NUOVA SERIE
ANNO V - N. 2

APRILE – GIUGNO 2003

QF

Quaderni di Farestoria

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

Direttore responsabile: Cristiana Bianucci

IN QUESTO NUMERO:

Premessa di ROBERTO BARONTINI

DAVID MARINI
Isaiah Berlin e l'idea di totalitarismo

DANIELA BELLITI
Totalitarismo e potere: note sul pensiero politico di Hannah Arendt

ROBERTO CARIFI
La forma e l'informe: nota su poltica e nazismo

ROBERTO CARIFI
L'ontologia dell'ostensione. Nota su Heidegger e il nazismo

coop
Unicoop Firenze
Sezione Soci Pistoia

Copyright © 2003 by Istituto Storico della Resistenza e della Società Contemporanea nella provincia di Pistoia

Editrice C.R.T.
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.

Coscienza
Realtà
Testimonianza

Editing
a cura di
Carmine Fiorillo

QF

In questo numero

Premessa
di **Roberto Barontini**
Presidente dell'Istituto Storico della Resistenza
e della Società Contemporanea in Provincia di Pistoia 69

David Marini
Isaiah Berlin e l'idea di totalitarismo 71

Daniela Belliti
Totalitarismo e potere:
note sul pensiero politico di Hannah Arendt 79

Roberto Carifi
La forma e l'informe: nota su poltica e nazismo 89

Roberto Carifi
L'ontologia dell'ostensione
Nota su Heidegger e il nazismo 93

Ci si può domandare per quale motivo abbiamo dedicato un numero di *Quaderni* di *Fare Storia* al rapporto tra filosofia e totalitarismo. Credo di poter rispondere a questo interrogativo dicendo che il nostro *Istituto* è costantemente attento verso tutto quanto riguarda l'essenza della vita sociale e dello sviluppo della democrazia, dell'autodeterminazione dei popoli, del rispetto dell'individuo inserito in una società complessa. La negazione della società aperta nell'accezione popperiana porta alla dittatura come regime, all'autoritarismo come costume politico, sociale e culturale, al totalitarismo come ideologia.

Una costante del pensiero filosofico da Socrate in poi è stata l'analisi del rapporto tra libertà, potere e Stato. Io non sono un competente in materia, ma credo di poter affermare che, ad esempio, la comprensione dello *status* politico delle città della Grecia antica non può prescindere dalla *Repubblica* di Platone o dal pensiero politico di Aristotele; che la nascita delle istituzioni degli stati moderni è strettamente legata alla dottrina della storia e della libertà di Hobbes, Locke e Kant; che la rivoluzione francese nacque anche sull'onda delle pagine dell'*Enciclopedia* e dell'illuminismo; che la discussione sulla democrazia costituzionale prese l'avvio da Toqueville e da Benjamin Constant. E allora che rapporto c'è tra il totalitarismo ed i filosofi del Novecento? Una risposta viene anche dai tre saggi della nostra pubblicazione i cui autori ringrazio sentitamente.

Siamo interessati a capire il perché del totalitarismo e della dittatura dell'ultimo secolo del millennio se non altro perché non si riapra il baratro dell'oppressione, se non altro per capire il perché del permanere nel nostro pianeta di tante dittature e di tanta oppressione civile, politica, sociale e morale. Se, secondo la classica teoria di Friedrik, il totalitarismo ha le sue radici nell'ideologia unica ed ufficiale, nel partito unico e poliziesco, nel monopolio della comunicazione dell'informazione e dell'economia, non scoprendo e non tagliando quelle radici si rischia di non voler sradicare la mala pianta della tirannide.

Molto sinteticamente, dai pregevoli scritti di Marini, Belliti e Carfi, si possono estrarre tre idee-valori: in primo luogo, il totalitarismo è l'opposto del pluralismo delle idee e della libertà di scegliere anche sbagliando (Berlin); in secondo luogo, il totalitarismo uccide l'essenza della politica e, privando i sudditi della libertà, vanifica ogni agire politico (Arendt); in terzo luogo, la politica totalitaria scaturisce dal trasformarsi della politica in biopolitica con la conseguenza del prevalere di quella ideologia della razza che non fu propria del pensiero di Heidegger, nonostante il suo colpevole ostinato silenzio.

Pluralismo, nobiltà della politica, antirazzismo sono i valori imprescindibili su cui si basa anche il nostro impegno quotidiano.

Roberto Barontini
Presidente
*dell'*Istituto Storico della Resistenza
e della Società Contemporanea nella provincia di Pistoia

DAVID MARINI

Isaiah Berlin e l'idea di totalitarismo

Isaiah Berlin è l'autore dei *Quattro saggi sulla libertà*, edito da Feltrinelli e di altri libri dal titolo emblematico, fra cui *Il Legno storto dell'umanità*, edito da Adelphi. Nella sua qualità di pensatore liberale, di storico delle idee e, soprattutto, di testimone culturale del XX secolo, ha sempre teso a mettere in luce i percorsi intellettuali, le fallacie ed i distorcimenti ideali che, nell'ambito della storia del pensiero occidentale, possono aver contribuito alla giustificazione dei concetti ed al crearsi delle condizioni storiche che hanno accompagnato e coadiuvato l'ascesa dei totalitarismi rossi e neri del secolo appena trascorso. Berlin ci mostra la presenza di una sorta di ideale *platonico*, che ricorre nel pensiero occidentale; un ideale che può essere identificato come la fede, la credenza o la speranza, nella possibilità di una società perfetta, esente dal vizio, dall'errore e dal conflitto.

L'ideale *platonico*, pur nelle sue innumerevoli versioni, ha una specie di nucleo stabile, costituito da tre componenti:

1) La convinzione che tutte le domande autentiche a proposito dei fatti e dei valori abbiano una ed una sola risposta vera, non potendosi dare il caso di due verità *confliggenti*, il che sarebbe logicamente incoerente, assurdo.

2) Esiste un metodo, una via, che rende possibile all'uomo (a tutti o solo agli esperti, preti, cultori della metafisica, scienziati) la scoperta delle uniche risposte vere alle domande essenziali per la vita umana. Esiste, ed è raggiungibile almeno in teoria, la *soluzione finale* a tutti i problemi del consorzio umano, una soluzione univoca.

3) Ogni risposta vera, in quanto tale, cioè in quanto rispondente alla verità, è compatibile con ogni altra risposta vera: non può esserci conflitto fra le varie risposte a proposito dei fatti e dei valori, perché tutte si fondano sulla realtà delle cose, su di una *natura rerum* oggettiva.

I pensatori che si sono rifatti in varia maniera a questi tre postulati, come Berlin li definisce, sono dei monisti (i credenti in un fondamento ontologico univoco, razionale, del mondo), come monistica è, sempre secondo Berlin, la principale tradizione di pensiero occidentale, almeno da Platone fino all'Illuminismo incluso. I *monisti* sono i fautori della società perfetta. Naturalmente si rendono conto, come Montesquieu, Hume o Diderot, che vi sono delle differenze, talvolta profonde, fra le varie società umane ed i loro stili di vita, ma ritengono che queste differenze siano tali solo in virtù di circostanze contingenti, come il clima ad esempio, ma al di sotto di ciò che muta, della scorza, vi è pur sempre un nucleo stabile ed oggettivo, la *natura rerum*, una ed uguale per tutti. Da questa prospettiva le questioni di valore

divengono, quasi completamente, pure e semplici questioni di fatto. In effetti, se le risposte vere su ciò che vale esistono già da sempre, ciò significa che basta solo che qualcuno le scopra, attraverso un metodo appropriato, ed una volta scoperte esse entreranno a far parte, in maniera stabile, del patrimonio di conoscenze umane, chiudendo una volta per tutte ogni polemica, ed ogni possibilità di discussione, sulla fondamentale questione di etica e politica (la questione primaria e più importante per Berlin), cioè *come devono vivere gli uomini*.

Tutte le verità, che sono anche tutto ciò che vi è di buono, devono essere compatibili ed inscrivibili in un unico progetto di vita, singola o collettiva, giacché, come si è detto, c'è una soluzione capace di armonizzare l'intero della realtà e questa soluzione è, certamente, almeno in linea di principio, rinvenibile. Questo, secondo Berlin, sostengono i fautori dell'ideale platonico-monistico. Ma, sempre secondo Berlin, sappiamo che questa credenza, così radicata nel modo occidentale di concepire l'universo, è stata responsabile delle maggiori catastrofi che il nostro secolo ha conosciuto: i totalitarismi di destra e di sinistra, che hanno sacrificato sull'altare di questo ideale platonico di perfezione centinaia di migliaia di vite umane. Per Berlin questo ideale non è solo, o semplicemente, irraggiungibile a causa dell'imperfezione umana, oppure a causa della mancanza di una quantità adeguata di conoscenze, ma principalmente perché è incoerente dal punto di vista concettuale. La perfezione è inattingibile non tanto e non solo praticamente, ma prima di tutto in *linea di principio*.

