato questa espressione equivoca e controversa¹, cercando di precisarne il contenuto e i tratti strutturali.

Scorrendo la vasta letteratura sul tema², ci si trova dinanzi a due pre-dominanti e opposte letture. Da una parte, quella di coloro che considerano il totalitarismo come una *novitas* assoluta del '900 che, sotto il profilo

¹ A tal punto equivoca e ambigua che alcuni autori hanno proposto addirittura la cancellazione del termine dal lessico delle scienze politiche e sociali: fra questi si possono menzionare H. Spiro, *Totalitarianism*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XVI, New York, Mac Millan, 1968, e, in tempi più recenti, S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five interventions in the (Mis)use of a Notion*, London-New York, Verso, 2001.

² Per una prima messa a fuoco, limitatamente al contesto italiano, si possono vedere: D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1987; M. Stoppino, *Totalitarismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica* (1983²), Milano, TEA, 1990, pp. 1169-1181; B. Bongiovanni, *Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati*, «Teoria politica», 13 (1997), pp. 23-54; V. Dimi, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto tra descrizione e comprensione*, C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni trenta*, e M. Tarchi, *Il totalitarismo nel dibattito politologico*, «Filosofia politica», 11 (1997), pp. 5-79; S. Forti, *Totalitarismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1998, pp. 636-649; F. Falletti, *Totalitarismo*, Vibo Valentia, Edizioni Settecolori, 1999, e, da ultimo, S. Forti, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Per altri riferimenti bibliografici, comprendenti anche la letteratura internazionale, cfr. *infra*.

dell'analisi politica, si distingue da altre categorie classiche, in qualche misura contigue concettualmente, come tirannide, dittatura, assolutismo, dispotismo; l'esigenza che muove tale lettura è quella di classificare e studiare quei regimi che differiscono sostanzialmente dalle democrazie liberali, ma che paiono difficilmente collocabili all'interno del *genus* delle forme di governo autoritarie tradizionali. Seguendo questa linea interpretativa, della *differenziazione* o della *discontinuità*, c'è chi arriva ad individuare nel totalitarismo la cifra ermeneutica privilegiata del XX secolo. Paradigmatica, al riguardo, può essere considerata l'affermazione di Hannah Arendt, contenuta in *The Origins of Totalitarianism*: il totalitarismo è «not only more drastic but [...] differs essentially from other forms of political oppression known to us such as despotism, tyranny and dictatorship»³.

Da un'altra parte, una seconda lettura, definita solitamente *continuità*, tende invece a sottolineare le analogie fra la categoria del totalitarismo e tutti i regimi, i movimenti, le correnti autoritari, a ricercarne quindi i precedenti storici. Si originano così «applicazioni retroattive»⁴ che tendono a

³ Come è noto, la vicenda di *The Origins of Totalitarianism* è complessa. Prima ediz.: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1951. Il titolo fu dato dall'editore americano, preferendolo a quello proposto dall'autrice: *The Burden of Our Time*. Con quest'ultimo titolo apparve l'edizione inglese, sempre nel 1951, presso Secker and Warburg. London. Poi venne pubblicata la seconda edizione, ampliata con un nuovo capitolo intitolato *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*. New York, The World Publishing Company («Meridian Books»), 1958 e quindi la terza con nuove prefazioni: New York, Harcourt Brace and World, 1966. Ediz. it.: *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, condotta sull'ediz. americana del 1966, Milano, Edizioni di Comunità, 1967; seconda ediz.: 1989; terza ediz.: 1996 poi ristampata nel 1997 (con *Introduzione* di A. Martinelli). Una nuova ediz. è apparsa nel 1999 sempre per le Edizioni di Comunità (Torino), arricchita con un importante saggio di Simona Forti, *Le figure del male*, pp. XXVII-LIV; a quest'ultima ed. si farà riferimento per le citazioni in italiano indicando solamente il numero della pagina in cui è contenuto il passo menzionato; per quanto riguarda l'ediz. americana si farà riferimento all'ediz. Harcourt Brace and Co. del 1979 (la frase citata nel testo è a p. 460). Va, infine, ricordata la trad. tedesca *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsgesellschaft, 1955, 1965. Per la ricostruzione della genesi del libro, nonché per altre informazioni sul contesto culturale e politico in cui operò la Arendt, si rimanda a E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt. 1905-1976. Per amore del mondo* (1982), trad. it. di D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

⁴ Esemplari, sotto questo profilo, sono le interpretazioni di Franz Neumann, il quale ritiene che siano «dittature totalitarie» tanto il regime spartano quanto quello dell'Impero romano ai tempi di Diocleziano (*Lo Stato democratico e lo Stato autoritario* [1957], trad. it. di G. Sivini, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 345-348); di Karl A. Wittfogel, che ha posto l'attenzione sul dispotismo orientale come antecedente del totalitarismo (*Il dispotismo orientale* [1957], trad. it. di R. Pavetto, Firenze, Vallecchi, 2 voll., 1968); di Barrington Moore jr., il quale rintraccia precedenti dei regimi totalitari moderni nel dispotismo della Cina della dinastia Ch'in, dell'India tradizionale e nel Giappone Meiji (*Le origini sociali della dittatura e della democra-*

far rifluire il concetto in una dimensione ampia e dai contorni piuttosto indefiniti, determinando, secondo i sostenitori della prima interpretazione, *confusioni concettuali*⁵ e la perdita di qualsiasi precisa connotazione. In quest'ottica, il totalitarismo può configurarsi come «l'idealizzazione del governo autoritario, "la semplificazione tipologica" di Weber spietatamente messa in pratica, [...] le proscrizioni romane universalizzate», «una tirannia aristoteleica perfettamente riuscita»; e, ancora, totalitarismo è «il nome assegnato alla più temibile forma di governo autoritario», «la tirannia o il dispotismo dell'epoca della moderna democrazia di massa», oppure, con un approccio più sfumato, «la versione aggiornata, riveduta, corretta e aggravata, del dispotismo»⁶.

In questa sede si cercherà di seguire una *via mediana*. Pur senza sottoporre il concetto di totalitarismo ad un processo di 'estensione', correndo il rischio di semplificarne la densità semantica e di perderne la specifica essenza, ci si propone, attraverso un'analisi interna ai testi della Arendt (*in primis* a *The Origins of Totalitarianism*), di porlo a confronto con il concetto di dispotismo, studiandone la modalità di relazione. Il parallelismo intende, evitando livellanti forzature antistoriche, mettere a fuoco le differenze, gli scarti, le commissioni, le analogie di alcune grandi linee di fondo fra le due categorie. Se la realtà del totalitarismo, come evidenzia la A-

zia [1966], a cura di D. Settembrini, Torino, Einaudi, 1971¹, pp. 273 ss.), ma soprattutto nella dittatura teocratica di Calvino a Ginevra (*Potere politico e teoria sociale* [1958], trad. it. di C. Mannucci, Milano, Comunità, 1964, pp. 33-37). Per un'ampia rassegna di queste «applicazioni retroattive», cfr. B.R. Barber, *Conceptual Foundations of Totalitarianism*, in C.J. Friedrich-M. Curtis-B.R. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York, Praeger, 1969, pp. 7-8.

⁵ Cfr. D. Fischella, *Totalitarismo*, cit., pp. 16 ss. Un esempio delle possibili commissioni è rappresentato dall'opera di R. Boesche, *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996 che, reggendosi su un impianto continuistico, assorbe nel concetto di tirannia quelli di dittatura, assolutismo, dispotismo, totalitarismo.

⁶ Le espressioni citate sono tratte, rispettivamente, da M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, «Volontà», 39 (1984) 2, pp. 27, 30 (versione orig. contenuta in L. Howe [a cura di], 1984 *Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper and Row, 1983); L. Shapiro, *Il concetto di totalitarismo*, in D. Staffa (a cura di), *Il totalitarismo nelle società moderne*, Milano, Ces- ses, 1975, p. 71; N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 83. Ciò che caratterizza il totalitarismo rispetto a tutte le forme tradizionali di assolutismo politico – prosegue Bobbio – «è il massimo di concentrazione e di unificazione delle tre potenze attraverso cui si esercita il potere dell'uomo sull'uomo: il totalitarismo è un dispotismo non soltanto politico ma anche economico e ideologico» (*ibid.*, pp. 83-84). Sul fatto che il totalitarismo sia una forma estrema di dispotismo ha insistito, proprio a partire dall'analisi di *Le origini del totalitarismo*, anche J.L. Staley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism*, «The Review of Politics», 49 (1987), pp. 177-207.

rendi, oltre a essere una realtà complessa, intricata, molepicce e plurale, è soprattutto, per qualità e dimensioni, nuova, mai esperita prima, pare altresì possibile rinvenire nell'amalgama degli elementi che la compongono certe cospicue affinità con alcuni tratti strutturali già presenti, anche solo *in nuce*, nel dispotismo, come dimostrano, d'altra parte, diversi passi dell'opera arendtiana stessa. L'intento, in altri termini, è quello di verificare l'ipotesi di una *metamorfosi* del concetto di dispotismo nel concetto di totalitarismo, cogliendo nel primo alcune 'tracce' del secondo.

La ricognizione sarà svolta prendendo le mosse dal tema delle forme di governo e dalle nozioni di *potere* e *legge* (§§ 2.1, 2.2, 2.3) che contribuiscono in maniera fondamentale alla strutturazione della categoria arendtiana di totalitarismo. Si passerà poi ad un'analisi più strettamente 'filosofica', prestando attenzione ai caratteri epistemologici e antropologici sociologici dell'*esperienza* totalitaria (§§ 2.4, 3), per concludere con una sezione riassuntiva che terrà conto dei fondamentali nessi fra i due livelli d'indagine (§ 4).

Prima di entrare nel merito, però, è preliminarmente necessario affrontare due ordini di problemi, terminologici e concettuali, che caratterizzano la trattazione arendtiana.

Da un punto di vista propriamente lessicale si registra una frequente identificazione, in merito all'uso, di 'tirannide' e 'dispotismo' come specificazioni della forma di Stato che, sulla scia di Montesquieu, è caratterizzata dalla paura e dall'assenza di legalità (*lawlessness*). Più analiticamente, la tirannide presenta da sempre, secondo la Arendt, le seguenti caratteristiche: «un potere arbitrario, non frenato dal diritto, esercitato nell'interesse del governante e contrario agli interessi dei governati, da un lato; la paura come principio dell'azione, cioè paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo, dall'altro» (631).

Dietro le contaminazioni e le continuità concettuali fra tirannide e dispotismo si può tuttavia rinvenire, ad una più attenta analisi, una articolata distinzione: 'tirannide' appare termine più ampio, di uso più generico che vale sempre per indicare una forma di governo assoluto, collocabile soprattutto nell'antichità; il *dispotismo*, per parte sua, si presenta in una duplice veste. In primo luogo, è considerato montesquieuianamente come *dispositivo orientale*, quindi con una precisa collocazione geografica: India e Cina sono i paesi presi come riferimento (430, 550). Questa forma di governo si caratterizza per la lunga durata (si potrebbe parlare così di una 'tirannia permanente') e per quel senso di superfluità degli uomini che costituisce, come si vedrà, la radice e allo stesso tempo il compimento della sindrome totalitaria. In secondo luogo, il dispotismo è rappresentato come *dispositivo*

smo burocratico (*rule by bureaucracy*): significativamente, la Arendt ha qui come modelli la Russia zarista e l'impero dell'Austria-Ungheria, regimi che, ancora all'epoca della prima guerra mondiale, incarnano pienamente quella che lei considera «l'eredità del dispotismo» (339-348)⁷. La trattazione arendtiana pare, anche in questo caso, richiamare in qualche modo la riflessione montesquieuiana:

Solo dove, come in Russia ed Austria, la dispotica burocrazia locale veniva accettata come l'autorità legittima, il governo per decreto poteva creare quell'*atmosfera di arbitrio e segretezza* che in realtà serviva esclusivamente a nascondere l'opportunismo. Il regime burocratico offre dei notevoli vantaggi per il dominio oppressivo di *estesi territori* con popolazioni eterogenee. Ha un'efficienza superiore perché ignora gli stadi intermedi fra la promulgazione e l'esecuzione ed impedisce il dibattito e il formarsi di un'opinione pubblica [...], è estremamente utile al funzionamento di un'amministrazione accentratrice perché passa automaticamente sopra a tutti i problemi di autonomia locale (341; corsivi miei).

Una seconda, seppur rapida, precisazione va fatta a proposito del cruciale e controverso problema dell'estensione del concetto di totalitarismo. La Arendt limita il suo campo di applicazione ai soli regimi di Hitler in Germania e di Stalin in Russia, assimilandoli nella tipologia del totalitarismo⁸. Resta escluso dal suo quadro d'indagine il regime fascista, considera-

⁷ Sul dibattito relativo alla Russia come dispotismo orientale si rimanda a A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia. Il ruolo di Ivan il terribile nella storia russa* (1980), trad. it. di B. Osimo, Milano, Edizioni di Comunità, 1984 e al contributo di Manlio Iofrida su Karl A. Wittfogel in questo tomo.

⁸ Tuttavia, mentre il nazismo viene discusso nei dettagli, con grande abbondanza di documentazione, lo stalinismo è trattato con minore specificazione (del resto il materiale disponibile dopo la fine della guerra era molto più scarso per l'URSS che per la Germania). Il progetto di uno studio sugli elementi totalitari che sarebbero presenti nel marxismo doveva completare, nelle intenzioni della Arendt, le analisi del totalitarismo per la parte riguardante l'esperienza sovietica, ma non fu mai portato a termine. Si può, inoltre, evidenziare, come ha fatto parte della critica, l'insufficiente identificazione delle differenze tra i due regimi. E qui si tocca la 'delicatezza' del paradigma del totalitarismo. Su un piano *morfologico* i due fenomeni si assomigliano profondamente: dove c'è *gulag*, genocidio, camera a gas, deportazione di massa, campo di concentramento e di sterminio, si dà totalitarismo perché si mette in pratica un unico disegno criminoso. Su un piano *storico* la questione è senz'altro diversa. Nel caso del comunismo staliniano è necessario rendere conto di come e perché una visione del mondo emancipatoria si sia lasciata corrompere; nel caso del nazionalsocialismo, si tratta di stabilire attraverso quali tappe un'ideologia originariamente gerarchica e razzista abbia conseguito un grandioso successo in Germania. Si può allora dire che, pur essendo profondamente diversi quanto a base sociale e interessi rappresentati e quanto a contenuti ideologici, i due regimi tendono a sviluppare prassi, tipi di controllo sociale e forme effettive di dominio tendenzialmente analoghi. Entrambi approdano ad una ferrea legge dell'esclusione di chi risulti dannoso

to 'semplicemente' autoritario; Mussolini, «che tanto amava il termine "Stato totalitario", non tentò di instaurare un regime totalitario in piena regola, accontentandosi della dittatura del partito unico». Questo per lo meno fino al 1938 (427; cfr. 357, 359, 449)⁹.

2. Teoria delle forme di governo, potere e legge: da Montesquieu alla Arendt

La Arendt ha contribuito in maniera assolutamente decisiva alla comprensione teorica e storico-concettuale del totalitarismo. La sua analisi di questo fenomeno pare risentire profondamente, in alcuni punti chiave, della lezione di Montesquieu¹⁰. Una prima affinità si può rinvenire, innanzitutto, sotto il profilo metodologico. Laddove Montesquieu lavora ad un *modello o tipo ideale di regime dispotico*, per spiegare il quale raccoglie innumerevoli materiali, tipici delle 'forme demoniache' del potere, la Arendt, fuori da una visione lineare e deterministica della storia, costruisce un *tipo ideale di regime totalitario* partendo da un'analisi in termini storici degli elementi che hanno contribuito alla sua nascita. Allo stesso modo del pensatore francese, la Arendt si muove contemporaneamente su diversi livelli: storico, sociologico, 'filosofico'. Le prime due parti del suo studio sul totalitarismo, che hanno come oggetto l'antisemitismo e l'imperialismo e le

o superfluo nel processo di formazione dell'«uomo nuovo» e possono quindi costituire varianti della stessa forma politica.

⁹ Senza entrare nel merito di una problematica controversia, è doveroso ad ogni modo ricordare come la comparsa del termine stesso 'totalitarismo' risalgia proprio al contesto italiano, prima nel seno dell'opposizione antifascista (Giovanni Amendola, Antonio Gramsci, Piero Gobetti, Luigi Sturzo, Lelio Basso), poi all'interno del regime stesso (in un discorso del 1925 Mussolini parlò di «feroce volontà totalitaria»). Sulla genesi del concetto di totalitarismo, si veda, oltre agli scritti citati alla nota 2, J. Petersen, *La nascita del concetto di Stato totalitario» in Italia*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 1 (1975), pp. 157, 161. Giovanni Gentile nel 1928 fissò in dottrina quelli che considerava gli elementi totalitari del fascismo, al quale attribuì prima di tutto un'ideologia statalista (cfr. G. Gentile, *The Philosophical Basis of Fascism*, «Foreign Affairs», 7 [1928], pp. 290-304).

¹⁰ Grande è la considerazione che la Arendt ha del filosofo francese: «Le sue idee sono in realtà molto più "rivoluzionarie", e al contempo più solide e durevoli, di quelle di Rousseau, l'unico che lo ha eguagliato nell'influenza esercitata sulle rivoluzioni del XVIII secolo e sulla filosofia del XIX». In un altro passaggio Montesquieu è considerato, insieme ad Hobbes, il più grande pensatore politico della prima età moderna. Si veda H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (scritto nel 1953, ma mai pubblicato), trad. it. a cura di S. Forti, «Micromega», 10 (1995) 5, pp. 35-108: 57, 103. Sul legame fra i due ha insistito recentemente A. Amiel, *Arendt lettrice de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 119-138.

connesse questioni del razzismo e della crisi dello Stato nazionale, sono volte a rintracciare, benjaminianamente, i 'frammenti' della *costellazione totalitaria*, le premesse, le *origini (non le cause)* del suo sorgere. Il lavoro genealogico-archeologico, intrapreso dalla Arendt, è però orientato, per così dire, retrospettivamente dalla consapevolezza prodotta dall'evento totalitario stesso. L'esperienza storica costituisce così la radice della riflessione teorico-filosofica sul fenomeno e sulla sua *essenza*, cui è dedicata esplicitamente la terza parte di *The Origins of Totalitarianism*. Quest'opera costituisce, così come l'*Esprit des lois* per il dispotismo, il tentativo di precisare una categoria autonoma, un concetto eminentemente analitico e scientifico per la comprensione di una realtà complessa e polimorfa, all'interno della tradizione degli studi sistematici dei regimi politici da Aristotele a Montesquieu e Tocqueville¹¹. Ma nel quadro di quest'analisi *tipologica* del regime politico totalitario, tesa a definirne i caratteri sistemici e strutturali, emerge pienamente anche la sua dimensione 'filosofica'. Dalle pagine della Arendt il totalitarismo si profila, in definitiva, come concetto filosofico-politico essenziale: esso per un verso, rappresenta il luogo di *crisi e stabilizzazione* delle contraddizioni dell'epoca moderna e, come si vedrà, di una logica ancora più antica; per l'altro, segna la comparsa di qualcosa di radicalmente nuovo e impensato¹².

