

NUOVA SERIE
ANNO VI - N. 1

GENNAIO - FEBBRAIO 2004

QF

Quaderni di Farestoria

PERIODICO DELL'ISTITUTO STORICO DELLA RESISTENZA
E DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA NELLA PROVINCIA DI PISTOIA

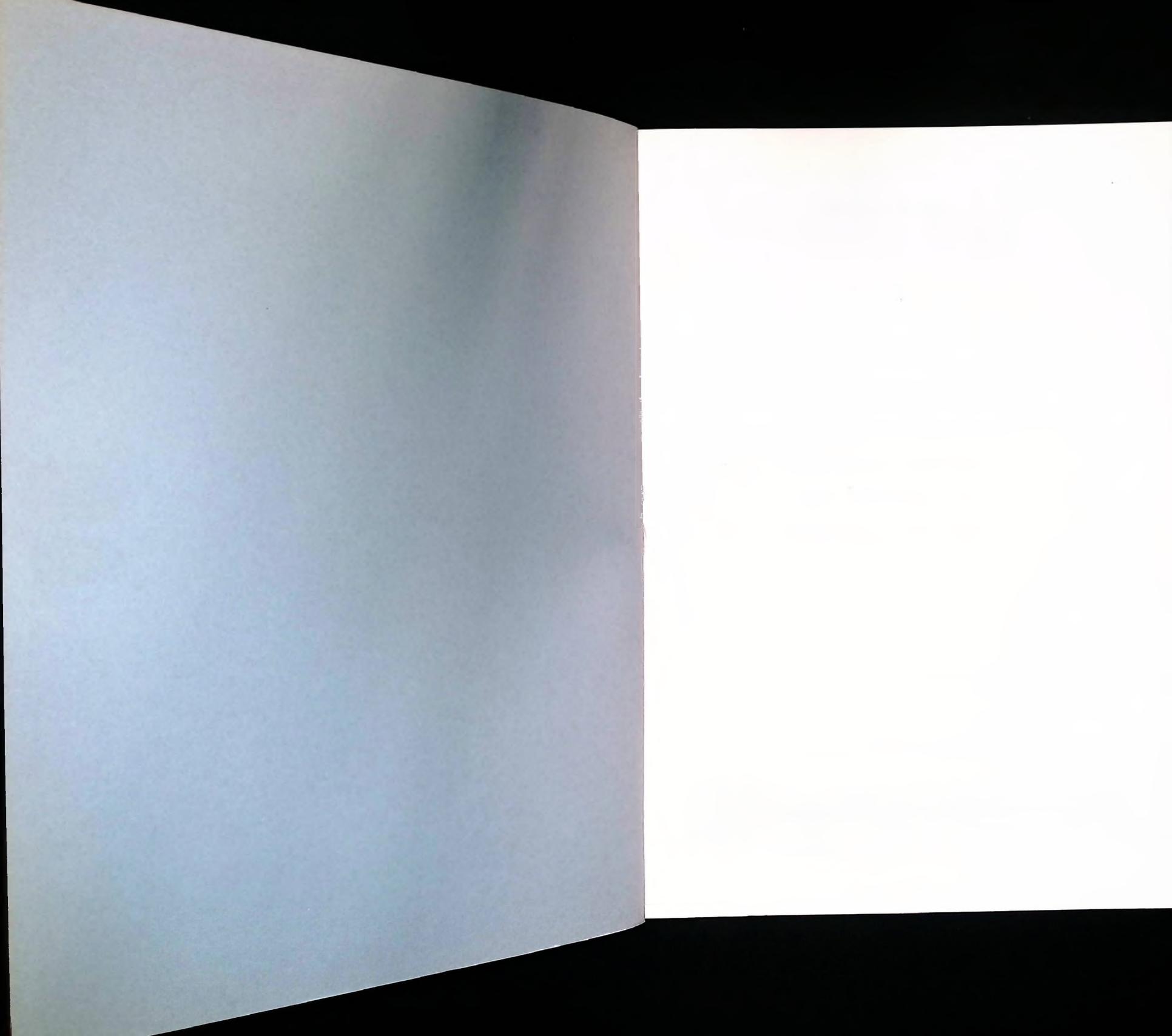
Direttore responsabile: Cristiana Bianucci



Daniela Belliti

DOPO IL TOTALITARISMO.
FILOSOFIA E POLITICA NEL PENSIERO
DI
HANNAH ARENDT





Daniela Belliti,
Dopo il totalitarismo.
Filosofia e politica nel pensiero di Hannah Arendt

ISBN 88-88172-24-6

Copyright © 2004 by



ISTITUTO STORICO DELLA RESISTENZA
E DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA NELLA PROVINCIA DI PISTOIA

Copyright © 2004 by Editrice  C.R.T. **C**oscienza

Via S. Pietro, 36 – 51100 Pistoia

Tel.: 0573/976124 – Fax: 0573/366725

E-mail: info@editricecrt.it

In Internet: www.editricecrt.it

Stampa: C.R.T. *Il Tempio*, PT.

Realtà
Testimonianza

Editing a cura di ILARIA RABATTI

Daniela Belliti

DOPO IL TOTALITARISMO.
FILOSOFIA E POLITICA
NEL PENSIERO DI
HANNAH ARENDT



C.R.T.

PREMESSA

Questo saggio di Daniela Belliti su Hannah Arendt viene presentato in occasione del *Giorno della Memoria*. Non è questo un fatto occasionale e senza significato. La Arendt ha indagato – come si evince in maniera chiara e convincente dal testo – ed in maniera approfondita, sull'origine del totalitarismo, tema ancora attuale anche se sono *apparentemente* finiti il fascismo, il nazismo e lo stalinismo. Comunque la cosa più suggestiva e fondamentale è rappresentata dal fatto che le origini del totalitarismo (cosa ben diversa dalla dittatura e dalla tirannide) sono state valutate e scandagliate con un atteggiamento psicologico, con una metodologia e con un approccio culturale in cui coincidono, si fondono e si alimentano considerazioni e valutazioni di carattere storico, sociologico e filosofico. È stato scritto molto sul rapporto tra oppressione e libertà, potere assoluto e dispotico e istituzioni democratiche, ma la grande originalità dell'opera della Arendt – come con magistrale efficacia è riuscita ad argomentare Daniela Belliti – è rappresentata dal fatto che la Arendt non si è fatta condizionare dall'ideologia, come non si è fatta coinvolgere in giudizi precostituiti e preconfezionati quando ha scritto sull'antisemitismo e sulla figura di Eichmann. Comunque la cosa ancor più coinvolgente e che giustifica pienamente la pubblicazione da parte dell'*ISTITUTO* è costituita dalla *modernità* e dall'*umanità* che sottendono l'intera opera della Arendt. L'uomo e il suo destino sono al centro dell'interesse dell'autrice e sono l'uomo e la sua "*vita attiva*" che hanno stimolato l'analisi e la ricerca di Daniela Belliti. Quando la Arendt si domanda «Chi è l'uomo?», essa risponde che a pensare, agire, volere, giudicare, amare e creare «[...] non è l'uomo nella sua singolarità, ma gli uomini che abitano il pianeta, la pluralità è la legge della terra».

Un ulteriore motivo di interesse del nostro *ISTITUTO* per il pensiero di Hannah Arendt sono i testi da lei scritti sulla Resistenza tedesca. Come ha scritto Karl Jaspers «Il suo assunto è

che la Resistenza tedesca attiva ebbe inizio solo nel 1938 quando la guerra diventò una minaccia e alcuni generali si convinsero della necessità di evitare un conflitto che era impossibile vincere. La Resistenza vera e propria, i grandi complotti, iniziarono solo nel 1942 quando la sconfitta bellica fu chiara e agli occhi di alcuni patrioti apparve necessario salvare almeno il salvabile». La Arendt parla di una resistenza silente che rimase passiva. La sua tesi è che la resistenza non nacque dall'orrore per lo sterminio del popolo ebraico ma solo per salvare la nazione tedesca e negoziare la disfatta.

Due parole sull'autrice del lavoro. Una cara amica che spero non giudichi una forzatura la mia convinzione che la sua vita e il suo impegno civile hanno molte analogie con la vita e l'impegno della Arendt. La passione per la filosofia e per la politica nell'assunto che la *polis* vive sul sentimento degli uomini ma non può essere governata se non dalla ragione. Infine se la Arendt non si è fatta mai coinvolgere totalmente sul versante del femminismo, certo è che non è difficile scorgere un filo che lega, nello scenario della storia e della cultura del Novecento, i movimenti del cuore di Simone Weil, lo spessore intellettuale della Arendt e di Maria Zambrano, la passione politica della Luxemburg e della Kuliscioff. Tutte queste luminose figure femminili rappresentano la voce della verità perché, come scrive la stessa Arendt: «Occorre usare la forza della verità contro il potere della menzogna perché tale potere è sicuramente più forte ma non duraturo: per diventare duraturo deve usare la violenza», quella violenza che è il fondamento del totalitarismo.

6

ROBERTO BARONTINI

Presidente dell'ISTITUTO STORICO DELLA RESISTENZA
E DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA NELLA PROVINCIA DI PISTOIA



Una immagine di Hannah Arendt
all'età di 23 anni.

INTRODUZIONE

1. La vita e le opere

Hannah Arendt rappresenta la figura di una intellettuale difficilmente classificabile negli schemi della storia del pensiero. I suoi interessi hanno spaziato, infatti, dalla filosofia, alla sociologia, alla storia e fu proprio lei a sottolineare che, se proprio era necessario rubricare la sua riflessione sotto una cattedra o un filone di ricerca, forse la categoria più corretta era quella della teoria politica.

«Io non faccio parte della schiera dei filosofi. Il mio mestiere e il mio campo di interessi, per esprimermi in termini generali, è la teoria politica» (Arendt, 1970a).

Proprio questo suo eclettismo, ma anche la libertà della ricerca da lei condotta sugli snodi concettuali più problematici della modernità, la hanno tenuta ai margini per molto tempo del dibattito contemporaneo. In Italia addirittura la sua opera venne quasi completamente eclissata, dalle correnti ortodosse sia del marxismo che del liberalismo, ed è soltanto negli ultimi dieci-quin dici anni che si è risvegliato l'interesse, attraverso nuove pubblicazioni e traduzioni, saggi di commento e presentazione, discussioni nell'ambito della filosofia politica contemporanea. Oramai, anche da parte dei suoi critici, si riconosce nella riflessione arendtiana un tentativo di rinnovamento del pensiero politico da cui non si può prescindere. Quindi la fortuna di Hannah Arendt giunge tardi rispetto alla fecondità della sua riflessione; non per questo il dibattito che è sorto attorno ai concetti chiave della sua filosofia è meno importante per gli sviluppi di problemi quali il potere, l'autorità, il rapporto tra il tempo e la storia e, non ultimo, il tentativo inedito e anche incompiuto di rintracciare un nesso fondativo tra capacità di pensare, fondamenti etici della vita umana e agire politico, cioè le tre facoltà della mente umana: pensare, volere, giudicare. Ma proprio su questo progetto la sua opera doveva interrompersi bruscamente. L'immagine

DANIELA BELLITI si è laureata in filosofia politica all'Università di Firenze con una tesi sul pensiero politico di Hannah Arendt. Ha poi conseguito il Dottorato di Ricerca a Torino con un lavoro sul Kant politico. Attualmente collabora con la Cattedra di Filosofia politica del Dipartimento di Filosofia di Firenze ed è ricercatrice presso il *Forum per i problemi della pace e della guerra*.

Tra le sue pubblicazioni *Identità e legittimazione in Identità e politica*, a cura di Furio Cerutti, Laterza 1996; *Vecchia e Nuova Destra*, CRT 1997; *Globalizzazione e Stati nazionali: la ridefinizione dell'identità in Identità e conflitti*, a cura di Furio Cerutti e Dimitri D'Andrea, Franco Angeli, 2000; *Globalizzazione, religione, politica*, in *Filosofia della globalizzazione*, a cura di Elena Pulcini e Dimitri D'Andrea, ETS 2002. Ha curato con Furio Cerutti *La guerra, le guerre*, Asterios 2003.

della morte che sopraggiunge inaspettata sulle pagine de *La vita della mente* è quella indissolubilmente legata alla figura eterodossa ma assai ambiziosa di una donna che tanti di quei dilemmi da lei dibattuti ha vissuto sulla propria pelle.

Hannah Arendt nacque ad Hannover il 14 ottobre 1906 da genitori ebrei. Il padre Paul e la madre Martha simpatizzavano per le idee socialiste di Bernstein e di Rosa Luxemburg, più che coltivare la propria identità ebraica, e tuttavia avevano insegnato alla figlia a difendere dignitosamente queste sue radici contro ai già diffusi sentimenti antisemiti del primo Novecento. Hannah trascorse la sua infanzia a Königsberg, città natale di Kant per il quale nutrirà grande interesse fin dalla adolescenza. Nel 1913 morì il padre e il pericolo di un'invasione cosacca portò madre e figlia ad allontanarsi per un periodo.

Frequentò l'Università a Marburgo, dove nel 1924 conobbe Heidegger, suo grande maestro, cui la legò un forte sentimento; ma seguì anche Husserl a Friburgo, Bultmann nei seminari sul Nuovo Testamento e soprattutto Karl Jaspers, che sarà relatore della sua tesi.

Nel 1929 la Arendt pubblicò la sua tesi di dottorato, *Der Liebesbegriff bei Augustin (Il concetto d'amore in Agostino)*, e sposò un giovane filosofo, Günther Stern (che poi si chiamerà Günther Anders) con cui pubblicherà alcuni articoli. Ma l'interesse vero per le origini ebraiche si manifesterà soltanto con il contatto con Karl Blumenfeld, portavoce dell'Organizzazione sionista tedesca; allora la Arendt scrisse la biografia di Rahel Varnhagen, la giovane colta dei salotti berlinesi che in età romantica aveva cercato di sfuggire alla sua identità con il matrimonio e la conversione, per comprendere alla fine l'impossibilità di tagliare le proprie radici e tornare definitivamente alla sua ebraicità.

Nel 1932, dopo l'incendio del Reichstag, la Arendt si preparava a fuggire. Aiutò con il marito alcuni giovani comunisti a lasciare la Germania, poi venne arrestata per alcuni giorni e riuscì in seguito a lasciare il paese. Prima visse a Parigi, dove entrò in contatto con organizzazioni ebraiche e diventò segretario generale dell'«Aliyah des jeunes», il cui compito era l'aiuto dell'emigrazione in Palestina dei figli dei rifugiati ebrei. Qui conobbe Raymond Aron, Kojève e Brecht, e diventò amica di Koyré e Walter Benjamin. Dopo la separazione dal marito, conobbe Heinrich Blücher, un comunista non ebreo di Berlino che aveva partecipato ai consigli del 1918. Grazie alla sua azione e anche al

suo studio del marxismo, la Arendt si aprì agli interessi per la politica in rapporto alla situazione internazionale. Nel 1940 vennero entrambi internati, ma riuscirono a scappare per ritrovarsi insieme a New York nel 1941. Dal viaggio la Arendt portò con sé le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin, che gliel'aveva affidate prima di morire suicida.

A New York la Arendt si dedicò al giornalismo, e scrisse alcuni articoli sull'antisemitismo, sul rientro degli ebrei in Palestina, su temi che anticipano il saggio sul totalitarismo, come le riflessioni sul rapporto tra Stato e nazione, sulla propaganda, sull'uso della violenza in politica.

Nel 1951 uscì la prima edizione di *The Origins of Totalitarianism*, la prova che la consacrò intellettualmente e l'avviò alla carriera universitaria. A Princeton nel 1953, poi a Berkeley nel 1955, infine a Chicago nel 1956, proseguì la sua ricerca di teoria politica sul totalitarismo e il marxismo, che si concluse con il saggio *The Human Condition* (1958), un'opera fondamentale sulla modernità e la politica. Seguirono i saggi *Between Past and Future* (1961), una serie di riflessioni sul tempo e la storia collegate all'evoluzione della politica moderna, e *On Revolution* (1963), sulle differenze tra le esperienze rivoluzionarie americana e francese.

Ma la sua attenzione era rivolta alla politica americana. In pieno maccartismo stigmatizzò la propaganda ideologica anticomunista, che considerava sbagliata perché sostanzialmente condotta sullo stesso terreno del totalitarismo sovietico, rispetto a cui si voleva segnare la contrapposizione.

Nel 1961 la Arendt si recò a Gerusalemme per assistere al processo contro Eric Eichmann, in qualità di inviata del New Yorker. Ne scaturì il libro *Eichmann a Gerusalemme* (in italiano *La banalità del male*), oggetto di grandi discussioni ma anche ricco di intuizioni feconde che saranno sviluppate nell'ultima parte della sua vita. In quei saggi la Arendt criticava ferocemente il metodo del tribunale ebreo, caratterizzato secondo lei da pregiudizio e incapacità di cogliere la verità della personalità del gerarca nazista. Mentre la stampa e la giustizia tendevano a giudicarlo un sadico indifferente ai sentimenti umani, la Arendt vedeva in Eichmann il segno di una stupefacente superficialità, di una incapacità di pensare che lo rendeva incapace anche di valutazioni etiche.

Questa polemica le restò addosso per molto tempo, allontanandola dai circoli ebraici e dall'amicizia con Gershom Scholem.

Tra la fine degli anni '60 e gli inizi degli anni '70, la Arendt insegnò prima a Chicago e poi alla New School for Social Research di New York, conseguendo diverse attestazioni e onorificenze: dal premio Lessing (Amburgo 1959) al premio Freud (Bonn 1967), infine il premio Sonning, danese, considerato il premio Nobel per la filosofia.

I suoi ultimi anni furono dedicati a *The Life of the Mind*, e alle *Lezioni sul Giudizio politico* di Kant, che dovevano costituire l'esito della sua riflessione per una nuova teoria politica e una nuova qualità dell'agire politico. Stroncata da una crisi cardiaca il 4 dicembre 1975, *La vita della mente* uscì postuma nel 1978 a cura di Mary McCarthy. Nelle ultime pagine della parte dedicata a *Judging* (Giudicare), era citata una frase di Catone che potrebbe riassumere la sua posizione di fronte al tribunale della storia: «*victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*» («piacque agli dei la causa dei vincitori, quella dei vinti a Catone»).

2. I temi della riflessione

Per definire con una metafora geometrica lo sviluppo del pensiero arendtiano, possiamo paragonare la sua opera ad un'orbita ellittica, descritta attorno a due fuochi, teoria dell'azione e analisi del potere, che spostano e rimandano continuamente la riflessione dal piano politico al piano filosofico.

Il rapporto tra filosofia e politica è stato da sempre al centro del pensiero occidentale, almeno da quando Platone, stigmatizzando il processo e la condanna a Socrate, si pone il problema del Buon Governo all'interno della comunità, non più guidata dai miti e dagli dei. Tale rapporto assume in Hannah Arendt aspetti peculiari, per molti versi originali ed eretici rispetto alla tradizione, e dettati da quell'interesse critico e teorico che gli sviluppi della filosofia tra XIX e XX secolo, la nascita delle scienze sociali e l'età moderna avevano oscurato. Secondo la sua analisi, infatti, dopo la progressiva ritrazione della filosofia dall'ambito del pensiero contemplativo alla ricerca dei fondamenti assoluti dell'agire, fossero questi di carattere etico o antropologico, il nesso con la politica fu stabilito a senso unico, risolvendosi in un sistema di concettualizzazioni a cui fare riferimento nella pratica: una «di-

visione del lavoro» che vanificava l'intento programmatico, presente in Platone, di un governo della ragione e della verità filosofica, e al tempo stesso riproduceva il conflitto tra il filosofo e il politico, radicalizzandolo in un rapporto di incolmabile distanza tra teoria e prassi.