Al contrario, per i pensatori illuministi era possibile (ed auspicabile), *almeno in linea di principio*, raggiungere uno stato di pace universale, in quanto gli uomini, se opportunamente condotti ed educati, erano portati a perseguire naturalmente gli stessi scopi, senza che fra di loro potessero nascere dei contrasti; ciò perché la natura umana era concepita come essenzialmente la medesima in ogni essere pensante. Si riteneva possibile, attraverso lo studio dell'uomo e della sua vita in società, riuscire a rintracciarne i valori essenziali, peculiari e, una volta che la società degli uomini fosse stata edificata in base a regole di condotta desunte da quei valori, allora ogni sorta di contrasto non avrebbe più avuto ragion d'essere e ci si sarebbe avviati verso un tipo di vita perfettamente armonico, in cui l'errore, la guerra e soprattutto l'irrazionalità, causa della stragrande maggioranza delle difficoltà e delle discordie fra uomini, e fra comunità umane, sarebbero stati debellati per sempre. In effetti, per il pensiero illuminista, pur con le dovute differenze che sussistono fra i singoli pensatori, la fonte principale dell'errore è dovuta al fatto che il comportamento umano, etico e politico, non si attiene ai dettami della ragione, ma è sviato da una congerie di assurdità e di pregiudizi, da una tradizione falsa e distorcente, che non fa altro che ingigantire i motivi di discordia fra gli individui, le società, gli stati. Se, però, ogni essere pensante agisse in base a principi razionali, la eterogeneità degli scopi, che porta inevitabilmente al disaccordo, verrebbe eliminata, in quanto i principi razionali sono necessariamente uguali in ogni essere che sia portatore della ragione, poiché la ragione (e le verità che da essa si possono desumere), è logicamente uguale per tutti. Esiste un diritto naturale delle genti (*quod sempre,*

quod ubique, quod ab omnibus creditum est), secondo il quale l'uomo ricerca sempre le medesime cose, ed ha sempre e comunque le stesse esigenze. Certo, i mezzi per raggiungere quei fini che sono peculiarmente umani, possono divergere, ma ciò che conta è che gli scopi, le finalità, sono uguali per tutti, in virtù della medesima *natura rerum* di cui ogni uomo partecipa.

Secondo la lettura che Berlin dà dell'Illuminismo e, più in generale, della principale tradizione di pensiero occidentale, di cui l'età dei Lumi rappresenta l'esempio più forte e più compiuto secondo il nostro pensatore, il quadro che ne viene fuori è quello di una supposta assoluta omogeneità nell'ambito dell'universo umano. Il mondo è retto da leggi razionali, le quali non ammettono la varietà dei fini ultimi né la possibilità di un conflitto fra valori che siano autentici: l'uomo è da sempre ed in ogni luogo il medesimo al di là delle differenze contingenti dovute alla diversità dell'ambiente, dei fattori climatici e geografici. In ogni caso, bisogna guardare oltre la superficie, l'ontico, il casuale, per vedere, al di là della scorza, la sostanza ontologica che è la stessa per ognuno. Conseguentemente, è possibile, *almeno in linea di principio*, pensare ad un procedimento grazie al quale, applicando principi razionali, si possano costruire organismi sociali e politici governati da regole universali, proprio in base al fatto che sono le regole vere, desunte dalla ragione universale.

Questa visione del mondo ha come suo fulcro, come suo centro gravitazionale, la illuministica fede nella possibilità di un'armonia universale; cioè nella possibilità che tutta l'umanità, indistintamente (o almeno quella occidentale, per gli illuministi), possa convivere in pace e in accordo. In altre parole, i pensatori illuministi, soprattutto francesi, ritenevano possibile l'eliminazione della diversità fra le diverse culture, grazie al ricorso a metodi razionali di pianificazione politica e sociale, e ritenevano auspicabile la sparizione delle differenze tradizionali che fino ad allora avevano separato gli uomini ed i popoli fomentando la discordia, la separazione e la guerra. La possibilità di questa armonia si basa sull'appiattimento della diversità e sul livellamento delle dissomiglianze, interpretate come frutto dell'errore e basta, il che tradisce, secondo il pluralista Berlin, una visione del mondo fortemente monistica. Infatti, Berlin prende le distanze dall'Illuminismo nella misura in cui ritiene naturali tanto i valori quanto i *disvalori*. L'immagine che Berlin ha dell'uomo non è idealizzata; egli tiene conto di tutte le componenti della natura umana, considerando non solo gli aspetti luminosi ed edificanti, ma anche la grande parte che nella vita umana hanno gli istinti irrazionali e l'egoismo. Rifacendosi a de Maistre, Berlin sottolinea che una delle cose da apprezzare maggiormente in questo pensatore tutt'altro che liberale è proprio il suo prendere in considerazione l'uomo al di là di qualsiasi idealizzazione che ne faccia un essere *fondamentalmente* e *naturalmente* buono, ma corrotto, sviato da un erroneo e distorcente processo di civilizzazione.

Il fatto che Berlin consideri naturale tutto ciò che nell'uomo non è pura razionalità e luce; il fatto che egli attribuisca legittimità anche alla scelta del male, o di ciò che non è *meritevole* è indicativo del particolare tipo di pluralismo di cui egli è fau-

tore. Se la libertà fondamentale di scelta dovesse riguardare solo il bene, e la sce-
dovesse essere sempre e comunque una scelta razionale, si ricadrebbe in qu
prospettiva monistica tanto avversata da Berlin nei suoi scritti. Infatti la nozione
scelta *razionale* rimanda sempre e comunque all'idea di necessità e non di libertà
si è liberi di scegliere solo ciò che è razionale allora la libertà di cui si parla è, d
punto di vista di Berlin, una libertà apparente, poiché è vincolata da ciò che è co
siderato essere razionale (E chi stabilisce cosa sia razionale? E in base a quali cri-
ri?). Sono libero solo quando scelgo razionalmente, e scegliere razionalmente im-
plica, necessariamente, scegliere il bene e non il male. In questa prospettiva, la li
bertà di scelta è un semplice mezzo che permette di raggiungere quello che è cons
derato il vero fine in sé, cioè il bene, riconoscibile da chiunque agisca in base
dettami della ragione. Questo è il presupposto monistico che, secondo Berlin,
presente nell'intera storia del pensiero occidentale. L'applicazione politica di qu
sto presupposto ha portato, nella teoria, alla formulazione di utopie del tipo
quella platonica, in cui una classe di governanti *illuminati* è preposta alla gui
dello stato, in quanto è quella classe di uomini che detiene la capacità di scegliere
bene, razionalmente individuabile e valido universalmente per ogni essere pe-
sante. Nella pratica questo presupposto è presente in ogni tipo di totalitarismo, s
di destra che di sinistra. Il dittatore, colui che governa (o la classe, o il gruppo
detiene il potere), agisce in base all'idea che, pur schiacciando, imprigionando
tiranneggiando gli uomini, essa li sta liberando, poiché solo essa sa cosa sia la ver
libertà; e la vera libertà consiste nell'agire in base a scelte razionali, che sole poss
no condurre al bene. Per ciò, se io governante ti piego alla mia volontà razional
non solo non stai subendo nessuna limitazione della tua libertà, ma nel moment
stesso in cui ti opprimo ti sto liberando (il che, agli occhi di Berlin, è un paradoss
di cui egli non si è mai stancato di mettere in luce la pericolosità). Per Berlin l
libertà di scelta *tout-court* è un bene intrinseco e lo è anche quando le nostre pref
renze si orientano verso ciò che è giudicato malvagio, immeritevole o cattivo: qu
risiede la peculiarità del pluralismo berliniano.