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, *Preface à Condition de l'homme moderne* (1983), in *Id.*, *Lectures I (Auteur du politique)*, Paris, Seuil, 1991, p. 46. Le citazioni dall'*Esprit des lois* (indicato con la sigla *EL*, seguito dal libro e dal capitolo cui si rinvia) sono tratte dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Callois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951.

¹² Su questa tensione problematica, che coinvolge la relazione fra idee e fatti, storia e politica, si sofferma con finezza d'analisi L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, ESI, 1996, pp. 44 ss., che tra l'altro esamina anche i due concetti distinti, ma connessi, di *origine* e *crystalizzazione*. La studiosa osserva, inoltre, che un concetto specifico di totalitarismo può prestarsi facilmente ad un uso o abuso «polemico». Ma se si ricava dai fatti concreti uno utilizzato tipo weberiano, una esemplarità delle componenti basilari sociali e ideali del totalitarismo, si può supporre che il *topos* costituisca un concetto *scientificamente* valido per analisi comparative, atto ad individuare affinità e differenze fra i diversi regimi politici (*ibid.*, pp. 42-43). Per inciso, la stessa possibilità pare riscontrarsi relativamente all'uso montesquiesiano del concetto di dispotismo. Sul totalitarismo come tipo ideale weberiano, cfr. A. Marinelli, *Introduzione*, cit., p. XXI. Sull'uso del concetto di 'totalitarismo', si vedano: J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980, pp. 8-24; M. Bitman, *Totalitarianism: The Career of a Concept*, in G.T. Kaplan-C.S. Kessler, *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Boston, Allen & Unwin, 1989, pp. 56-68. Più in generale, sui caratteri del totalitarismo arendiano, R. Boesche, *Arendt: Totalitarianism as a New Form of Government*, in *Id.*, *Theories of Tyranny*, cit., pp. 419-451, e O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo fra abisso e redenzione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 45-65. Un altro testo fondamentale, centrato sulla tesi della novi-

Ma, al di là dell'aspetto metodologico, pare un'operazione abbastanza agevole verificare quanto la concettualità di Montesquieu nutra in permanenza le pagine della Arendt. Nel più ampio quadro della ripresa della problematica delle forme di governo, ella attinge da Montesquieu, in taluni casi riarticolandoli, in altri mutandoli senza variazioni, alcuni elementi portanti della sua riflessione: la distinzione fra natura e principio dei governi, l'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi; il fondamentale principio della separazione dei poteri, la concezione dell'uomo; la nozione di *esprit général*.

Tutti questi motivi concorrono a fare di Montesquieu il pensatore che ha riconosciuto la *pluralità* come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio chiave questo anche nel quadro di pensiero complessivo della Arendt.

Nello scritto, rimasto inedito, che segna una svolta nell'approccio della studiosa alla problematica del potere (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*), quasi un intero capitolo (*Law and Power*) è dedicato all'autore dell'*Esprit des lois*. In particolare, la Arendt osserva che «negli ultimi cento anni l'intera problematica delle forme di governo è stata in qualche modo dimenticata e che, in generale, Montesquieu è stato l'ultimo pensatore a prenderla in seria considerazione e persino a rielaborare ciò che gli era stato trasmesso»¹³. Ed è proprio da Montesquieu che la Arendt parte per arricchire la teoria delle forme di governo con una nuova entità: il regime totalitario.

2.1. Natura e principio del totalitarismo

Nel capitolo *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*¹⁴, contenuto nella terza parte di *The Origins of Totalitarianism*, viene esposta la *dottrina delle forme di governo*, con un preciso richiamo proprio alla *strumentazione concettuale montesquieuiana*. La questione che si affronta è quella del totalitarismo come possibile forma autonoma di governo:

Nel quadro di tali riflessioni viene da chiedersi se il regime totalitario [...] è semplicemente una tesi di ripiego che prende i suoi metodi intimidatori e i suoi strumenti organizzativi dal noto arsenale della tirannide, del dispotismo e della dittatura, e deve la sua esistenza soltanto al fallimento, deplorabile ma forse accidentale, delle tradizionali forze politiche [...]. O se, invece, esso ha una *propria natura* e può essere definito al pari di altre forme di governo che il pensiero occidentale ha conosciuto fin dai tempi della filosofia antica.

Nel primo caso, allora,

si è tentati di interpretare il totalitarismo come una moderna forma di tirannide, cioè un governo senza legge in cui il potere è detenuto da un solo uomo. Un potere arbitrario, non frenato dal diritto, esercitato nell'interesse del governante e contrario agli interessi dei governati, da un lato; la paura come *principio dell'azione*, cioè paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo, dall'altro (630-631; corsivo mio).

Nel secondo caso – ed è questa chiaramente la posizione che la Arendt qui intende sostenere – si è di fronte ad un tipo di *governo completamente diverso* da quelli tramandati dalla tradizione. Come si può constatare facilmente, l'ossatura del ragionamento arendtiano è costituita dalla teorizzazione montesquieuiana che di ogni forma di governo individua la *natura* (ovvero la sua struttura costituzionale) e il *principio* (cioè che lo fa agire, le passioni umane che lo fanno muovere, ossia i *moventi psicologici* che inducono i membri di un determinato Stato ad obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere e di durare nel tempo)¹⁵,

tà del totalitarismo rispetto a tutti gli altri regimi, ma che oppone all'interpretazione fondamentalmente filosofica della Arendt un approccio più strettamente politologico, è C.J. Friedrich-Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Harper & Row, 1956.

¹³ H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 56. Il rischio di tale dimenticanza – osserva polemicamente la Arendt – «si rivela soltanto quando l'emergere della dominazione totalitaria trovò le scienze politiche in un tale stato di oblio circa i propri fondamenti che non si resero nemmeno conto che [...] si trovavano a fare i conti con una forma di governo (e persino il termine "governo" è controverso se applicato al totalitarismo) che non poteva essere concettualizzata con le venerande categorie della scienza politica» (*ibid.*).

¹⁴ Il saggio apparve originariamente in «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 303-327 e in versione tedesca in AA.VV., *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper, 1953, pp. 229-254. Poi, nel 1958, fu ristampato, con alcune modifiche, nella seconda versione americana (ampliata) di *The Origins of Totalitarianism* (pp. 460-479).

¹⁵ Con «forma di governo» la Arendt intendeva «a whole way of life. As Montesquieu understood it: the form of government is only a structure within which certain principles of action are enacted» (U. Lutz, *Commento del curatore a H. Arendt, Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 180, nota 101).

ed è proprio seguendo questa impostazione che l'argomentazione della Arendt porta a chiedersi quale sia il *principio del totalitarismo* come autonoma forma di governo¹⁶. A tal riguardo, come è stato osservato, «Hannah Arendt era incerta sulla possibilità di ricorrere al timore [fear]»¹⁷, e per questo motivo approdò al concetto di *terrore* (*terror*), concepito come «l'essenza del potere totalitario» (636).

La Arendt rileva che in un perfetto regime totalitario, dove tutti gli individui sono diventati un unico uomo, dove il terrore ha il compito di tenere «in costante marcia il movimento», non occorrerebbe alcun principio d'azione separato dalla sua essenza. Ma finché il regime non ha conquistato tutta la terra e trasformato col suo «vincolo di ferro» (*iron band*) ogni individuo in un'unica umanità, il terrore nella sua duplice funzione di assenza del governo e di principio non già «d'azione» ma «di moto» (*principle, not of action, but of motion*), non può essere pienamente realizzato. Gli abitanti di un paese totalitario sono gettati nel vortice della natura o della storia al fine di accelerarne il movimento¹⁸, fondamentale diviene in tale processo – come si vedrà più avanti – il ruolo dell'*ideologia* (640).

¹⁶ Per Montesquieu – ricorda la Arendt – «la definizione delle forme di Stato richiedeva sempre quello che egli chiamava "principio dell'azione", un principio che, differente in ciascuna forma, ispirava governo e cittadini nella loro attività pubblica e serviva come criterio, al di là di quello meramente negativo della legalità, per giudicare tutte le azioni politiche. Tale principio era, secondo Montesquieu, l'onore nella monarchia, la virtù nella repubblica e la paura nella tirannide» (639). In questo caso in altri casi la Arendt non distingue fra tirannide e dispotismo. Al tema dei principi, ella accenna in *Che cos'è la libertà*, in H. Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. di T. Gargiulo, introd. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1992, p. 204 e in *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99-100. Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 148-149; F. Focher, *La consapevolezza dei principi*, H. Arendt e altri saggi, Milano, Angeli, 1995.

¹⁷ U. Ludz, *Commento del curatore* a H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 140. Le affermazioni al riguardo contenute nella versione rimaneggiata di *Ideologie und Terror* – evidenza la Ludz – non sono prive di contraddizioni, in parte eliminate nella versione inglese che a partire dalla seconda edizione del 1958 andò a formare il capitolo finale dell'opera arendtiana.

¹⁸ La mobilitazione permanente, «la smania di moto perpetuo», è per la Arendt uno dei tratti distintivi dei regimi totalitari (cfr. 424). Il movimento, per quel che riguarda lo stalinismo, è governato dalle leggi della storia, per quel che riguarda il nazismo, dalle leggi della natura, in entrambi i casi leggi irresistibili e inarrestabili. Sia essa l'idea della società senza classi, sia invece l'idea della razza superiore che deve dominare la terra, la dinamica del totalitarismo consiste nell'eliminare ciò che potrebbe intralciare la realizzazione dell'assunzione di partenza. Il carattere tipico della politica dello Stato totalitario, in particolare di quello nazionalsocialista, è la «mobilitazione totale»: cfr. E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in Id. (a cura di), *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930. Jacob Talmon ha ricostruito le radici di queste concezioni, volte a creare una nuova umanità, ricorrendo all'espressione di «messianismo politico», in quanto la fine della storia viene indicata come raggiungibile attraverso il

Quindi la Arendt, partendo dalla teoria delle forme di governo di Montesquieu, vi apporta alcune significative modifiche: il totalitarismo ha come natura-essenza¹⁹ il *terrore* e come principio d'azione, o meglio di movimento, l'*ideologia*. Vediamo brevemente cosa significano queste due fondamentali espressioni nell'universo concettuale arendtiano.

¹⁹ Già in Montesquieu, com'è noto, la «crainte» (talora anche la «terreur») costituiva il principio dello Stato dispotico²⁰. Ma, al di là di una evidente consonanza, esiste una diversa connotazione e intensità fra la paura (*crainte*) del dispotismo e il terrore totalitario (*terreur, totalitarian terror*). Nel regime totalitario, infatti, il terrore prende il posto del diritto positivo²¹, non serve 'semplicemente' ad imporre il potere di un uomo o di un gruppo sugli altri, bensì a realizzare quella «legge di movimento» (*law of movement*) il cui fine ultimo è la creazione di una nuova umanità. Il terrore

si propone di far sì che le forze della natura o della storia corrano liberamente attraverso l'umanità, senza l'impedimento dell'azione umana spontanea e, in quanto tale, cerca di "stabilizzare" gli uomini. È il movimento stesso che individua i nemici dell'umanità contro cui scatenare il terrore; non si permette che alcuna azione libera, di opposizione o simpatia, interferisca

puro volontarismo politico: il popolo, guidato dal suo capo, marcia forzatamente verso la «terra promessa»: cfr. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), trad. it. di M.L. Iz-zo Agnelli, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 10-20, *passim*.

¹⁹ La Arendt aveva estesamente affrontato il problema della natura del totalitarismo in *On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding* (1953), ora pubblicato in J. Kohn (a cura di), *Essays in Understanding 1950-1954. Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace, 1994. Da questo manoscritto furono tratti sia il saggio *Ideologia e terrore*, sia l'articolo *Comprensione e politica* (1953), in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Milano, Giuffrè, 1985.

²⁰ Come è stato rilevato, in luogo del termine «crainte» Montesquieu utilizza talora quello di «terreur», il cui significato è più forte, designando un'ansia violenta, incontrollata, paralizzante. È proprio in quest'ultima accezione che il principio montesquieuiano ha avuto fortuna nell'ambito delle interpretazioni del totalitarismo (oltre alla Arendt si pensi, per esempio, a Nedjmann), le quali tutte, seppure con accentuazioni diverse, riconoscono il terrore come elemento costitutivo e caratterizzante di tale forma di governo (cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 44-46). Sul ruolo del terrore nel processo politico, e più in generale sulla «grammatica della paura», si vedano G. Ferrero, *Potere* (1946), Milano, Sugarco, 1981; D. Pasini (a cura di), *La paura e la città*, Roma, Asstra, 2 voll., 1983 e 1984 (in particolare, in un'ottica arendtiana, T. Serra, *Un'ipotesi da verificare: l'implicità della paura*, vol. II); R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 365 ss.

²¹ Si veda a tal proposito M.A. Cattaneo, *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, Cedam, 1998, il quale contrappone allo Stato di diritto l'«Anti-Stato di diritto» dei regimi totalitari.

con l'eliminazione del "nemico oggettivo" della storia o della natura, della classe o della razza (636).

Dunque il terrore non si limita a colpire i «nemici reali» ma anche i *nemici oggettivi*²², cioè coloro che sono sospettati in quanto «portatori di tendenze», gli autori di possibili delitti, gli indesiderabili che vengono scelti completamente a caso. Nel regno del *totalitarian terror*, dove non sono ri-sparmiati neppure i sostenitori del regime, nemmeno la paura può più suggerire come ci si deve comportare, poiché le vittime sono scelte senza alcun riferimento ad atti o pensieri reali, ma esclusivamente in base alla necessità oggettiva del processo naturale o storico. La paura è probabilmente più diffusa che altrove, ma ha perso la sua utilità pratica dal momento che le azioni da essa guidate non giovano più ad evitare i pericoli temuti (640). Questa totale *arbitrarietà* nega la libertà più efficacemente di qualsiasi tirannide; non esiste alcuna libertà di opporsi e si può essere puniti anche se innocenti²³. Il terrore non è usato come un mezzo per intimidire e liquidare gli avversari, ma come uno strumento *permanente* con cui governare (8); la sua essenza qualifica e identifica il totalitarismo, scavalcando e rendendo vane le tradizionali distinzioni fra governi legali e illegali, dispotici e liberali. In ciò consiste per la Arendt un elemento di novità del regime totalitario, mentre per un sostenitore della 'tesi della continuità' come Wittfogel,

²² La Arendt precisa che «il "nemico oggettivo" differisce dal "sospetto" delle polizie segrete dispoche in quanto la sua identità è determinata dall'orientamento politico del governo, e non dal suo desiderio di rovesciarlo. Egli non è un individuo da provocare per smascherarne le idee pericolose o da sospettare per il suo passato, bensì un "portatore di tendenze", non dissimile dal portatore di una malattia». «Supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, si può dire che il "nemico oggettivo" ne è l'idea centrale» (580, 582). Sul concetto di «nemico oggettivo», cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 39 ss. Relativamente al ruolo politico del nemico nella creazione dell'ordine, cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. di M. Magrini, nota introduttiva di R. Zorzi, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 81-83.

²³ Sulle differenze, a livello di psicologia del profondo, all'interno della semantica della paura/terrore insiste Franz Neumann, distinguendo fra *angoscia reale* (*Realangst*) e *angoscia nevrotica*. La prima appare come una reazione a concrete situazioni di pericolo; la seconda è prodotta dall'io per evitare in anticipo anche la più remota minaccia di pericolo. L'angoscia reale appare tipica dei regimi politici in cui la sanzione è, in generale, prevedibile; l'ansia di viene patologica quando, per l'assenza di certezza giuridica, la sanzione diventa imprevedibile e *prescinde* dall'atto ritenuto riprovevole. Seguendo questo ragionamento, il dispotismo che è senza leggi né freni e che trascina tutto e tutti dietro la volontà e i capricci del despota, è paragonabile allo Stato totalitario in cui l'instancabile e continuamente mutevole volontà del capo diventa la legge suprema. Cfr. F. Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, cit., pp. 119-120.

già nel dispotismo il terrore è uno strumento permanente, universale, «un terrore di routine» che definisce «un governo per fustigazione»²⁴.

In questo scenario gioca un ruolo importante la *polizia segreta*. Anche a tale riguardo la Arendt segnala una cospicua differenza rispetto al passato: prima della comparsa delle forme totalitarie, essa era solitamente definita uno «Stato nello Stato», e ciò non solo nei regimi dispotici, ma anche in quelli costituzionali o semicostituzionali. Se, grazie al semplice possesso di informazioni segrete, essa poteva costituire una minaccia per il governo, ora è completamente soggetta alla volontà del capo, che *solo* prende ogni tipo di decisione (582).

Il capo è il depositario dell'*ideologia*, l'altro fattore costitutivo del totalitarismo nell'analisi arendtiana. Essa pretende di spiegare con certezza assoluta e in modo totale il corso degli eventi, 'si emancipa' perciò dalla realtà e da ogni accertamento fattuale; e costruisce un mondo fittizio e logicamente coerente, dal quale derivano direttive d'azione la cui legittimità è garantita dalla conformità con la (supposta) legge dell'evoluzione storica o naturale (cfr. 641-649). Il terrore totalitario serve, a sua volta, per tradurre in realtà il mondo fittizio dell'ideologia, a confermarla nel suo contenuto ma, primariamente, nella sua logica deformante; il linguaggio ideologico è, insomma, contrabbandato come linguaggio scientifico.