Proprio questa inconciliabilità tra una filosofia come pura contemplazione e una politica come sfera dell'azione e dell'interesse pratico rappresenta il tratto caratterizzante la storia delle idee, che la Arendt contrassegna criticamente in una sorta di «impoliticità costitutiva della filosofia occidentale».

È un giudizio senza dubbio eterodosso rispetto all'analisi classica, visto che l'interesse filosofico per la politica sembra essere un dato permanente da Aristotele in poi, passando per i Greci e i Romani, la teologia cristiana e la Scolastica, fino alla grande stagione moderna della filosofia politica. Tuttavia, in ciascuno di questi approcci la separazione di un sapere che pretende verità nei confronti di una sfera in cui domina la probabilità e la contingenza, ha determinato fino ad oggi da una parte il carattere utopico del progetto teorico, e dall'altra la fragilità e corruttibilità della realizzazione storica. A partire da queste osservazioni generali, per la Arendt non si tratta più di impostare programmaticamente un modello nuovo da proporre per superare la crisi presente, bensì di rimettere in discussione fin dalla radice quel rapporto, riscoprendo terreni originari di formazione, limiti costitutivi e dipendenze che sia la filosofia sia la politica devono riconoscere, se desiderano riconquistare parola sulla contemporaneità.

Ritorno di un'antica problematica, dunque, tesa sull'arco della riflessione storica e indotta dall'esperienza negativa del presente. Per la Arendt la storia è più che un punto di partenza e di analisi: è un contesto di trame che consentono la comprensione dell'agire umano e sociale. Superando i *topoi* di una storia come *magistra vitae* o come generatrice di futuro, la storia arendtiana innanzitutto obbliga ad una presa di coscienza degli errori e delle responsabilità che la filosofia non può giustificare.

La Arendt muove da Kant, convinta come lui che la filosofia non è una professione, ma un'attività propria di tutti gli uomini che hanno nell'animo il desiderio di capire. Il suo modello di pensiero è Socrate, levatrice, torpedine e tafano (Arendt, 1971, 1975a), che scuote gli animi assopiti e li richiama alla piena consapevolezza di sé, al permanente riconoscimento dei propri limiti ed errori, mirando non alla conoscenza, ma al *krinein*, al pen-

siero critico. Per questo Socrate, per descrivere l'attività del pensare, usa la metafora del vento:

«I venti sono in sé invisibili, tuttavia ciò che essi fanno è manifesto e in certo modo noi avvertiamo il loro avvicinarsi»
(Senofonte, *Memorabilia*).

14

Così è per la Arendt. La sua costante ricerca del senso smaschera opinioni comuni, analizza una situazione storica, scompone pezzo per pezzo le credenze più diffuse e i pregiudizi più radicati. A questa particolare connotazione del suo pensiero ha concorso non soltanto la formazione filosofica, ma anche e soprattutto l'appartenenza alla comunità ebraica e alla sua cultura, che rifiuta l'universalizzazione e preserva il diritto all'irrepresentabilità dell'individuo nel suo mondo. Hannah ha interpretato l'ebraicità nel senso pieno di una cultura costretta a difendersi dall'egemonia occidentale. In quella drastica alternativa tra la rottura con il passato come vera emancipazione (la proposta illuminista della *Bildung*) e la sottolineatura di una specificità segnata da caratteri di eccezionalità (la versione romantica della superiorità ebraica), l'ebreo perde comunque una propria identità e diventa *freischwebend*, privo di radici (Arendt 1932).

È in gioco l'appartenenza al mondo comune, al quale si può aderire senza condizioni ma rinunciando alle proprie peculiarità, alla propria storia.

«Che cos'è un uomo senza la sua storia? Un prodotto della natura, non una personalità. La storia di una personalità è più vecchia di un individuo come prodotto della natura, inizia prima del destino individuale, e può proteggere o distruggere ciò che in noi è o rimane naturale» (Arendt 1957b, p. 16).

Cosa dovrà scegliere, allora, l'ebreo? Non l'inserimento da neofita ignaro nel mondo, né lo splendido isolamento; bensì la storia. L'ebreo, accettando le sue origini, può in forza di esse partecipare ad una comunità e rivendicare validità al proprio agire, in primis all'agire politico.

Perciò quella «tradizione nascosta» (*the hidden tradition*) deve riaffiorare come condizione di identità politica, la carta d'ingresso nella comunità umana per la piena titolarità dei diritti.

La politica non deve essere un diritto che si concede, ma è un ambito costitutivo dell'essere umano: anzi, è condizione del suo esistere.

Trasferendo la politica entro la dimensione esistenziale dell'uomo, non come piano derivato dalla natura o dalla ragione, la Arendt si allontana dalla visione di Aristotele, che rilevava una tendenza innata nell'uomo ad associarsi allo stesso modo delle altre specie animali, e di Hobbes, che fondò la necessità di riunirsi politicamente su un puro calcolo di convenienza: essa muta contemporaneamente la definizione di uomo e il suo rapporto con il mondo. Anche il mondo esterno, insieme di cose e di persone, entra a far parte della sfera di vita individuale, completandola nel suo significato più alto.

Così non è più necessario elaborare una teoria politica come regolazione di un ordine a livello collettivo che faccia riferimento alle istanze dell'etica e della pratica. Piuttosto la politica nasce da sé, è precedente alla teoria, così come l'uomo è antecedente all'antropologia e Dio precede la teologia; quindi non filosofia politica, una branca del pensiero che concettualizza un aspetto dell'azione, bensì politica filosofica.

Il rovesciamento qui proposto non è un semplice gioco di parole, ma tende a designare un'impostazione radicalmente diversa dal passato nella prospettiva più generale del rapporto tra teoria e prassi. Esso non si configura come sovraordinazione dell'una sull'altra; nella Arendt diventa la doppia epifania di uno stesso essere, l'essere umano. *L'humana conditio* riassume in sé e riunifica quella dualità, apparsa inconciliabile in secoli di pensiero e di storia, di sensibile e soprasensibile, di fenomeno e di noumeno.

Nei prossimi capitoli il pensiero della Arendt verrà esposto attorno a tre tesi principali. La prima poggia su una interpretazione filosofica dell'opera sul totalitarismo, intesa come fondamento della teoria arendtiana della modernità: il totalitarismo rappresenta la fine della modernità, anche se gli strumenti concettuali a disposizione non consentono ancora il suo definitivo superamento. La seconda tesi consiste in una difficoltà di periodizzazione dell'età moderna, per definizione sospesa tra un non-più e un non-ancora, nella incapacità dell'uomo di "secolarizzarsi", nella perdita di cultura e di identità. Tale è l'esito di un'analisi che si limita a vedere nel moderno il trionfo dell'*homo faber* e delle categorie della necessità e della causalità. Infine, la terza parte è dedicata alla *pars costruens* dell'opera arendtiana, e cioè l'analisi di quella teoria del giudizio politico che doveva costi-

tuire, secondo i suoi propositi, il nuovo pensiero politico, finalmente uscito dalla gabbia d'acciaio della politica moderna. La facoltà del giudizio politico rappresenta il nuovo paradigma di una teoria politica, che tende a sostituire la triade dello Stato moderno di autorità, sovranità, potere. È proprio il potere che subisce una ridefinizione radicale, poiché taglia con gli schemi gerarchici e si colloca sulla dimensione comunicativa in cui i rapporti non sono sovraordinati, bensì ispirati al riconoscimento reciproco e alla libertà degli individui.

L'ANALISI DEL TOTALITARISMO

1. Politica e filosofia nell'analisi del totalitarismo

Mare magnum di storia, sociologia, annotazioni teoriche e commenti emotivi, *Le origini del totalitarismo* è stato fonte inesauribile di informazioni e riferimenti storici per quanti volessero approssimarsi allo studio dei primi decenni del XX secolo. La mia lettura consiste, invece, in una interpretazione filosofico-politica dell'analisi del totalitarismo, con lo scopo di dimostrare che in essa sono anticipati i principali argomenti dibattuti nella filosofia politica di Hannah Arendt.

Studiare il totalitarismo ha significato, per la Arendt, intraprendere la ricerca di un nuovo pensiero politico, che comprendesse i fenomeni storici così come ci si presentano, rinnovando sia il proprio metodo sia il rapporto con la storia. Emerge già in questo contesto, pur in forma ancora indefinita, un nesso profondo tra la conoscenza storica e la prassi politica, non di tipo consequenziale o logico, bensì etico-pratico, sul quale si innesterà la teoria del giudizio politico, ultima fase del pensiero arendtiano.

La comprensione storica si articola sullo sfondo della ricerca di un'attività autenticamente politica, cioè la ricostruzione di un senso comune entro il quale gli uomini possano incontrarsi e comunicare, inter-agire. Comprendere il totalitarismo diventa, quindi, per lei fondamentale per riaprire storicamente quello spazio di dialogo, travolto dai regimi totalitari e dalla seconda guerra mondiale. Da qui parte l'indagine sulle «origini» e gli «elementi» del totalitarismo.¹

L'antisemitismo e l'imperialismo rappresentano le due condizioni fondamentali per l'avvento di quella crisi mondiale che sfociò nel totalitarismo e che ha cambiato la storia politica moderna.

¹ Ricordando come nessuna delle precedenti classificazioni possa sussumere il fenomeno del totalitarismo, la Arendt afferma: «Si potrebbe dire che esso (il regime totalitario) ha demolito l'alternativa su cui si sono basate tutte le definizioni dell'essenza dei governi nella filosofia politica, l'alternativa tra governo legale e governo illegale, fra potere arbitrario e potere legittimo» (Arendt, 1953; trad. it. pp. 631-632).

La prima categoria ad essere messa in discussione da questi fenomeni è quella di Stato, che secondo la Arendt ha subito un colpo irreversibile, ma permane nel vocabolario politico con l'insistente arroganza di una tradizione esaurita, che nessun'altra valida alternativa è ancora riuscita a spodestare. Il tentativo totalitario di sostituire lo Stato è stato attuato attraverso l'adozione di due strumenti sconvolgenti: l'ideologia e il terrore. Dalla loro analisi, emergono i temi filosoficamente più interessanti: il rapporto tra verità e politica, la libertà, il concetto di potere.

«L'antisemitismo (non il semplice odio contro gli ebrei), l'imperialismo (non la semplice conquista), il totalitarismo (non la semplice dittatura) hanno dimostrato, uno dopo l'altro, uno più brutalmente dell'altro, che la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare in un nuovo principio politico, in una nuova legge sulla terra, destinata a valere per l'intera umanità, pur essendo il suo potere strettamente limitato e controllato da entità territoriali nuovamente definite» (Arendt, 1951; trad. it. p. XXXV).

18

Questo passo costituisce l'intero programma di *Le origini del totalitarismo*, un saggio composto di tre parti autonome, la cui unitarietà è raggiunta giocando sui nessi storici e concettuali di razza/nazione, potere/violenza, individuo/Stato.

Secondo la Arendt, il totalitarismo irrompe nella storia sconvolgendo l'antica classificazione delle forme di governo che da Aristotele fino a Montesquieu aveva dominato; esso si presenta come un fenomeno unico, non tanto perché ha introdotto qualche nuova idea, quanto piuttosto «perché i suoi atti rompono con tutte le nostre tradizioni: si tratta di atti che hanno letteralmente polverizzato le categorie del nostro pensiero politico e i nostri criteri di giudizio morale» (Arendt, 1953b; trad. it. p. 94).

Le origini del totalitarismo vuole essere, appunto, una risposta adeguata storicamente agli eventi che hanno sconvolto la prima metà del secolo XX e che hanno determinato il definitivo superamento delle vecchie contrapposizioni ottocentesche quali, destra/sinistra, liberalismo/socialismo.²

² La Arendt solleva la questione «se il regime totalitario [...] è semplicemente una soluzione di ripiego e deve la sua esistenza soltanto al fallimento deplorabile, ma forse accidentale, delle tradizionali forze politiche (liberali e conservatrici, nazionaliste e socialiste, repubblicane e monarchiche, autoritarie e democratiche)» (Arendt, 1953; trad. it. pp. 630-631). Più tardi, in un'intervista ad Adalbert Reif, dice: «Il no-

Nella Germania del Terzo Reich e nella Russia staliniana il monopolio dei mezzi di potere, il regime a partito unico, l'uso sistematico della propaganda, il dominio assoluto sugli individui e sui gruppi, il controllo delle masse, costituiscono una forma di governo che non può essere definita «dispotismo» o «tirannide», ma richiede di essere analizzata per sé, nella sua particolarità storica e politica, per poterne trarre una piena comprensione.

2. Comprendere il totalitarismo

Ma che senso ha comprendere il totalitarismo? Conservarlo alla memoria, quando l'uomo preferirebbe piuttosto gettarlo nell'oblio? Non è compito dello storico tramandare gesta degne di ricordo, conferendo alla storia quell'aura di sacrale superiorità sulle altre arti che la rende *magistra vitae*?

La Arendt pensa diversamente. Non solo la permanenza, ma anche l'irripetibilità di un evento è resa possibile attraverso la sua piena conoscenza. Piuttosto la cancellazione sarebbe abdicazione di responsabilità. Quindi il primo problema per la Arendt fu la realizzazione di un'analisi storica che avesse lo scopo, apparentemente contraddittorio, non di conservare, ma di distruggere. Non solo; ma si trattava di comprendere, superandolo, un momento che ha mutato il corso delle cose umane, e da cui è necessario ripartire per una diversa visione del mondo in cui l'uomo possa riconoscersi.

Questo tema della comprensione viene approfondito in un saggio molto importante del 1953, *Understanding and Politics*. La comprensione deve dispiegarsi liberamente, e nel momento stesso in cui coglie il totalitarismo, gli si contrappone, è uno strumento della sua stessa sconfitta.

stro problema oggi non è come espropriare gli espropriatori, ma piuttosto come sistemare le cose in modo che le masse, defraudate dalla società industriale nella società capitalista come in quella socialista, possano recuperare le loro proprietà. Per questa sola ragione l'alternativa tra capitalismo e socialismo è una falsa alternativa, non soltanto perché nessuno dei due si trova comunque allo stato puro da nessuna parte, ma perché siamo di fronte a due gemelli, ciascuno dei quali indossa un cappello diverso» (Arendt, 1970a; trad. it. p. 266).

Ben lontana dall'essere l'attività armonizzatrice che Hegel proponeva per ordinare il mondo razionalmente (*Versöhnung*), o la soluzione quietista per cui «tout comprendre c'est tout pardonner», la comprensione arendtiana è un «venire a patti» (*coming to terms*) con la realtà, ogniqualvolta un'azione ha modificato di tanto il mondo da renderlo estraneo all'uomo che vi abita.

Per la Arendt il totalitarismo sarà sconfitto solo quando potremo averlo compreso; ma d'altra parte potrà essere compreso se e solo se sarà stato definitivamente sconfitto.

La ricerca della comprensione tende quindi a produrre un senso. Se l'uomo si dimostra incapace di attribuire un senso agli eventi che hanno sconvolto il mondo nei primi decenni del XX secolo, ciò significa che il pericolo del totalitarismo non è cessato, anzi può ripresentarsi laddove o viene negato o lo si è rimosso. La comprensione, più che essere un atteggiamento metodologico, diventa quindi l'attività principale dello storico: egli osserva, ricostruisce e infine giudica gli eventi, dotando l'umanità di una memoria in grado di ri-presentare il passato come un reale oggettivo e termine di paragone.³

3. Definizione di totalitarismo

Ma che cos'è il totalitarismo? Abbiamo già visto che esso non può essere semplicemente collocato come altra forma di governo accanto alle altre; né può essere considerato una variante particolarmente acuta della tirannide: a differenza di quest'ultima, non si limita a privare i suoi sudditi delle loro libertà costringendoli ad obbedire a ordini che promanano solamente in virtù della sua forza. Il totalitarismo distrugge le condizioni stesse della libertà.

³ È difficilmente possibile stabilire un nesso diretto tra il pensiero di Hannah Arendt e l'ermeneutica filosofica di Gadamer, poiché è assente nella Arendt l'intenzione, e anche la volontà, di formulare una teoria della conoscenza. Sarebbe però interessante sviluppare questo tema a partire dalle osservazioni metodologiche di *Understanding and Politics*, per passare poi alla nozione di "senso" e "senso comune". Ciò rappresenterebbe una chiarificazione estremamente importante per la comprensione della teoria politica arendtiana, che proprio dal concetto di "senso comune" deriva la natura comunicativa della politica. Per un primo tentativo di stabilire questo rapporto tra ermeneutica e nuovo sapere politico, si veda E. Vollrath, *Entwickelungen einer philologischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, capp. VI-VII.

I tre elementi costitutivi del totalitarismo sono movimento, terrore e ideologia. Ciascuno di essi è antipolitico per definizione, in quanto esclude uno spazio pubblico in cui sia possibile «agire di concerto» (*to act in concert*), espressione usata da Edmund Burke per indicare il potere (Burke, 1822). Il totalitarismo non è quindi usurpazione o abuso di potere, bensì è distruzione del potere stesso, anzi è a priori l'impossibilità di esercitare potere.

Questa eclissi della politica nel XX secolo avviene progressivamente sulla scia di avvenimenti che forniscono condizioni e strumenti generali per l'instaurarsi del regime totalitario: l'antisemitismo e l'imperialismo. Entrambi hanno negato le condizioni di praticabilità della prassi politica perché hanno espropriato intere masse del loro diritto a fare politica.

Per rappresentare questa situazione, la Arendt recupera il concetto marxiano di alienazione (*Entfremdung*), assegnandogli una forma tridimensionale e un significato politico. Innanzitutto alienazione designa la mancanza di patria come ambiente sociale e tessuto di relazione con un mondo esterno dotato di ordine e stabilità (*homelessness*), mancanza che politicamente si traduce in una radicale impotenza. Le due successive implicazioni consistono, in primo luogo nella perdita di status giuridico, con il risultato di un annullamento come soggetto di diritto e come identità riconosciuta dall'altro (*statelessness*); in secondo luogo, nell'alienazione dall'umanità una volta che l'individuo rivela una nudità (*nakedness*), che non è quella del selvaggio da civilizzare, ma quella dell'uomo spogliato dei diritti ed espulso da ogni comunità.⁴ La privazione dei diritti umani si manifesta appunto in ciò: non nella perdita del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione; non nella perdita del diritto a pensare, ma del diritto all'opinione. La Arendt definisce la condizione dell'essere umano «diritto ad avere diritti», preliminare ai principi di libertà e giustizia, cioè diritto ad essere cittadini. Ma la scoperta di questo principio avviene, secondo la Arendt, per via storicamente negativa.

⁴ «La prima perdita da loro subita è stata quella della patria, cioè dell'ambiente circostante, del tessuto sociale, in cui sono nati e in cui si sono creati un posto nel mondo[...]. La seconda perdita è stata quella della protezione del governo, che implicava la perdita dello status giuridico in tutti i paesi, e non soltanto nel proprio» (Arendt, 1951; trad. it. pp. 406-407).

«Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quanto sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riconquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo» (Arendt 1951, trad. it. pp. 410-411).

L'azzeramento di tale diritto comporta destituzione dalla pertinenza e dal discorso, dal linguaggio che Aristotele indicava come elemento naturale dell'essere umano. Infatti la Arendt continua:

«La disgrazia degli individui senza status giuridico non consiste nell'essere privati della vita, della libertà, del perseguimento della felicità, dell'eguaglianza di fronte alla legge e della libertà di opinione, [...] ma nel non appartenere ad alcuna comunità di sorta» (Arendt 1951, trad. it. p. 409).

Si tratta della perdita della dimensione politica, la cui conseguenza è l'espulsione dall'umanità.

«Soltanto la perdita di una comunità esclude l'uomo dall'umanità» (Arendt 1951, trad. it. p. 412).

22

Per questo la condizione dell'ebreo è la condizione -simbolo dell'uomo moderno e del suo destino. In *Le origini del totalitarismo* la perdita dei diritti umani subita dal popolo ebreo viene collocata in una prospettiva processuale, che avrebbe via via coinvolto masse sempre più grandi di individui.

4. La crisi dello Stato-nazione

Ma questo azzeramento è stato reso possibile dalla crisi dello Stato-nazione. La Arendt giudica pura astrazione quella rappresentazione dello Stato che, traendo fondamento teorico dal contrattualismo hobbesiano, lo definisce come entità giuridica che si propone la protezione di quanti aderiscono al suo patto costituente, dotato di sovranità sul proprio territorio. Nella realtà il tentativo hobbesiano di costruire un modello di razionalità politica si infrange di fronte alla materialità del mondo umano; ne deriva un esito spurio in cui il diritto naturale, sorto sul comune possesso di ragione, perde il centro gravitazionale a favore di un

principio oscuro e determinato dal caso: il concetto di razza, e come sottoinsieme, il concetto di nazione. Lo Stato esiste solo in quanto Stato-nazione e la matrice biologica usurpa il posto della legge nella definizione dell'identità collettiva di un popolo.

«Lo Stato aveva ereditato come funzione suprema la protezione giuridica di tutti gli abitanti del suo territorio, a prescindere dalla loro nazionalità. Per lo Stato-nazione fu una tragedia che la crescente coscienza nazionale dei popoli entrasse in conflitto con tale funzione. In nome della sovranità popolare lo Stato pretendeva infatti di riconoscere come cittadini con tutti i diritti soltanto coloro che per origine e nascita appartenevano alla comunità nazionale, che si supposeva sostanzialmente omogenea. In tal modo però esso si trasformava, almeno in parte, da strumento del diritto a strumento della nazione» (Arendt, 1951; trad. it. pp. 320-321).

Questo fu il presupposto per l'allontanamento delle persone indesiderate (*displaced persons*): non tutti potevano godere dei diritti, poiché il requisito era l'appartenenza alla nazione; più tardi, con la nascita e la diffusione dell'imperialismo, l'appartenenza ad una razza.

Con questi precedenti del nazionalismo e dell'imperialismo, da cui seguirono due guerre mondiali e il totalitarismo, per la Arendt è impossibile e illusorio pensare ad una Restaurazione del sistema degli Stati. Allo stesso modo in cui il Congresso di Vienna non era riuscito a cancellare dalla storia la Rivoluzione francese e l'Impero napoleonico, trovandosi a fronteggiare un secolo di movimenti e di rivoluzioni per l'autodeterminazione dei popoli oppressi, così con la pace di Yalta non si poteva pensare ad una spartizione ordinata delle macerie del caos: c'erano paesi distrutti, masse di apolidi, la rottura degli equilibri mondiali e delle passate alleanze. L'imperialismo economico e politico aveva incrinato i presupposti dello Stato, la garanzia della sicurezza interna e della sovranità; spazzate via le identità collettive, le società di massa non potevano più essere organizzate attraverso le sole strutture istituzionali e amministrative dei sistemi bipartitici o a pluralismo politico.⁵ Se è vero che le leggi governano le azioni dei cittadini e i costumi quelle degli uomini, come recitava una celebre affermazione di Montesquieu, la condizione ge-

⁵ Si veda, a questo proposito, i capitoli di *Le origini del totalitarismo* dedicati allo sviluppo dell'imperialismo, e in particolare i capp. VI-VII.

nerale presentava la forma di un'anomia politica, che sarebbe precipitata una volta che si fosse perduta anche la validità di norme etiche. E secondo la Arendt la morale da sola non può contenere a lungo le spinte centrifughe di uno stato di cose senza riferimenti esterni e oggettivi. Il permanere della precarietà politica provoca alla fine la disintegrazione dei costumi stessi e della tradizione: allora tutto può accadere.

Proprio questa fu la situazione in alcuni paesi prima dell'avvento del totalitarismo; in tale crisi fu possibile per un popolo e per una nazione disancorarsi da ogni retaggio di morale comune e unanimemente condivisa, fino a perpetrare nella completa indifferenza i crimini più efferati come parti integranti del sistema e del programma di governo. Quando ogni regola minima di convivenza si perde, si afferma il principio nihilistico: «tutto è possibile», che non è segno di onnipotenza umana, bensì al contrario l'affermazione della superfluità e in essenzialità di tutte le cose esistenti, ivi compreso l'uomo.

Nella sezione dedicata all'imperialismo, seguendo il processo di diffusione dei pan-movimenti (così definisce il pangermanesimo e il panslavismo) fino alla loro trasformazione in movimenti totalitari,⁶ compie una profonda critica al monopolio delle funzioni politiche nelle mani dello Stato e al meccanismo di riduzione degli interessi interni all'apparato del sistema partitico. L'occupazione dello Stato da parte dei partiti e la sua degenerazione in burocrazia è una delle cause dell'eclissi della politica, poiché si traduce nella formazione di una classe al potere tendente all'autoriproduzione e alla progressiva esclusione del resto della popolazione che da quella classe è semplicemente rappresentata. Il *citoyen*, sulla scia del processo di spolticizzazione, tende a identificarsi nel *bourgeois*.

«La concezione continentale dello Stato riteneva che il cittadino fosse tale solo in quanto non membro di un partito, nel suo rapporto individuale disorganizzato con lo Stato (*Staatsbürger*) o nel suo entusiasmo patriottico nei momenti di emergenza (*citoyen*). Questo era l'infelice risultato della trasformazione del *citoyen* della Rivoluzione francese nel *bourgeois* del XIX secolo, da un lato, e dell'antagonismo tra Stato e società, dall'altro» (Arendt, 1951; trad. it. pp. 355-356).

⁶ Sulla nascita e lo sviluppo del pan-movimento si veda il cap. VIII de *Le origini del totalitarismo*.

La Arendt sottolinea qui una distinzione importante tra bipartitismo e pluripartitismo, che si sovrappone alla distinzione tra Stati anglosassoni e Stati continentali. Questa distinzione concerne tre punti fondamentali: la funzione del partito nel corpo politico, il suo atteggiamento verso il potere e la posizione del cittadino nello Stato.

Nel sistema bipartitico, il partito che governa si identifica con lo Stato, garantendone l'unità, mentre l'opposizione esercita un ruolo di controllo in forza dell'autorità che lo può portare domani al potere. Nel sistema continentale, invece, ciascun partito è sempre rappresentante di interessi singolari, «parzialità unilaterale» di un tutto, lo Stato, al di sopra delle parti. Consapevole di questo limite, il partito al potere sente l'esigenza di legittimarsi con ideologie che tentano di mostrare come generali gli interessi della propria classe; il suo esercizio di potere si risolve nella soddisfazione dei bisogni privati, individuali o sociali.

Ben altro è il significato che assume la direzione politica e quindi il potere per il partito anglosassone; esso è un'organizzazione politica di cittadini costretti ad agire di concerto per poter agire. La citazione di Burke diventa a questo punto l'esempio chiarificatore del pensiero arendtiano.

«Ritenevano che non potevano agire con efficacia gli uomini che non agivano di concerto; che non potevano agire di concerto gli uomini che non agivano con fiducia; che non potevano agire con fiducia gli uomini che non erano legati da opinioni, affetti e interessi comuni» (Arendt, 1951; trad. it. p. 355).

Da questa immagine la Arendt ricava l'essenza relazionale del suo concetto di potere, come base di una teoria politica che pone al centro non la classe né il partito, né altre entità genericamente intese, ma l'uomo in relazione con gli altri. La Arendt riconosce ai partiti la funzione storica di aver esteso a élites popolari la possibilità di fare politica, sostituendo le élite premoderne create sui principi di nascita e ricchezza; tuttavia non hanno dato in nessun luogo ai cittadini in quanto cittadini la possibilità di entrare nella vita politica e divenire partecipi del governo della cosa pubblica: il rapporto tra un'élite dominante e i cittadini, ossia fra i pochi che fra loro costituiscono uno spazio pubblico e i molti che passano la vita al di fuori di quello spazio, sarebbe rimasto inalterato (Arendt, 1963b; trad. it. p. 321).

5. Fine o riforma dello Stato?

Con queste osservazioni sul potere e sul totalitarismo, la Arendt si colloca nell'ambito della riflessione sulla crisi dello Stato. Pur in una incerta e talora confusa terminologia, il termine Stato appare sia in senso negativo che in senso positivo, ma non è mai sottoposto ad una ridefinizione accanto agli altri concetti della teoria politica esaminati.

Cambiare lo Stato significa innanzitutto per la Arendt affermare un principio di organizzazione che ha inizio dal basso, da spazi pubblici dove la gente partecipa, discute e alla fine può determinare le scelte del proprio paese, al di fuori delle logiche delle manipolazioni partitiche. Lo Stato moderno, quale istituzione detentrici di potere sovrano (*superiorem non recognoscens e vim coactivam habens*) su un popolo entro un determinato territorio deve essere superato. Il concetto di sovranità inteso come *summa potestas* è rifiutato a priori dalla Arendt, in quanto in netta contraddizione con il suo tentativo di preservare a ciascun individuo la facoltà dell'autogoverno. L'espressione «potere sovrano» o «potere assoluto» diventa una flagrante *contradictio in adiecto*, poiché pone e toglie contemporaneamente l'essenza della libertà umana.

In secondo luogo, lo Stato o si dà come Stato-nazione o non si dà. Ciò significa che l'elemento procedurale che fonda la razionalità del Leviatano di Hobbes non è sufficiente a coalizzare un gruppo di uomini in un'identità collettiva. Perché un patto con questi uomini e non con altri? E perché, successivamente, non pensare di estendere il patto per realizzare convivenza pacifica su una superficie più vasta, fino a comprendere tutto il globo? La finzione originaria del patto non rende ragione di ogni componente e dinamica delle relazioni umane, non è comprensiva della politica.

Il terzo motivo riguarda i rapporti all'interno e all'esterno degli Stati. Secondo la teoria arendtiana, il risultato in entrambi i casi è l'esaurimento dell'iniziativa politica. Infatti, una volta istituito, lo Stato possiede validità ed efficacia se e solo se presiede, attraverso la promulgazione delle leggi e la vigilanza sul rispetto e l'obbedienza, alle funzioni regolative del vivere insieme e garantisce ai propri cittadini sicurezza e benessere. Questo meccanismo, che oggettivizza la politica e la rende pratica di una minoranza delegata a tali funzioni, è anche spersonalizzante nei

confronti degli individui lasciati ad occuparsi dei propri affari nella sfera privata, ed esclusi dalla politica attiva. Lo Stato fa propria l'autonomia del politico, accentrando su di sé gli spazi di potere.⁷

Nei rapporti con l'esterno, la conclusione è altrettanto drastica. Per la Arendt, se tra gli Stati in quanto macro-individui le controversie non possono che essere risolte con la guerra, e la minaccia o la dichiarazione dell'attacco è la regola che determina le relazioni interstatuali, allora quello non soltanto è un livello molto povero di rapporti, ma addirittura è un livello di per sé antipolitico. Tra gli Stati non si dà politica, se per l'appunto politica è l'incontro linguistico e comunicativo di persone che entrano in rapporto reciproco per addivenire ad una scelta consensuale su un oggetto di interesse comune. Se peraltro ammettiamo con Bertrand de Jouvenel che la guerra, come attività degli Stati, fa parte della loro stessa essenza (Jouvenel, 1945), la sostituzione della politica al campo di battaglia eliminerebbe insieme alla guerra anche gli Stati (Arendt, 1970; trad. it. p. 90).

27

6. La tipologia totalitaria

Il regime totalitario non è una forma di governo accanto alle altre; la sua differenza specifica è determinata dalla compresenza di strumenti quali il movimento, l'ideologia e il terrore.

Il movimento, che procede sui cardini della propaganda violenta e dell'organizzazione totale, ove il singolo individuo, compreso il capo, non ha peso né ruolo in quanto tale, ma solo in quanto membro del tutto, trova la sua giustificazione su una base negativa e una positiva: negativa, perché nasce in contrapposizione al partito e alla sua unilateralità, raccogliendo quanti dai partiti non si sentono rappresentati: masse sempre più numerose espulse dai processi di costruzione delle identità, sulla scia del crollo degli Stati nazionali; positiva, perché procede nel senso di un superamento dei vuoti di potere, pur senza attingere a nuove fonti di legittimazione. Ciò che tiene in vita il movimento è il

⁷ Sulla concezione libertaria della politica in H. Arendt si legga l'introduzione di P. Flores d'Arcais a H. Arendt, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, pp. 7-81.

differimento *ad infinitum* dei propri fini, nel tempo e nello spazio, cosicché la massa degli individui può continuamente essere ricompattata contro e verso qualcosa che non è mai del tutto definito e raggiunto. La componente teleologica, o meglio intenzionale, dell'azione politica, viene dal movimento sacrificata in modo tale da essere risolta nella necessità del processo, che strumentalizza uomini e cose al proprio corso travolgente e inarrestabile. Nel movimento, la facoltà del volere viene annullata dalla suprema legge della Storia, incarnata nella volontà del capo. La scomparsa della volontà comporta la riduzione dell'individuo a uomomassa, la cui passività è terreno fertile per l'inseminazione dell'ideologia.

Una volta giunto al potere, il totalitarismo può resistere solo preservando i caratteri del movimento, attraverso il perseguimento del dominio totale su tutti gli individui, cioè attraverso una politica imperialista verso l'esterno e la pratica del terrore all'interno. Le tecniche principali con cui attua questi obiettivi sono l'antisemitismo, come principio ideologico di organizzazione e di proiezione, e i campi di concentramento, veri e propri laboratori ove l'applicazione sistematica del terrore tende a trasformare l'uomo radicalmente.

Nella Arendt l'essenza dell'ideologia assume un significato diverso rispetto alla complessità strutturale e semantica della definizione marxiana. L'ideologia è ogni *-ismo* che pretenda di fornire ai suoi seguaci una spiegazione onnicomprensiva di cose e avvenimenti facendoli derivare da una singola premessa o idea (Arendt, 1953; trad. it. p. 642). Quando questa idea è data in forma assoluta come fondamento metafisico e perciò indiscutibile, lo sviluppo procede in modo conseguente alla propria logica interna, ricorrendo a metodi di dimostrazione che siano i meccanismi di deduzione logica o dialettica. La pretesa onnicomprensiva del pensiero ideologico determina tre caratteristiche peculiari: primo, è la forma di conoscenza più aderente alle esigenze del movimento, poiché riordina tutto il processo storico. Secondo, esso è indipendente dall'esperienza, perché procede necessariamente dai postulati iniziali e non ci sono possibili elementi congiunturali che rendano un evento inedito o imprevedibile. In questo modo, l'ideologia può anche mutare la realtà fenomenica fino a ricondurla alla necessità interna del suo svolgimento. La terza caratteristica è l'argomentazione interna, autogenerantesi a partire da un unico dato trasformato in premessa assiomatica.

In virtù di questa, il movimento agisce in base ad una teoria e a una visione della realtà del tutto emancipata dall'esperienza sensibile, e quindi da un mondo comune di partecipazione e scambio comunicativo. Quella premessa assiomatica è frutto di una scelta arbitraria, cui viene assegnato statuto metafisico: l'estinzione di classi sociali per lo stalinismo e l'esistenza di una razza superiore per il nazionalsocialismo furono il principio cui tali regimi conformarono tutta la realtà, passata, presente e futura. L'accettazione o meno di questo principio è a sua volta principio di esclusione, per l'appartenenza al movimento, per la lotta interna all'apparato che custodisce la verità come *arcana imperii*, per la scelta dei nemici da perseguire.

La menzogna, e in particolare la menzogna totalitaria, è un'attività che persegue una fine ben preciso: la sottomissione delle menti altrui alla propria volontà, l'imposizione di un punto di vista artefatto cui ricondurre tutta la realtà. Essa appare, in questo contesto, più vicina alla rappresentazione della politica come pura tecnica. Così come l'*homo faber* manipola il materiale disponibile per ricavarne un oggetto, il fabbricatore di menzogne tratta la realtà storica come materia da riplasmare secondo i suoi scopi e vede negli altri uomini non gli interlocutori di un mondo comune, ma le pedine di un gioco condotto in solitudine. Il capo totalitario aspira ad essere il moderno demiurgo, che stravolge totalmente la realtà grazie all'applicazione della sua ideologia.

La *Big Lie* dell'ideologia totalitaria elimina ogni condizione per la politica; il suo bersaglio sarà non soltanto la verità di fatto del mondo circostante in cui gli uomini possono incontrarsi, ma anche la possibilità del giudizio e dell'opinione.

7. Il terrore

A questo punto non ci resta che esaminare l'ultima caratteristica fondamentale del totalitarismo: l'impiego sistematico del terrore. Conquistato il potere con la violenza e annientato ogni segnale di opposizione, il terrore domina assoluto. In quanto presenza fisica di una forza sovrumana che guida una classe o una razza alla creazione della vera umanità, esso è il giudice inappellabile e supremo di fronte al quale è condotta una massa di atomi

- gli individui resi muti. Esso «distrukge il presupposto di ogni libertà di movimento, che non esiste senza spazio» (Arendt, 1953; trad. it. p. 638).

Ai normali canali di comunicazione tra persone vengono a sostituirsi vincoli di ferro (*iron band*) che creano un unico uomo di dimensioni gigantesche: il moderno Leviatano. Mentre l'ideologia informa il comportamento dei singoli membri, regolandone anche la vita privata, il terrore è la legge che stabilisce il fine superiore, rendendo inutile l'individuo ed il proprio bagaglio di standard morali. Bene/male, giusto/ingiusto, non hanno più senso di fronte alla necessità di una legge che si autogiustifica nel suo stesso divenire.

A differenza della paura, che è motivo di cessione volontaria dei propri diritti naturali nella stipula del contratto sociale in cambio della difesa da una nemico esterno, e che quindi viene meno una volta istituito uno Stato che garantisce sicurezza ai cittadini, il terrore non scompare perché la minaccia del nemico rimane costantemente in seno allo stesso regime: chiunque può intralciare la legge della storia, chiunque può essere eliminato. Non un patto di non-aggressione lega i contraenti, ma un clima di sospetto reciproco. Il regime totalitario è uno stato di natura in cui tutto è permesso; ma l'eguaglianza degli individui non è determinata dal possesso del diritto naturale e della libertà, bensì dalla loro impotenza di fronte alla ferrea necessità del movimento. Il terrore tende a neutralizzare la capacità umana dell'agire ed impedire che un «nuovo inizio» possa turbare l'ordine totalitario; ma per ottenere questo scopo, deve riuscire a modificare la natura stessa dell'uomo che racchiude in sé le molteplici e imprevedibili potenzialità dell'essere libero.