Il totalitarismo è sostanziato anche da un'altra nozione sulla quale Berlin s
sofferma spesso e che egli stesso definisce come «ricerca dello *status*», alla cui co-
stellazione ideale appartengono anche le idee di fratellanza e di uguaglianza. Quan-
do combatto per i miei diritti, che suppongo vengano violati o, forse ancora peggio
ignorati come se non avesse alcun valore ciò che io penso, o ciò che io (insieme al
classe di individui di cui faccio parte) ritengo sia giusto e legittimo, secondo Berlin
spesso l'impulso che mi muove è la *ricerca di uno status*, di una identità, che io (o
comunità di cui faccio parte) anelo ad avere, poiché senza di esso mi sento menom
mato in ciò che ho di più intimo e di più autentico. Mi sento non riconosciuto
frustrato in quelle che sono le mie aspettative di vita basilari, cioè essere considera-
to come un uomo che ha dei pensieri e dei sentimenti, una sua spiritualità ed un
suo proprio modo di interpretare la realtà. Ricerco una sorta di legittimazione alla
mia esistenza; una legittimazione che in gran parte mi può venire solo dal giudizio
che gli altri hanno di me, da ciò che essi pensano riguardo alla mia condotta. In

altre parole, aspiro ad una giustificazione sociale della mia esistenza (o di quella del gruppo cui appartengo), domando che mi si consideri come un individuo, o che si consideri il mio popolo, la mia gente, come un'entità che esiste, che è e che ha dei titoli per essere stimata come un qualcosa che non può essere ignorato, nel vasto ambito dell'universo umano. Infatti, gli uomini sono soli quando si trovano a dover condurre la propria esistenza fra persone che non *sentono* nella loro stessa maniera. *Sentire* è qui usato nel senso di provare *immediatamente*, cioè in maniera subitanea e irriflessa, le stesse sensazioni di fondo in rapporto agli stessi stimoli dell'ambiente. *Sentire* significa porsi in rapporto con la realtà carichi delle stesse aspettative che sono l'esemplificazione di un retroterra culturale e spirituale comune; un retroterra che ci costituisce e ci pervade, del quale noi facciamo naturalmente parte, dal quale traiamo il nostro modo di esprimerci in ogni atto della vita, ed il nostro modo di comunicare con persone che comprendono ciò che vogliamo significare con le nostre manifestazioni, con il nostro linguaggio, con le nostre parole. Questa comprensione simpatetica non avviene in base ad un accordo fondato su comuni ed accettati principi razionali, ma sulla base di una comune compartecipazione ad uno stesso tipo di esperienza totale, quella della nazione, del gruppo di cui siamo parte. Ciò che i membri di questo particolare consorzio umano condividono è un qualcosa che non è definibile razionalmente, ma che è talmente importante, da costituire, il fondamento ed il collante della vita della comunità stessa.

Berlin ritiene che spesso, quando un insieme di persone che sono legate fra loro da vincoli di sangue, o spirituali, o etnici (o da qualsiasi altro tipo di legame che possa far sì che li si individui come una totalità che ha dei motivi per essere unita), rivendica una maggiore libertà, essa scambia per libertà ciò che è più vicino, concettualmente e contenutisticamente, a quel che significano valori come la fratellanza e l'uguaglianza. Quindi, ricercare uno *status* molte volte significa preferire, ad un governo illuminato e paternalistico, che comunque non mi considera un agente morale autonomo, un regime dispotico, violento e coercitivo, il quale però, almeno, è costituito da persone che hanno il mio stesso colore, il mio stesso sangue: esse non mettono in dubbio il mio essere (se non altro in potenza) un loro pari; riconoscono immediatamente e compiutamente la mia identità individuale, anche se la avversano e la reprimono, anche se restringono di fatto la sfera della mia libertà.

Per Berlin, il confondere la *ricerca dello status* con la nozione di libertà è un caso particolare di quelle che egli definisce come degenerazioni e perversioni dell'idea di libertà stessa. Perversioni e degenerazioni che teoricamente possono derivare sia dalla nozione positiva che da quella negativa della libertà, ma che storicamente sono state, sempre secondo Berlin, prerogativa quasi esclusiva di questo concetto nella sua accezione positiva, che è anche l'accezione di cui il totalitarismo può meglio servirsi per i propri scopi. Infatti, la libertà positiva è libertà *di* fare, di scegliere, di muoversi all'interno di una struttura. La libertà negativa è, invece, libertà *da* quella struttura e possibilità (per l'individuo o per il gruppo) di ritirarsi in una sfera d'azione privata: il che è proprio ciò che il totalitarismo aborrisce. Al fondo di ogni confusione fra libertà e aspirazione al riconoscimento sta il pericolo di una

illecita identificazione fra la libertà stessa ed il suo contrario, cioè la eliminazione di una seppur minima area all'interno della quale sono libero di scegliere. Abbiamo già detto che la libertà fondamentale per Berlin è quella di scelta, ma se la libertà è confusa con la ricerca di uno *status* sociale, si corre il rischio di considerare liberi uomini o società che sono, dal punto di vista di ciò che abbiamo cercato di definire come aventi uno *status*, appagati, ma che, nonostante ciò, versano in condizioni di estrema precarietà dal punto di vista di una effettiva possibilità di scegliere autonomamente la propria condotta di vita. Si ricade, nel paradosso che, se per essere riconosciuti come entità individuali si deve far parte di un gruppo e se il gruppo viene considerato come una totalità etica, alla maniera della concezione hegeliana dello stato, in cui l'individuo si invera e si realizza in maniera autentica solo quando *accetta*[1] di uniformarsi a regole e principi che derivano dall'alto, allora l'individuo stesso si libera nel momento in cui aderisce alla volontà (razionale) che lo sovrasta e che lo trascende. È questa l'essenza di ogni tipo di totalitarismo, sia di destra che di sinistra. Un'essenza monistica, secondo la quale il piegarsi ai dettami dello stato, concepito come una totalità etica, come realizzazione di una sorta di fusione spirituale il cui prodotto è di un valore di gran lunga superiore a quello delle componenti che sono servite per realizzarlo (cioè uomini e donne in carne ed ossa), è in realtà divenire liberi in quanto compartecipi della razionalità e della verità del tutto, come si è già detto. Il monismo di questa concezione risiede nel fatto che, ai suoi sostenitori e fautori, sembra perfettamente naturale piegarsi alla legge, in quanto essa è una, razionale, oggettiva e valida per tutti gli uomini in quanto tali, i quali se ne renderanno subito conto, senza la minima ombra di dubbio, non appena si lasceranno guidare dalla loro essenza veritiera, cioè dalla ragione che è la stessa in tutti, da sempre ed in ogni luogo. È ovvio come qui sia all'opera la nozione di verità come corrispondenza alla razionale struttura metafisica del cosmo e come quindi ci troviamo alle prese con lo stesso insieme di presupposti monistici che sono la colonna portante della principale tradizione di pensiero occidentale, come abbiamo già detto. È, comunque, opportuno dire che per Berlin, la nozione di *status* non è totalmente priva di legami con l'idea di libertà. In ogni desiderio di ricercare, per sé o per il proprio gruppo, una legittimazione ed un ruolo sociale è sempre presente una certa aspirazione ad una maggiore libertà negativa, che permetta al gruppo stesso di esprimersi in maniera più appropriata e confacente alle proprie esigenze esistenziali, in maniera, quindi, più libera.

---

[1] Si noti che, sia per Hegel che per ogni altro teorico sostenitore dello *stato etico*, l'individuo, nell'uniformarsi alle norme ed alle leggi (razionali) che promanano dall'eticità stessa dello stato, non *accetta* di farlo in virtù di una libera scelta, consapevole e ponderata, come potrebbe avvenire nel caso dalla *volontà generale* di Rousseau, o in qualsiasi contesto in cui l'esistenza dello stato è giustificata per mezzo di una teoria contrattualistica dello stesso. Secondo Hegel, ed i sostenitori del totalitarismo, gli individui non *accettano* di far parte dello stato, si trovano fusi ed inverati in esso in base ad uno sviluppo naturale ed essenziale, secondo il quale lo stato strutturalmente, ontologicamente, è l'incarnazione della vera essenza di tutti i suoi membri che, a questo punto, non sono *membri* nel senso di parti intese come entità discrete, bensì devono essere concepiti come *membra*: le membra organicamente costitutive di un corpo (lo *stato etico*), che non è la mera risultante delle sue parti componenti, ma un qualcosa di infinitamente superiore, come infinitamente superiore è un essere umano, preso nella sua interezza, in rapporto alla semplice somma dei suoi organi.