Più che come principio d'azione della nuova forma di regime rappresentata dal totalitarismo, l'ideologia funziona — data la natura del terrore — come *principio di movimento*, come nucleo progettuale di trasformazione della realtà. Il terrore ha la funzione di accelerare e compiere la legge del movimento, è esso stesso processo e movimento. Ciò comporta immediatamente una modificazione dell'idea di essenza che non è più pensata sul versante della permanenza e della stabilità, ma come il dispiegarsi di un processo. In ragione di questa radicale modificazione di tale idea, la Arendt asserisce che il terrore assolve a una duplice funzione, quella di essenza-natura del regime totalitario e quella di principio, subito precisando che non si tratta di un principio d'azione, ma di *movimento*. Si produce dunque una 'confusione', sotto il segno del movimento, tra l'essenza-natura del regime e il suo principio. L'«imperialismo» del movimento assoggetta sia il terrore sia il suo correlato, l'ideologia. Infatti «in un perfetto regime totalitario [...], dove il terrore ha il compito di tenere costantemente in marcia il movimento, non occorrerebbe alcun principio d'azione rispetto alla sua essenza». Poiché l'essenza stessa è dinamica, non è più ne-

²⁴ K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., p. 290. «Il terrore di routine» non è altro che la riproposizione del montesquieuiano «principio della paura».

cessario un principio d'azione che la renda dinamica. Ma, nel momento in cui mira al dominio mondiale, il terrore non è sufficiente ad ispirare e guidare la condotta umana, per cui è costretto a fare appello all'ausilio dell'ideologia; questa rafforza l'essenza e non funziona, dunque, come principio d'azione, ma unicamente come principio di moto, che mira sia ad accelerare il processo sia a raggiungere il suo totale compimento.

A questo proposito tutta l'analisi arendiana appare percorsa in filigrana dalla problematica montesquieuiana del rapporto tra 'statica' e 'dinamica' nelle forme di governo. L'essenza del regime totalitario non ha bisogno di principi d'azione, poiché contiene in se medesima un principio di movimento che, all'occorrenza, funge da sostituto per ogni azione possibile. Nella misura in cui il movimento diviene l'essenza del regime, viene a cadere la questione cruciale per la teoria delle forme di governo, affrontata in maniera esemplare da Montesquieu: come mettere in movimento un corpo politico. La specificità del regime totalitario consiste non nell'introdurre un nuovo principio d'azione, ma nell'evidenziare l'inutilità di ogni principio d'azione. Dal momento che l'essenza stessa è dinamica, non è più necessario un principio d'azione che la renda tale (640-641)²⁵.

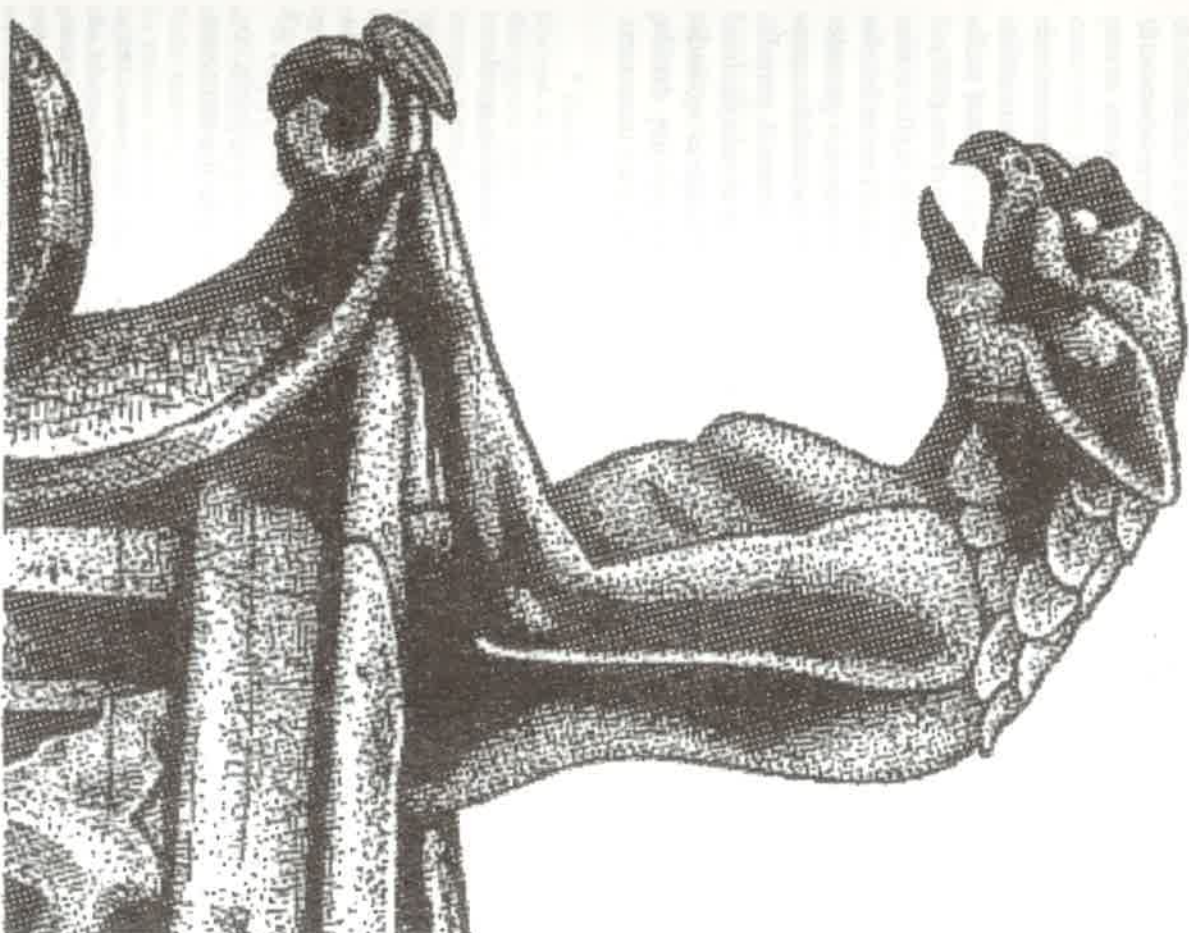
Terrore e ideologia, con i loro strumenti (forze di polizia, ufficiali e segrete, partito unico), concorrono a far emergere un altro aspetto cruciale del totalitarismo: la personalizzazione del potere, «il principio del capo» (*Führerprinzip*)²⁶.

Il principio del capo non stabilisce una gerarchia né nel regime totalitario né nel suo movimento; l'autorità non filtra dal vertice attraverso strati intermedi fino alla base del corpo politico come nel caso dei regimi autoritari [...]. A prescindere dalla sua origine nella storia romana, l'autorità in qualunque sua forma è sempre destinata a ridurre o limitare la libertà ma mai ad abolirla. Il dominio totalitario, invece, mira a distruggerla, ad eliminare la spontaneità umana in genere, e non si accontenta affatto di una sua riduzione, per quanto tirannica (555)²⁷.

²⁵ Si è qui seguita l'attenta analisi di M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 32-35, anche se, a mio avviso, la Arendt non procede ad un «rimaneggiamento generale» della problematica di partenza tratta da Montesquieu; pare piuttosto limitarsi ad un suo *adeguamento*.

²⁶ M. Stoppino (*Totalitarismo*, cit., p. 1170) ha osservato che tuttavia la Arendt non ne fa un terzo pilastro (accanto a terrore e ideologia), «probabilmente per non turbare la compattezza della sua concezione essenzialistico-teologica del fenomeno».

²⁷ Sul tema dell'autorità cfr., in generale, H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192.



Doccione della cattedrale di Notre-Dame (Parigi)

L'assenza di una qualsiasi autorità o gerarchia nel sistema totalitario è messa in risalto dal fatto che fra il potere supremo (il *Führer*) e i dominati non ci sono *strati intermedi*. Ogni individuo è legato al leader senza avere altri vincoli collaterali, altre «lealtà».

Il terrore e l'ideologia totalitari stravolgono i due pilastri concettuali di tutte le definizioni delle forme di governo: potere e legge. Il monopolio assoluto del potere è detenuto dal capo: la sua volontà – e non i suoi ordini, un termine che potrebbe indicare un'autorità fissa e circoscritta (503) – è la legge suprema. Il *Führer* è così l'unica vera fonte di diritto. Egli – come sosteneva Karl Lorenz, uno tra i più rappresentativi giuristi e teorici del diritto che aderirono al nazionalsocialismo – è il rappresentante e il garante dell'unità di volontà popolare e volontà statale. Incarna la comunità e questa ha come suo principio essenziale l'essere, anziché una comunità giuridica (*Rechtsgemeinschaft*), una comunità di popolo (*Volks-gemeinschaft*), fondata sul sangue, sul suolo, sulla razza. Una legge che risalga al «grande uomo» non tollera alcuna verifica giudiziale. Il *Führer*, onnipotente, decide a piacimento ciò che è giuridicamente lecito, la sua volontà può incarnarsi ad ogni istante dovunque²⁸.

2.2. La 'trasfigurazione' del potere: personalizzazione e dominio totale

Il *Führerprinzip* costituisce l'antitesi del potere. Quest'ultimo è, per la Arendt, «un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale», «è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire tra uomini che agiscono e parlano»²⁹. Secondo la Arendt, Montesquieu è colui che fornisce più di ogni altro suggerimenti per concepire il potere come relazione (*rapport*), colui che è riuscito a far rivivere, nella sua «grande scoperta che il potere non

²⁸ Sul sangue e suolo come prerequisiti dello Stato, cfr. H. Arendt, *Vita Attiva* (1958), trad. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1964, p. 274. Sul concetto di «comunità di popolo», di «sangue e suolo» e sulla *Welanschauung* «metafisico-autocratica» nella dottrina giuridica nazista, con particolare riferimento a Lorenz, cfr. M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, Karl Lorenz e la dottrina giuridica del nazionalsocialismo, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 17-31, 405-414. Sul rifiuto di ogni concetto di norma da parte dei giuristi nazisti: *ibid.*, p. 53.

²⁹ H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 147. Sulla concezione arendtiana del potere si vedano: J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 56-73; P. Ricoeur, *De la philosophie au politique*, «Les Cahiers de philosophie», 2 (1987) 4, pp. 199-203; Id., *Pouvoir et violence*, in Id., *Lectures*, cit., pp. 20-42; S. Forti, *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 131-160.

è indivisibile», il significato che il termine *dynamis* (inteso aristotelicamente come potenzialità) veicolava³⁰. La riflessione della Arendt si caratterizza per lo sforzo costante di separare l'uno dall'altra potere e violenza; di circoscrivere la peculiarità del potere politico a fronte di quelle «confusioni concettuali» che lo hanno identificato con il dominio, con la costrizione ed anche con l'autorità. Richiamandosi esplicitamente a Montesquieu, la Arendt intende decostruire l'identità di potere e dominio compiendo una fondamentale opera di *disgiunzione*³¹. Concetto come fine in sé, il potere non può avere quale suo obiettivo l'obbedienza, né il perseguimento di scopi diversi dalla partecipazione stessa. Il potere è pura *dynamis*, che viene attuale solo nella comunità politica: esso è «inerente alla stessa esistenza delle comunità politiche», «è la capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto»³². Non ha nulla a che fare quindi con la violenza, con la forza, con la potenza: «sotto l'idea della tripartizione dei poteri – scrive significativamente la Arendt – [...] pulsa una visione complessiva della vita politica per la quale il potere è completamente privo di violenza». Far

³⁰ Questa scoperta, contenuta nel capitolo 4 del libro XI dell'*EL*, «è a base di tutta la struttura dei poteri divisi: "solo il potere arresta il potere"», ossia, aggiunge la Arendt, «senza distruggerlo, senza porre l'impotenza al posto del potere» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168). In questo stesso luogo dell'*EL* si trova anche la «felice intuizione» che persino la virtù ha bisogno di limiti e, poco più avanti, la Arendt non manca di ricordare come la teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri divenne assiomatica per il pensiero politico americano, ispirato alla costituzione inglese, così come il concetto rousseauiano di una Volontà Generale, che ispirasse e dirigesse la nazione, divenne assiomatico per tutte le fazioni e i partiti della Rivoluzione francese dal momento che era realmente il sostituto teorico della volontà sovrana di un monarca assoluto (*Sulla rivoluzione*, cit., pp. 170, 175; cfr. p. 81). Vedi anche H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 103.

³¹ Lo sforzo della Arendt prende avvio nel 1953, nel primo abbozzo del libro, mai portato a termine, su Marx, si sostanzia nelle pagine di *Vita attiva* e di *Sulla rivoluzione*, e viene sistematizzato nello scritto *Sulla violenza* (1970) (trad. it. di S. D'Amico, Parma, Guanda, 1996; l'ediz. tedesca porta significativamente per titolo *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970). La studiosa dimostra qui la sua abilità nell'«arte delle distinzioni», enucleando analiticamente le differenze concettuali fra potere, potenza, forza, autorità, violenza. Si può forse rinvenire una analogia formale fra la concezione arendtiana e alcune articolazioni chiave della sociologia del potere di Max Weber. Anche la Arendt distingue fra *Macht*, *Gewalt* e *Herrschaft*, quando evidenzia le differenze fra *strength*, *violence* e *power*. Senonché il contenuto del *power* arendtiano si qualifica proprio nel distinguersi e nell'opporli alla *Herrschaft* weberiana. Cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., e *infra*.

³² Che il potere sia plurale impedisce l'onnipotenza del singolo: cfr. H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 214. Vedi anche Ead., *Sulla violenza*, cit., pp. 47, 40. È ovvio che la concezione arendtiana del potere, dello spazio pubblico e dell'azione comporti una radicale delegittimazione del concetto di sovranità, di rappresentanza e anche, per molti versi, di contratto: cfr. C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 15-28.

coincidere potere e violenza, come faceva Hobbes nel contesto di una concezione meramente strumentale del primo, conduce, in ultima istanza, alla riduzione del potere a nient'altro che alla «capacità di uccidere»³³.

Nella logica arendtiana il potere non può essere indiviso, monopolizzato, 'personale': personalizzandosi il potere si 'trasfigura' e si converte in potenza e dominio. *Power, pouvoir, posse, dynamis* significano potenzialità e si distinguono pertanto dalla potenza (*strength*) e dalla violenza (intesa in senso strumentale). Queste ultime sono a disposizione di un soggetto: la potenza evoca «qualcosa al singolare; un'entità individuale: è una proprietà inerente a un oggetto o a una persona e appartiene al suo carattere, che può dar prova di sé in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse»³⁴; il potere, al contrario, richiede la pluralità degli uomini. Pensare il potere, inscindibilmente connesso alla violenza, così come ha fatto la *Main Tradition* da Platone a Weber³⁵, significa 'trasfigurare' la nozione stessa di potere, congelare la prassi plurale e libera in un ordine del dominio di alcuni uomini (o addirittura di un solo uomo) su altri. L'estrema personalizzazione del potere e l'abolizione della pluralità, secondo una logica *monistica e fusionale*, portano, con il totalitarismo, al dominio totale (*totaler Herrschaft*): il potere diviene potenza, l'azione mera violenza, volontà di dominio. Il totalitarismo, regno illimitato della *libido dominandi*, esclude la possibilità stessa del potere inteso come legame comunicativo e relazione. Ogni persona, detentricessa di potere come potenzialità nella sfera politica plurale, è degradata a mero ingranaggio di una macchina che accumula potere (*power-accumulating machine*) e lo trasforma in potenza (226, 237).

Non va dimenticato che la violenza, e tutto ciò che ne consegue anche a livello psicologico, costituiva già la modalità di esercizio del potere nel dispotismo; con il totalitarismo essa assume, per la Arendt, una connota-

³³ H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del potere politico occidentale*, cit., pp. 104, 96.

³⁴ Ead., *Sulla violenza*, cit., p. 40.

³⁵ Il concetto di *Herrschaft* elaborato da Weber cristallizza in sé gli elementi di una lunga e pressoché incontrastata tradizione, «il pensiero del dominio», alla quale si contrappongono, tra le poche eccezioni, gli autori definiti dalla Arendt «repubblicani», fra i quali spicca Montesquieu. Questa tradizione connette il potere politico allo Stato tramite la nozione di sovranità: una *lignée* che nasce con Bodin, si afferma con Hobbes, attraversa il pensiero di Rousseau fino ad arrivare a Carl Schmitt. Cfr. *Sulla violenza*, cit., p. 34; *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 218-219. In questa prospettiva riveste un ruolo complesso anche il pensiero di Marx, che rappresenta, nella riflessione arendtiana, il legame che unisce la diagnosi del dominio totalitario e la messa in questione della filosofia e della filosofia politica occidentali. Cfr. M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Angeli, 1996², pp. 106-110, 192-204.

zione più radicale³⁶. La potenza, in questo senso, è equiparata al diritto: il potente domina il debole, a tal punto che la «necessità dell'obbedienza sempre dovuta al più forte» può divenire una legge di natura. «È nella natura del regime totalitario esigere un potere illimitato. Questo può essere ottenuto soltanto se letteralmente tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, sono sicuramente dominati in ogni aspetto della loro vita» (625). Il totalitarismo costituisce una pretesa di onnipotenza (non semplicemente di volontà di potenza), di dominio assoluto di un solo uomo su tutti gli altri uomini e sul mondo intero, la quale trova il suo estremo compimento, come si vedrà più avanti, nel campo di concentramento e di sterminio. Un potere illimitato richiede una violenza illimitata (terrore ideologico): ci devono dunque essere sempre nuovi nemici perché il movimento totalitario rimanga tale, perché la macchina distruttrice arrivi al dominio totale.

Il potere può essere distrutto dalla violenza: questo è ciò che avviene già nelle tirannidi, in cui la violenza dell'uno distrugge il potere dei molti e che perciò, secondo Montesquieu, vengono distrutte dall'interno³⁷: periscono perché generano impotenza invece che potere. La personalizzazione e la concentrazione dei poteri finisce per annientare il potere stesso e per lasciar spazio alla violenza. La Arendt segue questo ragionamento quando afferma che «ogni concentrazione del potere è un aperto invito alla violenza» e che «totalitarian domination, like tyranny, bears the germs of its own destruction»³⁸.