I campi di concentramento rappresentano il laboratorio scientifico adibito ad una tale impresa. Lì il terrore ha trasformato gli internati in semplici macchine da lavoro eliminabili in qualsiasi momento. Secondo la Arendt, la vittoria del sistema dei lager, quindi del totalitarismo, e l'impiego della bomba all'idrogeno avrebbero la stessa apocalittica conseguenza sull'umanità: la sua inesorabile distruzione. L'analogia tra il lager e l'equilibrio del terrore che ha dominato la Guerra Fredda è un aspetto interessante di questa indagine che la Arendt sviluppa sulle trasformazioni antropologiche dell'uomo contemporaneo e sulle implicazioni etico-politiche dell'uso della tecnica in politica.

L'eliminabilità della razza da una parte e l'eliminabilità della specie dall'altra, denotano la perdita di senso in termini assoluti. Secondo la Arendt, l'assurdo dell'esistenza dei lager è il fatto che il fine dello sterminio degli ebrei, la creazione di un'umanità superiore, viene inseguita attraverso un apparato gigantesco e sproporzionato rispetto ai risultati. Qui si dimostra con particolare chiarezza il carattere ideologico dell'antisemitismo e della «soluzione finale»: il mezzo adottato, questi megaimpianti per l'esecuzione di massa, ha assunto una propria autonomia fino a svolgere una funzione essenziale all'interno dello Stato. Ogni tentativo razionale o utilitaristico di comprendere la struttura dei campi è fallimentare. Essi non perseguono alcun vantaggio economico o politico: il loro esito è sempre un gioco a somma negativa.

Il mezzo è diventato fine: interessante non è il dato numerico e il trattamento delle persone che vi vengono recluse, bensì la semplice constatazione che questi lager "funzionino". L'eliminazione del significato e del fine ulteriore è caratteristica del regime totalitario entro i lager.

Allo stesso modo, si può affermare che l'assurdità dell'età nucleare è dovuta all'assolutizzazione del mezzo (la bomba atomica) rispetto al fine (la pace e la sicurezza tra le nazioni).⁸ Dopo che gli Stati hanno ingaggiato la corsa al riarmo per garantirsi il fine supremo e il fondamento legittimo della loro costituzione, che è la sicurezza e l'autoconservazione dei propri cittadini, si è verificata una situazione paradossale in virtù della quale il massimo potenziale militare determina il massimo pericolo per tutti. La possibilità dell'olocausto nucleare, non la pace mondiale, è il nuovo vincolo di ferro che unisce gli Stati. La ricerca scatenata del mezzo ha vanificato il valore del fine; da strumento passivo che si può o non si può usare, la bomba, con la sola presenza, è divenuta soggetto attivo delle relazioni politiche internazionali, espropriando i tradizionali decisori del controllo sulle strategie.

Lo scopo della pace diventa l'ultimo standard di riferimento della politica internazionale. Per questo capovolgimento che ha tramutato la ragione in 'insensatezza' e l'autoconservazione in 'autodistruttività', il *Rapporto Segreto di Iron Mountain* ha definito la guerra fredda invertendo la celebre affermazione del barone von Clausewitz: «La politica è la continuazione della guerra con altri mezzi» (Arendt, 1970).

⁸ Si veda in particolare N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, e *L'equilibrio del terrore*, «Problemi del socialismo», 1984, 2.

La guerra diventa con ciò la situazione naturale degli uomini sulla terra, a cui ci si deve incessantemente preparare; così come la violenza è il fenomeno tipico del lager, regolante i rapporti tra vittima e persecutori. La morte è, in entrambi i casi, l'inevitabile esito finale.

Il campo di concentramento sugli internati, l'equilibrio del terrore su tutti gli uomini, hanno mutato la natura dell'essere umano. Di questo la Arendt è convinta, al punto da considerare compito principale del pensiero il tentativo di dare una risposta a questi nuovi interrogativi e di interpretare l'attuale "condizione umana".

8. Il male radicale

32

Ci resta da esaminare il rapporto con l'etica e la misura in cui i classici parametri di riferimento bene/male, giusto/ingiusto, colpa/innocenza, reato/pena sono inadeguati. L'espressione 'male radicale', usata dalla Arendt in relazione al totalitarismo, è stata criticata sul piano del rigore scientifico. Effettivamente manca una formulazione teorica che renda in qualche modo scientifici i risultati dell'analisi di un regime, quello totalitario, così dettagliata e precisa. Non trovare altra definizione che quella di male radicale è senz'altro deludente per chi nel libro ha cercato una tipologizzazione del totalitarismo. Ma volutamente la Arendt è sfuggita a questo compito: è impossibile "concepire" il male radicale; sia in termini religiosi, sia in termini filosofici, se anche Kant, pur avendone colto l'esistenza, l'ha subito razionalizzato tentando di spiegarlo con motivi intelligibili (Arendt, 1953; trad. it. p. 628).

Nella Arendt, male radicale è ciò che travalica qualsiasi comprensione, finanche a mettere in discussione l'ultimo argine costituito da una visione manichea del mondo: è evidente che quando si rende possibile la scomparsa dell'uomo sulla terra e di fronte a ciò addirittura si è indifferenti, il Bene ha ceduto. Lo sterminio e il genocidio, togliendo valore alla vita in sé, poiché gli individui, spogliati di identità, non hanno più alcun diritto, e tanto meno quello di vivere, hanno dissolto le antiche antinomie della teodicea; e contemporaneamente hanno distrutto le controversie giuridiche tra natura e ragione, perché non esistono più soggetti

autonomi, ma solo poveri esseri in balia di logiche estranee al mondo umano. Com'è possibile giudicare i colpevoli? E, prima di tutto, chi sono i colpevoli?

Nella Germania nazista e nella Russia di Stalin si realizza in larga scala il seguente principio: il senso di colpa è il legame più perfetto per tenere insieme tutti gli uomini di cui si ha bisogno. Possiamo perciò affermare che dentro la macchina amministrativa dell'assassinio di massa, come negli apparati militari e nelle industrie belliche, milioni di persone partecipano e contribuiscono ad alimentare il terrore. Lavoratori che compiono il proprio dovere, pur conoscendo gli scopi e gli esiti del loro prodotto finale, sono controllabili e manipolabili con l'arma del ricatto, qualora osassero inscenare proteste: tutti in misura più o meno grande sono responsabili.

La parcellizzazione del lavoro qui significa distribuzione di colpa e responsabilità, cioè impossibilità di imputazione. «Quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può essere giudicato» (Arendt, 1945; trad. it. p. 69).

Inoltre il crimine contro la razza o contro il genere umano è incommensurabile rispetto al sistema della giustizia e della pena da una parte e rispetto ai sentimenti di pietà e di perdono dall'altra. Ciò avviene per due motivi distinti: primo, per l'entità della colpa; secondo, perché in entrambi i casi manca il giudice. La distruzione della razza e del genere umano non trova rispondenza nel codice penale (non era ancora stato formulato il concetto di 'crimini contro l'umanità' con il relativo Tribunale internazionale) e anche la morale evangelica è insufficiente. Si può giudicare e perdonare solo essendo superiori e capaci di comprendere, ma ciò è impossibile quando il reato deborda dai limiti dell'ingiustizia e dell'odio. Non si è ingiusti verso chi non è più detentore di diritti, né si può odiare chi è destinato a soccombere; quindi né la bilancia della giustizia né la catarsi dell'amore possono riequilibrare i torti subiti. Inoltre fisicamente non esiste una corte d'appello: nel caso dei crimini nazisti, l'isolamento irrealistico con cui i delitti venivano perpetrati da un lato gettavano nell'oblio i milioni di ebrei passati dai lager, che per il mondo esterno già non esistevano più e, una volta realizzata la soluzione finale, non potevano sperare nemmeno nella memoria storica dei loro discendenti; dall'altro, l'assurdità del crimine rendeva inverosimile le testimonianze dirette agli occhi degli osservatori stranieri (Arendt, 1953; trad. it. pp. 630 e sgg.).

9. Conclusioni sul regime totalitario

Quale è, dunque, la natura del regime totalitario? L'isolamento nella sfera politica come condizione della prassi terroristica e l'estraniamento nella sfera dei rapporti sociali permeata dall'ideologia si sono combinati in un modo tale da distruggere le fonti e i canali del potere politico. È questa assenza di potere che rende del tutto alieno il totalitarismo dalle tradizionali forme di governo e di Stato descritte dall'antichità classica in poi. Monarchie, repubbliche, dittature, mantenevano pur sempre un rapporto tra l'individuo e la comunità, e si distinguevano per i mezzi e per i modi tramite i quali tale rapporto veniva intrattenuto. Ma nel totalitarismo non c'è un individuo, non c'è una comunità; non esistendo i termini, attivi o passivi, di un rapporto, il governo è svincolato da ogni riferimento, sia esso etico o formale. Il regime totalitario non si aggiunge semplicemente alle altre forme, ma se le getta dietro le spalle: esso inaugura una nuova stagione di politica e filosofia politica, tutta da pensare e concettualizzare.

L'UOMO E LA MODERNITÀ

1. Le origini moderne del totalitarismo

La riflessione sulle sorti della politica dopo lo Stato totalitario induce la Arendt a ripensare una teoria politica riattinando a questioni ultime e tentando di riconciliare l'uomo con il mondo. Questo intento programmatico non può che partire da una rilettura dell'età moderna e delle cause che l'hanno trasformata da progetto di progresso e di libertà alla creazione del suo contrario: il totalitarismo e l'olocausto.

Le conclusioni del saggio sul totalitarismo presupponevano tutta una serie di riflessioni generali sull'uomo. Questi è l'essere la cui vita sulla terra si caratterizza e si svolge sotto l'impulso del desiderio a sentirsi bene nel mondo e a raggiungere uno stato di perfetta beatitudine. Questo impegno costante determina importanti trasformazioni ambientali che incidono sull'uomo stesso; la caratteristica della nostra epoca è l'impressionante accelerazione dei mutamenti in corso, grazie ai risultati della scienza e della tecnica. Se da una parte essi hanno esaltato oltre misura l'uomo, fino a spingerlo «al di là del bene e del male», dall'altro ne è sortito un effetto contrario alle intenzioni: invece di agevolare la vita sulla terra, la tecnica l'ha modificata a tal punto da renderla incongrua alla realtà circostante e all'uomo stesso. Questo è il tema di fondo: il paradosso tra l'aspirazione dell'uomo al progresso e gli esiti contraddittori che ne sono scaturiti.

Per comprendere ciò che è avvenuto, il proposito «è una riconsiderazione della condizione umana dal punto di vista privilegiato che ci concedono le nostre più avanzate esperienze e le nostre più recenti paure» (Arendt 1958; trad. it. p. 5).

L'uomo è diviso tra una vita attiva, che lo porta a modificare la realtà e l'ambiente circostante, e una vita contemplativa, tipica della mente. La vita attiva è a sua volta distinta in tre dimensioni, che sono quelle del lavoro finalizzato al mantenimento della vita e alla sua riproduzione; dell'opera, o tecnica, che si applica alla realtà materiale e all'ambiente per la loro manipolazione; dell'azione, che si rivolge strettamente alle relazioni interumane. A

quale livello l'esistenza dell'uomo sarà più libera? Evidentemente non nell'attività lavorativa, le cui esigenze sono quelle dell'accrescimento e della riproduzione del corpo e della specie: ciò lega l'uomo al processo naturale, in quanto la terra lo ha determinato e fornito di bisogni e di meccanismi di soddisfacimento. Con l'operare il rapporto demiurgico che l'uomo intraprende con la materia ha una valenza superiore: gli artifici dell' *homo faber* sono cose nuove che condizionano l'uomo nel senso di un loro utilizzo per scopi liberamente proposti. È proprio in questa sfera che la massima autodeterminazione della condizione umana, la mondanità, può sviluppare una nuova e più radicale eteronomia, nel momento in cui i nostri prodotti raggiungono quella permanenza e quella perfezione tale da superare i nostri stessi limiti. Erigendosi così un nuovo mondo, il nostro essere ne risulterà condizionato in misura non meno necessaria di quanto non accadesse al primo uomo comparso sulla terra. Il fatto che noi ne siamo stati i veri artefici non significa per ciò stesso un autocondizionamento assoluto.

Rimane l'azione come prerogativa essenzialmente umana corrispondente alla condizione della politica. All'interno di essa, gli uomini sono in rapporto diretto tra loro, senza alcuna mediazione esterna e materiale. Sembra quindi che proprio questo sia l'ambito in cui sia possibile determinare del tutto la nostra condizione: perché qui sono gli individui e soltanto essi che scendono in campo per incontrarsi e stringere relazioni. Le cose prodotte dall'azione sono gesta e discorsi, in cui contenuto e forma sono dipendenti per intero dai loro autori. Il loro quantum di condizionamento è tanto più forte quanto più gli uomini sono capaci di condizionarsi reciprocamente: è la stabilità dei rapporti a creare la condizione, cosicché le persone risultano condizionate unicamente da condizioni autodeterminate. Questo è il ragionamento che porta la libertà a insediarsi in tale ambito specifico. Con l'ordinamento gerarchico di lavoro, opera e azione, la Arendt delimita non solo l'ambito della politica e della libertà, ma anche un quadro di riferimento in cui collocare l'intera storia umana e fotografare la situazione attuale.

2. Il primato della tecnica

L'età moderna ha separato in maniera netta la dimensione contemplativa da quella attiva dell'uomo. Inoltre ha concentrato nello spazio del mercato la possibilità dell'agire e del parlare, riducendo la politica a semplice tecnica amministrativa.

Con il predominio dell'*homo faber* la categoria centrale dell'attività diventa l'opera, che riguarda un rapporto uomo-ambiente dotato di permanenza (un insieme di oggetti), stabilità (un mondo comune riconoscibile) e durevolezza (oltre lo spazio di una generazione per dare senso e continuità). A differenza del lavoro, l'opera non produce per il semplice consumo e non si esaurisce nel ciclo del ricambio organico; trasformando la materia, essa permette l'uso di cose non immediatamente riassorbite, ma oggettivate in forme distinte.

Mentre l'azione si esplica nel suo svolgersi ed è fine a se stessa, poiché innesca semplici inizi di cui si possono cogliere le potenzialità, l'opera è attività di mediazione volta a scopi che si sono posti e che ne costituiscono il termine. È grazie all'opera che i prodotti del lavoro trovano posto nel mondo prima di essere reimmessi nel circolo della natura. Il ruolo più importante dell'opera è senza dubbio questo: attribuire un grado di "coralità" a quanto compare nel mondo per formare il cosmo artificiale umano.

Estraendo materiale e forgiandolo secondo le forme più consona all'uso cui è destinato, l'*homo faber* interviene irruento nel regno naturale modificandone il corso spontaneo; qui sta la violenza di un essere che si comporta come signore sulla terra. L'uomo si permette di infliggere alla natura il proprio contrassegno in virtù della sua superiorità rispetto alle altre creature; se la sua visione del mondo è antropocentrica e il suo principio è l'utilità, egli si muove conseguentemente al raggiungimento dei propri scopi. Si costruisce perciò un mondo di mezzi 'utili' e ad essi soltanto l'uomo attribuisce un senso. Ma per volgere ai suoi fini tutto ciò che gli è dato, deve conoscere i meccanismi che governano la natura e sfruttarli nella direzione a lui conveniente: la realizzazione del rapporto tra i mezzi e gli scopi rinvia ad una correlazione di cause ed effetti e alla strumentalizzazione delle leggi naturali.

«Oggi abbiamo cominciato a creare, per così dire, a scatenare dei processi naturali che non si sarebbero mai verificati senza

di noi, e invece di proteggere accuratamente il mondo degli artefatti umani contro le forze elementari della natura, mantenendole il più possibile fuori dal mondo umano, abbiamo immesso queste forze, insieme alla loro potenza elementare, nel mondo stesso» (Arendt 1958, trad. it. p. 106).

In virtù della storia di questa evoluzione nei rapporti tra scienziato e *homo faber* nell'età moderna, la questione dell'utilizzo delle nuove acquisizioni del sapere non può essere posta sul piano della scienza, che è di per sé indifferente ed estranea al futuro dell'uomo e della terra. Essa è una questione politica di prim'ordine, che necessita di una pronta soluzione. Ma la classe politica si dimostra incapace di misurare fino in fondo la gravità della situazione, e non riuscirà mai a strappare il potere dalle mani dei tecnici (*brain trusts*), ciechi al di là delle logiche computeristiche e sistemiche.

Il primato del fare sull'agire chiama in causa la politica. Il modello dell'opera ha provocato la degradazione della politica a mezzo per ottenere fini stabiliti da altri, e oggi in particolare dall'economia: i fini della produttività e del progresso. L'agire viene oscurato dalla ferrea necessità del principio di causa, che trasforma il carattere processuale dell'azione in un flusso determinato di eventi sotto il controllo dell'attore politico: pretesa sovrumana nell'arrogarsi il potere di dominare tutto, nello spazio e nel tempo, sub-umana nel vincolarsi ad una concatenazione di cause ed effetti senza la possibilità di un agire spontaneo e di un inizio assoluto.

La pretesa della politica moderna è dunque fondamentalmente in-umana, negazione di ciò che rende l'uomo essenzialmente tale; qui sta la sua insuperabile contraddizione tra una pretesa di completa razionalizzazione e una realtà comunque irriducibile agli schemi razionali.

Hobbes costituisce il punto più alto dell'impresa di definire criteri e regole per la creazione di una vita automatica dell'uomo artificiale: lo Stato Leviatano, che ha avocato a sé tutto il potere politico, ha espropriato della libertà i popoli, sottomessi al rapporto di comando/obbedienza nella forma del contratto. In *The Origins of Totalitarianism*, Hobbes era il filosofo della borghesia, responsabile dell'ideologia della razza e di una concezione di 'potere illimitato' che trovò realizzazione storica nel movimento dell'imperialismo.

Il pubblico ridotto a somma di interessi privati, la totale delega di potere, la sicurezza come fine supremo, sono diventate, per la Arendt, i caratteri della politica moderna. L'inaridimento della sfera pubblica nella vita quotidiana e la sua riduzione alla dimensione statale rappresenta, per la Arendt, la vera radice di tutte le teorie del dominio e della violenza. La modernità diventa la scena dell' *homo faber*, che trasforma e assoggetta il mondo comune sotto l'ideale della fabbricazione. Ma la perdita di questo mondo, ridotto a oggetto, è l'inizio della disfatta dello stesso *homo faber*.

L'applicazione tecnica delle scoperte scientifiche, la riduzione dell'uomo a individuo-macchina, l'azione tutta identificata nei processi del fare, in breve l'oggettivazione di ogni ambito di vita alla stregua della natura, hanno operato un secondo ribaltamento entro la vita attiva dando priorità al momento del lavoro. La vittoria dell'*animal laborans*, adeguatosi alle conquiste dell' *homo faber*, è però la vittoria di un uomo che ha rinunciato alla sfera pubblica ed è sottoposto alle nuove necessità della tecnica e della produzione.