In conclusione, è interessante rilevare che l'ideologia nazionalistica (che è un caso particolare del genere «totalitarismo») partecipa contemporaneamente di componenti romantiche e di componenti illuministiche che, fusesi insieme, hanno dato luogo ad una miscela esplosiva. Infatti, noi uomini contemporanei, a detta di Berlin, siamo gli *eredi di due tradizioni*, quella illuministica, di cui abbiamo detto e quella romantica, con le sue filiazioni relativistiche, soggettivistiche (talvolta solipsistiche), irrazionalistiche, e pluralistiche. Per esempio, il nazismo tedesco partecipa dell'Illuminismo in virtù del monismo-platonismo di fondo che lo caratterizza. Un monismo che è rintracciabile nell'idea di un'unica verità alla quale ci si deve *razionalmente* uniformare e che è quella propagandata dal *Führer*, il quale richiede un'adesione incondizionata, proprio perché solo facendo ciò si agisce secondo ragione, in accordo con il vero, con quello che è migliore per tutti. Ma il nazismo partecipa anche, profondamente, di elementi che possono essere caratterizzati come romantici. Basti pensare all'idea di stato come opera d'arte; al capo carismatico come ad un artista che plasma e modella le vite degli uomini come fossero creta; agli elementi irrazionalistici propri della *Weltanschauung* nazista; al volontarismo di derivazione kantiano-fichtiana[2] presente nell'idea di una nazione che per essere veramente libera ed autonoma deve seguire il proprio istinto, la propria volontà, le proprie istanze interiori (che si assume siano in sintonia con quelle della ragione cosmica, o dello spirito del tempo, o delle forze storiche, *razionalmente* dispiegatisi, col che si ritorna a far uso di concezioni proprie della visione del mondo illuministico-monista).

Sia detto comunque qui per inciso che questa duplice eredità, illuministica e romantica, peculiare dell'uomo contemporaneo, è emblematica della pluralità dei contesti di riferimento, e quindi delle visioni del mondo, alle quali l'uomo ricorre, o meglio, dalle quali l'uomo è compenetrato nel suo rapportarsi alla realtà e nel suo *vedere e costruire* il reale stesso. Il totalitarismo quindi, con le sue istanze profondamente livellanti, con la sua ricerca di un'adesione totale e completa, con i suoi sforzi per creare il massimo consenso possibile è, paradossalmente, esempio drammatico di un pluralismo di valori (illuministici e romantici) che *proprio* il totalitarismo stesso, per definizione intrinseca, aborrisce.

[2] Berlin ritiene che la filosofia morale kantiana possa essere stata, involontariamente ed inconsapevolmente, una delle fonti del moderno nazionalismo. Attraverso la dottrina dell'io-libero, formulata per salvare la possibilità della moralità, (infatti, se tutto accadesse necessariamente, in virtù del meccanicismo che regola l'universo kantiano, allora non avrebbe più senso parlare di bene e di male, perché tutto sarebbe, inevitabilmente, come dovrebbe essere) si ingenera il principio della libertà come un qualcosa di soggettivo, che non pertiene e non ubbidisce a leggi meccanicistiche. Una volta ingenerato questo principio, la strada è aperta verso il soggettivismo più sfrenato, verso il sentirsi portatori di un principio creativo. In altre parole, il passaggio dall'*io penso* kantiano, che vuole semplicemente spiegare l'universo, all'*io puro* fichtiano che lo vuole fondare in base alla propria legge interna, a detta di Berlin è risultato fatale per il destino storico e politico dell'occidente.

Bibliografia essenziale

– *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Hogarth Press, London, 1976, trad. it, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma, 1978.
– *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, Hogarth Press, London, 1979, trad. it. *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Adelphi, Milano, 2000.
– *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London-New York, 1969, trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989.
– "Sulla ricerca dell'ideale", in AA.VV. *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1990.
– *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History if Ideas*, a cura di H. Hardy, John Murray, London, 1990, trad it. *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia della idee*, Adelphi, Milano, 1994.
– *The Sense of Reality. Studies in Ideas and Their History*, Chatto & Windus, London 1996, trad. It. *Il senso della realtà. Studi sulle idee e sulla loro storia*, Adelphi, Milano, 1998.

Su Isaiah Berlin

– S. Lukes, "Il singolare e il plurale", *in Isaiah Berlin tra filosofia e storia delle idee*, a cura di S. Lukes, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, pp. 7-32.
– F. Marcoaldi, "Isaiah Berlin: utopia della decenza", in *Voci rubate*, Einaudi, Torino 1993, pp. 49-71.

DANIELA BELLITI

Totalitarismo e potere: note sul pensiero politico di Hannah Arendt

Introduzione

L'invenzione del totalitarismo ha rappresentato uno dei momenti più bui della storia dell'umanità, e tanto più inquietante in quanto nato nel cuore della civiltà occidentale, nell'Europa moderna e liberale dei primi decenni del XX secolo. Ma prima che il fenomeno del totalitarismo potesse trovare una propria concettualizzazione sono passati diversi anni e un dibattito anche violento tra i suoi proponenti. Qui approfondiamo la lettura data da Hannah Arendt, un'ebrea tedesca nata ad Hannover nel 1906, costretta all'esilio, all'indomani della promulgazione delle leggi razziali, prima a Parigi, e poi negli Stati Uniti dove raggiunse la sua piena maturità teorica. Al totalitarismo la Arendt ha dedicato forse la sua opera più importante, *The Origins of Totalitarianism*,[1] assieme ad altri saggi e interventi che articolano il suo intero percorso filosofico. Pensiamo, ad esempio, agli scritti dedicati a Karl Jaspers, a Walter Benjamin,[2] e ancora al saggio *On Violence*[3] che ritorna sulle forme del potere totalitario come massima espressione dell'uso della violenza in politica.

A questi lavori faremo riferimento nel corso delle pagine seguenti, al fine di ricostruire una definizione filosofica del totalitarismo che è ancora insuperata in rigore e dettaglio storico. Parlo deliberatamente di filosofia, e non di sociologia, o di storia, o di scienza politica, pur essendo, tutte queste, discipline che si intrecciano nella riflessione arendtiana, perché penso che innanzitutto la filosofia politica sia debitrice alla Arendt di nuove categorie di pensiero sulla politica, sul potere, sulle forme di Stato e di governo.

---

[1] *The Origins of Totalitarianism* è il frutto di un lungo lavoro che vede la sua prima luce nel 1951, presso Harcourt, Brave & Co., New York. Una seconda edizione arricchita e ampliata esce nel 1958. L'edizione italiana è *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Milano, 1995. Quella da cui sono qui tratte le citazioni è del 1967.

[2] H. Arendt, *Karl Jaspers as Citizen of the World*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and Co., New York 1968; H. Arendt, *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna, 1981.

[3] *On Violence* è un saggio che esce in forma breve nel 1969 (*Reflections on Violence*) e poi definitiva nel 1970. È tradotto in H. Arendt, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano, 1985.

1. *Che cos'è il totalitarismo*

La Arendt è la prima ad accorgersi che il totalitarismo è destinato a trasformare radicalmente il rapporto tra l'uomo e la politica, rappresentando una rottura rispetto alle esperienze della politica moderna, ma in definitiva anche rispetto ai suoi fondamenti teorici. Il problema del rapporto di continuità o di discontinuità tra politica moderna e totalitarismo attraversa l'intera opera della Arendt. Se essa si schiera chiaramente per l'ipotesi discontinuista, che vede nel totalitarismo un fenomeno assolutamente inedito, tuttavia la sua ricostruzione del pensiero politico occidentale è segnata dalla ricerca degli elementi che hanno condotto alla deriva nazifascista e staliniana dello Stato moderno. Del resto, tutta la sua critica alla modernità, esposta magistralmente in *Vita Activa*,[4] non è altro che una denuncia contro il processo di esaurimento delle condizioni dell'agire politico così come nella sua forma più pura si manifestava nella polis ateniese, a favore di un modello, quello dell'*homo faber*, che ha scelto il rapporto mezzi-fini, quindi utilitaristico e, weberianamente parlando, orientato esclusivamente verso la razionalità strumentale.[5] In questo senso la continuità di un percorso di eclisse della politica è rappresentata dalla drammaticità del rapporto tra la filosofia e politica stessa, venutosi a configurare nella storia e nel pensiero occidentale da Platone in poi. Con Platone, infatti, si inaugura quel processo di divaricazione tra "vita activa" e "vita contemplativa" che ha condotto, sul piano delle idee, ad una "impoliticità costitutiva della filosofia occidentale",[6] e sul piano storico effettivo, ad una declinazione autoritaria e bloccata della politica moderna. Il pensiero di Hannah Arendt può essere letto unitariamente come il tentativo di ripristinare il nesso fondativo o, detto in termini heideggeriani, cooriginario tra filosofia e politica, un nesso la cui scomparsa ha determinato lo svuotamento di entrambe, il loro esaurimento rispettivamente nel nichilismo e nel totalitarismo.