Diversi interpreti hanno sottolineato che il totalitarismo arendtiano, lungi dal costituirsi in un eccesso di potere, si sbarazza del potere³⁹. Tale affermazione può essere valida, come dovrebbe emergere da quanto siamo venuti finora evidenziando, se e solo se il potere è inteso arendtianamente come agire di concerto. In questo senso il totalitarismo «esclude la possibilità stessa del potere e del suo sorgere». Il terrore totalitario provoca al tempo stesso un'assenza di leggi che tende ad avvicinarlo al dispotismo, e, soprattutto, uno spostamento della legge, dell'idea di legge, che non è più l'espressione di un diritto positivo, derivante dalle fonti tradizionali, ma diviene la legge di un processo, sia naturale che storico, pensato come in via

³⁶ La logica distruttrice della violenza è comunque già insita nel dispotismo: «La violenza è un mezzo incongruo se lo scopo è quello di inaugurare un potere con-diviso [...], essa non sarà mai potere, sarà sempre *dispotismo*, prevaricazione. Dalla violenza non potrà mai nascere libertà» (P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995, p. 69; corsivo mio).

³⁷ Cfr. *EL*, VIII, 2. Scrive la Arendt: «La tirannide, come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenza e meno potente delle forme di governo» (*Sulla violenza*, cit., p. 37).

³⁸ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 80; Ead., *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 478.

³⁹ Da ultimo M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 27 ss.

di compimento o al cui compimento è necessario contribuire. La forma totalitaria consiste nell'abolizione del limite: essa provoca una serie di distruzioni: abolendo il potere e le leggi, abolisce lo spazio tra gli uomini (sulla scia di Montesquieu, la Arendt osserva che, senza le leggi, lo spazio fra gli uomini diventa un deserto⁴⁰), abolisce le modalità di comunicazione tra loro e soprattutto ciò che ne sta alla radice, la condizione di pluralità⁴¹.

Il principio-chiave della dottrina della libertà di Montesquieu, lo ricorda anche la Arendt, è il principio della *limitazione del potere mediante il potere*, secondo il quale uno Stato deve avere poteri divisi, deve essere pluralistico, ovvero l'opposto di uno Stato dispotico. I governi dispotici o illimitati sono condannati dal filosofo francese appunto perché, per loro natura, sono incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la libertà. Nessun altro aspetto meglio che questo della contrapposizione fra l'integrale concentrazione del potere nelle mani di uno solo – che diviene arendtamente dominio totale (*totalitarian domination, totaler Herrschaft*) – e la struttura policentrica del potere, fa emergere il nucleo strutturale, la connotazione più incisiva che il dispotismo tramanda al totalitarismo: la *totalità*⁴².

2.3. Oltre la legge

Si consideri ora più da vicino la concezione della legge propria del regime totalitario. In esso il posto del potere come agire di concerto viene dunque preso dal dominio che si serve strumentalmente della violenza e del terrore totale, allo scopo di tradurre in realtà la legge di movimento della storia o della natura (636 ss.). Il regime totalitario, così come quello dispotico di Montesquieu, si definisce in opposizione a quello costituziona-

⁴⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19. Su questo punto cruciale si tornerà in seguito.

⁴¹ E nei termini di questa descrizione che la Arendt propone la sua teoria del terrore come *giogo o vincolo di ferro* («the iron band of totalitarian terror»). D'altra parte, contrariamente a quello che si suol credere, il potere non può essere frenato, almeno non efficacemente, dalla legge. E anche qui la pensatrice sembra riprendere la teorizzazione montesquieuiana. I limiti che le leggi pongono al potere possono solo ottenere una diminuzione delle sue potenzialità: «il potere può essere fermato, e tuttavia essere mantenuto intatto, solo dal potere» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 169).

⁴² Sulla totalità come «nucleo strutturale» del dispotismo, si veda S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 70. Sulle contaminazioni e le continuità semantiche e concettuali fra Stato, Stato totale, Stato autoritario, Stato totalitario, totalitarismo, si veda C. Galli, *Le strategie della totalità*, cit.; cfr., inoltre, D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 141-145, che insiste peraltro sulla non riducibilità del totalitarismo a totalismo.

le (nel caso dell'autore dell'*Esprit des lois*, moderato). L'essenza del governo costituzionale è la legge e come tale esso istituisce le condizioni della libertà e dell'azione.

Come per la concezione del potere anche per la concezione della legge, la Arendt ha come riferimento immediato il filosofo di La Brede, a suo avviso l'unico pensatore politico moderno precedente alla Rivoluzione americana ad aver inteso e definito la legge nel suo antico significato strettamente romano di rapporto (*rapport*), relazione che sussiste fra diverse entità. «È la legge che collega gli uomini fra loro, che li unisce, che li associa. È nello spazio creato da questi rapporti che il potere viene esercitato e 'attualizzato' come "potentia" prima ancora che come "potestas" o, in termini aristotelici, come "dynamis" ed "energhéia"». Attraverso questo concetto di legge, la Arendt recupera la concezione della *lex romana* come «vincolo duraturo»⁴³. La legge è qualcosa che unisce gli uomini e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di «accordi e intese reciproche». Essa richiede il discorso e il confronto dei punti di vista, «cioè qualcosa che nell'opinione dei Greci come dei Romani era al centro di ogni dimensione politica»⁴⁴. Il preciso proposito di eliminare a priori ogni possibilità di discorso e di relazione è alla base sia del dispotismo che della costruzione totalitaria, volti a spezzare l'interrelazione fra discorso e libertà e quindi a distruggere la sfera politica. A questo riguardo può risultare interessante soffermarsi su un passo della Arendt in cui si ricorda che Montesquieu è l'unico fra i teorici prerivoluzionari a non ritenere necessario «introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico, nella sfera politica»⁴⁵. Poiché la legge, ponendo in relazione due cose, è relativa per definizione, Montesquieu, a partire dal suo modo di intenderla in senso relazionale, orizzontale, non ha bisogno di alcuna fonte assoluta, verticale, di autorità. Al contrario la forma dispotica e, nell'ottica della Arendt lettrice di Montesquieu, quella totalitaria, rifiutando il presupposto stesso della relazione, si strutturano proprio sull'assoluta arbitrarietà di un ordinatore e dominatore dei diversi campi dell'essere: la forma di dominio dispotica e quella totalitaria sono per definizione anti-relazionali e anti-relative. La totalità ne costituisce la cifra. Negando la legge, presupposto fondamentale

⁴³ F. Fisteri, *Hannah Arendt e i limiti del liberalismo*, «Filosofia politica», 11 (1998), p. 246. Sul tema delle leggi e del diritto si veda T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermetica, diritto e politica in H. Arendt*, Torino, Giappichelli, 1987, pp. 181-206. Per alcuni rilievi critici cfr. Miguel E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., in particolare p. 120.

⁴⁴ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 86.

⁴⁵ Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 216-217 (corsivo mio).

dell'agire politico, le due forme *mostruose* di governo⁴⁶ aboliscono alla radice ogni agire politico e anche la possibilità di un *ordine* istituzionale.

Le leggi istituiscono barriere, pongono e tracciano *confini*; attraverso tale delimitazione, esse creano uno spazio tra gli uomini e al tempo stesso rendono possibile la messa in opera delle condizioni della pluralità nella vita collettiva. E egualmente attraverso tali limiti che le leggi istituiscono modi di comunicazione tra gli uomini che vivono assieme e agiscono di concerto; infine esse, grazie alla loro stabilità, permettono loro di muoversi all'interno dello spazio così delimitato. La stabilità delle leggi viene dunque a contrapporsi al movimento disordinato.

Il totalitarismo per la sua assenza di leggi può essere avvicinato al dispotismo, ma diverso, come già si è accennato, è il ruolo assegnato alla stabilità nei due regimi. Nel regime dispotico descritto da Montesquieu il versante della permanenza è in qualche modo recuperato soprattutto attraverso la religione. Egli, com'è noto, conferisce un rilievo eminente, tra gli attributi delle leggi, al loro essere qualcosa di costante, stabile, permanente. Nel dispotismo le leggi sono del tutto prive di queste caratteristiche, non essendo altro che «la volontà momentané et capricieuse» del principe (*EL*, II, 4; V, 16; XXVI, 2). Le leggi nello Stato dispotico non sono dunque vere e proprie leggi, quanto piuttosto decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell'arbitrio del despota. Il dispotismo montesquieuiano si caratterizza, pertanto, per la totale assenza di leggi (*anomia*) e per la mancanza di una struttura istituzionale 'stabile'; si profila così una netta opposizione fra il dispotismo come *governo arbitrario* e i regimi moderati caratterizzati dal *governo delle leggi*. L'unica forma di fissità e stabilità è data da un elemento extra-giuridico come, in particolare, la religione. Una parziale stabilità 'contrasta' le potenzialità entropiche del dispotismo.

Se, per un verso, il regime totalitario appare caratterizzato da un esasperato scrupolo formalistico⁴⁷, per l'altro il dato originale dell'esperienza potestativa totalitaria è il fatto che, accanto alla preoccupazione formalistica, convive una completa noncuranza per la legge scritta. Se ogni ordinamento giuridico si caratterizza per un requisito (quantomeno postulato) di

⁴⁶ Per la connotazione *mostruosa* del totalitarismo cfr. H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 43.

⁴⁷ «Nei primi anni del loro regime i nazisti – osserva la Arendt – riversarono sul paese una valanga di leggi e decreti, ma non si curarono mai di abolire la costituzione di Weimar» (541). Fisichella che si sofferma su questo passaggio (*Totalitarismo*, cit., p. 93), rileva giustamente come l'atteggiamento meramente formalistico di ossequio alla lettera della legge in riferimento ad atti che ne stravolgono la sostanza sia tutt'altro che un fenomeno nuovo nella vicenda del potere, ma riguarda tutti i tempi; Montesquieu nell'*EL* ne adduce vari esempi, tratti per lo più dalla storia di Roma.

coerenza tra norma fondamentale e norme subordinate e per una finalità ordinatrice, il regime totalitario è fuori dalla portata di tale coerenza e di tale finalità. Esso non si prefigge di *regolare* la società, 'fissando' alcuni puntelli, ma, al contrario, di tenerla continuamente in movimento (e a tale scopo il ruolo fondamentale è giocato dall'ideologia). Non vi è in sostanza contraddizione tra «atteggiamenti legalitari» e «atteggiamenti illegali», perché la congruenza del regime non si misura con e sul dato *stabile* di un sistema formale di norme, ma con e sul parametro dinamico del mutamento e del movimento. Nella prospettiva del totalitarismo la legge cambia profondamente i propri significati culturali e funzionali e, da espressione della cornice di *stabilità* entro la quale possono svolgersi le azioni umane, si trasforma in espressione del *movimento*. Affinché la legge del processo possa svilupparsi il dominio totalitario *stabilizza* gli uomini: «il terrore paralizzava gli uomini in modo da liberare la via per il processo naturale o storico»⁴⁸.

In questo caso, piuttosto che di assenza della legalità, sarebbe forse più corretto parlare di «oltrepassamento della legalità»⁴⁹. L'*anomia* e l'«assoluta mancanza di struttura» (nella fattispecie di una struttura pluralistica)⁵⁰ caratterizzano sia la forma dispotica che quella totalitaria, senon-

⁴⁸ H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, cit., p. 342.

⁴⁹ D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 90 ss.

⁵⁰ È questo un punto fondamentale che mette in gioco la caratterizzazione stessa del totalitarismo nei confronti delle altre forme autoritarie del potere. Sulla natura giuridica dello Stato totalitario (in particolare nazista) le opinioni sono discordi. Da una parte, c'è chi nega allo Stato nazista il carattere della giuridicità e con questo anche quello della statualità: è questa, per esempio, l'opinione di Franz Neumann (*Behemoth. Struttura e pratica del nazional-socialismo* [1942], trad. it. di M. Baccianini, Milano, Bruno Mondadori, 1999, in particolare pp. 510 ss.). Dall'altra parte c'è, invece, chi parla di «Stato duale», sostenendo che accanto o dentro alla tradizionale struttura statale si pone un'organizzazione di tipo diverso che coincide con quella del partito (NSDAP) o di alcuni corpi speciali (le SS, in primis). Quest'ultima opinione è espressa, per esempio, da Ernst Fraenkel (*Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* [1941], trad. it. di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1983). La Arendt, nella sua analisi della peculiare natura dell'organizzazione giuridica del Terzo Reich, si richiama esplicitamente a Neumann (543, nota 14). Quest'ultimo però, sottolineando «l'assoluta mancanza di struttura» della vita costituzionale tedesca giunge a considerare il totalitarismo hitleriano come puro dispotismo – cioè esercizio discrezionale del comando, non autocrazia legalmente organizzata – perché la sua impalcatura giuridica è alquanto fragile e il *Führerprinzip* scatena faide feudali tra le *lobbies* che vogliano accaparrarsi gli «ordini del Führer», unici titoli di autorità e di potere che siano provvisti di valore effettivo. Il risultato è il caos, l'anarchia, il disordine, la violenza: il regno di *Behemoth*, appunto, del mostro biblico che semina nel mondo disordine e terrore. A una tale descrizione, seguendo una linea marcatamente *continuista* (che però la Arendt non intende far sua), si può accostare l'analisi del dispotismo montesquieuiano di Louis Althusser che individua proprio nella mancanza di *qualsiasi struttura* la caratteristica fondamentale di questa forma di governo (L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* [1959],

ché, nel primo caso, una parziale e contingente funzione stabilizzante è fornita soprattutto dalla religione (o, in sua vece, seguendo Montesquieu, dai costumi e dalle usanze), nel secondo caso tutto deve essere in movimento. Per questo se si può paragonare il dispotismo ad una «bestia feroce *pur quelque temps apprivoisée*»⁵¹, il totalitarismo è un *monstrum* costantemente in movimento e mai domo.

La volontà di un solo uomo domina in entrambi i regimi, senonché – per la Arendt – la volontà del capo totalitario è «così instabile da far apparire, al confronto, i capricciosi despoti orientali come splendidi esempi di costanza» (550). Ad ogni modo, sia «il disprezzo totalitario della legge» sia l'amministrazione arbitraria e dispotica si oppongono all'autorità incarnata dal diritto (346, 383, 546). La stabilità, la continuità, la permanenza delle leggi vengono spezzate, al loro posto si erge la volontà imprevedibile del capo, l'*arbitrarietà* più assoluta. Il *rex* si contrappone alla *lex*, l'*'arbitrio'* della decisione politica alla 'certezza' della legge⁵².

Se nel dispotismo la religione (o l'insieme dei costumi) riveste un ruolo cruciale derivante dal fatto che le sue leggi sopprimono alla carenza di quelle fondamentali (o costituzionali), formandovi quel qualcosa di fisso che è necessario a tale regime per sussistere, nel totalitarismo la religione

Paris, PUF, 1992, pp. 84 ss.). A questa prospettiva si contrappone invece una visione del regime nazista centrata sull'ordine imposto dall'alto dal *Leviatano*, personificato dal capo totalitario. La posizione della Arendt pare oscillare fra queste due posizioni. Tentando di trovare una risposta a questo aspetto assai controverso, può essere utile ricorrere alle considerazioni di J.P. Stern. *Hitler. Der Führer und das Volk*, München, DTV, 1981, pp. 107 ss., il quale sostiene che forse il miglior modo di descrivere la forma caratteristica del dominio nazional-socialista è l'espressione «*chaos controllato di istituzioni*». Questa indicazione, o similmente quella di *disordine istituzionalizzato*, potrebbe valere anche per la Arendt. Sul dilemma *Behemoth* o *Leviathan* riguardo al nazismo si veda M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., pp. 385-387, che mette in risalto l'intrinseca ambiguità del regime su questo punto.

⁵¹ D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 94.

⁵² Sul dispotismo come governo arbitrario o illegale di un solo uomo cfr. *EL*, III, 9-10; V, 14-16; VI, 2, 9, 16, 19; VIII, 8, XIII, 12, 14. La critica al normativismo, che negherebbe il *Führerprinzip*, è una tesi centrale condivisa dall'intera dottrina giuridica nazista. La riflessione di Carl Schmitt, che rimpovera al normativismo di riconoscere il ruolo svolto dalla 'personalità' nell'applicazione del diritto, costituisce un esempio emblematico a questo riguardo (si veda, per esempio, C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsgesellschaft, 1935³). La «rivendicazione del primato della personalità umana nella produzione, conoscenza ed applicazione del diritto rivela poi il profondo motivo irrazionalistico della *Welanschauung* nazional-socialista» (M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., pp. 34-35). La legge diviene così – come scrive Neumann (*Behemoth*, cit., p. 400) – «uno strumento tecnico per la realizzazione di finalità politiche specifiche [...] La legge è semplicemente un *arcnum dominionis*, uno strumento per la stabilizzazione del potere».

non può trovare spazio, dato il progetto di controllo totale che esso persegue, fondato anche sull'annientamento della sfera privata. In riferimento a questo nodo cruciale alcune importanti interpretazioni del totalitarismo, ad esempio quelle della Scuola di Francoforte e di Eric Voegelin, si sono incrociate, anche se solo in parte, mettendo in evidenza il configurarsi dei regimi totalitari come «*religioni politiche*»; in questi casi si accede alla dimensione teologico-politica per interpretare il totalitarismo, di cui si sottolinea la pretesa di porsi come sostituto terreno delle istanze salvifiche delle religioni tradizionali. La Arendt attacca duramente queste letture, in particolare quella di Voegelin, che scorgono nel totalitarismo la meta finale di un processo di progressiva «immanentizzazione»⁵³. Senza entrare nel merito di questa complessa problematica, basti qui osservare come, anche nell'interpretazione della Arendt, alcuni aspetti religioso-sacrali vengano trasposti nella figura del capo (devozione, entusiasmo, ecc.); in particolare, attraverso l'ideologia, a lui vengono affidate le istanze di salvezza e la necessità di infallibili certezze: il *Führer* è concepito come una sorta di corpo mistico.