«È una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro, ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative in nome delle quali tale libertà meriterebbe di essere conquistata» (Arendt, 1958, trad. it. p. 4).

39

Un lavoratore senza bisogno di lavoro: ecco la contraddizione. L'esito è quello di una società di consumatori, il cui unico spazio di apparenza è costituito dalla massa.

Alla fine tutti gli elementi si ricompongono: la sfera sociale è formata da lavoratori con il solo scopo del consumo, immessi nel ciclo della produzione e orientati da essa nella quotidianità secondo modelli uniformi di comportamento e di pensiero, sotto il governo impersonale di una burocrazia che tutela e regola gli interessi particolari nella loro semplice sommatoria.

Che rapporto sussiste tra un moderno così inteso e l'avvento del totalitarismo? È rottura o continuità?

Il totalitarismo cerca di risolvere dentro di sé questa perdita dell'azione e di libertà. L'atomizzazione dei singoli individui nella massa elimina lo spazio di relazione interumana, irreggimentando tutti nel movimento totalitario verso la meta. La politica sen-

za libertà, secondo la quale il fine giustifica i mezzi, nel regime totalitario diventa sistema, ideologia più terrore.

Possiamo dunque dire che il totalitarismo è un prodotto fedele della modernità. Con esso sono state condotte a compimento tutta una serie di tendenze contenute nel progresso moderno. Il desiderio di conoscere la natura umana fino a svelare i segreti della creazione, per mutarne le condizioni, ha trovato un terribile spazio di applicazione nei campi di concentramento, dove l'uomo era ridotto a oggetto manipolabile e la stessa ingegneria genetica rispondeva alla volontà di «produrre esseri umani superiori». La comparsa di un uomo-massa solitario fornisce materiale per i movimenti che nel totalitarismo si organizzano attorno alla sostituzione del mondo comune con una rappresentazione unica e con una sola prospettiva, che si realizza nell'ideologia totalitaria. L'ideologia è infatti la forma più perfetta del conformismo in morale e della cultura di massa, che impedisce il libero sviluppo del pensiero e dell'opinione. Infine, solo nel totalitarismo la sostituzione del lavoro all'azione ha raggiunto il punto più alto e la politica si è eclissata in una forma di governo altamente burocratica e anonima guidata dal processo interno della macchina totalitaria, il terrore: dispotismo che schiaccia pubblico e privato in una massa compatta e che trasforma vizi privati e virtù pubbliche in un fascio di idiosincrasie eguali, moralmente indifferenti e giuridicamente irrevocabili. Il totalitarismo è il compimento di quella tendenza moderna verso l'assolutizzazione della tecnica che, alienando l'uomo dalla sua condizione terrestre del mondo e della pluralità, provoca la distruzione dell'individuo e della politica.

40

«Se la conoscenza (nel senso moderno di know-how, di competenza tecnica), si separasse irreparabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale» (Arendt, 1958, trad. it. p. 3).

Tale sarebbe la condizione disperata qualora il totalitarismo trionfasse su tutto il pianeta. Ma questa marcia totalizzante del moderno è stata contrastata. Con la rivoluzione, la società del lavoro ha dimostrato altre potenzialità di cui proprio i movimenti operai si sono resi promotori. L'eguaglianza sociale, che lo Sta-

to borghese aveva reso anche eguaglianza politica, permise agli operai di associarsi liberamente nell'unico spazio pubblico possibile entro la società civile e di esprimere quindi una forza politica di prim'ordine.

«Proprio come le masse moderne e i loro capi sono riusciti, almeno temporaneamente, a dar luogo, col totalitarismo, a una forma di governo autenticamente nuova, benché completamente devastante, così le rivoluzioni popolari, per più di cent'anni ormai, hanno prodotto, benché mai con successo, un'altra forma di governo nuova: il sistema dei consigli popolari» (Arendt, 1958, trad. it. p. 159).

A differenza del totalitarismo, che ha saputo trarre le estreme conseguenze da una delle due direttrici, la rivoluzione rappresenta il progetto incompiuto del moderno espresso negli ideali emancipativi e positivi. Il moderno non è solo terrore totalitario, esso è anche tensione liberatrice, ricerca di libertà pubblica, ma in questa accezione non ha né rispettato profezie né fondato un *Novus Ordo Saeculorum* (Arendt, 1963b).

41

3. La politica come pluralità

Etimologicamente 'politica' significa pluralità, i molti. Quindi essere-politico significa essere-tra-i-molti, convivere in uno spazio che possiede una propria normatività di regole e comportamenti. E poiché i molti si incontrano primariamente parlando, è il discorso l'interazione di fondo su cui la polis dovrà essere costruita.

«La polis, propriamente parlando, non è la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio; è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano» (Arendt 1958, trad. it. p. 145).

Con questa definizione non ci si riferisce tanto alle realtà dell'Ellade antica, ma piuttosto ad una concezione della politica quale forma di inter-esse: la polis è utilizzata dunque come strumento

critico-ermeneutico per la riscoperta di una dimensione propria della vita umana.

In questo senso è coesistente la pubblicità (*Öffentlichkeit*) dello spazio, l'interdipendenza come condizione fondamentale per l'agire, poiché è nella pluralità che noi ci mostriamo, così come dice Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: «ciò che appare a tutti, questo chiamiamo Essere» (*Etica Nicomachea*, 1172b36).

La realtà dell'apparire (*phainesthai*) rende possibile dire (*phemi*): perciò tutto quanto riguarda la sfera pubblica è, umanamente e politicamente, fenomeno.

Seconda caratteristica della polis è l'eguaglianza dei suoi membri. Si tratta di un'eguaglianza ben diversa da quella generalmente intesa dalle dottrine sociali, poiché è possibile attraverso tutta una particolare coniugazione con il verbo della libertà. A differenza dell'epoca moderna, in cui le due nozioni si sono contrapposte, tra liberalismo e socialismo, fino al verificarsi di una vera e propria inconciliabilità storica, nell'antichità esse sono una coppia complementare. Il termine che le racchiude entrambe è l'*isonomia*. Eguaglianza significa in primo luogo assenza di distinzioni gerarchiche tra governante e governati. Dentro la polis, infatti, i cittadini sono uomini liberi dalle fatiche della sfera domestica, in cui esercitano il potere del capo sugli altri familiari e sugli schiavi, e liberi di occuparsi degli affari della città.

Solo al di fuori di ogni relazione di comando-obbedienza l'uomo è veramente libero; né il capo né i sudditi sono liberi, poiché l'istituzione di poteri verticali, creando disuguaglianze di status politico, elimina il vero e proprio spazio politico e impedisce rapporti tra gli uomini; annulla il principio della polis così da confermare la sentenza sofoclea secondo la quale «la polis che appartiene ad un uomo non è una polis» (*Antigone*, 737).

Questo originale binomio di eguaglianza e libertà è la 'condizione umana' che meglio descrive l'esistenza dell'uomo sulla terra. Gli uomini possono incontrarsi e comprendersi soltanto se eguali, cioè soltanto se abitanti in un mondo comune (cittadini della polis); possono parlare ed agire insieme soltanto se diversi come individui (attori liberi dai bisogni privati per esibirsi sulla scena pubblica) (Arendt 1958).

L'ingresso nel mondo comune e pubblico della polis è una 'seconda nascita' con cui scegliamo volontariamente di venire alla luce liberandoci dal fondo oscuro della vita naturale e manifestando pubblicamente le qualità migliori. Come dice Aristotele,

«la polis è una comunità di eguali per il bene di una vita che è la migliore in potenza» (*Politica*, 1332b12-1332b36).

Quindi, venendo a mancare l'eguaglianza, scompare lo spazio politico; ma se non ci sono né le differenze né la libertà dell'individuo, quell'eguaglianza è mera uniformità e quello spazio politico non giunge a pieno inveramento, poiché le azioni e le parole diventano inutili. Né i governi liberali, che fanno del principio della libertà il contenuto basilare del loro contratto sociale, né le società di massa, che inneggiano all'eguaglianza, sono propriamente politici; obliterando l'uno o l'altro aspetto, non viene a realizzarsi quella vita di relazione che è in realtà la politica.

Tra polis e Stato-nazione sussiste una vera e propria opposizione. Alla polis non pertiene uno spazio fisico delimitato entro cui identificare i cittadini, né il monopolio della forza e del potere, che sono gli attributi statuali. Essa possiede piuttosto un vincolo di Buon Governo (*Eunomia*) per il quale uomini liberi agiscono insieme.

In tali termini la polis è l'utopia che riemerge nei periodi di crisi come passione e desiderio di 'altro'. Poiché politica è agire comune e ogni azione è un 'nuovo inizio', la politica è perenne innovazione e del nuovo non si dà rappresentazione né collocazione: è u-topica.

43

4. Giudicare e agire

Poiché agire è agire politico, è nella politica che l'uomo consegue identità, riconoscibilità, individualità, memoria: tali caratteristiche hanno tutte bisogno della capacità di pensare.

Recuperare il pensiero all'azione significa restituire l'azione all'uomo, che è l'unico essere al mondo in possesso di questa facoltà. Pensare ciò che facciamo (Arendt 1958, trad. it. p. 5) è l'invito accorato che la Arendt rivolge agli uomini sopravvissuti alla catastrofe totalitaria. Ma pensare l'azione sembra un'insana-contraddizione, poiché il pensiero si occupa di concetti generali e di oggetti invisibili, mentre l'azione si presenta nella particolarità e nel puro apparire al mondo dei fenomeni; allora un'altra attività mentale è necessaria alla politica. Ecco la comparsa del Giudizio.

La Arendt vuol tentare di liberarsi da un ambito del pensiero politico, quello moderno, basato sulla distinzione tra 'esperti', coloro che sanno, e attori, coloro che si limitano soltanto ad eseguire quelle direttive: un modello che ha legittimato la forma più generale di oppressione e di dominio.

La Arendt tenta di stabilire in che misura pensiero e azione possano e debbano integrarsi, poiché è sua convinzione che la crisi del mondo attuale sia stata provocata proprio dalla mancanza di una tale integrazione. La distinzione tra chi sa e comanda e chi non sa e ubbidisce eseguendo non è semplice divisione in classi, ma è oppressione di libertà; ne deriva che l'ideologia non è soltanto falsa coscienza, ma è oblitterazione della coscienza, impossibilità di pensare. Il problema sarà allora capire in che modo, una volta fissati i limiti spaziali e temporali dell'uomo che pensa e dell'uomo che agisce, connettere le due esperienze, stabilire il lato interno della coerenza tra essere e apparire.

In questo senso *The Life of the Mind* è compimento dell'indagine di *The Human Condition*. Del resto, l'autrice stessa nel prologo di *The Human Condition* avvertiva il lettore della delimitazione programmatica che stava alla base dell'opera e aggiungeva:

44

«Ciò che facciamo' è infatti il tema principale di questo libro [...]. Per questa e per altre ragioni, la più alta e forse la più pura attività di cui l'uomo è capace, il pensiero, non viene presa in considerazione» (Arendt 1958, trad. it. p. 5).

La più alta e più pura attività umana è il pensiero: poco sopra la Arendt annoverava la mancanza di pensiero tra le caratteristiche principali del suo tempo. Questa constatazione non poteva rimanere sospesa come semplice sentenza a fianco di una teoria politica; per dare senso e sostanza alla teoria stessa c'era bisogno di risalire alle sue condizioni di possibilità pratica. Se per ridefinire uno spazio autentico dell'azione e quindi un significato nuovo della politica occorre 'pensare a ciò che facciamo', ma quel che non fa l'uomo moderno è appunto pensare, allora interrogarsi sul pensiero, sulla sua natura e sui motivi della sua dipartita è il compito primario della filosofia oggi.

Il *trait d'union* tra pensiero ed azione viene individuato dalla Arendt nella facoltà del giudizio. Essa fa propriamente parte della vita della mente, e può essere considerata la più politica delle attività mentali, in quanto per manifestarsi il giudizio deve co-

municare e quindi ha bisogno di altri soggetti: ha bisogno della pluralità di uomini. Questa spinta alla proiezione esterna, che distingue il giudizio dal pensiero e dalla volontà, fa del giudizio una vera e propria azione sub specie comunicazione. Infatti, pur derivando la sua validità da un potenziale accordo con gli altri che costituirebbe la base per un mondo comune, esso non giunge mai in pubblico già preconfezionato. La sua caratteristica principale è la capacità dell'individuo di liberarsi delle soggettive condizioni private per porsi nella prospettiva di tutti i membri della comunità.

Possiamo allora definire il giudizio come una sorta di agire per-formativo che attinge temi ed argomenti da un substrato culturale comune per uno scambio di opinioni liberamente sviluppate e criticabili, in direzione di una conclusione del discorso che trovi consenzienti tutti gli intervenuti. La sua forza persuasiva non è mai soggettiva, ma diventa la peculiarità del punto di vista generale che si è formato nel corso del dibattito stesso, quando le singole opinioni, confrontandosi, subiscono modificazioni e si ampliano ad una maggiore comprensività.

45

5. Il caso Eichmann

La problematizzazione delle considerazioni analitiche legate al giudizio politico viene svolta in una sorta di 'filosofia d'occasione', legata al processo Eichmann. In quella circostanza la Arendt affermava:

«Noi abbiamo preteso che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio raziocinio, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee [...]. E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti» (Arendt 1963, trad. it. p. 296).

Secondo la Arendt il giudizio può funzionare soltanto se si considerano gli imputati o gli innocenti non come mostri o angeli, ma come uomini. Rispondendo alle obiezioni di Gershom

Scholem sulla questione del collaborazionismo dei funzionari ebrei, e in generale a quanti osservavano che a queste condizioni meglio sarebbe stato astenersi dal giudicare, la Arendt definisce invece il quadro entro il quale l'unico giudizio umano e politico è possibile.

«L'idea che un uomo non ha il diritto di giudicare se non è stato presente e non ha vissuto la vicenda in discussione *fa presa* – a quanto pare – dappertutto e su tutti, sebbene sia anche chiaro che in tal caso non sarebbe più possibile né amministrare la giustizia né scrivere un libro di storia» (Arendt 1963, trad. it. p. 296).

Proprio questo argomento avrebbe portato all'atrofia del giudizio nel mondo attuale e all'incapacità di individuare le esatte responsabilità proprie ed altrui. Sarebbero permesse esclusivamente condanne o difese di tendenze, gruppi, o di interi popoli, in un'accezione così generale e indistinta che impedirebbe di 'nominare' e quindi di capire. Il ruolo politico fondamentale del giudizio è rendere umanamente intelligibile gli eventi che appaiono irriducibili al nostro *habitus* di pensiero.

4(46

Considerando gli altri così come sono, il pensiero libero cerca di comprendere anche quelle opinioni che lo contrastano, e non giudica mai prima di aver compreso. Per questo, occorre oggi arricchire la libertà di pensiero con la libertà di comprensione.

Secondo la Arendt, comprendere e giudicare una situazione umana significa partecipare virtualmente alla tragedia, ricostruendo le sue circostanze e i suoi limiti; perciò la Arendt associa la facoltà del giudizio al senso della dignità umana. L'esperienza del caso Eichmann le insegnò in primo luogo che il pensiero è strettamente legato all'attività del giudizio e che questa, in secondo luogo, non può essere influenzata da poteri esterni o condizionamenti pulsionali; il giudizio deve essere libero e la condizione della sua autonomia è la capacità di pensare. La libertà del giudizio viene garantita entro la sfera dell'opinione e della discussione pubblica che per la Arendt «costituisce la vera essenza della vita politica» (Arendt 1960).

Insieme a questo va introdotto il carattere rappresentativo del pensiero politico.

«Io mi formo un'opinione esaminando un dato valore da differenti punti di vista, rendendo presenti alla mia mente le po-

sizioni degli assenti; cioè, li rappresento [...]. Più posizioni personali ho presenti nella mia mente nel momento in cui considero un dato valore, meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al loro posto, più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e più valide le mie opinioni finali, le mie conclusioni» (Arendt 1967).

Si tratta del processo pratico della 'mentalità allargata' (*enlarged mentality*), base della facoltà umana del giudizio imparziale e disinteressato. Questa capacità permette alla Arendt di concludere che giudizio e opinione appartengono alla ragione politica e ne determinano l'attività principale, nonostante che siano sempre state trascurate tanto dal pensiero filosofico quanto da quello politico (Arendt 1963b, trad. it. p. 264).

La riflessione di pensiero, la speculazione, il sorgere di domande irrisolvibili e la ricerca di significato non sono il monopolio di un uomo contemplativo, tradizionalmente concepito, ma si estendono alla comune capacità dell'umanità. In *The Life of the Mind* il giudizio subentra come una via risolutiva di un conflitto sorto in seno alla facoltà del Volere, tra un uomo libero per natura dal fatto dell'esser nato, ma alla ricerca del porto sicuro della necessità; quindi il giudizio è un'attività che serve a considerare il rapporto dell'uomo con gli eventi del mondo, presiedendo nel suo distacco alla ricognizione della storia. Ripercorrendo il passato, il giudizio permette di 'redimere' l'azione umana senza cadere nella dottrina del fatalismo e della predestinazione o nell'idea di processo storico; lo spettatore giudicante e lo scrittore di storia sostituiscono la screditata funzione contemplativa del filosofo e del metafisico e, pur rimanendo in un atto di contemplazione, sia lo spettatore sia lo storico sono essenziali all'attore e alla possibilità fenomenica dell'azione nel mondo.

Il processo Eichmann aveva rivelato l'incapacità di pensiero e di giudizio sia nell'imputato sia nella Corte, perché l'uno e l'altra condizionati da codici esterni che impedivano di valutare oggettivamente fatti e cose. La figura di Adolf Eichmann, un uomo 'costruito metodicamente', stupisce l'osservatore per la sua 'normalità' di uomo comune e per l'incoscienza che dimostra di fronte alle accuse più mostruose. Il suo linguaggio era burocratico e fatto solo di *clichés*.

«Comunicare con lui era impossibile»
(Arendt 1963, trad. it. p. 57).

Eichmann non era in grado di esercitare un 'pensiero rappresentativo', e quindi di distinguere il suo delitto dalla realtà, poiché il crimine era diventato parte integrante di essa nel momento in cui egli aveva vissuto in perfetta armonia con il proprio mondo, identificandosi totalmente con l'ordine del Führer: l'essere convinto di aver agito come un buon cittadino ligio alle leggi lo salvava dall'autoinganno e dalla menzogna. Questa era la situazione morale che portò Eichmann a citare Kant a sua giustificazione. Il fatto di aver sempre obbedito ciecamente agli ordini (*Kadavergehorsam*) dimostrava, secondo lui, la sua adesione ai principi dell'etica kantiana e alla definizione del dovere.

«L'affermazione era veramente enorme, e anche incomprensibile, poiché l'etica di Kant si fonda soprattutto sulla facoltà di giudizio dell'uomo, facoltà che esclude la cieca obbedienza» (Arendt 1963, trad. it. p. 143).

Questa nota della Arendt rimanda ad un'interpretazione della ragion pratica come capacità di distinguere tra giusto e ingiusto, attraverso l'adozione di una legge, alla quale non si presta semplice obbedienza, bensì ci si appella una volta identificata la propria volontà con il principio e la fonte di quella. La ragione pratica era in Kant la fonte della legge; per Eichmann, invece, la fonte era la volontà del Führer: «agisci in una maniera che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe» (Frank 1942, pp. 15-16).