Di questo destino comune, peraltro, proprio Heidegger è stato testimonianza. Maestro della Arendt e continuo punto di riferimento della sua elaborazione filosofica, tuttavia Heidegger trovò il modo di affiancare al suo nuovo esistenzialismo dell'autenticità l'adesione al nazionalsocialismo. Scelta che ruppe tra loro i rapporti, per ristabilirsi molto in là nel tempo, dopo il "pentimento" di Heidegger.

Davanti all'avvento del totalitarismo, la Arendt si pone una doppia esigenza: una prima esigenza, quella della comprensione; la seconda, quella di un "nuovo inizio" per la politica e la filosofia politica. Già questo approccio sollevò a suo tempo questioni teoriche assai rilevanti. Cosa significava "comprendere" il totalitari-

---

[4] *The Human Condition* è considerata da molti l'opera migliore di Hannah Arendt. Uscita nel 1958 come riflessione a seguito della prima visita dell'uomo sulla luna, l'opera, tradotta in italiano con il titolo *Vita activa* (Bompiani Milano, 1983), affronta il problema del rapporto uomo-mondo sul piano politico, filosofico, antropologico ed avanza una teoria dell'azione da cui la storia del pensiero non può più prescindere.

[5] Sulla critica alla modernità condotta attraverso la critica alla razionalità strumentale la Arendt è debitrice della Scuola di Francoforte, alla quale nella prima fase aveva collaborato. Si vedano i lavori di Max Horkheimer e di Theodor Adorno, dai saggi della *Teoria critica* fino alla *Dialettica dell'Illuminismo*.

[6] La Arendt espone questa sua tesi proprio a conclusione del saggio sul totalitarismo, a conferma che la sua critica alla modernità è strettamente collegata alla sua analisi sul sorgere del fenomeno totalitario.

smo? Forse fornirne una giustificazione? Dotarlo di una sua razionalità, quasi come esito naturale di un processo storico? In questo modo sembrava venisse a cadere la tesi che invece riconosceva al totalitarismo una targa di assoluta eccezionalità e irripetibilità, un *monstruum*, di cui dover prendere dolorosamente atto, ma che andava soltanto abbattuto.

Per la Arendt, invece, si tratta di coglierne i caratteri inediti, ma individuandone la matrice e soprattutto affermandone l'epocalità, tra un prima e un dopo della politica. Infatti il totalitarismo non è un semplice regime dispotico, da classificare nel tradizionale schema delle forme di governo, tramandatoci, con varianti più o meno innovative, da Aristotele in poi. Il concetto di potere, consistente nel rapporto comando-obbedienza fondato su un'autorità legittima o quantomeno ritenuta tale; il numero dei detentori del potere, quale criterio principale di classificazione (monarchia, aristocrazia, democrazia); la legge, come norma di perseguimento di interessi o scopi, oppure come forma di relazione entro la comunità politica: queste costanti teoriche, subordinate a giudizi di valore che discriminavano tra forme rette e forme degenerate di governo, non riescono a dar conto di un regime che non è solamente ingiusto o illegittimo, al modo della tirannide o della dittatura. Infatti, il totalitarismo non si è limitato a privare i suoi sudditi della loro libertà, ma ha distrutto quello spazio di relazioni interumane che è condizione stessa di libertà, vanificando l'essenza dell'agire politico.

Occorre, a questo punto, aprire una parentesi sulla concezione arendtiana della politica, che rappresenta un tentativo di rompere con le teorie moderne, da Hobbes in poi, legate a una visione gerarchica del potere. Per la Arendt la politica è "agire di concerto",[7] ovvero quella modalità di rapporto che si manifesta in uno spazio pubblico, abitato da individui liberi ed eguali, mossi dalla ricerca del consenso e del bene comune. Non solo: la politica è una dimensione naturale dell'essere umano, la sua condizione ontologica. Dal momento che agli uomini è stato dato di condividere lo spazio terrestre e la condizione di vita sulla terra è la pluralità, gli uomini vivono "naturalmente" insieme, quindi con-vivono, si relazionano agendo politicamente. E' evidente lo strappo rispetto a tutta la riflessione moderna sul rapporto diritto-forza, politica-violenza. E non solo nella forma schmittiana dello stato d'eccezione, ovvero la decisione sulla guerra, in cui politica e violenza si toccano raggiungendo la loro espressione più autentica, ma anche nella definizione data da Weber dello Stato moderno, quale ente detentore del monopolio dell'uso legittimo della forza.

Gli esempi paradigmatici di questo nuovo modello comunicativo della politica vengono indicati dalla Arendt nella polis ateniese, che pure era uno spazio esclusivo e tuttavia i suoi cittadini agivano in nome della res publica; e nella Rivoluzione americana, il cui principio ispiratore era la libertà, intesa come autonomia e come

---

[7] La Arendt mutua questa espressione della politica come "agire di concerto" da Edmund Burke (*to act in concert*), che la usa in Upon Party (London, 1850) : "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".

libertà pubblica. Un'altra esperienza di questo agire politico è rappresentata dal 1956, dalla Rivoluzione ungherese, quando la nascita spontanea dei Consigli e la passione della libertà erano sorrette dallo spirito di autoaffermazione avverso l'oppressione sovietica; la repressione violenta di quel movimento conferma alla Arendt la degenerazione delle grandi ideologie politiche moderne e l'assoluta inconciliabilità tra spazio della politica e uso della violenza.

Infatti sia la Rivoluzione francese che la Rivoluzione russa, abbandonando il principio di libertà per mettere al centro la questione sociale, e quindi pretendendo di assumere sotto il proprio controllo l'economia e la ricchezza, finirono nel Terrore.[5] L'azione di quei rivoluzionari, anziché costruire uno spazio pubblico di cittadinanza e promuovere la libertà, si rivolse verso la ricerca di benessere, imponendo dall'alto un modello economico e sociale.

Quindi la politica, per la Arendt, è la forma dell'agire tra uomini fondata sul principio di libertà, e qualsiasi altra interferenza che sia l'egualitarismo sociale o la lotta per il potere ne distrugge alla radice le condizioni.

Ecco perché il totalitarismo si presenta come l'antitesi della politica: perché mira a cancellare la sfera pubblica, ovvero la condizione della politica.

Esso non ha bisogno di un fondamento di autorità, perché al governo degli affari pubblici ha sostituito la mobilitazione di masse organizzate. Non ha bisogno di un ordinamento legale, perché ha assunto a legge la Storia, come processo necessario e immutabile. Non ha bisogno di un principio di azione, poiché ha reso l'agire impossibile e inutile, delegando all'ideologia la funzione di orientamento e guida per gli individui e per il popolo.

2. *Le origini del totalitarismo: opera storica e filosofica*

A questa conclusione la Arendt giunge attraverso un percorso storico di grande interesse, che nel saggio sul totalitarismo si articola in una prima parte dedicata all'imperialismo e in una seconda dedicata all'antisemitismo. È vero che le informazioni e le documentazioni si riferiscono prevalentemente alla vicenda nazionalsocialista di Hitler, mentre scarseggiano le fonti attorno ai meccanismi di controllo del regime staliniano; c'è anche da dire che negli anni in cui la Arendt scrive (i primi anni Cinquanta) non era semplicissimo attingere direttamente alle fonti del potere sovietico, e tantomeno conoscere la realtà all'interno dei gulag. Tant'è che è stato abbondantemente contestata la tesi della riconduzione di due regimi alternativi dal punto di vista delle ideologie (quello nazista e quello sovietico) all'unica categoria di totalitarismo; mentre, come è noto, per la Arendt il fascismo italiano non poteva essere considerato regime totalitario, bensì, in maniera tradizionale, governo di tipo autoritario dal momento che mancava il presupposto fondamentale dell'assenza di qualsiasi ordinamento o struttura istituzionale. In Ita-

[5] All'analisi dei movimenti rivoluzionari è dedicata l'opera *Sulla rivoluzione*, del 1963, tradotta da Comunità, Milano, 1983.

lia, l'esistenza della monarchia rappresentava uno spazio diverso dal capo del governo e quindi un limite al potere assoluto di Mussolini.

Ma nonostante queste lacune di carattere empirico e documentario, *Le origini del totalitarismo* rimangono un'opera monumentale e pilastro per le analisi politiche e teoriche successive. Oggi nessuno mette più in questione, nella storiografia prevalente, il fatto che anche il comunismo staliniano sia stato regime totalitario; perché la raccolta dei dati e la disponibilità di documenti e testimonianze hanno dimostrato la fondatezza di quell'analisi che la Arendt aveva condotto per l'URSS quasi soltanto in via teorica.