2.4. *Menzogna e segretezza*

Emerge chiaramente da queste ultime battute come la conservazione del dispotismo e quella del totalitarismo si configurino, oltre che come problema *istituzionale*, come problema, per così dire, *epistemologico*⁵⁴. Questione cruciale diviene il *nesso fra verità e regime totalitario*. La principale qualità del capo, nota la Arendt, è l'*infallibilità* perpetua, il fatto che non può mai ammettere un errore (cfr. 481)⁵⁵. Ogni dibattito sulla verità o

⁵³ Per questa polemica si rimanda a H. Arendt, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of «The Origins of Totalitarianism»*, «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 76-85: 82 (trad. it. in G.F. Lami [a cura di], *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma, Astra, 1978, pp. 73-88); cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXIV ss. Si veda, inoltre, lo scritto della Arendt *Religione e politica* (1953), in G. Bratoschi-L. Vallani (a cura di), *Totalitarismo e cultura*, Milano, Comunità, 1957, pp. 45-73.

⁵⁴ A tal proposito l'analisi più articolata è senz'altro quella di George Orwell. In 1984 egli sostiene che il mezzo principale della conservazione del totalitarismo è la Neolingua, un linguaggio costruito appositamente dal regime Ingsoc. Non solo il pensiero esplicitamente positivo, ma ogni forma di ironia, sarcasmo, dubbio, esitazione, deve essere eliminata dalla mente del popolo, e questo sarà raggiunto nel più diretto e semplice dei modi: non saranno disponibili le parole adatte a formulare, esprimere, pensieri dubbiosi, ironici, sarcastici o esitanti. Ogni intimo pensiero e sentimento sarà così controllato ideologicamente.

⁵⁵ «L'effetto propagandistico dell'infalibilità – continua la Arendt – lo straordinario successo conseguito atteggiandosi a semplici agenti-interpreti di forze prevedibili, ha incoraggiato

falsità delle affermazioni-predizioni di un dittatore totalitario diventa assurdo. I capi adattano la realtà alle loro menzogne, la loro propaganda è contraddistinta da un estremo disprezzo per i fatti in quanto tali, basata com'è sulla convinzione che questi dipendano interamente dal potere dell'uomo che può fabbricarli. Il metodo della predizione infallibile tradisce, più di qualsiasi altro trucco propagandistico totalitario, il fine ultimo della conquista del mondo, perché soltanto in un mondo interamente controllato il dittatore totalitario può realizzare le sue menzogne e far avverare le sue profezie. Il linguaggio della scientificità profetica corrisponde al bisogno delle masse di veder garantito l'approdo al lido della salvezza grazie a forze eterne, dominatrici di tutto. La visione della storia sottesa a tale costruzione è costitutivamente teleologica. La *menzogna*, minando le basi stesse dell'agire politico, diviene il fondamento della vita degli uomini (cfr. 484)⁵⁶.

A tal riguardo può risultare interessante ricordare la distinzione che la Arendt opera tra la menzogna tradizionale e quella moderna: essa equivale alla differenza che intercorre fra il *nascondere* e il *distruggere*. Se il despota, tornando a Montesquieu, vive rinchiuso nel suo palazzo, celando i suoi voleri, nei regimi totalitari studiati dalla Arendt, la menzogna sistematica, che implica il riordinamento (attraverso l'ideologia) dell'intera tessitura fattuale, «è spesso il preambolo dell'assassino», della distruzione⁵⁷.

Al di là di questa fondamentale differenza, tratti caratterizzanti di entrambi i regimi, il dispotismo di Montesquieu e il totalitarismo della Arendt, sono il mistero, l'invisibile, la *segretezza*. Parlando di uno di quelli che diverranno fattori strutturali del regime totalitario, la burocrazia, la

nei dittatori totalitari l'abitudine di annunciare le loro intenzioni politiche sotto forma di profezie» (482). Anche il despota, come si desume dalle pagine di Montesquieu, non può contentarsi (cfr. *EL*, III, 9).

⁵⁶ Cfr., più in generale, H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. a cura di P. Flores d'Arcais, Milano, Sugarco, 1985 (raccolge saggi scritti fra il 1969 e il 1972). Assai significativamente, le parole di Thomas Mann: «La menzogna mediante la violenza può diventare verità e fondamento di vita [...]». Lo statista totalitario è il fondatore di una religione o meglio il fondatore di un sistema di dogmi infallibili, inquisitorio, pronto a reprimere violentemente ogni eresia e fondato su leggende, al quale la verità deve sottomettersi con ascetico rigore» (T. Mann, *Il mio tempo* [1950], in *Tutte le opere di Thomas Mann*, a cura di L. Mazzuchetti, Milano, Mondadori, 1957, pp. 627-628, corsivi miei).

⁵⁷ H. Arendt, *Verità e politica* (1967), a cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 16. Per la figura del despota, nascosto nel suo palazzo: *EL*, V, 14, 16. Un affronto fra «menzogna degli antichi» e «menzogna dei moderni» è condotto da P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, cit., pp. 77-83. Più in generale, per un'ampia disamina della tematica della menzogna, cfr. V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, Molfetta, La Meridiana, 1998, in cui l'autore si confronta direttamente con la Arendt.

Arendt richiama espressamente l'immagine del despota orientale: «L'amministratore che governa] mediante rapporti e decreti» lo fa «con una segretezza più impenetrabile di quella di un despota orientale» (259). La misteriosità è il primo criterio per la scelta degli argomenti nel sistema totalitario. Del resto le menzogne, che riguardano ogni aspetto della vita sociale e politica che è sottratto all'attenzione del pubblico, riescono meglio laddove le autorità si sono circondate di un'atmosfera di segretezza (488). In un altro punto del suo lavoro la Arendt, descrivendo il capo totalitario, nota come egli viva separato dalle formazioni d'*élite*, in un'intima cerchia d'iniziati che diffonde intorno a lui un alone di impenetrabile mistero, corrispondente al suo peculiare, intangibile predominio. La sua posizione in seno a questa cerchia dipende dall'abilità di tessere intrighi fra i componenti cambiandoli di continuo (488, 515). Non può, a questo punto, non venire alla mente l'immagine del serraglio a cui Montesquieu, nelle *Lettere persiane* e nell'*Esprit des lois*, ricorre per raffigurare il regime dispotico⁵⁸. L'assenza di *communication* domina a tutti i livelli: le decisioni del despota, i suoi pensieri, non sono conoscibili, avvolti da una tenetbra impenetrabile. Egli vive «séparé» dai suoi sudditi, *nascolato* nel fondo del suo serraglio. Montesquieu descrive quest'ultimo come un luogo dove «l'artifice, la méchanceté, la ruse, règnent dans le silence, et se couvrent d'une épaisse nuit», e in cui «un vieux prince, devenu tous les jours plus imbecile, est le premier prisonnier du palais» (*EL*, V, 14). Va però evidenziata una precisa differenza: mentre il despota è attorniato da una «criccca», che in realtà svolge funzioni di governo, «i capi totalitari sono realmente liberi di fare quel che vogliono e possono contare sulla devozione assoluta dei membri del loro *entourage* anche quando decidono di ucciderli» (532)⁵⁹.

Fattore costitutivo del fenomeno totalitario, come si è visto, è l'ideologia, che dà forma alla mentalità totalitaria. La Arendt insiste sul fatto che è proprio dell'ideologia ordinare i fatti secondo una procedura assolutamente logica che parte da una premessa considerata come un assioma e ne deduce l'insieme del processo, le cui conseguenze logicamente (*logicality*) si sviluppano alla maniera di un alfabeto. In questa connessione logica risiede l'attrazione che l'ideologia esercita sulle masse, molto di più che non nel contenuto di qualsiasi piacevole paradiso promesso dalla religione. Nella situazione di 'spaesamento' generata dal totalitarismo, l'unica

⁵⁸ Cfr. il contributo di Domenico Felice in questa opera.

⁵⁹ Per descrivere la *totalitarian organization*, la Arendt ricorre all'immagine della cipolla: «Nel centro [di essa], quasi in uno spazio vuoto, si trova il capo. Quale che sia la funzione di questi, egli la compie dall'interno, non dall'esterno o dall'alto» (*Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 140).

bussola che resta agli uomini è l'ideologia come logica di un'idea, tanto più fonte di salvezza quanto più è in grado di produrre una certezza contraria, se necessario, alla testimonianza dei sensi⁶⁰. Nella forma di governo totalitaria vige l'inclinazione a trascurare il dato di fatto e a *fabbricare la verità* sostituendo, attraverso la *menzogna sistematica*, un vero e proprio mondo fittizio a quello reale (cfr. 597 ss., 627 ss.). L'indottrinamento ideologico dei soldati politici nelle *Ordensburg* naziste o nelle scuole staliniste del *Comintern* ha lo scopo di staccare il pensiero dalla realtà, costruendo un mondo logicamente coerente secondo una logica coattiva in cui le direttive di azione sono legittimate dalla conformità alle «leggi» dell'evoluzione storica o naturale. La riscrittura della storia attuata da tali regimi è la conseguenza inevitabile di questa visione: il delirio di onnipotenza del capo (culmine della figura dell'*homo faber*) vuole realizzare le proprie menzogne e far avverare le proprie profezie.

In *Verità e politica* si possono rinvenire ulteriori specificazioni sull'argomento. Coloro che aderiscono alle ideologie moderne proclamano apertamente che esse sono delle armi politiche e «considerano irrilevante l'intera questione della verità e sincerità». L'ideologia, dunque, con la sua onnipotenza logica, finisce per sostituire la nozione stessa di verità⁶¹. A livello funzionale, l'ideologia pare svolgere lo stesso cruciale ruolo della re-

⁶⁰ Il «super-senso ideologico» della Arendt indica che la vera novità del totalitarismo consiste nel fatto che per la prima volta nella storia un'idea, ispiratrice di un'ideologia, si è fatta prassi. Altre formule, entro quadri interpretativi diversi, sono state utilizzate per definire tale aspetto cruciale: dalla «logocrazia» di Czesław Miłosz (*La mente prigioniera*, [1953], trad. it. di G. Origlia, Milano, Adelphi, 1999²), alle «religioni secolari» di Raymond Aron (*L'avvenir des religions séculières*, «La France libre» [1944]; rist. in «Commentaire», 28-29 [1985], pp. 369-383), alle «religioni politiche» di Eric Voegelin (*La politica: dai simboli all'esperienza* [1938], a cura di S. Chignola, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 17-96).

⁶¹ Del resto, se «considerata dal punto di vista politico, la verità ha un carattere *dispositivo*»; ed è proprio per questo motivo che essa è odiata dai tiranni di ogni epoca, «che giustamente temono la concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare». Significativo in questo contesto di riflessione sulla «verità in una prospettiva puramente politica, dal punto di vista del potere», è il richiamo che la Arendt fa a Montesquieu: «si tratta di sapere se quest'ultimo [il potere] possa e debba essere controllato non soltanto da una costituzione, una carta dei diritti, e una molteplicità di poteri, come nel sistema dei «freni e contrappesi» dove, secondo Montesquieu, «*le pouvoir arrête le pouvoir*» – cioè da fattori che sorgono nell'ambito politico e gli appartengono – ma anche da qualcosa che deriva dall'esterno, che ha la propria sorgente al di fuori dell'ambito politico e che è tanto indipendente dai voleri e dai desideri dei cittadini quanto la volontà del peggior dei tiranni» (H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 47; corsivo nel testo). Più avanti l'autrice accenna a quelle ««tirannie della verità» che noi conosciamo principalmente grazie alle varie utopie politiche che, politicamente parlando, sono naturalmente tiranniche quanto altre forme di dispotismo» (p. 54).

ligione nei regimi dispotici⁶²: esse sono, rispettivamente, le uniche forme del «sapere» ammesse; senonché, come si è visto, la prima produce un movimento incessante, la seconda è, in qualche modo, strumento di stabilità.

3. Immagini del deserto: l'esperienza del totalitarismo

3.1. Dal silenzio all'urlo: l'eclissi della sfera politica

Dall'esame del pensiero arendtiano sulle forme di governo si deduce che la pluralità non esiste né nella tirannide (dispotismo) né nel totalitarismo. L'indagine che segue intende soffermarsi, seppur brevemente, sull'analisi complessa e ricchissima che la Arendt sviluppa circa un altro dei caratteri essenziali del totalitarismo: la sua antropologia filosofica⁶³, volta anch'essa alla costruzione della totalità. Il totalitarismo è specificamente quella forma, *mostruosa*, di governo che tende a controllare pervasivamente ogni sfera dell'esistenza umana proponendosi un radicale cambiamento della natura stessa dell'uomo:

[...] l'ideologia totalitaria non mira alle trasformazioni delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario. I Lager sono laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui c'è n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell'intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi (628).

La totalità si struttura sull'assenza di rapporti, sull'annullamento delle differenze, sull'annientamento dell'uomo come essere relazionale e flessibile.

Riprendiamo una considerazione della Arendt: dove il contenuto dell'essere insieme degli individui è costituito dal dominare e dall'essere

⁶² Ma per una organica messa a punto sulla questione del rapporto fra religione e totalitarismo si veda H. Arendt, *Religione e politica*, cit.

⁶³ Sulla filosofia del totalitarismo e sulla sua visione dell'uomo, si veda V. Dini, *Totalitarismo e filosofia*, cit. Com'è noto, contributi significativi, in questa direzione, hanno fornito, oltre alla Arendt, altri autori quali Emmanuel Lévinas, Herbert Marcuse, Karl Polanyi, Simone Weil, George Bataille: cfr. S. Forti, *Il totalitarismo*, cit., pp. 15-27, 67-95.

dominati, come nel dispotismo orientale, i popoli vivono in condizioni di schiavitù, vivono, cioè, una «vita pre-politica».⁶⁴ Il regime dispotico «sussiste al di sotto del politico e del sociale, confinato a un livello inferiore rispetto alla loro generalità e costanza», vive al livello «della passione immediata»⁶⁵. Nel sistema totalitario tale situazione è ulteriormente aggravata: qui l'eccesso di politicizzazione, attivato costantemente attraverso il ricorso all'ideologia, determina l'annientamento della politica e della stessa esistenza umana, gli individui non sono schiavi solo dal punto di vista materiale, sono «schiavi nell'animo». Emblematica l'affermazione della Arendt a proposito del regime nazista: «il dominio totalitario è qualcosa di più che semplicemente la forma peggiore di tirannide. Il totalitarismo corrompe la società fino al midollo»⁶⁶.

Il despota vive chiuso nel suo serraglio, in una dimensione di separazione e inaccessibilità, delegando al visir tutti i poteri. Il dispotismo è caratterizzato dalla totale mancanza di comunicazione fra gli individui; tutti i sudditi, ridotti alla loro corporeità e materialità, vivono privatamente e i despotti sono ridotti a puri spiriti, spettri⁶⁷, non ci sono strutture e corpi intermedi: l'assenza connota tale forma di vita. Nel serraglio regna il silenzio. Il dispotismo ha come esigenza l'assenza del popolo, la sua passività, il fatto che – come nota la Arendt – il popolo non si ingerisca nel potere statale, non ne offuschi l'assolutezza (331). L'inefficienza totale, l'incapacità di dinamismo politico, una cultura politicamente muta determinano nei paesi dispotici una stagnazione permanente⁶⁸.

⁶⁴ H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 71.
⁶⁵ L. Althusser, *Montesquieu*, cit., p. 90.

⁶⁶ H. Arendt, *Ritorno in Germania* (1950), a cura di A. Bolaffi, Roma, Donzelli 1996, p. 63. Pure in questo caso, si può però rilevare come già Montesquieu avesse prefigurato una forma di schiavitù anche nell'animo. Nella XXIV *lettre persane*, ad esempio, egli afferma che Luigi XIV (il prototipo del monarca assoluto che fa 'inclinare' la monarchia verso il dispotismo) è un «grand magicien» che «exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut» (*Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 166). Ma secondo Stanley, ad esempio, già Aristotele, nella *Politica*, V, 10, 1314a, aveva descritto questo tipo di schiavitù. Tale convinzione lo porta a concludere che «there are a sufficient number of unifying characteristics that enable one to place totalitarianism into a wider category of extreme tyranny whose essence is despotism, or enslavement of the soul» (J.L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon?*, cit., pp. 199, 203).

⁶⁷ Cfr. *Lettres persanes*, CIII, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 283 ed *EL*, V, 14, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 293 («[...] n'ont besoin que d'un nom qui les gouverne»).

⁶⁸ Fra gli elementi caratterizzanti del dispotismo zarista – osserva la Arendt – oltre alla smisurata vastità, sta proprio la mancanza da parte di popolazioni, spesso primitive, di qualsiasi esperienza di organizzazione politica: esse «vegetavano sotto un incomprensibile dispotismo», in «un'atmosfera d'anarchia e d'imprevisto, in cui i contrastanti capricci dei piccoli fun-

Il totalitarismo configura, seppure attraverso modalità e percorsi diversi, una medesima situazione di eclissi della politica e delle relazioni sociali; esso «distrugge tutti i legami fra gli uomini» (649) degradandoli a semplici *automi*, riduce le persone a *corpi*, senza coscienza e senza diritti. Il capo, in questo caso, è sempre 'presente' e ben visibile; egli deve instaurare un rapporto di fusione con la massa (il corpo unico totalitario) senza intermediazioni. All'assenza, tipica del dispotismo, di una reale comunicazione fra gli uomini si aggiunge la caratteristica, tutta novecentesca, della presenza della massa – premessa sociologica fondamentale del totalitarismo – e del suo inglobarsi nel corpo statale impersonato dal capo. Tutti, la massa ma anche il capo, sono prigionieri del movimento: un movimento circolare (capo-massa-capo) li lega in un tutto organico e compatto. Qui non è la staticità a causare l'assenza della comunicazione e della discussione pubblica politica, bensì la mobilitazione totale (*forzata*) della società. La centralità della massa non coincide per nulla con la sua attività, in senso riflessivo e razionale, quanto piuttosto con la sua *passività* e *irriflessività*: il prosciugamento della coscienza individuale è sotteso all'azione del capo, e antitetico alla responsabilità dell'azione personale. L'assunzione della nozione di popolo come unità e fondamento inconfesso dell'ordine post-statale conduce a logiche marcatamente plebiscitarie: dal silenzio si passa all'ascolto del capo e all'urlo di approvazione⁶⁹. Di fronte al mito della comunità organica impersonata dal dittatore totalitario, con il quale la massa intrattiene un rapporto magico di fusione, si può fare affidamento solo ad una storia, ad un destino di cui si partecipa anche se non se ne intende il significato (e anzi eminentemente mediante tale ottusità), ad una forza che sovrasta la parola e la rende muta⁷⁰. Il gesto (sancto dall'urlo) si oppone alla parola, l'entusiasmo alla deliberazione razionale. Si ha qui un intervento politico onnipervasivo (una sorta di panpoliticizzazione), orientato sì a

zionari e i quotidiani incidenti dovuti all'incompetenza e all'incoerenza ispiravano una filosofia che vedeva nel caso il signore della vita, qualcosa di simile alla divina provvidenza» (344).