Tutti i caratteri di 'persona' come concetto morale si presentano in Eichmann in segno negativo: assenza di pensiero, assenza di giudizio, assenza di ricordo, e tutti insieme costituiscono il contenuto della categoria della banalità del male. Quest'ultima non può non richiamarci alla mente l'espressione di 'male radicale' con cui la Arendt aveva concluso la sua analisi del totalitarismo. Ad un esame attento del funzionario delle SS, emerge non una figura diabolica e mostruosa che abbia assunto coerentemente la massima della malvagità contrapposta alla bontà, ma un essere banale e vuoto, privo della tentazione e dell'intenzione di fare del male. In base a quale canone morale può essere giudicato l'imputato Eichmann, se i crimini sono stati da lui commessi senza responsabilità soggettiva?

È a questo interrogativo che la Arendt cerca di rispondere, fornendo un'indicazione di pratica del giudizio che confligge con il verdetto emesso dalla Corte. Infatti, proprio perché impossibile

attribuire ad Eichmann come individuo reati commessi con premeditazione e intenzionalità, i giudici intrapresero un processo alla storia del periodo e fecero di Eichmann il capro espiatorio del nazismo e dell'antisemitismo. Sotto l'imputazione di crimini contro gli ebrei e contro l'umanità, la condanna non poteva che tradursi in esecuzione sommaria («un errore di portata storica» come ebbe a definirla Martin Buber), che Eichmann affrontò con la stessa insulsa convinzione e dignità con cui aveva sostenuto la sua posizione al processo: fu questa la sua «lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male» (Arendt 1963, trad. it. p. 259).

La Corte, rifiutandosi di comprendere l'uomo, aveva giustiziato un'astratta incarnazione del male e seppelliva definitivamente la ricerca di tutte le responsabilità e di tutte le cause. Alla Arendt, invece, interessa giudicare l'uomo; nella sua analisi storico-biografica si intrecciano motivi sociali, psicologici, antropologici. Nella triplice mancanza di pensiero, giudizio e volontà, essa descrive un uomo senza vita mentale. L'elemento della dimenticanza, argomento principale di difesa, ma aggravante etica, introduce il confronto con la dimensione della memoria e del tempo vissuto. L'uomo che non ha ricordi non può pensare e articolare concetti, non può fare paragoni e giudicare, non può riconoscersi come identità ed esprimere voleri. Gli esiti sul piano dell'azione sono negativi.

C'è un legame, allora, tra assenza di pensiero e capacità di fare del male? La domanda iniziale di *The Life of the Mind* pone una serie di questioni circa il campo filosofico-morale con cui la Arendt si confronta. Questo nesso problematico tra pensare ed agire non è una particolare forma di cognitivismo etico. I filosofi appartenenti a questa teoria sostengono che sia possibile raggiungere una conoscenza razionale e universalmente valida delle norme dell'agire, e quindi basterebbe esercitare le nostre facoltà intellettive per distinguere tra giusto e ingiusto, tra bene e male, comportandoci di conseguenza. Essi sostengono che le questioni pratiche possiedono capacità di verità.

Per la Arendt, al contrario, non esiste conoscenza pratica; tenendo ben distinti i campi abitati da Intelletto (*Verstand*), come ricerca di verità, e Ragione (*Vernunft*), come ricerca di senso, e assegnando la verità alle questioni oggettuali del mondo fisico-naturale e il senso delle questioni dell'agire umano, la Arendt non ammette leggi di comportamento che siano universalmente

valide, ma crede nella possibilità di riferimento comune a valori condivisi su cui formare le opinioni e modellare le azioni. L'universalità di un giudizio valido è limitata materialmente dal numero degli abitanti nel mondo comune. È il giudizio, e non la ragione pratica, che presiede all'interazione comunicativa tra i soggetti; vale a dire il confronto tra le opinioni, e non l'enunciazione dei principi.

Nella Arendt di *The Origins of Totalitarianism*, la radicalità del male consisteva nell'aver assunto come morale di Stato l'esatto rovesciamento del Decalogo biblico dietro la sola giustificazione della legge della Storia e del suo perpetuo movimento. Ora, invece, Eichmann dimostra pura mancanza; egli confuta l'affermazione di Kant circa la necessaria presenza di moventi per agire. Non possedendo alcuna legge morale, il suo male non è il negativo del bene, ma è la sua indifferenza. È dunque un esempio di indifferenza morale la banalità del male?

La risposta sembra essere positiva. Per la Arendt anche la mancanza di determinazione è suscettibile di imputazione, perché la libertà non è connessa necessariamente alla volontà. La libertà è connaturata all'essere umano e si manifesta attraverso la possibilità dell'azione. Allora, anche l'indifferentismo o la banalità non sfuggono dal campo delle valutazioni etiche né sono giustificate dalle circostanze esterne che ne condizionano l'agire (la legge dello Stato e la volontà del Führer); bensì sono frutto di una condizione morale e producono conseguenze morali. Se non è l'intenzione che può essere giudicata, è allora condannabile l'atto di autocensura sulle proprie facoltà mentali e sul potere di esercitarle.

Questo è il senso della sentenza pronunciata dalla Arendt nell'epilogo del processo. Eichmann ha ammesso di aver partecipato al crimine perpetrato contro il popolo ebraico, ma ha detto a sua difesa di non aver agito per bassi motivi, né per tendenze omicide, né per odio antisemita; come chiunque altro fosse stato al suo posto, egli non poteva fare altrimenti, e perciò non si sente colpevole di un crimine del quale tutti i tedeschi erano potenzialmente colpevoli. Con ciò Eichmann intendeva dire che dove tutti o quasi tutti sono colpevoli nessuno lo è: contro questa idea comune, la Arendt rivolge le sue obiezioni.

C'è un abisso tra colpe potenziali e colpe reali e la giustizia deve occuparsi soltanto di quel che si è fatto, non delle verità interiori o dell'eventualità di colpe altrui dovute a circostanze

sfavorevoli o al puro caso. Qui l'elemento che entra in gioco è il problema della coscienza. Limitare l'attività del giudizio all'esistenza di una sfera pubblica, come la Arendt aveva sostenuto in precedenza, significherebbe riconoscerne l'impossibilità in quelle situazioni in cui la pluralità e la comunicazione è stata repressa; significherebbe fornire ad Eichmann l'alibi di una collaborazione inconsapevole.

Per non assolvere l'individuo, è necessario provare la permanenza di uno spazio seppur minimo di libertà. E la Arendt lo trova nell'uomo stesso. L'uomo è sempre libero nel confronto con se stesso. Nel *Gorgia* Socrate dice:

«Essendo uno, sarebbe peggio per me essere in lite con me stesso che in disaccordo con la moltitudine degli uomini» (*Gorgia*, 474).

Dentro di noi ci sono due figure. In pubblico appare l'uno, l'identità riconoscibile della persona; ma

«[...] io non sono solo per gli altri ma per me stesso, e in quest'ultimo caso, chiaramente non sono più uno: nella mia unità si è inserita una differenza» (Arendt 1971, trad. it. p. 146).

51

Questo dialogo del due-in-uno, che è la coscienza dell'uomo solo, è la condizione del pensiero. Colui che evita di incontrare se stesso e non cade in contraddizione, non è in grado di pensare a ciò che dice e a ciò che fa e non si preoccupa di commettere un delitto, poiché se ne dimenticherà un momento dopo averlo compiuto.

Il male radicale, come diceva Kant, può sempre essere convertito nella scelta della massima opposta; invece, il male banale galleggia sull'indifferenza imponderabile di una non-scelta da cui non si fuoriesce (Arendt 1971, trad. it. p. 151). La dualità della coscienza è condizione di costante revocabilità in giudizio, è la pluralità dell'io privato che si scopre essere politico anche nella solitudine. Infatti l'uomo, entro questa dimensione, si rende contemporaneamente attore e spettatore delle sue azioni e diventa primo giudice di se stesso. Anziché risolvere nella pura contemplazione il posto di chi assiste, la Arendt ingloba le due funzioni pensiero e azione, distinte nel tempo e nello spazio, nella dualità formale della coscienza morale. Questo esercizio intimo del giudicare non soltanto non è in contrapposizione con il giudizio che

si esplica in comunità con gli altri, ma ne costituisce addirittura la fase preliminare; perché, lo abbiamo visto in Eichmann, chi non è capace di pensare dimostra l'impossibilità di rappresentarsi il punto di vista di altri e quindi di comunicare all'esterno.

Da questa riflessione, la facoltà del giudizio diventa il nuovo principio di una filosofia politica riagganciata in modo forte all'etica. L'autonomia del politico moderno (da Machiavelli a Hobbes) ha prodotto i guasti del totalitarismo. L'autonomia del giudizio politico si radica invece nel significato profondamente morale del pensiero, per dialogare e raggiungere un accordo nella sfera pubblica della comunità.

III

IL NUOVO CONCETTO DI POTERE

1. Potere e libertà

Con questo nuovo principio del giudizio, la Arendt si appresta a rifondare le categorie costitutive della politica, in modo tale da rendere possibile il suo congedo da ogni uso della forza e della violenza.

Il concetto di autorità, ad esempio, è stato sempre legato ad una pretesa di obbedienza, ed associato ad una qualche forma di potere o di violenza.

«Tuttavia l'autorità preclude l'uso di mezzi esterni di coercizione; dove si usa la forza, l'autorità stessa ha fallito. D'altra parte, l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e opera tramite processi argomentativi» (Arendt 1968, trad. it. p. 93).

53

Queste distinzioni giustificano da un lato la contrapposizione tra governo autoritario e totalitarismo, che già in *The Origins of Totalitarianism* era chiaramente formulata, e dall'altra l'affermazione che nelle democrazie moderne registriamo una progressiva perdita di autorità: proprio perché né l'uso della forza bruta né il consenso sono fonte di autorità. Il governo autoritario assume autonomia storica fino ad essere collocato in un nuovo schema di classificazione politica, accanto ai regimi tirannico e totalitario. La Arendt ne propone l'immagine di una struttura a piramide, che trae autorità da una fonte esterna irradiante il vertice, e si infila fino alla base in modo gradualmente decrescente. La tirannide, invece, è il dominio di uno solo contro gli altri, senza un'articolazione gerarchica tra il monarca, punto sospeso e isolato, e il popolo-massa, oppresso e tutto egualmente senza potere. Per il totalitarismo, la Arendt parla di una «struttura a cipolla», al centro della quale è collocato il capo. Il suo potere di controllo è assoluto, mentre i suoi ordini non calano dall'alto della legge o dal vuoto della forza, ma vengono emanati in tutte le direzioni dall'organizzazione interna del Terrore.

Qual è allora l'elemento discriminante dell'autorità rispetto alle altre forme di rapporto politico e di organizzazione sociale? I capi sono investiti della legittimità a governare direttamente in virtù di un fondamento riconosciuto, sia esso Dio, la tradizione o il consenso popolare. Il loro potere è dunque limitato dall'esterno, poiché il sovrano governa «in nome di» e dall'interno in quanto i sudditi sono disposti a riconoscergli valida quella investitura esterna. Possedere potere autoritario, dunque, rinvia sempre ad un gradino superiore di una gerarchia.

In *On Violence* la Arendt, pur continuando a ritenere difficile una comprensione del fenomeno dell'autorità, ne propone una definizione:

«La sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione [...]. Per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo e il modo più sicuro per scuoterne le basi è il riso» (Arendt 1970, trad. it. pp. 196-197).

Qui il criterio di distinzione viene indicato in termini relazionali tra governante e governato. Ma l'autorità è anche quell'elemento che ha dotato le organizzazioni politiche della durevolezza, della continuità e della permanenza necessarie a stabilire un mondo comune tra uomini. Citando Mommsen, secondo il quale l'autorità è «più di un consiglio e meno di un comando», la Arendt afferma che sia il popolo sia i giovani, soggetti ad errori e mancanze, hanno bisogno dell'«aggiunta» (*augmentation*) e della conferma da parte degli «anziani».

«Il carattere autoritario dell'aggiunta degli anziani risiede nel fatto di essere puro consiglio, che non ha bisogno né della forma del comando né della coazione esterna per farsi ascoltare» (Arendt 1968, trad. it. p. 123).

Se ci si limita a questo significato originario di autorità, che non contiene alcun aspetto di dipendenza effettiva, non soltanto esso non lede alcun diritto alla libertà, ma addirittura sembra incarnare un ruolo decisivo per la politica: essa si ricollega immediatamente alla facoltà dell'agire, alla capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Una forma di autorità, non derivata dall'ester-

no, ma prodotta direttamente da chi ne è investito, risiede nell'azione stessa, e per innovarsi ha continuamente bisogno di prendere iniziative, di manifestarsi pubblicamente in 'grandi gesta e bei discorsi'.

Che tipo di piramide viene configurata in un simile governo autoritario? Se a tutti è consentito uno spazio per l'azione, a tutti deve essere riconosciuto un certo *quid* di autorità che sale o scende rispetto al grado di responsabilità assunto nel compimento dell'azione stessa.

Proprio perché riferita all'esperienza statuale, l'autorità viene sempre esaminata in coppia con altri concetti politici: la sovranità e il potere, attraverso il loro nesso dialettico con la libertà. Nella tradizione di pensiero filosofico e politico, la sovranità è stata identificata con la libertà ed il potere con l'uso della forza; cosicché l'uomo sovrano o lo Stato sovrano sono sempre stati descritti come svincolati da limiti esterni. Sovrano è colui che ha il diritto esclusivo di usare la forza e quindi possiede *summa potestas*, sia perché non riconosce altri enti superiori, sia perché non esistono altri enti sopra di sé. Il potere sovrano è «il potere assoluto e perpetuo» (Bodin 1576, trad. it. p. 345), che non è sottoposto ad alcuna legge positiva, e pretende obbedienza da tutti gli altri anche con il solo mezzo della forza. Condizione di base è l'unicità del sovrano, giacché l'esclusività di un diritto e l'indipendenza sono possibili nella solitudine e nella superiorità rispetto agli altri. Ora per la Arendt «non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra» (Arendt 1975, trad. it. p. 99). Dunque,

«[...] se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità» (Arendt 1958, trad. it. p. 173).

In *The Human Condition*, lo scopo era quello di dimostrare che l'assenza di sovranità non comportava assenza di libertà: essendo la sovranità «autosufficienza e padronanza di sé» e la libertà «capacità di iniziare qualcosa di nuovo», l'azione può sopravvivere nonostante la mancanza di sovranità. «Se la sovranità è nella sfera dell'azione e delle faccende umane ciò che la padronanza è nel dominio del fare e nel mondo delle cose, la differenza principale sta nel fatto che la prima può essere conseguita solo dagli

uomini collegati, mentre l'altra è concepibile solo nell'isolamento». In politica si realizza una sorta di «sovranità collettiva» che non diminuisce la libertà, ma certo ne delimita il suo potere assoluto nello spazio e nel tempo.

Nella politica la libertà è fenomeno essenziale.

«La ragione d'essere della politica è la libertà, e il suo campo d'esperienza è l'azione» (Arendt 1968, trad. it. p. 146).

Per essere libero, l'uomo deve innanzitutto sgravarsi delle necessità e dei bisogni naturali; ma lo status di libertà vero e proprio si compie in compagnia di altri uomini di pari livello entro uno spazio pubblico, un mondo politicamente organizzato in cui ciascuno può inserirsi e distinguersi con l'azione. La libertà viene così connessa al momento dell'io-posso, e cioè al fenomeno del potere. Il primo ad avere posto il nesso diretto tra libertà e potere è stato Montesquieu. Egli distingue tra libertà filosofica, che consiste nell'esercizio della volontà, e libertà politica, che è invece «poter fare ciò che si deve volere» (Montesquieu 1748, XI, 3).

Secondo la Arendt il merito di Montesquieu è stato l'esame della natura del potere e la scoperta del suo principio dinamico: «perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere» (Montesquieu 1748, XI, 4).

Sulla base della concezione della legge come 'relazione' tra diversi esseri, «è nell'ambito di questi rapporti e vincoli legali, che si esercita il potere: la non separazione dei poteri non è la negazione della legalità, è la negazione della libertà» (Arendt 1963b, trad. it. p. 168).

Fin dall'analisi del totalitarismo, il potere veniva definito come quel fenomeno derivante da «uomini che operano insieme». La scomparsa del potere diventava l'esperienza più caratteristica della politica moderna, che si era incanalata nel labirinto del terrore e nel mondo fittizio della società di massa. «Ciò che mina dapprima, e poi distrugge le comunità politiche è la perdita di potere e la definitiva impotenza» (Arendt 1958, trad. it. p. 146).

Il potere si rivela l'elemento centrale che riunifica le categorie di sfera pubblica, pluralità, azione, libertà, in una visione della politica come attività pura. Esso esiste solo in atto, dove parole e azioni si svolgono liberamente:

«[...] il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica [...] il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone» (Arendt 1958, trad. it. p. 147).

Per sottolineare la differenza forte tra questa definizione di potere e quella tradizionale, che lo confonde con l'esercizio della forza fisica e della violenza, la Arendt attribuisce al concetto di *Macht* una diversa origine semantica: non il verbo *machen* (fare), bensì il verbo *mögen* (potere). Infatti se *machen* fosse il suo significato primigenio, allora sarebbe giustificato l'uso del potere così come si è dato tradizionalmente, tra un soggetto dominante e un oggetto dominato, allo stesso modo in cui l'*homo faber* si poneva di fronte alla sua materia: un rapporto manipolativo e di violenza.

Ma la politica non è tecnica, bensì libero esercizio di potere.

Il potere non è un'azione, ma un mezzo per dotare l'azione di continuità e di permanenza e creare le condizioni di una comunità politica. Esso compare nel compiersi di un'azione comune e si dissolve con la fine di questa, a meno che non venga prolungata attraverso particolari atti di unione e di patto reciproco. In tal caso, viene avviato un processo di fondazione di un mondo comune che consente di esplicitare un potere d'azione collettivo. Con la *Constitutio Libertatis* il potere ha questa funzione essenziale di fondazione.

«La grammatica dell'azione – l'azione è l'unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini – e la sintassi del potere – il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati – confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane» (Arendt 1963b, trad. it. p. 199).

Questo sviluppo di concetti politici pone la Arendt di fronte al problema di confutare la classica definizione di potere, secondo la quale il potere è istituzionalizzazione di violenza. Per Wright Mills, «tutta la politica è lotta per il potere; il genere ultimo di potere è la violenza». Fin dalle definizioni delle forme di governo come dominio dell'uomo sull'uomo in uso sin dall'antichità, ai teorici dello Stato, Bodin e Hobbes, prevale un concetto di potere assoluto.

«Il potere di un uomo sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro» (Hobbes 1651, trad. it. p. 82).

Collegata a questa nozione di potere, è la concezione imperativa della legge che trae origine dalla tradizione ebraico-cristiana (Arendt 1970, trad. it. p. 192): potere come dominio e legge come comando hanno governato per secoli nella teoria e nella prassi politiche fino alla crisi dello Stato. Crisi inevitabile, poiché una visione verticale della politica regge finché è non problematico il diritto di chi detiene questo potere nei confronti dei suoi sudditi, ed esso deve essere di carattere assoluto, fosse stata la tradizione o la religione. Ma con il crollo di questi fondamenti esterni, la legittimazione di un potere assoluto è diventato problema insolubile e circolare, e perciò autocontraddittorio.