In un excursus che abbraccia due secoli di storia, dalla trasformazione dello Stato-nazione a potenza imperialistica (un passaggio estremamente denso e originale dal punto di vista teorico che espone il processo di degenerazione del nazionalismo in ideologia contro i diritti umani), dalla nascita del pensiero razzista ai meccanismi di scelta del capro espiatorio e dei movimenti di persecuzione di massa, il saggio scopre la genesi del totalitarismo nella confluenza di elementi sorti separatamente e riuniti in una stessa costellazione in un determinato periodo storico, quello della crisi dello Stato liberale.

I tre elementi del regime totalitario, di cui si compone la terza parte del saggio, sono il movimento, l'ideologia e il terrore, ciascuno dei quali tende ad oscurare e restringere quella sfera pubblica in cui sia possibile "agire di concerto".

Proprio in relazione alla sua concezione del potere, prende avvio nella Arendt il processo di comprensione del totalitarismo; esso non si rivela come il regime detentore del potere più forte e oppressivo, bensì ha significato distruzione del potere stesso, impossibilità di esercitare potere.

Movimento, terrore e ideologia hanno avuto distinte formazioni storiche e naturali, ma trovando convergenza nel fenomeno del totalitarismo ne hanno fatto espressione assolutamente nuova della vita degli uomini sulla terra: per la prima volta essi hanno costituito una comunità negando se stessi, negando cioè la costitutività della dimensione politica per la propria vita.

In che modo questi elementi fondativi dello Stato totalitario, combinandosi insieme, impediscono l'azione politica, ovvero il potere? Il movimento, che trae origine dalle esperienze nazionalistiche dei pan-movimenti (panslavismo e pangermanesimo) nati durante l'età dell'imperialismo a cavallo tra XIX e XX secolo, si alimenta del disagio e della perdita di identità di masse anonime a atomizzate dalla crisi politica delle istituzioni liberali e dello Stato. Esso risponde al vuoto di potere e al disordine politico, non sostituendo con altro fondamento la fonte di legittimazione o il principio di autorità in declino, bensì assumendo quell'assenza di potere come status di libero arbitrio e di autoaffermazione, come espressione informe ma potenzialmente creativa dell'individuo-massa.[9]

---

[9] La Arendt si serve a questo proposito dell'analisi di Gustav Lebon, La Psychologie des Foules (1895). Si vedano le pp. 437 e sgg. de *Le origini del totalitarismo*.

Da questo incontro di filosofia vitalistica e nichilismo politico, il movimento totalitario è intrinsecamente incapace di una nuova fondazione del potere; esso è preda, bensì, soltanto dell'assolutismo di forze amorfe e senza soggetto imputabile, estranee alla sfera pubblica e perciò impolitiche.

Suo fondamento è l'appartenenza ad una comunità di sapore metafisico, sia esso il popolo, la razza, la classe, al di fuori della quale esistono soltanto nemici. Principio di esclusione verso l'esterno e logica di identità/indifferenza all'interno assegnano al movimento totalitario la dynamis di una dialettica negativa: per autoconservarsi il movimento è costretto a differire all'infinito, nel tempo e nello spazio, quei fini attorno ai quali la massa degli individui deve essere perpetuamente ricompattata. Anche se, nel suo agire, non esistono tensioni teleologiche e intenzionali definite, tranne quella arcana e necessaria della storia incarnata dalla volontà del capo. L'uomo appartenente al movimento viene privato del suo *principium individuationis*, la facoltà del volere, riducendosi ad essere l'oggetto inerte e passivo dell'ideologia e del terrore.

L'ideologia è, secondo la Arendt, ogni *–ismo* che pretenda di fornire una spiegazione onnicomprensiva della realtà a partire da un'unica premessa o idea, assunta arbitrariamente a statuto metafisico. Quando un'idea sia data come unico fondamento di realtà, tutto dovrà svolgersi secondo una ferrea coerenza interna. La pretesa onnisciente del pensiero ideologico soddisfa tre condizioni del regime totalitario: in primo luogo si presenta come forma di conoscenza del movimento, poiché dà un senso al processo storico *in fieri*, rafforzando la logica di identificazione delle masse; in secondo luogo, essa è indipendente dall'esperienza, contingente e imprevedibile, e ricondotta nella necessità della Storia; in terzo luogo, l'ideologia è processo autodeterminato di conoscenza che si esplica in una visione del mondo del tutto svincolata dal dato empirico. Essa diviene principio unico di verità, cui la realtà fenomenica deve conformarsi. Verità e realtà si scindono. A differenza del principio empirico "*adaequatio intellectus ac rei*", la formula della verità ideologica può esprimersi come "*adaequatio rei intellectui*". L'ideologia totalitaria, in virtù della sua concezione processuale e necessaria della storia, presume il dominio pratico sulla realtà,[10] la sua manipolazione in una menzogna che sia però conforme al volere del capo totalitario. L'accettazione di questo principio significa appartenenza al movimento, e quindi partecipazione al giuoco selettivo di formazione dell'apparato che custodisce gli *arcana imperii*; infine esso erige la barriera di distinzione amico/nemico che permette al movimento di attuare persecuzione e repressione nei confronti di chiunque sia sospettato di dissenso o di distanza.

In breve, l'idea-principio di verità dell'ideologia risiede nella volontà del capo totalitario, che per imporsi deve cancellare un'altra dimensione costitutiva dell'essere umano, la sua facoltà di pensare. L'individuo totalitario è costretto a trasformare i fatti secondo la logica del capo, per tutelare la consistenza di quella *Weltanschauung* che è diventata anche la sua stessa identità.

[10] Questa capacità manipolatrice della storia richiama un motivo nietzscheiano, che già è presente in *Umano troppo umano* per esplicitarsi infine nella *Volontà di potenza*.

Questo rapporto demiurgico che l'ideologia intrattiene con la realtà è segno di una politica degradata a tecnica, al "fare" piuttosto che all' "agire"; e il capo totalitario è il caso limite di quell' *homo faber* che riduce a "cosa" sia l'accadere del tempo storico sia gli uomini viventi in esso. Lo strumento principe per la realizzazione di questa mutazione antropologica è il terrore.

L'impiego del terrore modifica la natura della politica ed il suo rapporto con la ragione e la paura. Mentre la paura è movente di cessione volontaria dei diritti naturali (*ius omnium ad omnia*) all'interno del contratto sociale, secondo il modello hobbesiano, e viene meno una volta istituito uno Stato che difende da un nemico esterno e garantisce pace e sicurezza ai cittadini, il terrore sorge all'interno di uno stato di natura istituzionalizzato, in cui la minaccia permanente della violenza è il vincolo di ferro (*iron band*) che lega i contraenti loro malgrado.[11] Il regime totalitario non razionalizza quella base emotiva che spinge gli uomini al contratto, ma si alimenta di quella stessa passione facendone legge suprema. Il terrore tende a neutralizzare la capacità umana dell'agire, comprimendo gli individui nel vortice del movimento e trasformandoli nelle semplici parti di un mostruoso Leviatano.

Per questo la Arendt afferma che il terrore è l'essenza stessa del totalitarismo: il regime totalitario, conquistato il potere con la violenza e annientata ogni opposizione, domina assoluto secondo la legge del processo storico e naturale, l'ideologia, che presiede al movimento. Il terrore, come presenza fisica di questa forza sovrumana, è l'ordinamento di un giudice supremo e inappellabile di fronte al quale è condotta la massa degli individui. Esso "distrugge il presupposto di ogni libertà di movimento, che non esiste senza spazio".[12] Perciò il terrore non è semplice violenza, ma piuttosto la forma di governo che si instaura quando la violenza, distrutto il potere, non recede, bensì assume una posizione di controllo assoluto. In questo modo, l'uomo viene derubato della sua libertà naturale e ridotto a mero oggetto, "ad un'immutabile identità di reazioni".[13]

Il modello del cittadino totalitario viene costruito in quei veri e propri laboratori scientifici di ingegneristica biologica che sono i lager, dove la vita degli uomini, esistenziale *Geworfenheit* destinata alla distruzione, perde di significatività e di senso. Nell'itinerario di de-umanizzazione cui gli internati sono sottoposti nei campi di concentramento, la natura e l'essenza dell'essere umano risultano radicalmente trasformati. Ripercorrendo a ritroso questo processo, la Arendt ricostruisce il modello di natura umana che sta alla base della sua teoria politica. Primo requisito per l'internamento nei lager è la perdita di una patria, in cui si sia nati e si sia trovato un posto nel mondo; ad essa fa seguito l'apolidicità, ossia la non-appartenenza ad uno Stato-nazione che detiene il dovere di difendere i diritti dell'individuo. Sono quindi i diritti politici a determinare il nucleo essenziale dell'essere umano, la *conditio sine qua non* per l'esistenza dell'individuo. La loro perdita, cui fa seguito la perdita di un mondo di comunicazione e di azione (*worldlessness*), avvia un processo di

[11] Si veda *Le origini del totalitarismo*, p. 639.
[12] *Ibidem*, p. 638.
[13] *Ibidem*, pp. 599-601.

spoliazione dell'identità, che percorre le tappe, prima dell'esperienza morale, poiché verso un individuo senza diritti non si hanno doveri, infine dell'individualità stessa, poiché la non-esistenza di fronte agli altri, per esseri la cui natura si esprime nella relazione, è non-esistenza tout-court. Per questo motivo, la Arendt ritiene che la nozione finora indefinita di diritti umani non può che ricondursi ad un principio a priori, il "diritto ad avere diritti", cioè una condizione di possibilità della vita di un individuo in mezzo ad altri individui.