⁶⁹ Ringrazio Nadia Urbinati per avermi suggerito questo passaggio. La tematica dell'urlo, a ben vedere, era stata prefigurata anche da Constant (cfr. il contributo di Giovanni Paoletti in questo tomo) e, ancora più indietro nel tempo, caratterizzava la vita politica di Sparta, dove le decisioni politiche venivano votate urlando l'assenso o il dissenso. Sul concetto di plebiscito si può vedere E. Fimiani, *Per una storia delle teorie e pratiche plebiscitarie nell'Europa moderna e contemporanea*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 21 (1995), pp. 267-333.

⁷⁰ Sugli aspetti simbolici e rituali del nazismo, cui la Arendt a tratti dedica una certa attenzione, si possono vedere M. Bontempi, *L'esperienza del simbolismo mitico nel nazismo*, «Quaderni di sociologia», 11 (1996), pp. 161-178; C. Rossetti, *Lo Stato-teatro. Il rituale politico del nazionalsocialismo*, «Intersezioni», 20 (2000), pp. 229-257.

portare ordine nella società, ma attraverso un'azione mobilitatrice (che ha il suo momento saliente nell'appello al popolo), di cui appunto sono protagonisti sia le masse sia, in ultima istanza, il capo (più che una persona egli diviene una *funzione* del movimento, semplice esecutore di una necessità e verità superiori)⁷¹. L'accentuazione del carattere politico del regime totalitario avviene, paradossalmente, attraverso la totale spolticizzazione: un eccesso di politica intesa come integrazione nel tutto organico, annulla la sfera della politica intesa come luogo di confronto aperto fra autonome e consapevoli deliberazioni⁷².

Nel caso del dispotismo (o tirannide) si ha una panprivatizzazione, l'assoluto silenzio; nel caso del totalitarismo una panpoliticizzazione, l'urlo suscitato dall'alto. In entrambi i casi, comunque, si verifica l'eclissi dei luoghi della libertà e dell'uso pubblico della ragione e dunque del discorso, della relazione comunicativa, dell'attitudine riflessiva critica, della responsabilità individuale. Il regime totalitario, al pari di ogni tirannide, non può esistere «senza distruggere il settore pubblico (*public realm*), senza distruggere le capacità politiche degli uomini» (651). La violenza muta anima il parlare insieme.

3.2. L'abolizione dei luoghi della libertà

Se il dispotismo è generato naturalmente dalle passioni e chiunque è capace di stabilirlo (*EL*, V, 14), il totalitarismo si caratterizza per la sua

⁷¹ Uno degli elementi specifici del totalitarismo, sul quale hanno riflettuto autori importanti come Sigmund Freud, Franz Neumann, Eric Fromm, Elias Canetti, è certamente quello dell'«istinto gregario» degli uomini uniti nella massa: le «masse» degli imperi antichi o asiatici sono in certo senso prepolitiche e apolitiche; quelle dei regimi totalitari sono politicizzate e integrate nel corpo politico (435). Per il rapporto fra massa e capo totalitario nel pensiero della Arendt, si veda H. Pross, *Die Welt absoluter Selbstlosigkeit. Zu H. Arendts Theorie des Totalitarismus*, in AA.VV., *H. Arendt. Materialien Zu ihrem Werk*, a cura di A. Reif, Wien-München-Zürich, Europa, 1979, pp. 203 ss.

⁷² Sotto questo profilo, come ha fatto notare Jürgen Habermas, la visione arendtiana del totalitarismo può essere interpretata in termini di teoria comunicativa. Il filosofo appunta la sua attenzione sul seguente passo de *Le origini del totalitarismo*: «Lo stato totalitario per un verso distrugge tutte le relazioni umane ancora sopravvissute all'eliminazione della sfera pubblica politica. Per l'altro verso, costringe gli individui completamente isolati e abbandonati a se stessi ad impegnarsi nuovamente in iniziative politiche (anche se naturalmente non si tratta di un vero e proprio agire politico)». Habermas osserva come gli attori, «scoprendosi isolati e reciprocamente estraniati, si lasciano incolonnare, controllare e plebiscitariamente mobilitare in una sfera pubblica posta sotto sequestro» (J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 438).

forte carica di novazione, di artificialità e di progettualità⁷³, la quale per essere attivata richiede la specifica capacità da parte del leader carismatico di catalizzare pulsioni, odi, amori, paure, speranze, frustrazioni e volontà di potenza (499)⁷⁴. Richiede un suo costante attivismo e la tensione ad assorbire tutto nella sua figura («in un perfetto regime totalitario gli individui sono diventati un unico uomo»: 640). Il potere assoluto del leader comporta l'onnipotenza di una *volontà particolare* e questa, per definizione, è sempre imprevedibile, sicché gli stati d'animo di una personalità condiziano l'intera vita collettiva. Qui si può rinvenire un ulteriore differenza, a proposito del rapporto con i sottoposti, del capo totalitario rispetto a qualsiasi despota, tiranno o dittatore. Il despota, che vive separato,

non si identificherebbe mai coi suoi subordinati; men che meno con le loro azioni; li userebbe come capri espiatori, facendoli criticare all'occorrenza per salvare se stesso dalla collera popolare, e manterrebbe sempre un assoluto *distacco*, persino dai più alti dignitari. Il capo totalitario, invece, non può tollerare le critiche rivolte ai suoi subordinati, perché essi agiscono sempre in suo nome: se vuole correggere i propri errori, deve eliminare coloro che li hanno messi in atto; se vuole addossare ad altri le sue colpe deve ucciderli (516-517; corsivo mio).

Il monopolio della responsabilità per qualsiasi azione e la possibilità di ogni spiegazione sono segni dell'assoluto dominio del capo totalitario. Egli appare al mondo esterno come l'unica persona che sa quel che sta facendo, esercita un potere assoluto sopra l'organizzazione del regime, facendone fluttuare le gerarchie a suo piacimento, e sopra l'ideologia, di cui è il depositario esclusivo; con la sua volontà arbitraria garantisce e intensifica al massimo l'imprevedibilità e il movimento incessante dell'azione totalitaria. Il *totalitarian movement* prevede uno *strong man*, un *great leader*

⁷³ La volontà di costruzione dell'uomo nuovo costituisce la vera «filosofia del totalitarismo»: cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXVIII-XXXVIX; F. Fiseti, *Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt*, in: C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 428 ss.

⁷⁴ La Arendt però sostiene che sarebbe un grave errore identificare i dittatori totalitari con le figure dei capi carismatici di un partito burocratico esaminate da Max Weber. Attribuire importanza al rapporto fra leader e seguaci nella prospettiva weberiana avrebbe probabilmente tolto compattezza e coerenza al modello arendtiano e avrebbe aperto la strada a una sua più indiretta legittimazione del potere del capo totalitario (cfr. A. Martinelli, *Introduzione*, cit., p. XX). Nonostante l'importanza del leader, il totalitarismo non può ricondursi solamente ad un motivo socio-psicologico. Sul rapporto Arendt-Weber, si può vedere R. Boesche, *Theories of Tyranny*, cit., pp. 442, 448.

che trasforma l'individuo in uomo-massa, disposto alla più insensata delle «servitù volontarie».

Se il dispotismo è una 'bestia mostruosa', che si trova in natura (è una forma *naturale* e *mostruosa* di governo), il totalitarismo è una 'macchina mostruosa', frutto della perversa razionalità umana (è una forma *artificiale* e *mostruosa* di governo). Di notevole rilievo, da questo punto di vista e ai fini del presente lavoro, risulta questo passo della Arendt:

Un regime veramente totalitario [...] sembra trovare condizioni favorevoli nei paesi del *tradizionale dispotismo orientale*, in India e in Cina, dove c'è una riserva umana pressoché inesauribile, capace di alimentare la *macchina totalitaria* accumulatrice di potere e divoratrice di individui (*the power-accumulating and mandestroying machinery of total domination*), e dove inoltre il *senso della superfluità* (*feeling of superfluity*) degli uomini, tipico delle masse [...], ha dominato per secoli incontrastato nel disprezzo della vita umana [...]. Il regime totalitario è infatti possibile soltanto dove c'è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici (430; corsivi miei).

Se il «dispotismo burocratico vecchio stampo» (rappresentato dalla Russia zarista e dall'Austria-Ungheria), per qualche tempo «ammansito», si accontenta dell'ozioso splendore del potere e del controllo della sorte materiale dei sudditi, «la burocrazia totalitaria, più consapevole della natura del potere assoluto, si intromette in ogni aspetto, pubblico e privato, interiore ed esteriore, della vita del cittadino con eguale brutalità». Questa efficienza radicale finisce per soffocare l'intera spontaneità del popolo insieme con le sue attività politiche e sociali, col risultato che all'improduttività meramente politica, causata già dai vecchi dispotismi burocratici, fa seguito la sterilità totale e il senso della superfluità (343). Aspetti questi – come suggerisce chiaramente il passo arendtiano – che si riscontravano, prima che in Europa, già nei paesi del tradizionale *dispotismo orientale*⁷⁵.

Il regime totalitario è connotato da una integrale politicizzazione, dall'alto, dell'esperienza individuale e collettiva, quindi dal rifiuto *de iure* e *de facto* di ogni autonomia della dimensione sociale. Esso per instaurarsi deve, in primo luogo, annichilire tutti i rapporti sociali entro i quali gli individui si sviluppano. Il suo «antipluralismo integrale», a differenza di quello amorfo del dispotismo, si struttura come preciso progetto di trasformazione della società. Ancora: se il dispotismo tende a ricacciare l'uomo nella sua originaria dimensione ferina e selvaggia, il totalitarismo,

come si è accennato, si propone di trasformare l'uomo in qualcosa di nuovo e completamente diverso⁷⁶. Di qui la necessità di una 'mobilitazione totale' e di una distruzione 'scientifica' di tutti i luoghi ove si realizza concretamente – in un'articolazione pluralistica dell'esperienza sociale – la piechezza dell'individuo come essere relazionale: famiglia, ambito educativo, religioso, economico.

Il sospetto reciproco, come sottolineava già Aristotele nella *Politica*, è la chiave di tutte le forme di governo tirannico. Maggiore è il sospetto, più la tirannia è totale. Scrive la Arendt a proposito della sindrome totalitaria: «Il reciproco sospetto avvelena tutti i rapporti sociali» e la provocazione finisce per diventare «una forma di relazione con il proprio vicino» (589). Lo Stato-movimento totalitario cerca di spezzare ogni lealtà tra gli individui, dalla solidarietà di classe all'amicizia, all'amore familiare, e sostituisce ad esse una «lealtà» indifferenziata nei confronti del capo e un sistema di spionaggio onnipotente. Il totalitarismo conduce una guerra interna contro la famiglia e i suoi attacchi si inseriscono pienamente nella cornice di movimento, mobilitazione e massificazione della struttura sociale. E infatti ciò che caratterizza la società di massa è proprio «l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali» (438, 446, 448)⁷⁷.

Come per ogni altra forma di governo autoritario, anche per il totalitarismo il sapere è pericoloso. La Arendt osserva come l'educazione totalitaria non abbia mai avuto, a ben vedere, lo scopo di inculcare convinzioni, «bensì quello di distruggere la capacità di formarne» (640). Nei regimi to-

⁷⁶ Questo aspetto, per diversi interpreti, esprime il carattere proprio dello Stato totalitario e traccia la linea di demarcazione tra questa nuova forma statale e i regimi dispotici tradizionali; cfr., per esempio, M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., p. 295.

⁷⁷ La Arendt sostiene che, a differenza del totalitarismo, nel dispotismo permangono infatti alcuni legami non politici e, fra questi, soprattutto i vincoli familiari (446). Ma, se si tiene presente quanto scriveva Montesquieu, le cose paiono piuttosto diverse: se il *ressort* del dispotismo è la *crainte*, gli uomini soggetti ad un despota hanno timore e disgusto al solo pensiero di generare figli (*EL*, XXIII, 11). La fertilità del dispotismo non lascia spazio all'amore, come appare chiaramente dalla condizione delle donne, oggetti di lusso, segregate all'interno della casa stessa (*EL*, XVI, 10). La Arendt pare preoccupata di far emergere l'assoluta e tragica novità del totalitarismo e in alcuni casi sembra attribuire la brutalità degli altri regimi 'demoniaci'. Sull'isolamento e l'assenza di responsabilità come caratteristiche salienti della società di massa aveva già scritto, in pagine cariche di futuro, Alexis de Tocqueville: la sua analisi è in qualche modo di guida alla Arendt per mettere a fuoco i punti di convergenza fra democrazia di massa e totalitarismo. Cfr. L. Shapiro, *Il concetto di totalitarismo*, cit., pp. 69-71; R. Boesche, *The Theories of Tyranny*, cit., pp. 428-431; J.-M. Chaumont, *Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt*, «Les Cahiers de philosophie», 2 (1987) 4, pp. 115-146; M. Lloyd, *In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, «The Review of Politics», 89 (1995), pp. 31-58 (quest'ultima rileva come il problema che accomuna i due è la preoccupazione per il dispotismo, sia nella sua forma *soft* sia in quella *hard*).

⁷⁹ Sulla completa, vile e fatalistica passività, non solo politica, dei sudditi dei regimi dispotici aveva insistito Montesquieu: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 76-77.

italiani ciò che viene definito 'parola' non è più tale giacché essa non circolava più, sparisce ogni traccia di dialogo e uno solo, il capo, ha la possibilità di parlare, mentre tutti gli altri si limitano ad obbedire e trasmettere⁷⁸. Il sapere, la conoscenza, l'educazione intesa come confronto e comunicazione con gli altri, possono mettere in discussione il rapporto di dominazione che vige fra governante e sudditi, generando forme di resistenza pericolose per il regime. Se l'educazione, nel regime dispotico si riduce a infondere nei cuori la *crainte* e nello spirito la conoscenza di alcuni principi religiosi molto semplici (EL, IV, 3), nel regime totalitario essa è assorbita dall'ideologia e dalla propaganda, volte a ridurre l'uomo-massa ad un recipiente, sempre pronto ad essere riempito. In senso proprio, questi non esprimono giudizi, dà risposte agli stimoli. La peculiarità della propaganda totalitaria è data proprio dal suo coinvolgere l'uomo, senza limiti, fino nella profondità neuropsichica globale, e dal fatto che l'ideologia, oltre alla legge, come si è visto, rimuove e sostituisce anche la moralità privata e la sua autonomia. I nessi fra l'ignoranza, l'incapacità di progettare e dare giudizi, l'isolamento, il silenzio costituiscono un tratto precipuo delle forme di governo oppressive. Per converso, amicizia, socievolezza e dialogo, caratterizzati arendtamente dalla pluralità, connotano in maniera fondamentale i 'buoni governi'⁷⁹.

⁷⁸ Già Étienne de La Boétie nel tratteggiare gli elementi della *servitù volontaria* aveva notato come «il Gran [sultano] Turco si è reso ben conto che i libri e l'istruzione più di ogni altra cosa danno agli uomini il sentimento e l'intelligenza di riconoscere se stessi e di odiare la tirannide: sento dire che nelle sue terre non ci sono sapienti ed egli non ne richiede» (E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* [1576], a cura di U.M. Oliveri, Torino, La Rosa, 1995, p. 18). Il tiranno fa valere la censura sui libri e sull'istruzione per mantenere in servitù il popolo. Con parole che sembrano per molti versi anticipare le riflessioni della Arendt sul capo totalitario – ha osservato Claude Lefort, studioso di La Boétie e della Arendt (*La questione della politica*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., p. 7) – l'autore del *Discorso* evidenzia come il tiranno tolga ai sudditi la libertà d'agire, di parlare e quasi di pensare: essi restano così del tutto isolati. Affine è la posizione di Montesquieu: il semplice ragionamento può sconvolgere il principio della *crainte* su cui il dispotismo si regge e da cui trae alimento e mettere quindi a repentaglio la sua stessa esistenza (EL, XIX, 27).

⁷⁹ La comunicazione è il prerequisito per un'opposizione politica organizzata. È interessante notare che Montaigne, discutendo sulla genesi del *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie, suppone che la sua ideazione sia riconducibile a Plutarco, a «quel suo detto che gli abitanti dell'Asia erano schiavi di uno solo, perché non sapevano pronunziare un'unica sillaba che è 'no'» (Montaigne, *Essays* [1580], trad. it. e cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 1996, p. 206). Il ruolo dell'amicizia nell'opposizione alla tirannia costituisce un tema classico che, originatosi con Aristotele, passa per Montaigne e La Boétie, giungendo fino alla Arendt. L'importanza dell'idea di amicizia nel pensiero di quest'ultima è stata notata, per esempio, da Marina Cedronio, la quale mette in rilievo come tale motivo contrapponga nettamente la pensatrice a Carl Schmitt (M. Cedronio, *Democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di*

3 Il carattere antipluralistico del regime totalitario è confermato dall'atteggiamento che esso mostra nei confronti della religione e delle istituzioni ecclesiastiche. Le «lealtà» confessionali, le strutture che le articolano e le organizzano, rappresentano testimonianze della permanenza di un'organizzazione pluralistica della società e, correlativamente, si configurano come potenziali limiti al potere totalitario. Quest'ultimo se ne prefigge perciò la totale negazione. A proposito del potere dispotico, come si è visto in precedenza, Montesquieu aveva osservato che, malgrado esso governasse senza leggi né freni, la religione si opponeva, qualche volta, alla volontà del principe, appartenendo ad un precetto superiore. Viceversa, il totalitarismo, allo stesso modo in cui abolisce il principio del limite, deve necessariamente affrancare la società dalle istituzioni e dallo spirito religiosi per permearla con la sua onnicomprensiva ideologia.