La Arendt ritiene di poter scongiurare queste aporie interne alla legittimità del potere, elaborando una teoria orizzontale basata sull'opinione e sul consenso. Perciò ribadisce:

«Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo, appartiene ad un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito» (Arendt 1970, trad. it. p. 196).

Le teorie verticali del potere, una volta perso il fondamento esterno, non possono che rivelare il nocciolo duro della forza e attribuire il potere a chi possiede più forza o maggiori strumenti a disposizione per esercitarla.

«Il potere, contrariamente a quanto si vuol credere, non può essere frenato, almeno non efficacemente, dalla legge, perché il cosiddetto potere dell'uomo di governo, che viene controllato e frenato in un governo costituzionale, limitato e legale, non è potere, ma violenza, è la forza moltiplicata del singolo individuo che ha monopolizzato il potere dei molti» (Arendt 1963b, trad. it. p. 169).

Allora, per esporre compiutamente il nuovo concetto di potere, la Arendt deve soffermarsi sul suo rapporto con la violenza, fino a dimostrare che, come libertà e sovranità si escludono a vicenda, così potere e violenza sono opposti al punto da non riuscire a convivere.

2. Violenza e politica

La violenza è muta, incapace di linguaggio, è distruttiva, mentre l'agire politico è creazione ex-novo. Per questo la politica non è in grado di penetrare il significato della violenza, e non può pronunciarsi sulle sue forme di applicazione e sui suoi effetti (Arendt 1963b, trad. it. p. 12).

On Violence, muovendo dalla riflessione sui movimenti studenteschi e sulle iniziative di liberazione e di indipendenza nazionale nel Terzo Mondo, intende ricollocare criticamente la funzione dell'azione violenta, in un'epoca in cui la violenza può dispiegare mezzi altamente distruttivi.

Abbiamo già visto come la Arendt sia convinta del grado di priorità assoluta raggiunta dalla tecnica sull'azione politica. Se il rapporto tra l'opera e l'azione è assimilabile al rapporto tra un mezzo (l'insieme delle cose prodotte) e un fine in sé (l'inizio), allora il sistema bellico come struttura socio-economica diventa la *conditio sine qua non* della sfera politica internazionale e la guerra non è un possibile mezzo, ma il mezzo specifico; da mero attributo si tramuta in qualità essenziale, entra a far parte della sostanza politica, quindi della sua definizione e determinazione.

La strategia della deterrenza nucleare, oltre ad aver assolutizzato la guerra nell'ambito delle relazioni internazionali, ha spinto all'esaltazione della violenza. La pericolosità di una teoria attiva della violenza è oggi determinata dal fatto che non si tratta di un concetto astratto di pensiero, ma trae una sua logica da un'esperienza inedita: lo sviluppo suicida della armi moderne. Una generazione «che non è affatto sicura di avere un futuro»: questa è la condizione che ha reso mondiale la rivolta studentesca, e l'ha incanalata nel vicolo cieco dell'autodistruttività.

Di contro alle tesi organicistiche e vitalistiche che interpretano la violenza come componente naturale della vita dell'uomo, per la Arendt la violenza non appartiene alla natura umana, ma le è del tutto estranea in quanto basata sul rapporto mezzi-fine. Così la violenza resta fuori del campo prettamente politico, ma si pone entro lo sfondo di un mondo oggettivo, in cui l'attore avanza richieste di validità per un agire razionale rispetto allo scopo.

«La violenza, essendo strumentale per natura, è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere il fine che deve giustificare» (Arendt 1970, trad. it. p. 221).

Ma per poterla controllare, è necessario farne un uso limitato per obiettivi a breve termine.

«La pratica della violenza, come ogni azione, cambia il mondo, ma il cambiamento più probabile è verso un mondo più violento» (Arendt 1970, trad. it. p. 221).

Per questo motivo, secondo la Arendt, la violenza ha caratteristiche di riforma più che di rivoluzione, perché può rivelarsi efficace ad ottenere richieste immediate che altrimenti avrebbero tempi prolungati di attuazione; ma se impiegata in ampia scala per il futuro, i suoi effetti non soltanto non potranno corrispondere al progetto prestabilito, ma sfuggiranno di mano agli attori in un indefinito processo di reazioni a catena. Perché violenza è soprattutto reazione: controrisposta immediata e necessaria ad un'azione precedente che si verifica in condizioni di incomunicabilità.

Ma la storia ci insegna che una perdita di potere può richiamare l'uso della violenza, per distruggere un ordine in crisi e non più riconosciuto come tale: il fenomeno delle rivoluzioni fornisce una prova illuminante del fatto che un governo privo del minimo fattore di consenso non può sopravvivere con il mero impiego della forza ed è destinato ad essere abbattuto; ma d'altra parte esso dimostra che dalla violenza nessun altro ordine può essere ricostruito. Quindi il potere è essenziale ad ogni forma di governo, mentre la violenza è semplice attributo di regimi non sostenuti dalla maggioranza, come la tirannide e il totalitarismo. Poiché è condizione di un agire comune, al di là e al di sopra di ogni scopo prefisso dai singoli attori, il potere è strutturalmente un fine in sé, che si risolve nel suo stesso esserci. Invece la natura della violenza è strumentale, sempre diretta verso un fine futuro che la deve orientare e giustificare. Di giustificazione non ha bisogno il potere, che è inerente all'esistenza stessa delle comunità politiche; esso chiede piuttosto di essere legittimato nel suo esistere tra una pluralità di uomini in rapporto reciproco per agire di concerto. Tale legittimazione è quindi rimandata nell'atto passato della costituzione che si rinnova tramite il perpetuarsi del rapporto di potere (Arendt 1970, trad. it. pp. 201-202).

Essendo uno scontro tra libertà e necessità, è disperante il fatto che sia quasi sempre la violenza a vincere e imporre le sue regole, rispetto ad una situazione in cui la minima messa in peri-

colo dell'ordine può scatenare effetti distruttivi. Quando la violenza si esercita attraverso gli strumenti più micidiali, in grado di accrescere e di moltiplicare la forza umana, sembra impossibile ristabilire le condizioni per un agire di concerto; è sufficiente quindi che un attore politico disponga di mezzi distruttivi con la deliberata volontà di usarli, per infrangere il delicato equilibrio di potere. Esso, presupponendo la libertà di tutti i partecipanti all'azione, viene a cadere non appena questa libertà viene anche solo unilateralmente minacciata.

«Coloro che si oppongono alla violenza col semplice potere scopriranno ben presto di non avere a che fare con degli uomini ma con dei prodotti degli uomini, la cui inumanità ed efficacia distruttiva aumentano in proporzione con al distanza che separa i contendenti. La violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più perfetta» (Arendt 1970, trad. it. p. 202).

Data l'incommensurabilità concettuale e pratica di questi piani, la Arendt non assume per principio una prospettiva di non-violenza. Il potere, che è per definizione non-violento, non pare capace di opporsi al dominio della forza fisica, nel momento in cui quello perde legittimità propria. Come affermava Madison, «si deve opporre il potere al potere, la forza alla forza, la violenza alla violenza, l'interesse all'interesse», e con questa legge politica la rivoluzione si è dimostrata essere il mezzo più efficace di trasformazione di abbattimento di regimi consunti e logorati, dove già anche il potere del governo era ridotto a mera parvenza e degenerava nell'impiego sempre più ricorrente e sempre meno giustificato della forza.

Il punto determinante è il rispetto dei limiti interni, sconfinare dai quali significa stravolgere e deformare la realtà. Se la natura della violenza è strumentale tale deve rimanere; perciò il suo uso deve essere limitato nel tempo al periodo strettamente necessario per lo scopo che si vuol raggiungere e nell'entità in proporzione ai fini. Qualora fuoriesca da questi limiti, invade un campo non proprio sino a perdere i suoi stessi obiettivi.

«Laddove la violenza non è più sostenuta e controllata dal potere, significa che ha avuto luogo il famoso rovesciamento nell'individuazione dei mezzi e dei fini. I mezzi, i mezzi di

distruzione, ora determinano il fine, con il risultato che il fine sarà la distruzione di tutto il potere» (Arendt 1970, trad. it. p. 203).

Sono due i casi più sintomatici di questa pretesa di una violenza che vuole sostituire il potere: il primo risale alla Rivoluzione Francese, quando, una volta abbattuto l'*ancien régime* sotto i colpi della rivolta, il governo popolare, invece di costruire un nuovo Stato e darsi stabilità interna, cioè fondare il potere, non abbandonò la violenza, ma anzi la istituzionalizzò nel regime del Terrore. La rivoluzione come mezzo si era assolutizzata e, avendo perso la guida e la giustificazione di un fine, iniziò il macabro rito di Saturno che divora i suoi figli.

L'altro caso riguarda la natura della guerra modificata dal perfezionamento tecnico-militare e dall'invenzione dell'arma nucleare. La guerra ha raggiunto un grado tale di distruttività da risultare inservibile come mezzo di regolazione di conflitti, sia locali, sia mondiali, e si tratta di rispondere con argomenti convincenti al principio ideologico drammaticamente divenuto realistico del «better dead than red». In una situazione che contiene oggettivamente l'assolutizzazione del mezzo, l'unica possibilità di sfuggire alla catastrofe è l'azzeramento della politica intesa come tecnica e il conseguente ripristino di uno spazio pubblico d'azione.

62

Ma essendo necessaria una trasformazione radicale dei rapporti internazionali e una trasformazione interna dei cuori e delle menti umane consapevoli della possibilità della fine del genere umano, non la guerra nucleare, bensì tutte le guerre dovranno scomparire dalla scena politica.

Infatti per la Arendt il cambiamento della natura della guerra come guerra totale, con la cancellazione di ogni distinzione tra esercito e popolazione civile, è avvenuta ben prima della costruzione dell'arma nucleare: già all'inizio del secolo «le guerre erano diventate politicamente, anche se non ancora biologicamente, una questione di vita e di morte» (Arendt 1963b, trad. it. p. 8). La strategia della deterrenza, che «mira in realtà ad evitare piuttosto che a vincere la guerra che sostiene si stia preparando» (Aron 1962), rappresenta un paradosso rispetto al senso dei preparativi militari. È l'effetto di questo paradosso, la sostituzione delle guerre calde con le guerre fredde, non muta il tenore dei rapporti tra le varie potenze, ma anzi li inasprisce ulteriormente.

«È come se la corsa agli armamenti nucleari si fosse trasformata in una specie di prova generale della guerra, in cui gli avversari esibiscono l'uno in faccia all'altro la potenza distruttiva delle armi in loro possesso; e mentre è sempre possibile che questo gioco mortale dei 'se' e dei 'quando' si trasformi all'improvviso in fatto reale, non è per niente assurdo pensare che un giorno vittoria e sconfitta possano concludere una guerra che in realtà non era mai scoppiata» (Arendt 1963b, trad. it. p. 9).

Tecnicizzando integralmente rapporti e conflitti tra gli Stati, la Guerra fredda ha espulso anche l'ultimo residuo fattore di comunicazione tra nemici: i messaggi e le immagini che intendono dare di sé si risolvono nella reciproca dimostrazione di potenza e nel calcolo preciso dei risultati tramite semplici esperimenti e verifiche di laboratorio. A queste condizioni la guerra, che essendo violenta per natura non pertiene strettamente alla sfera politica, diviene antipolitica in assoluto, sia perché l'esito di ogni iniziativa è prevedibile, sia perché i rapporti tra i soggetti in conflitto non sono liberi. Insomma, il punto di riferimento fondamentale che nella Arendt funge da stimolatore per una riconversione delle relazioni internazionali non è la possibilità negativa di una distruzione globale, ma il ripristino sul piano mondiale di una condizione di libertà che consenta anche ai soggetti statuali di fare politica e quindi di stabilire tra loro un nuovo potere per agire di concerto. Questa è la risposta alla fragilità dell'equilibrio basato sulla deterrenza. Infatti questo equilibrio, privo di controllori, crea un ordine anonimo e assoluto, cioè estremamente impotente, che si traduce nella frase: chiunque vinca, è la fine di entrambi; e poiché la latitanza o la crisi di potere evoca continuamente a sé la tentazione della violenza, la guerra è sempre possibile.

Come all'interno di un paese, il potere legittimo e stabile esclude il ricorso alla violenza, così all'esterno esso eliminerebbe ogni rischio di guerra. Resterebbe da vedere come questo spazio pubblico mondiale dovrebbe realizzarsi per rendere possibile un «agire di concerto».

3. La rivoluzione come nuovo inizio

La guerra e la rivoluzione si distinguono da tutti gli altri fenomeni politici per il fatto di essere sottese dal denominatore comune della violenza, che spesso le trasforma l'una nell'altra. Ma mentre nei campi di concentramento e nei regimi totalitari la violenza regna assoluta, nelle guerre e nelle rivoluzioni essa è compresa entro i limiti politici della difesa e/o della libertà come scopi a cui tendere. Tuttavia la presenza della violenza emargina la guerra e la rivoluzione dalla sfera politica in senso stretto (Arendt 1963b, trad. it. p. 12).

L'uso razionale della violenza richiama, dunque, emblematicamente il tema della rivoluzione, la cui realizzazione pratica non ha finora saputo risolvere questa interna contraddizione tra il momento distruttivo del vecchio ordine che permette l'inizio assoluto e la fase costitutiva dell'ordine nuovo.

Con l'analisi del fenomeno della rivoluzione, la Arendt cerca di dare una risposta al suo stesso problema teorico del rapporto tra violenza e azione, commisurandolo storicamente e definendone i limiti estremi. Se oggi la violenza supera ogni limite "razionale", oltre alla guerra dovremmo rinunciare anche alla rivoluzione? E in tal caso, trovandoci a vivere un periodo di profonde crisi politiche, che mettono in discussione il potere degli Stati e l'assetto mondiale, quali meccanismi e quali azioni potranno dar luogo a cambiamenti?

L'interesse della Arendt per la rivoluzione scaturisce da questi interrogativi, segnati storicamente dal fenomeno totalitario e dalle esperienze delle guerre mondiali. Infatti il primo intervento rilevante sul tema, *Riflessioni sulla Rivoluzione Ungherese*, fu concepito come epigolo del saggio sul totalitarismo.

L'eccezionalità di quell'evento, l'imprevedibilità e la spontaneità con cui insorse il popolo ungherese, spingevano ad un approfondimento della natura del regime totalitario «nel momento in cui lo studioso del totalitarismo vi si era abituato e l'opinione pubblica vi era divenuta indifferente» (Arendt 1958a, trad. it. p. 91).

Per la prima volta nella storia, una rivoluzione era scoppiata senza il concorso di fatti, quali la guerra, la preparazione di un colpo di Stato, la cospirazione e la propaganda di un partito rivoluzionario. Soltanto il desiderio di libertà era stata la forza motrice dell'azione.

L'azione era scaturita dall'*intelligencija* e dagli studenti universitari: non dai diseredati, ma dai privilegiati delle società comuniste. Le rivendicazioni non riguardavano la miseria materiale e la discriminazione sociale che pure il paese doveva sopportare, bensì semplicemente la libertà e la verità contro la repressione terroristica e l'indottrinamento ideologico del totalitarismo sovietico. Rispetto alle conclusioni disperanti di *The Origins of Totalitarianism* circa la possibilità di una vittoria totalitaria sul mondo, l'Ungheria rappresentava la sconfessione interna del principio del totalitarismo, nella sua volontà di ridurre l'uomo a oggetto interamente dominabile: essa aveva dimostrato, invece, l'immutabilità della natura umana e la certezza che perfino in assenza di ogni insegnamento e in presenza di un opprimente indottrinamento la brama di libertà e verità sgorga sempre dal cuore e dalla mente dell'uomo (Arendt 1958, trad. it. p. 104). A fronte di un regime in cui sono interrotti tutti i canali di comunicazione tra uomo e uomo, i fatti d'Ungheria hanno dimostrato che può sempre esistere uno spazio impenetrabile che prolifera e acquista potenza quando tra l'oppressione della libertà ed il regno della menzogna si apre una breccia per l'azione.

Ma non è una rivoluzione qualsiasi quella che ha osato sfidare il totalitarismo, bensì si è trattato di una «rivoluzione spontanea» e pacifica che in pochi giorni ha disintegrato il potere, rivendicando semplicemente il ritiro delle truppe sovietiche e l'indizione di libere elezioni per la creazione di un nuovo governo. Questa stessa connotazione di moralità attribuita all'azione rivoluzionaria viene ripresa anche nelle analisi del movimento studentesco del '68 come sua massima valenza positiva (Arendt 1970, trad. it. p. 257). In entrambi i casi, la rivolta era nata spontaneamente senza un'effettiva iniziativa di propaganda, agendo sulla spinta quasi esclusiva di motivazioni morali rivolte al senso di giustizia. Questo fattore è presente in ogni rivoluzione, ma la sua forza di condizionamento dipende dal grado di purezza con cui viene percepito e dimostrato: tanto più disinteressatamente si svolge l'azione, tanto più essa sarà morale e politicamente autentica. Ma quando altre intenzioni, ideologiche o strettamente materiali, si sovrappongono, questa moralità soffre e giunge a soccombere negli esiti finali del processo rivoluzionario.

Così la Arendt sposa la stessa tesi, che nel 1793 Condorcet riasumeva nella seguente frase: «la parola 'rivoluzionario' si può applicare solo alle rivoluzioni il cui fine è la libertà».

Libertà, in questa accezione, è sempre definita 'pubblica', come quella facoltà di partecipazione alla guida delle faccende umane, che gli uomini delle rivoluzioni non considerano mai un dovere o un'occupazione dei propri interessi; essa, invece, procura loro il piacere di discutere, deliberare, decidere. Il «genere umano e l'interesse pubblico per la libertà» (Harrington); «la passione di eccellere» (Adams) sono i principi d'azione dei cittadini liberi. Il desiderio di essere visto, ascoltato, considerato, approvato e rispettato dagli altri è la virtù principale dell'uomo politico, a cui si contrappone il maggior vizio dell'ambizione, che «mira al potere come mezzo per l'eccellere» (Adams).

«Il tiranno, proprio perché non ha alcun desiderio di eccellere ed è assolutamente privo della passione di distinguersi, trova così piacevole innalzarsi al di sopra del livello degli altri uomini; e viceversa, è il desiderio di eccellere che induce gli uomini ad amare il genere umano e a godere della compagnia dei loro simili, e li spinge ad occuparsi della vita politica» (Arendt 1963b, trad. it. p. 129).

66

Per i protagonisti della Rivoluzione americana libertà pubblica non era né la sfera interiore, terra d'esilio per chi desiderasse sottrarsi alle cure del mondo, né il libero arbitrio di scelta tra due alternative: essa poteva esistere solo nel campo pubblico (Arendt 1963b, trad. it. p. 134).

In America questo concetto viene direttamente connesso all'espressione di «felicità pubblica», che indica il carattere di godimento proveniente dal manifestarsi liberamente agli altri. Con ciò essa riveste un significato ancora più comprensivo della libertà, al punto che nella Dichiarazione d'Indipendenza potevano essere considerati i diritti di base inalienabili «vita, libertà e ricerca di felicità». La nuova costituzione doveva garantire la sicurezza dei cittadini, lontana da timori e miserie, la facoltà di muoversi a loro piacimento nei limiti stabiliti, e la possibilità di raggiungere uno stato di beatitudine spirituale che coniugasse il benessere privato e il diletto della stima reciproca.