4 Nel processo reiterato di massificazione e distruzione di ogni legame sociale un posto di rilievo spetta al crollo del sistema classista (433 ss.). Ciò ci consente di accennare, incidentalmente, alla concezione dell'economia che, secondo la Arendt, è rinvenibile sia nel nazismo sia nello stalinismo⁸⁰. Una massa si costituisce a partire da individui i cui legami di classe si sono profondamente allentati e alterati. In questa chiave, il totalitarismo sanziona la fine dell'*homo oeconomicus* non solo come individuo dotato di 'ricoscibili', peculiari interessi economici, ma anche come attore operante entro una dimensione economica cui sia riconosciuto un margine di autonomia da interferenze esterne. Il totalitarismo, nazista e staliniano, mette fra parentesi le ragioni dell'economia, subordinandole al progetto di rendere 'superflua' la pluralità umana. Il lavoro coatto nei campi di concentramento non mira ad imporre un'economia schiavistica, né le tecniche di governo obbediscono ad un qualunque imperativo economico (profitto, produttività, benessere del maggior numero, ecc.). Non è il modo di produzione che distingue il totalitarismo, bensì la sua logica anti-utilitaria:

Al pari di un conquistatore straniero, il dittatore totalitario considera le ricchezze naturali e industriali del proprio paese come una fonte di bottino e un mezzo per preparare il successivo passo di espansione aggressiva. Poiché quest'economia di spoliazione sistematica è attuata nell'interesse del movimento, e non della nazione, nessun popolo o territorio, come potenziale be-

⁸⁰ Hannah Arendt, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 54 ss.; cfr. anche S. Forti, *Vita della mente*, cit., pp. 304-307).

⁸⁰ Com'è noto, all'aspetto economico di tali regimi hanno dedicato grande attenzione K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., Barington Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, cit., F. Neumann, *Behemoth*, cit., ed altri esponenti della Scuola di Francoforte (Frederick Pollock, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, ecc.).

neficiario, può porre un limite di saturazione al processo. Il dittatore totalitario è come un conquistatore straniero che non viene da alcun luogo, e i cui saccheggi non giovano a nessuno. La distribuzione delle spoglie è considerata non come una misura intesa a rafforzare l'economia nazionale, ma come una temporanea manovra tattica. Dal punto di vista economico, i regimi totalitari sono dovunque a casa propria come il proverbiale sciame di locuste (571-572)⁸¹.

All'assenza di struttura dello Stato totalitario si accompagna una totale noncuranza degli interessi materiali, una rovinosa incompetenza nell'ambito della produzione e un totale disprezzo per le questioni finanziarie (574, 587). Il problema dei costi, che costituisce un aspetto dell'efficienza produttiva, amministrativa, tecnologica, è estraneo al totalitarismo tanto sul piano strumentale quanto su quello umano. Basti pensare, a questo riguardo, ai meccanismi della repressione e alla prassi della purga nel partito e nell'amministrazione, e alla folle impresa di costruire enormi e costose fabbriche di sterminio nel bel mezzo della guerra (609).

Da queste notazioni risulta chiaro che le forme totalitarie si prefiggono il dominio permanente di ogni singolo individuo in qualsiasi aspetto della vita: l'«essere totalitario», mutuando un'espressione di Bakunin utilizzata dalla Arendt, è «senza interessi personali, senza affari, senza sentimenti, legami o proprietà, senza un nome proprio» (457).

3.3. Isolamento ed estraniamento

Sulla base della disamina fin qui condotta si può ora mettere a fuoco un terzo fondamentale elemento caratteristico dei regimi totalitari, che consente, tra l'altro, ulteriori accostamenti con il dispotismo. Oltre che sul terrore, che ne costituisce la *natura*, e sull'ideologia, che ne rappresenta il *principio di movimento*, il totalitarismo si fonda sull'*esperienza* dell'isolamento (*isolation*) e dell'estraniamento (*loneliness*). La coercizione del terrore totale, che irreggimenta le masse di individui isolati e le sostiene in un mondo privo di legami politici e sociali, e la forza autocostitutiva dell'ideologia, che prepara ciascun individuo nel suo isolamento contro tutti gli altri, si completano a vicenda per fare marciare il *totalitarian movement*.

⁸¹ Sebbene la Arendt non vi accenni, va tenuto presente che anche il dispotismo, nella descrizione montesquieuiana, si caratterizza per la tendenziale distruzione di ogni attività economica e per il fatto che gli uomini sono ridotti a strumenti economici al servizio della volontà del despota: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69.

L'isolamento si incontra già nella tirannide (e nel dispotismo):

Si è spesso osservato che il terrore può imperare con assoluta sicurezza solo su individui isolati l'uno dall'altro e che quindi una delle prime preoccupazioni di ogni regime tirannico è quella di creare tale isolamento. *L'isolamento può essere l'inizio del terrore*; ne è certamente il terreno più fertile; ne è sempre il risultato. Esso è, per così dire, pretotalitario; la sua caratteristica è l'impotenza, in quanto il potere deriva sempre da uomini che operano insieme, che "agiscono di concerto" (Burke); gli individui isolati sono impotenti per definizione. L'impotenza e l'isolamento sono sempre stati tipici delle tirannidi (649-650; corsivo mio).

Relativamente alla questione del rapporto fra tirannide (dispotismo) e totalitarismo, la Arendt introduce, in un primo momento, una distinzione. «Nelle tirannidi i contatti politici sono spezzati e le capacità di azione e di potere frustrate»; non tutti i contatti sono però interrotti e non tutte le capacità umane distrutte, dato che la sfera privata sembra rimanere intatta. Il ferreo vincolo del terrore totale (*the iron band of total terror*) invece «non lascia alcuno spazio per tale sfera» e «l'autocostrizione della logica totalitaria distrugge la capacità umana di esperienza e di pensiero, oltre che quella di azione». Ma, subito dopo, aggiunge una notazione che precisa e, allo stesso tempo, ridefinisce la sua posizione:

La tirannide basata sull'*isolamento* lascia generalmente intatte le capacità creative dell'uomo; ma la tirannide imposta a "uomini di fatica", ad esempio a un popolo di schiavi nell'antichità, diviene automaticamente un dominio esercitato su individui *estraniati*, oltre che isolati, e *tende ad essere totalitaria* (651; corsivi miei).

Da questo passo traspare come, in realtà, un elemento-cardine del totalitarismo, quello dell'estraniamento appunto, possa rinvenirsi già nell'antichità. Essa è fra le più drammatiche esperienze umane e consiste in un senso di non appartenenza al mondo; è il terreno comune del terrore e, «per l'ideologia, la preparazione degli esecutori e delle vittime»: è strettamente connessa, in definitiva, con lo stradicamento e la *superfluità*. L'isolamento, che diviene estraniamento, e la schiavitù costituiscono, dunque, tracce evidenti di una *logica del dominio* che travalica le epoche storiche e giunge al pieno compimento con il totalitarismo⁸².

⁸² Su questa linea interpretativa si pone con nettezza J.L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon?*, cit., pp. 200-203, che – come si è accennato – insiste sul fatto che già nel dispotismo descritto da Aristotele vigeva un sistema basato sulla schiavitù (*panón despotias*) non solo fisica ma anche dell'animo. Allo stesso modo – se si considera un passo di *Tra passato*

Al di là delle reali differenze tra solitudine, isolamento (ciroscritto soltanto all'aspetto politico della vita) e estraniamento (concernente la vita umana nel suo insieme), si delinea tuttavia una continuità e un progressivo aggravamento: la mancanza di compagnia propria di queste tre condizioni esistenziali, l'assenza di pari ed uguali, distrugge ogni possibilità di potere – di potere *con* e di potere *tra*⁸³. L'abolizione del potere (come essere assieme) porta con sé, come già si è visto, l'abolizione della legge e di ogni limite. Ma porta con sé anche i germi della distruzione: il dominio totalitario si avvicina ancora una volta alla tirannide e al dispotismo. Come la paura, principio d'azione della tirannide e l'impotenza, da cui quella deriva, sono principi antipolitici e gettano gli uomini in una situazione contraria alla politica, così l'estraniamento, esperienza fondamentale del totalitarismo, rappresenta una situazione antisociale e contiene un principio distruttivo per ogni convivenza umana. «Clonondimeno, l'estraniamento organizzato è infinitamente più pericoloso dell'impotenza disorganizzata di tutte le persone soggette alla volontà tirannica e arbitraria di un singolo» (655).

Una tratto saliente degli scritti della Arendt è l'ammantare di metafore il ragionamento sulle questioni politiche, cosa tipica questa più degli «scrittori» che dei «filosofi», impegnati nel mantenere la coerenza logica dei loro sistemi⁸⁴. Un'immagine suggestiva che, significativamente, ricorre nelle sue pagine come già in quelle di Montesquieu e di Constant, è quella del deserto, utilizzata proprio per descrivere la situazione di desolazione ed estraniamento determinata dai regimi totalitari. Montesquieu, alludendo alla totale assenza di comunicazione fra gli individui che caratterizza il dispotismo e alla sua tendenza *autodistruttiva*, aveva paragonato questo re-

gime appunto ad un deserto (EL, V, 14)⁸⁵. Se nel deserto del dispotismo domina l'immobilismo, la stasi, per la Arendt il totalitarismo mette in *movimento* il deserto, è capace di scatenare una tempesta di sabbia in grado di coprire ogni parte della terra abitata (655): l'esperienza del deserto assume pertanto una connotazione altamente drammatica.

L'immagine della morte irrompe così sulla scena ed è opportuno rilevare che immagini 'mortifere' sono associate ai due regimi mostruosi: dispotismo e totalitarismo. Quando il dispotismo genera il deserto, ciò avviene – afferma emblematicamente Montesquieu – sul modello della pace dei cimiteri: la pace regna perché il despota mira ad eliminare ogni opposizione. Di contro all'unione come *concordia discors* prefigurata dalla politica, sta un'unione fittizia, intessuta di rapporti di mera oppressione, un'unione di *cadaveri*, e cioè di quanto di più separato ed incommunicabile la mente umana possa immaginare. L'accordo silente del dispotismo è connesso con una pace cimiteriale, frutto dell'assenza più totale di qualsiasi pluralismo⁸⁶. Quando il totalitarismo produce il deserto ciò avviene piuttosto sotto forma di una desertificazione, ovvero di un *processo* senza fine, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire, divorare gli spazi che ancora ad esso si sottraggono. La desertificazione è un processo dinamico che guadagna incessantemente terreno. In questo senso, sotto l'influenza del movimento, essa interrompe la pace e provoca le «tempeste di sabbia, nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudoazioni»⁸⁷. All'unione dei *cadaveri* subentra un *mondo di moreni* (611), che ha nei campi di sterminio la sua 'perfetta' realizzazione. Nelle fabbriche della morte, dove si realizza una mostruosa eguaglianza degli uomini – osserva

e futuro – la distruzione della sfera privata è già attuata a Roma all'epoca dell'Impero con Caligola. Questi «fu il primo imperatore romano ad accettare l'appellativo di *dominus*» (che a Roma era usato nello stesso senso del greco «despota»), «un titolo "che ancora Augusto e Tiberio avevano rifiutato come una maledizione e un'ingiuria" proprio perché comportava un dispotismo ignoto alla sfera politica, seppure fin troppo noto nell'ambito privato e familiare» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 148).

⁸³ Cfr. M. Abensour, *Contro un fantasmamento del totalitarismo*, cit., p. 39.

⁸⁴ La Arendt – è stato giustamente rilevato – vedeva contrapporsi due tipi di riflessione nella storia del pensiero politico. Da una parte i «filosofi» (a partire naturalmente da Platone), con la loro volontà di imporre alla politica criteri elaborati nel mondo della *theoria*; dall'altra, invece, gli «scrittori» e fra questi soprattutto Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville. Essi si distinguono per il fatto di scrivere «partendo direttamente dalla loro esperienza politica», senza chiedersi mai quale sia il fine della politica. Essi non vogliono costruire un sistema e il loro problema non è la coerenza (cfr. S. Forti, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 155). Si veda anche H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione politica occidentale*, cit., pp. 103-104.

⁸⁵ Cfr. sul punto D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69. Per l'immagine del deserto in Constant, si veda il contributo di Giovanni Paolletti in questo tomo. In *Sulla rivoluzione* (cit., p. 168, nota 19), la Arendt, trattando del valore relazionale delle leggi rileva, con un esplicito riferimento all'opera principale di Montesquieu, che «senza legge umana lo spazio fra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio». Sull'immagine arendtiana del deserto, cfr. J.C. Isaac, *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*, «American Political Science Review», 88 (1994), pp. 156-168.

⁸⁶ Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 79. L'assenza di pluralismo caratterizza anche, secondo la Arendt, il pensiero di Rousseau che, influenzato dal mito di Sparta, prefigura una sorta di «repubblica del silenzio». La pensatrice insiste sulla contrapposizione fra il monismo dell'autore del *Contratto sociale* e il pluralismo di Montesquieu. Rousseau «arrivò a vagheggiare uno Stato ideale in cui i "cittadini non comunicassero tra loro", e dove, per evitare le fazioni, ogni cittadino dovesse pensare soltanto i propri pensieri». Ma «uno Stato in cui non esista alcuna comunicazione tra i cittadini e dove ognuno pensi soltanto i propri pensieri, è per definizione una tirannia» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 218). Cfr. anche Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 80.

⁸⁷ U. Lutz, *Commento del curatore a H. Arendt, Che cos'è la politica?*, cit., p. 144.

la Arendt, sulla scorta di David Rousset, l'autore de *L'universo concentrazionario* (1947) – si compie il paradosso sperimento di mettere in movimento addirittura la morte: la vita nei campi di concentramento è una morte prolungata⁸⁸. L'orrore non ha confini, rimane al di fuori della vita e della morte, sfugge ad ogni criterio di comprensione e ad ogni tentativo di descrizione rigorosa.

Nel campo di sterminio, cuore del funzionamento totalitario, laddove vige un «bestiale disperato terrore», si materializza la pretesa di potere totale, di dominio assoluto (*total domination*) sull'uomo, ed è in questo modo che fa la sua comparsa il «male radicale» (607)⁸⁹. Emerge qui nitidamente l'aspetto artificiale e originale del totalitarismo: il campo di sterminio è «il laboratorio» in cui si vuole sperimentare la volontaristica asserzione che «tutto sia possibile» (553). Esso è lo spazio simbolico, *The true central institution of totalitarian organizational power*,

⁸⁸ Può risultare interessante notare come su questo punto si divarichino le due principali letture del fenomeno totalitario cui si faceva cenno all'inizio: per Michael Walzer, il quale vede nel totalitarismo una tirannia perfettamente riuscita, le varie forme di autoritarismo «vecchio stile» non sono mai state limitate. La pace portata dal tiranno era quella già definita come la pace della tomba: «ha fatto un deserto e l'ha chiamato pace» (M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, cit., p. 21). La Arendt, al contrario, pare poggiare la novità assoluta del totalitarismo sull'incessante movimento che lo caratterizza, un movimento che porta a mettere in moto anche il deserto e addirittura la morte. Sull'universo concentrazionario – per molti critici il vero aspetto originale dei fenomeni totalitari – e sulla capacità del totalitarismo di «uccidere anche la morte», cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 59-60. A questo tema la Arendt ha dedicato *Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento* (1954), ora in Id., *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fisteri, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp. 113-131.

⁸⁹ Il confronto con il male radicale del XX secolo non può accontentarsi di considerare il fenomeno totalitario soltanto nelle sue implicazioni storiche e politiche. Esso deve essere affrontato, così pensa la Arendt, anche da un punto di vista filosofico, da una «prospettiva di senso». Al concetto di *male radicale* sembra potersi connettere – ma qui la discussione fra gli interpreti è assai vivace – quello di *banalità*, solo in apparenza contraddittoria con esso. Come si comprende dall'intero libro su Eichmann, la seconda espressione sviluppa e specifica la prima. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), trad. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1999⁹⁰, cfr. R. Esposito, *Il Male in politica*, in E. Parise (a cura di), *La politica fra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, ESI, 1993, p. 72. Sulla tematica si veda anche R. Gatti (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Perugia, Città Nuova, 2000 (che comprende il contributo di V. Sorrentino, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male*, pp. 57-71). Se per la Arendt la radicalità del male insita nel totalitarismo consiste nella non paragonabilità con altre forme di vita politica, Raymond Aron, invece, lascia trasparire una affinità cospicua fra il dispotismo, segnatamente quello di Montesquieu, e il totalitarismo: infatti «il dispotismo asiatico è il deserto della schiavitù», «l'immagine ideale del male politico» (R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico* [1965], trad. it. di A. Devizzi, Milano, Arnoldo Mondadori, 1989, p. 44, corsivi miei).

l'epitome del totalitarismo, la sua verità ultima, poiché è il luogo dove si mette in opera la modificazione della realtà umana. In altre parole l'universo concentrazionario serve a dimostrare che l'essere umano, annientato prima come persona giuridica, poi come persona morale, e infine come individualità unica e singolare, è riducibile ad un fascio di reazioni animali che cancellano ogni traccia di libertà e spontaneità⁹⁰.

4. *Filo di seta/filo di spada*

Se si annodano i fili che si sono fin qui seguiti (orientati dai concetti cardine del terrore, dell'ideologia, della desolazione e dell'estraniamento), la diagnosi della Arendt sul totalitarismo si precisa in via definitiva, rivelando, in un ordito complesso, sia gli aspetti di assoluta novità sia quelli già presenti, magari anche solo *in nuce*, in analisi precedenti delle 'forme demoniache' del potere, come in particolare quella del dispotismo sviluppata da Montesquieu.