Con questo richiamo alla felicità pubblica, John Adams affermava: «uno dei fini del governo è di regolare questa passione (cioè, la passione dell'emulazione), la quale a sua volta diventa uno dei principali mezzi del governo».

Fine del governo è il mantenimento del potere che tiene in vita il governo stesso, e poiché il potere è un fine in sé, un assolu-

to, anche il governo è fine a se stesso. Risolvendosi nell'esercizio del potere, il potere non pretende significati che tendano a giustificarlo, ma soltanto condizioni legittime di autoricreazione. La politica non può essere pensata secondo la categoria fine-mezzo, ma si esaurisce nella forma dell'agire di concerto, indipendentemente dalla materia dell'argomentazione.

Ciò è stato contraddetto nelle rivoluzioni il cui contenuto prevalente era costituito dalla questione sociale. In questi casi, secondo la Arendt, lo spirito rivoluzionario degenerò in effetti catastrofici non appena le rivendicazioni di carattere materiale prevalsero sulla ricerca di libertà.

«Così il ruolo della rivoluzione non era più quello di liberare gli uomini dall'oppressione dei loro simili, e tantomeno di instaurare la libertà; ma di liberare il processo vitale della società dai ceppi della miseria, in modo che potesse prosperare nel fiume dell'abbondanza. Non la libertà, ma l'abbondanza diveniva ora lo scopo della rivoluzione» (Arendt 1963b, tra. it. p. 65).

Dal punto di vista politico, ciò determinò la strumentalizzazione della questione sociale a forza propulsiva di azione. Per la prima volta la sfera pubblica, fino ad allora riservata ai liberi, cioè agli uomini sollevati dalla fatica e dai bisogni quotidiani, si aprì alla maggioranza dei poveri e degli oppressi, che in passato erano rimasti nell'oscurità e nella vergogna del loro stato abietto. L'improvvisa emersione di questa massa maledetta scatenò nel campo degli affari umani la violenza di una natura troppo a lungo repressa dagli schemi artificiali della società civile.

In Francia la rivoluzione liberò «le forze devastatrici dell'infelicità e della miseria», imboccando una via diretta verso il terrore. Infatti, poiché la politica è per la Arendt l'unico campo in cui sia tangibile e concreta l'esperienza della libertà umana, l'invasione da parte delle forze della necessità distrugge ogni spazio di relazione, atomizzando gli individui e schiacciandoli uno sull'altro sotto il dominio della violenza (il Terrore). La prevalenza della questione sociale sul desiderio della libertà è stata per la Arendt la causa principale di tale degenerazione, e la peculiarità distintiva della rivoluzione francese, cui viene contrapposta, come alternativa, la rivoluzione americana.

Lo spirito pubblico dell'atto di fondazione di un nuovo ordine viene analizzato attraverso la forma degli organi popolari, nati spontaneamente all'inizio di ogni rivoluzione. I loro membri non solo discutevano le varie posizioni emerse tra i partiti e nelle as-

semblee, ma «pretendevano la partecipazione diretta di ogni cittadino agli affari pubblici del paese» (Arendt 1963b, trad. it. p. 304), al di là dell'appartenenza partitica, creando e stabilendo spazi di libertà. Il fine comune era la costituzione di uno Stato nuovo dove il potere centrale non svuotasse i corpi costituenti dell'originario potere di costituire.

«I consigli, in altre parole, gelosi della loro facoltà di agire e di formare opinioni, erano destinati a scoprire la divisibilità del potere e insieme, la sua conseguenza più importante, la necessaria separazione dei poteri nel governo» (Arendt 1963b, trad. it. p. 310).

68

L'azione e la partecipazione, alternative alla rappresentanza, rispondono alle condizioni della pluralità e del giudizio comunicativo di contro al principio autoritario e alla gestione centralizzata del potere; da esse emergono quelle passioni politiche, il coraggio, la ricerca della felicità pubblica, l'amore della libertà pubblica, l'ambizione, che definiscono la categoria dell'eccellenza. In questo senso la Arendt parla, riguardo ai consigli, di una forma di governo costituita da una nuova élite politica, che non significa dominio di un gruppo ristretto, scelto o predestinato, su tutti gli altri, ma potere concertato di eguali che sviluppano al massimo le proprie capacità. Rispetto ai meccanismi di selezione antichi e moderni, basati sui criteri della nascita e della ricchezza, e poi della rappresentanza popolare, i consigli esaltano le qualità politiche di ciascun individuo, che deve sapersi conquistare la fiducia, indipendentemente da fattori naturali o da istituzioni civili. Un'aristocrazia propriamente politica viene spontaneamente a crearsi fra coloro che dimostrano un interesse non limitato alla felicità privata e aspirano al piacere superiore della responsabilità verso la cosa pubblica.

4. Critica della democrazia

L'esperienza storica dei consigli non è stata, però, fortunata. Con questa semplice constatazione, la Arendt deve ammettere che la riscoperta dell'azione politica come puro esercizio di liber-

tà non significa di per sé restaurazione di un mondo politico retto dal potere comunicativo. Commentando i movimenti studenteschi, ne elogia il disinteresse e la moralità dell'azione, ma d'altro canto deve riconoscere loro una «sterilità teorica e ottusità analitica» (Arendt 1970°), che ne ha inibito la facoltà di organizzazione. Nonostante essi abbiano rivelato una straordinaria capacità di agire, l'inesistenza di un pensiero comunicativo, che non fosse il patrimonio informativo dell'indottrinamento ideologico, rese inefficace dal punto di vista pratico-politico l'iniziativa: essi non attuarono quella concertazione necessaria a creare nelle piazze il potere nuovo contrapposto al vecchio.

La gioia d'agire, che troviamo celebrata presso i Greci, e poi tra gli uomini della Rivoluzione americana, risponde ad un solo aspetto: la salvaguardia della libertà umana entro uno spazio pubblico e la piena realizzazione della natura dell'uomo. Ma il significato di questo valore rimane legato ad una dimensione individualistica a carattere morale, destinata a segnare il passo di fronte alla condizione della pluralità, che è il presupposto della vita politica. Tutti i membri della comunità devono partecipare alla fondazione del potere, tramite un libero patto che li impegna reciprocamente. Ed è proprio nella possibilità di far sopravvivere questo patto, che si è arrestata l'istanza innovatrice dei consigli e dei movimenti. Essi hanno rivelato un insufficiente potere di concertazione e un'intrinseca debolezza a contrapporsi alle organizzazioni partitiche.

Per la Arendt

«[...] i consigli furono incapaci di comprendere fino a qual punto nelle società moderne il meccanismo governativo debba effettivamente assolvere le funzioni amministrative. L'errore fatale dei consigli è sempre stato quello di non distinguere abbastanza chiaramente fra partecipazione della vita pubblica e amministrazione o gestione delle cose nel pubblico interesse» (Arendt 1963b, trad. it. p. 317).

Secondo la Arendt nelle condizioni moderne è impossibile riproporre un governo diretto degli affari pubblici da parte dei cittadini. La democrazia, oggi, non può che tradursi in un governo della maggioranza, dove la partecipazione del popolo assume la forma ideologica dei meccanismi di organizzazione del consenso.

«Ciò che noi oggi chiamiamo democrazia è una forma di governo in cui i pochi comandano, o almeno, lo si suppone, nell'interesse dei molti. Questo governo è democratico in quanto i suoi scopi principali sono il benessere popolare e la felicità privata; ma può essere chiamato oligarchico nel senso che la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio di pochi» (Arendt 1963b, trad. it. p. 312).

In questa interpretazione della democrazia come forma sclerotizzata di rappresentanza e illusoriamente liberale, è rilevante il pensiero di Tocqueville, il primo ad aver intuito i pericoli insiti in una tendenza uniformatrice di egualitarizzazione. «Si confondo i ceti, tutto viene spartito». In questo processo di livellamento, sarebbe stato necessario concepire «la legge come opera propria», amarla e sottoporvisi senza fatica; «rispettare l'autorità politica come necessaria e non come divina», assicurare tutti i diritti e stabilire «fra tutte le classi la fiducia e la reciproca condiscendenza, senza orgoglio né bassezze» (Tocqueville 1838, trad. it. pp. 26-27).

70

L'unica possibilità di impedire lo scivolamento verso la tirannide e l'arbitrarietà sarebbe la libertà d'associazione. Ma secondo Tocqueville niente di tutto ciò si starebbe verificando; perciò questa società di eguali, anziché ampliare gli spazi di libertà, li umilia nella volgarità e nell'ignoranza che prevalgono quando alla libertà pubblica si sostituisce la massificazione e il conformismo.

La corruzione e la persuasione più o meno occulta diventano gli strumenti quotidiani dei regimi democratici, che cercano di mantenere il consenso dei cittadini. Il fine del governo democratico sta non «nel dare al corpo intero della nazione più forza e gloria possibili ma nel procurare a ciascuno degli individui che la compongono più benessere e meno miseria» (Tocqueville 1838, trad. it. p. 111).

Così per la Arendt il rapporto del patto sociale democratico ha subito un processo di mercificazione che ha sì demitizzato il fondamento del potere, liberando sul piano formale l'elettore; ma al tempo stesso, limita il potere dell'eletto. Infatti questi, all'interno delle sedi politiche, deve agire come semplice rappresentante di interessi particolari (dei cittadini che l'hanno votato); quindi non è libero nel confronto tra i suoi pari. Dall'altra parte, riproducendosi nella sfera politica il conflitto che nasce nella società civile, l'eletto non è in grado di garantire pienamente le istan-

ze a lui consegnate dagli elettori. Questa situazione ha due implicazioni fondamentali: nella sfera politica, il dialogo è puramente illusorio, perché scontro di tesi pregiudiziali precedentemente formulate nelle sedi partitiche, sulle quali si tratta di conquistare una maggioranza; nel rapporto rappresentante-rappresentato, il consenso ad un programma si risolve in un sì o un no verso scelte già compiute, su cui la base non ha né ambiti né canali di intervento pubblico. Se nel primo caso, l'eguaglianza tra i membri politici non produce né libertà né potere, ma instabilità e necessità di difendersi dagli avversari; nel secondo il rapporto resta di tipo verticale, perciò autoritario ed escludente a priori eguaglianza e libertà. Gli spazi pubblici così creati non realizzano la politica: sul piano del confronto tra pari ed il conflitto di interessi diviene quasi uno stato di natura in cui l'eguaglianza tra i poteri è negativa. La cesura Stato-società civile, quindi governanti-governati, produce una sorta di doppia pluralità, dove la forma è la separazione delle condizioni ed il contenuto è la condivisione e la soddisfazione dei bisogni. Con lo Stato democratico, invece che l'estensione dello spazio politico, si è verificata l'emersione pubblica della sfera privata, insieme alle sue caratteristiche fortemente particolaristiche e idiosincratiche imposte all'ambito dei rapporti di potere, ma anche insieme alla ripetitività delle pretese e all'uniformità delle risoluzioni che rendono la politica processo tecnico-amministrativo. La democrazia moderna, nata sulla base della società di massa, non significa libertà di partecipazione, ma piuttosto impossibilità a partecipare, mancando gli spazi adeguati e tutto organizzandosi secondo meccanismi regolatori interni di input-output.

La memorabile pagina di Tocqueville sul passaggio dalla monarchia assoluta al regime democratico si attaglia perfettamente all'analisi arendtiana e al suo giudizio sugli Stati occidentali, che proprio in virtù di questi connotati vivono una crisi finora senza sbocco.

«I principi avevano, per così dire, materializzato la violenza; le repubbliche democratiche, oggi, l'hanno resa spirituale come la volontà umana che essa vuol coartare. Sotto i regimi assoluti il despota, per raggiungere l'anima, colpiva grossolanamente il corpo, e accadeva che l'anima, sfuggendo alle percosse, si innalzasse gloriosamente sopra di esso; ma nelle democrazie la tirannide non procede a questo modo, essa non si cura del corpo, va dritta all'anima" (Tocqueville 1838, trad. it. p. 116).

La democrazia, anche per la Arendt, minaccia la libertà di pensiero sotto la subdola violenza del principio di maggioranza. Le sue promesse disattese e le contraddizioni interne vengono considerate consustanziali ad una concezione della politica, che rende l'unanimità ad ogni costo il valore assoluto, etico e pratico, dello Stato.

5. Conclusioni

Con ciò possiamo concludere che la Arendt ha raggiunto livelli teorici tali da poter costituire una filosofia politica nuova? Dall'analisi storica e filosofica, la Arendt ha evidenziato il denominatore della relazione mezzo-fine come categoria generale che ha uniformato sotto di sé dispositivi e regole, modi di pensare e orientamenti pratici verso il futuro. Il moderno ha oscurato l'essenza della politica, invadendola con i mezzi dell'*homo faber* e riducendola a tecnica; è necessario depurare la sfera dell'azione per restituirle la qualità essenziale che è la libertà. In altri termini, occorre fondare una nuova autonomia della politica, costruendo una sfera pubblica in cui la pluralità umana sia la sua legge fondamentale e la comunicazione la relazione di potere possibile e necessaria per garantire la libertà di ognuno e di tutti.

Pensare la politica senza l'ideologia e senza la violenza è un programma che è rimasto aperto e incompiuto, forse inevitabilmente e irrimediabilmente. Attraverso la facoltà del giudizio la Arendt riteneva di poter risanare quel conflitto tra la politica e il pensiero, che ha percorso la storia moderna fino a generare anche il totalitarismo. Hannah Arendt ha quindi tentato una nuova sintesi tra pensare e agire come nuova possibilità di liberare l'uomo dalle ideologie. Essa si è esercitata sia nel pensiero, sia nell'azione, passando dall'uno all'altra con l'agilità di uno spirito libero che vive nella trasparenza e in pace con la propria coscienza. La rappresentazione della Arendt come «forza morale» (*moral force*) rimane scolpita nella mente di chi l'ha conosciuta (Young-Bruehl 1980): ed è con questa immagine che la sua opera deve essere letta e compresa.

BIBLIOGRAFIA

Principali opere di Hannah Arendt

- 1929 *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, tr. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di L. Boella, SE, Milano 2000.
- 1943 *We Refugees*, in "The Menorah Journal", XXXI, pp. 69-77.
- 1946 *The Nation*, in "The Review of Politics", 1, pp. 138-141.
- 1951 *The Origins of Totalitarianism*, New York; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Ed. Comunità, Milano 1967.
- 1953 *Ideologie und Terror*, in *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, pp.229-254; trad. it, *ibidem*.
- 1953b *Understanding and Politics*, in "Partisan Review", 4, pp. 377-392; trad. it. in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985.
- 1958 *The Human Condition*, Chicago; trad.it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.
- 1958a *Die Ungarische Revolution und der Totalitäre Imperialismus*, München; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, in "Micromega", 3, 1987, pp. 89-120.
- 1963 *Eichmann in Jerusalem a Report on the Banality of Evil*, New York; trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964.
- 1963b *Über die Revolution*, München; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Ed. Comunità, Milano 1983.
- 1970 *On Violence*, New York; trad. it. in *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985.
- 1970b *Civil Disobedience*, in "The New Yorker", 12 settembre, pp. 70-105; trad. it. in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985.
- 1975 *The Life of the Mind*, New York; trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

Testi di riferimento

Bodin, J., *I sei libri della Repubblica*, UTET, Torino 1964.

Burke, E., *Upon Party*, London 1850.

Clausewitz, K., *Della Guerra*, Mondadori, Milano 1970.

Dal Lago, A., Introduzione a *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

Enegren, A. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

Flores d'Arcais, P., *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in *Politica e menzogna*, cit., pp.7-81.

Hobbes, T. , *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1981.

74

Kant, I., *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 1995.

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1952.

Tocqueville, A., *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1982.

Young - Bruhl, E. , *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, London 1982.

Sommario

Premessa

di Roberto Barontini, 5

INTRODUZIONE

1. La vita e le opere, 9
2. I temi della riflessione, 12

I

L'ANALISI DEL TOTALITARISMO

1. Politica e filosofia nell'analisi del totalitarismo, 17
2. Comprendere il totalitarismo, 19
3. Definizione di totalitarismo, 20
4. La crisi dello Stato-nazione, 22
5. Fine o riforma dello Stato?, 26
6. La tipologia totalitaria, 27
7. Il terrore, 29
8. Il male radicale, 32
9. Conclusioni sul regime totalitario, 34

II

L'UOMO E LA MODERNITÀ

1. Politica e filosofia nell'analisi del totalitarismo, 35
2. Il primato della tecnica, 37
3. La politica come pluralità, 41
4. Giudicare e agire, 43
5. Il caso Eichmann, 45

III

IL NUOVO CONCETTO DI POTERE

1. Potere e libertà, 53
2. Violenza e politica, 59
3. La rivoluzione come nuovo inizio, 64
4. Critica della democrazia, 68
5. Conclusioni, 72

BIBLIOGRAFIA

Principali opere di Hannah Harendt, 73

Testi di riferimento, 74

Finito di stampare



nel mese di gennaio 2004.



Eticità

Socialità



Solidarietà

Traduzioni, saggi e articoli editi su *QF* non esprimono necessariamente il punto di vista della redazione, impegnando unicamente gli autori dei testi, che vengono pubblicati al fine di arricchire, attraverso l'informazione quanto più vasta possibile, la conoscenza di una memoria storica che *QF* vuole preservare portandola alla valutazione della coscienza critica soprattutto delle nuove generazioni.

ISTITUTO STORICO DELLA RESISTENZA
E DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA
NELLA PROVINCIA DI PISTOIA

Presidente onorario: Giovanni La Loggia
Presidente: on. Roberto Barontini
Vice presidente: Stefano Marini
Direttore: Fabio Giannelli.

Sede:
Piazza S. Leone 1 - 51100 Pistoia.
Archivio e biblioteca:
Viale Petrocchi, 159 - 51100 Pistoia
Tel. 0573 32578 - Fax 0573 509933

C/c postale n. 10443513, da utilizzarsi per il versamento della quota associativa minima (€ 8 all'anno) o di quella comprensiva di tutte le pubblicazioni (€ 30 all'anno), nonché per eventuali contributi.



Il simbolo dell'*Istituto* è opera del pittore pistoiese Paolo Tesi e raffigura il monumento equestre a Garibaldi dell'omonima piazza cittadina.

Il presente numero di "*QF*" è stato chiuso in tipografia il 13 gennaio 2004.
La tiratura è stata di mille copie.

QF
QUADERNI DI FARESTORIA

Supplemento di "*FARESTORIA*", rivista dell'Istituto Storico Provinciale della Resistenza di Pistoia Autorizzazione del Tribunale di Pistoia n. 259 del 16.2.1981

Direttore responsabile: Cristiana Bianucci

Redazione:
Viale Petrocchi, 159 - 51100 Pistoia
Tel. 0573 32578 - Fax 0573 509933
E-mail: ispresistenza@tiscalinet.it

Redattori:
Gian Paolo Balli - Enrico Bettazzi
Metello Bonanno - Donatella Lazzaroni
Simone Fagioli - Marco Francini
Fabio Giannelli - Michela Innocenti
Alessandra Lombardi - Filippo Mazzoni

Impaginazione e stampa:
C.R.T. - Via S. Pietro, 36 - 51100 Pistoia
Tel. 0573 976124