Che la sfera pubblica non esista come nella spirale del silenzio del dispotismo oppure, nel caso del totalitarismo, che sia assorbita nel rapporto di fusione capo-masse, attraverso il terrore e l'ideologia, trovando la sua unica espressione nell'urlo (nel corso di adunate plebiscitarie), sta di fatto che, in entrambi i casi, a mancare è la politica come *azione libera, innovativa, discorsiva*, ma anche *agonale*: ad essere annullata è, in ultima istanza, la stessa capacità di pensare degli individui. Già Kant affermava che «il potere esterno che priva l'uomo della libertà di comunicare pubblicamente i suoi pensieri, lo priva allo stesso tempo della sua libertà di pensare», mentre l'unica garanzia dei nostri pensieri sta nel fatto che «pensiamo, per così dire, in comunità con gli altri, ai quali [li] comunichiamo [...], come essi ci comunicano i loro»⁹¹. Peraltro, il dominio totalitario, che ha il suo approdo finale nel campo di sterminio, rappresenta, nella sua radicalità, un'esperienza senza precedenti di distruzione della politica, intesa come relazione, e dell'esistenza umana intesa come espressione della pluralità.

⁹⁰ S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXI-XXXII.

⁹¹ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1987. La concezione arendtiana della natura umana è centrata sulla libertà in senso kantiano: cfr. *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Carreggio*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 104; H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1982), a cura di P. P. Portinaro, Genova, Il Melangolo, 1990, in cui, con riferimento ad alcuni passi di Kant, si spiega il nesso interno di potere, libertà comunicativa, discorso e giustizia (pp. 55-110). Per la lettura arendtiana di Kant, si veda S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 333-370.

La Arendt coglie la politica grazie al rovesciamento dell'immagine del totalitarismo. «Il senso della politica è la libertà» e «se il senso della politica è la libertà, ciò significa che in quello spazio, e in nessun altro, abbiamo il diritto di aspettarci miracoli. Non perché crediamo ai miracoli, ma perché gli uomini finché possono agire, sono in grado di compiere l'improbabile e incalcolabile e lo compiono di continuo, che lo sappiano o no». La natura umana è costitutivamente *plurale* e *flessibile*⁹², capace di nuovi inizi: «l'inizio [...] è la suprema capacità dell'uomo, politicamente si identifica con la libertà umana» (656). Libertà e azione, questi, *in primis*, i valori fondamentali dell'uomo. L'*homo totalitarius*, invece, è colui che si trova a dover abdicare alla sua capacità di agire (nella misura in cui l'agire implica un decidere e perciò un giudicare) e che si riduce ad un *fare ciecamente e mortalmente ripetitivo*, e in quanto tale calcolabile. L'irriducibile opposizione fra politica e totalitarismo può esplicarsi attraverso una serie di antitesi: spontaneità/calcolabilità; imprevedibilità (*impredictability*) / prevedibilità; pluralità/isolamento; superfluità, potenzialità comunicativa del discorso politico/poliprospectico/indottrinamento passivo; coraggio come nervatura della vita collettiva/paura generatrice di sudditanza e dominio; continuità responsabile dell'agire/passività eterodiretta dei comportamenti; spazio delimitato e stabilizzato istituzionalmente dall'esercizio della politica/movimentismo e instabilità incessante. Il totalitarismo, dunque, sradicando la diversità, la contingenza, la spontaneità e uccidendo la memoria, è non-pensiero, non-giudizio, è la negazione della natura umana e della libertà che costitutivamente le pertiene, e, conseguentemente, è la negazione della relazione politica e della forma di legame umano che quest'ultima è in grado di far nascere⁹³. Illuminanti, al riguardo, due passi dell'opera arendtiana:

Il dominio totale, che mira a organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un *unico individuo*, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un

⁹² Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 142, 26-27; Ead., *Vita attiva*, cit., pp. 10, 129. Già Montesquieu, «questo nostro contemporaneo», aveva capito perfettamente che l'uomo è un essere plurale (A. Amiel, *Arendt lettrice de Montesquieu*, cit., p. 125).

⁹³ Come ha colto in maniera esemplare Laura Bazzicalupo: «L'idea del totalitarismo rimane costantemente lo sfondo oscuro su cui si ritaglia in assoluta opposizione il concetto arendtiano di politica, la negazione non dialettica e non conciliabile che fa risaltare, in contrasto, negando la negazione, la rappresentazione positiva di un agire politico autentico» (L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., p. 69). Cfr. anche C. Lefort, *La questione della politica*, cit., p. 8.

tipo umano simile agli animali, la cui unica "libertà" consisterebbe nel "pre-servare la specie" (599, corsivo mio).

È nella natura del regime totalitario esigere un potere illimitato. Questo può essere ottenuto soltanto se letteralmente tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, sono sicuramente dominati in ogni aspetto della loro vita [...]. La spontaneità in quanto tale, con la sua incalcolabilità, è il massimo ostacolo al dominio totale sull'uomo (625).

La strategia totale «non mira dunque ad un governo dispotico sugli uomini, bensì appunto a un sistema che li renda *superflui*». Il dominio totale può essere ottenuto e salvaguardato «soltanto in un mondo di riflessi condizionati, di marionette senza la minima traccia di spontaneità. Proprio perché le risorse dell'uomo sono così grandi, egli può essere pienamente dominato solo quando diventa un esemplare della specie animale uomo». È su queste basi che la Arendt elabora la sua teoria del terrore come *giogo o vincolo di ferro*, che infrangendo lo spazio *tra* gli uomini, crea uno *spazio di unità* senza precedenti: «Il terrore sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro (*iron band*) che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in unico uomo di dimensioni gigantesche»⁹⁴. La *tirannide* abolisce i confini delle leggi fra gli individui annullando così le libertà umane e distruggendo la libertà come realtà politica vivente; perché lo spazio fra gli individui, circoscritto dalle leggi, è lo spazio vivo della libertà. «Il terrore totale usa questo vecchio strumento della tirannide, ma distrugge allo stesso tempo quel deserto, senza leggi e senza barriere, dominato dalla reciproca diffidenza, che è propriamente la tirannide». Questo deserto non era certo – precisa la Arendt immediatamente – uno spazio vivo di libertà, tuttavia lasciava ancora qualche margine ai movimenti timorosi e alla caute azioni degli individui. Il terrore totale, invece, «preme gli individui l'uno contro l'altro (*by pressing men against each other*)», distrugge lo spazio fra di essi. Il regime totalitario non

⁹⁴ Per la Arendt, che pure descrive la 'modernità' del totalitarismo nel suo complesso come un fenomeno assoluto e unico, quest'essere mostruoso evocato dalla mistica dell'*Uno*, del 'tutto' comunitario, parrebbe già in qualche modo prefigurato dal *Leviatano* di Hobbes. Toma così la questione dell'ambigua 'collocazione' del totalitarismo, fra l'ordine levitânico e il disordine di *Behemoth*. L'antropologia hobbesiana rende impossibile ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche o di responsabilità politica. Il pensiero di Hobbes, così come quello di Rousseau (che ne radicalizzerebbe l'istanza monolitica e totalizzante), costituiscono dunque, per la Arendt, il pericolo teorico per affermare il sorgere di logiche che trovano la loro piena realizzazione nell'evento totalitario. Su questo snodo assai problematico – che ripropone la *vexata questio*: 'Hobbes precursore del totalitarismo o del liberalismo?' – si vedano le osservazioni di S. Forti, *Vita della mente*, cit., pp. 151 ss.

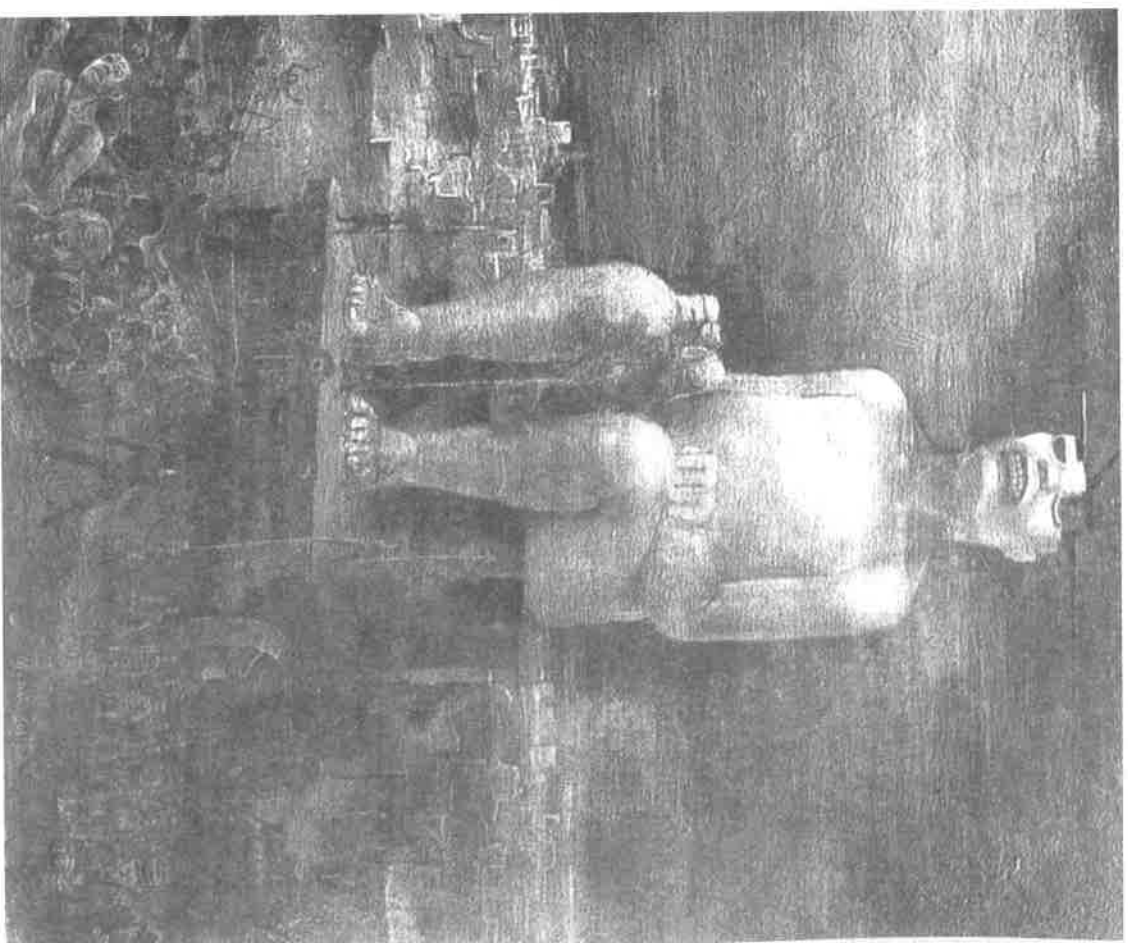
si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce la libertà, «ma perché distrugge il presupposto di ogni libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio» (637-638).

In questo processo di *reductio ad unum*, le istanze monistiche di dominio totale si volgono in primo luogo, come si è avuto modo di vedere, contro ogni forma di pluralismo. La società deve essere simbolicamente incorporata in un unico centro, il capo⁹⁵. L'egocrate è una nuova figura di despota che incarna – in maniera decisamente più radicale – il luogo unico del potere, della legge, del sapere, ecc.⁹⁶. Il totalitarismo ricompone quelle sfere, quegli ambiti, che la modernità aveva faticosamente autonomizzato con separazioni anche dolorose. Attraverso la *Gleichschaltung* (l'allineamento), esso coordina, in maniera sistematica e onnipervasiva, tutti i beni sociali e le sfere dell'agire umano: politica, economia, religione, istruzione, cultura, famiglia⁹⁷. L'*unità* si dà poi nei fatti, prima ancora che nelle intenzioni, nella totalità terroristica dei regimi totalitari.

⁹⁵ La Arendt si pone recisamente sulla linea che dalla pluralità, intesa come policentrismo e pluralismo politico-sociale e culturale, conduce alla libertà: è la linea minoritaria che da Aristotele arriva a Montesquieu e Tocqueville (colui che pare suggerire alla Arendt la ricerca di una «nuova scienza politica»), in contrapposizione alla tradizione dominante, basata sul nesso unità-dominio, che da Platone passa per Bodin, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx fino ad arrivare a Weber e Schmitt. A questa contrapposizione, strutturata a partire da una fin troppo netta cesura fra Platone e Aristotele, ha dedicato grande attenzione Dolf Sternberger: *Politik und Leviathan. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno* (1986), trad. it. di M. Keller, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 173-208, in particolare pp. 180-183, 203-208. Lo studioso tedesco fa notare, fra l'altro, come la contrapposizione arendtiana dello «spazio politico» ad ogni dominio si fonda esattamente sulla prima e più rigorosa distinzione introdotta da Aristotele nella *Politica*: quella tra *arche politike* e *arche despotike*, tra il settore dello Stato e quello della famiglia.

⁹⁶ Sulla figura del «capo» come «egocrate» nei regimi totalitari, cfr. C. Lefort, *L'uomo al banda. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, trad. it. di M. Colombo, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 57 ss.

⁹⁷ Cf. M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, cit., p. 17. In un altro scritto l'autore ebreo-americano riprende questo tema facendone il perno della sua teoria della giustizia: al totalitarismo, «forma estrema della tirannia», si contrappone la società giusta basata sull'«arte della separazione delle sfere» (tesi questa che riecheggia la separazione dei vari ambiti sociali di Montesquieu e richiama la costitutiva pluralità delle esperienze e della sfera pubblica arendtiana). Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1987, in particolare p. 315. Sulla concezione (e la pratica) nazista della 'politica' come dimensione totalizzante, e dunque non come agire libero nello spazio pubblico costitutivamente plurale, cfr. anche H. Arendt, *Organisierte Schuld*, in Ead., *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 35 ss. La «politica totale» del nazionalsocialismo – scrive la Arendt – «ha distrutto completamente l'atmosfera di neutralità in cui si svolge la vita quotidiana degli uomini» (*ibid.*, pp. 35-36).



Magnus Zeller, *Lo Stato hitleriano*, 1938 (particolare)
(Augusta, Mozart-Gedenkstätte)

La grande lezione che scaturisce dalla complessa e stratificata analisi arendtiana – che non ha mancato di suscitare critiche serrate (a causa di forzature nell'argomentazione, di interpretazioni non sempre fondate empiricamente, dell'arbitrarietà di alcune analogie)⁹⁸, ma che è indiscutibilmente dotata di un enorme spessore teorico-tipologico e innervata da una profonda istanza critica e morale – pare potersi riassumere attraverso quella che definirei, seguendo la via delle metafore cara alla Arendt, *l'immagine del filo*⁹⁹. Con il totalitarismo, al filo di seta della politica, costituito dall'intreccio fra potere, legge e discorso, e che si muove in costante precarietà, si sostituisce, in una maniera mai vista prima, il *filo di spada* del terrore, al servizio di un progetto di dominio totale che assorbe l'agire politico plurale e lo trasforma in una macchina divoratrice della personalità degli individui. Il deserto in continuo movimento del totalitarismo, derivante dalla distruzione/trasfigurazione del potere come relazione e della legge come spazio dell'agire di concerto, conduce – spinto fino alle estreme conseguenze – al «vincolo di ferro del terrore», al *filo spinato* del campo di concentramento e di sterminio, dove l'umanità diviene superflua.

Comprendere la trama e l'ordito che questi fili hanno tessuto e posso-no tessere è compito arduo, che implica, inevitabilmente, il ripercorrere la genesi, gli sviluppi e le 'svolte' dei loro movimenti. Solo alla luce di questa *comprensione* si può capire come, all'interno del pensiero 'fluidò' arendtiano, una visione (non priva di contraddizioni) dell'*evento* totalitario co-

⁹⁸ Dopo una prima positiva accoglienza, *The Origins of Totalitarianism* venne contestato piuttosto duramente. In fondo, gran parte delle obiezioni è riconducibile alla visione «essenzialistico-teologica» che sarebbe sottesa all'intera indagine. Per tutti, si veda Aron che, nella sua recensione (*L'essence du totalitarisme*, «Critique», 10 [1954], pp. 51-70 [ora in R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, a cura di D. Cofrancesco, Roma, SEAM, 1998, pp. 249-272]), parlò di tendenze «metafisiche», di idealizzazione di forze storiche impersonali, di una trama più filosofica che basata su riscontri empirici. Un'accusa, questa, che agli occhi dei critici trovò conferma con la pubblicazione della seconda ediz. dell'opera che comprendeva il capitolo *Ideology and Terror*. In queste pagine effettivamente si può ravvisare una sorta di 'metafisica' del totalitarismo, non riconducibile al semplice intrecciarsi dei fenomeni storici analizzati nelle prime due parti dell'opera. Per quanto discutibili, comunque, le riflessioni arendtiane hanno costituito il punto di partenza per tutto il dibattito successivo sul totalitarismo. Mentre, da una parte, si è sviluppato un approccio denominato 'fenomenologico', volto principalmente ad elaborare una tipologia politica del potere totalitario, dall'altra, è andato definendosi un approccio 'essenzialista' che è interessato, invece, a cogliere l'aspetto ideologico (potremmo dire 'epistemologico') della novità del totalitarismo. Nel presente contributo si è cercato, per quanto possibile, di tener conto di entrambi i livelli d'indagine rinvenibili nella complessa opera arendtiana.

⁹⁹ L'immagine mi è stata suggerita dalla lettura di un passo di R. Aron, *Teoria dei regimi politici* (1965), trad. it. di M. Lucioni, Milano, Comunità, 1973, p. 192.

me catastrofe e come forma di governo totalmente nuova¹⁰⁰ possa coesistere, in primo luogo, con la ricostruzione della continuità di un 'pensiero del dominio' – in cui rientra anche il dispotismo (a partire dalla fondamentale teorizzazione di Aristotele) – contrapposto nettamente ad un 'pensiero del potere'; in secondo luogo, con la ricerca delle tracce di alcuni caratteri 'totalitari', per molti versi connessi alla logica del dominio, che si cristallizzano nel totalitarismo. Le due forme *mostuose* di governo, quella dispotica e quella totalitaria, paiono così poter stare, plausibilmente, in reciproca relazione non solo nel senso di una lineare continuità o discontinuità, ma anche, e soprattutto, nel senso di una *metamorfosi* incisiva e trasfigurante.

¹⁰⁰ Sui concetti di *evento* e di *novum*, nel più ampio quadro della categoria del *comprendere*, si veda, fra gli altri, L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., pp. 239 ss. Il riferimento fondamentale, in merito, è H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., metodologicamente nell'area della grande opera sul totalitarismo.