La politica, in quanto sfera dell' *éu pràttein* e del *lògon didònai*, viene prima dell'uomo; così come i diritti civili e la cittadinanza vengono prima del benessere sociale e della vita privata. Così, la perdita di status giuridico non significa semplicemente privazione di vita, di libertà, di perseguimento della felicità, dell'eguaglianza di fronte alla legge e della libertà di opinione, come accade in qualsiasi regime oppressivo; essa consiste piuttosto principalmente nel "non appartenere ad alcuna comunità di sorta". Ovvero, la conseguenza della perdita della dimensione politica è l'espulsione dall'umanità stessa.

"Soltanto la perdita di una comunità esclude l'uomo dall'umanità".[14]

In uno stato di natura puro quale è quello dei lager, gli uomini sono uguali non in virtù dello *ius ad omnia*, ma in quanto tutti indifferentemente eliminabili. La loro eguaglianza si esprime nella perfetta sostituibilità delle parti meccaniche in ogni momento del lavoro, oppure nell'indifferenza morale davanti a colpe o reati commessi nei loro confronti, infine nella loro anonimità totale e nell'oblio storico della loro scomparsa. Tale potrebbe essere, secondo la Arendt, la generale condizione umana in caso di vittoria del totalitarismo: una minaccia sempre incombente di eliminabilità della specie, che già la bomba all'idrogeno ha reso possibile sotto altre coordinate politiche, conferendo alla terra la forma di "un solo lager senza uscita".[15]

Nello stato del terrore, contraddistinto da identificazione totale ed eguaglianza massificata all'interno ed esclusione verso l'esterno, ogni relazione è non solo impossibile, ma anche superflua. Per questo motivo l'assenza di potere è la caratteristica del regime totalitario. Le altre forme di governo, compreso il dispotismo, mantenevano un rapporto con l'individuo e la comunità, distinguendosi soltanto per i mezzi e i modi con i quali tale rapporto veniva intrattenuto. Ma nel totalitarismo non c'è individuo, non c'è comunità; non c'è bisogno di alcun principio etico o procedurale, di legittimazione.

3. *Oltre Montesquieu*

Come può essere collocata concettualmente questa nuova forma di governo?

Il saggio sul totalitarismo si conclude negando la possibilità di una tale concettualizzazione e si limita a denotare metafisicamente il fenomeno totalitario

---

[14] Da *Le origini del totalitarismo*, si leggano le pp. 410-412.

[15] L'espressione è ripresa da G. Anders, già marito della Arendt, e uno dei filosofi più acuti della minaccia totalitaria e dell'olocausto nucleare. Si veda, in particolare, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, p. 202.

come un "male radicale" che supera le capacità umane di comprensione. Tuttavia è a mio avviso lecito ravvisare, nel successivo approfondimento dell'analisi politica arendtiana, un criterio valido a classificare il totalitarismo nel quadro della teoria politica moderna, come sua forma estrema e irreversibile, come vera e propria chiusura di un'epoca, l'epoca dello Stato moderno.

Secondo la rappresentazione filosofico-politica tradizionale, da Aristotele a Montesquieu, sappiamo che la monarchia è il dominio di uno su tutti, l'aristocrazia di pochi su molti, la democrazia della maggioranza sulla minoranza; ciascuna di esse può decadere rispettivamente in tirannide, oligarchia e oclocrazia, per rigenerarsi di nuovo e riprendere il ciclo naturale della storia politica.

Ma con il XX secolo la Arendt vede aggiungersi un ulteriore stadio a questo ciclo: il dominio di nessuno su tutti, la burocrazia, "o il dominio di un intricato sistema di uffici in cui nessuno, né uno né i migliori, né i pochi né i molti, può essere ritenuto responsabile".[16]

A mio avviso a questa forma di governo, già negativa di per sé, corrisponde come forma degenerata il totalitarismo.

Consideriamo da vicino le loro affinità. Sul piano dello schema formale di distribuzione del potere, l'assenza o la scarsità di responsabilità e di imputazione individuale tipica della burocrazia si manifesta anche nel movimento totalitario. In entrambi i casi, la mancanza di rapporto tra Stato e società determina l'anonimità di una struttura che, nella burocrazia è governata dal diritto amministrativo della macchina statale, mentre nel totalitarismo si autoriproduce con la stessa necessità sistemica, ma attraverso gli strumenti del terrore.

Le analogie tra burocrazia e totalitarismo non si fermano, però, alle categorie formali della classificazione; esse investono anche aspetti di genesi e di contenuto.

Nata nell'alveo della politica dell'imperialismo,[17] la burocrazia si istituisce come forma di governo sopra le razze inferiori che devono essere dominate da una élite di tecnici dotati di una forza arcana e intangibile. Segretezza ed innominabilità dei governanti, identificazione del popolo eletto con le forze della storia, abolizione di leggi generali e di un diritto stabile a favore di decreti provvisori e mutevoli, sono le condizioni del suo dominio impersonale, la cui unica legge è quella dell'espansione e l'unica prova di legalità è il successo.[18]

Tanto nella burocrazia quanto nel totalitarismo, la politica è sostituita dalla tecnica. L'essere umano esposto ad un regime burocratico o totalitario è *animal laborans*, cosa tra le cose, semplice oggetto di quel mondo artificiale che lui stesso, da *homo faber*, ha costruito.[19]

La perdita di soggettività avviene, dunque, all'interno di un sistema politico in cui l'amministrazione prevale sulla decisione e l'apparato, con l'immodificabilità della sua struttura, sostituisce l'attore nel governo delle cose. Il potere che ne deri-

---

[16] Espressione tratta da *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, p. 191.
[17] In *Le origini...*, pp. 289 e sgg.
[18] *Ibidem*, p. 300.
[19] *Ibidem*, pp. 650-651, Si veda anche *Vita activa*, pp. 95-96.

va è nella realtà una forza estranea ed innaturale, dovuta alla espropriazione che la tecnica ha compiuto nei confronti dell'uomo. La tecnica, rendendo superfluo lo spazio del discorso e dell'azione, rivela così il carattere potenzialmente totalitario del potere a favore di un dominio illiberale e perciò stesso violento. Tecnica e politica, così come violenza e politica, si presentano nella Arendt in un rapporto di assoluta antiteticità. La vittoria delle prime sull'altra ha portato all'affermazione del nichilismo etico e politico e alla perdita di senso della storia, fino a mettere in dubbio la stessa esistenza dell'uomo sulla terra. Non a caso il proseguo della riflessione della Arendt su questi temi tocca i problemi dell'età nucleare, di una tecnica posta al servizio delle armi di distruzione di massa e di una violenza-terrore che, andando ben oltre i limiti di una guerra che Clausewitz definiva "continuazione della politica con altri mezzi", è la cifra fondamentale dell' "ordine internazionale" segnato dalla Guerra fredda. Insomma, il totalitarismo non è irripetibile, anzi.

"Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogniqualvolta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale od economica in maniera degna dell'uomo".[20]

Di fronte all'irruzione di tali crisi epocali, in cui un'etica dell'intenzione può trasformarsi nel disperato grido di "fiat iustitia, pereat mundus", la Arendt si aggrappa ad un esile filo di speranza: la possibilità di un "nuovo inizio" di pensiero e di azione che ogni uomo rappresenta in quanto tale. L'appello ad un "nuovo inizio" (espressione cara alla Arendt e tratta dal De Civitate Dei di Agostino)[21] presuppone la fiducia in una nuova filosofia della storia, che proprio il nichilismo moderno sembra aver definitivamente delegittimato, e in una teoria dell'azione in grado di uscire dalle contraddizioni interne alla modernità razional-strumentale. Ma questo percorso, che movendo dall'analisi del totalitarismo si imbatte nel rapporto tra pensiero e morale, nella definizione del male e nella ricerca di una nuova teodicea (o forse sarebbe meglio dire "antropodicea"), si interrompe troppo presto, su quella Vita della mente[22] che doveva essere la riproposizione della possibilità del politico dopo il totalitarismo e dopo la crisi della modernità.

---

[20] *Le origini...*, p. 629.

[21] Si tratta del cap. 20 del libro 12, "Initium ut esset, creatus est homo".

[22] The Life of the Mind rimane incompiuta, perché la Arendt muore improvvisamente nel 1975. Ci rimangono alcuni scritti, le lezioni sulla Critica del Giudizio di Kant, su cui nell'ultima fase si era concentrata la sua riflessione. La vita della mente è stata pubblicata da Il Mulino, Bologna, nel 1987.

Roberto Carifi

La forma e l'informe: nota su poltica e nazismo

La politica totalitaria del nostro tempo è uno degli effetti della moderna trasformazione della politica in biopolitica. La questione della razza in particolare mostra in tutta la sua portata l'essenza biopolitica del nazismo e porta pienamente alla luce la relazione tra biopolitica e totalitarismo. Quello nazista è il primo stato radicalmente biopolitico e l'ideologia della razza ne costituisce la fondazione. Diceva Oswald Spengler, che pure non aveva nascosto le sue iniziali simpatie per il regime: «La razza che si ha, non la razza a cui si appartiene. Il primo caso è ethos, il secondo è zoologia». Zoologica è appunto la concezione biologica della razza di cui il nazismo si fa portatore, con la conseguente considerazione della comunità come entità biologica. L'ideologia 'Blut und Boden' e la tanatopolitica che ne costituisce il corollario sono interamente espressione della *Gemeinschaft* intesa come forma ideale, come tipo, *Gestalt* che ha nel sangue e nel suolo le sue ragioni. Il degenerato configura qualunque tipologia non riconducibile alla forma biologica del tedesco, con la conseguenza che ogni altra forma è considerata difettosa, inadeguata rispetto alla tipologia di riferimento. In questo senso, come hanno sottolineato Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe in *Il mito nazi*, l'ebreo costituisce un'eccezione poiché non è semplicemente un tipo difettoso, è in realtà l'antitipo, una sorta di contraddizione logica del tedesco. L'ebreo non ha *Seelengestalt*, non ha forma e figura di anima, è dunque privo di *Rassengestalt*, di forma e figura di razza. È curioso e paradossale come i teorici nazisti della razza pura, in primo luogo il filosofo del Reich Alfred Rosemberg in *Il mito del XX secolo*, utilizzino un'argomentazione di per sé fondata a sostegno delle loro tesi. È vero che gli ebrei non sono una razza, che sono semplicemente un popolo, ma questo dato di fatto viene utilizzato per considerare l'ebreo come l'assenza stessa di ogni tipologia possibile, non solo l'opposto del tedesco ma la sua stessa contraddizione. Tanto Hitler quanto Rosemberg insistono sul fatto che l'ebreo non costituisce semplicemente una razza inferiore o difettosa, una tipologia negativa come potrebbero esserlo il polacco, lo zingaro o l'omosessuale. L'ebreo è l'antitipo, non un tipo opposto ma l'opposizione rispetto a ogni tipologia possibile, il bastardo per eccellenza, una forma informe. Da questo deriva l'assimilazione dell'ebreo al parassita, portatore di tutti gli effetti devastanti prodotti in genere dai parassiti, spazzatura destinata alla più grande discarica dell'occidente, all'immenso inceneritore di Auschwitz. È opportuno ricordare, a questo riguardo, il carattere tecnico-industriale dello sterminio, il fatto che gli ebrei venivano trattati come si trattano i rifiuti industriali e i parassiti, «operazione di pura

igiene o di sanità (non solo sociale, politica, religiosa, culturale, razziale ecc., ma *simbolica*)» che «non ha nessun corrispondente nella Storia. In nessun altro luogo, in nessuna epoca, si è vista una tale volontà di ripulire e di far sparire totalmente una 'sozzura', compulsivamente e senza il minimo rituale» (Philippe Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*, pag. 55).

La definizione dell'ebreo come antitipo è dunque riconducibile alla nozione di razza come tipo e forma essenzialmente biologica, per cui la razza dipende dal sangue e non da fattori attinenti alla *Kultur* come ad esempio la lingua (Hitler affermava che non si può trasformare un negro in un tedesco insegnandogli la lingua).

Da tali presupposti biopolitici derivano altre conseguenze decisive tra cui la più significativa è la trasformazione dell'eugenetica in strumento politico. Basti pensare ad uno dei concetti più inquietanti dell'ideologia nazista, quello di 'vita indegna di venire vissuta' che giustificava l'eutanasia dei malati di mente. La nozione di *Gegenbild*, di immagine rovesciata dell'autentica umanità contrabbandava l'eliminazione dei soggetti difettosi per una specie di ingiunzione etica, come se eliminare chiunque manifestasse i segni di quella che in filosofia definiremmo *sofferenza inutile* costituisse un valore. È tuttavia l'ebreo il banco di prova del tentativo nazista di affermare una tipologia biologica, una logica dell'integrità del sangue. L'ebreo come antitipo rappresenta una variabile impazzita, una differenza assoluta che occorre cancellare in nome di quell'assoluto che è appunto il tipo tedesco.

Ma il campo di sterminio è anche il fallimento di questo progetto biopolitico, il vero *caput mortuum* della politica nazista. Il campo di sterminio dimostra che si possono eliminare gli individui, ma non la specie, dimostra che la specie è indistruttibile. L'indistruttibilità della specie, dunque dell'umano nella sua essenza biologica, è la sconfitta del nazismo sul suo stesso terreno, sul terreno dell'*elementale* che ne sostiene il progetto.

La specie umana di Robert Antelme, una delle più grandi testimonianze della letterarura sui campi di sterminio, inizia evocando questa indistruttibilità nella rivendicazione di un gesto che rivela proprio nel biologico l'estrema resistenza all'annientamento:

«Sono andato a pisciare. Era ancora notte. Altri vicino a me pisciavano senza parlarsi. Dietro al pisciatoio c'era la latrina, una fossa con un muretto sul quale erano seduti uomini con i pantaloni abbassati. Un piccolo tetto copriva la fossa, non il pisciatoio. Dietro a noi, si sentivano i rumori di zoccoli, colpi di tosse; erano altri che arrivavano. Le latrine non erano mai deserte. Sui pisciatoi fluttuava in continuazione una nuvola di vapore».

L'umano si conserva e resiste nella scheletrica essenzialità della nuda vita, basta il residuo organico a riaffermare l'indistruttibilità del *comune* che rimane intatto nella cancellazione dei singoli individui. Il progetto di mettere termine all'interminabile è alle origini della desolazione nichilista del campo di sterminio ed è al tempo stesso la rappresentazione del naufragio di qualunque *Vernichtung*.

Tornando infine al *Gegenbild* sono opportune alcune riflessioni relative all'atteggiamento autenticamente etico di fronte a quelle manifestazioni dell'esistenza nel-

le quali l'umano ci appare maggiormente lontano da se stesso, dai caratteri che in genere siamo portati ad attribuirgli. Di fronte all'idiota, al malato di mente, a quanto sembra naturale considerare come un *nihil* non degno di essere, scatta la più significativa sconfessione di ogni politica totalitaria, di ogni politica volta all'eliminazione dell'alterità e della differenza. Il portatore della sofferenza inutile è in realtà il centro eccezionale del compatire dove il volto dell'altro, poprio di quell'altro la cui espressione ci appare come la più lontana e irraggiungibile, diviene volto comune, volto del *Mit-mensch*, dunque ricerca di senso e rivelazione dell'eterno.

Testi di riferimento:

R. Altelme, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1969.
P. Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *Il mito nazi*, Il melangolo, Genova, 1992.
P. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*, Il melangolo, Genova, 1991.
A. Ricciardi von Platen, *Il nazismo e l'eutanasia dei malati di mente*, Le Lettere, Firenze, 2000.

ROBERTO CARIFI

L'ontologia dell'ostensione
Nota su Heidegger e il nazismo

L'adesione di Martin Heidegger al nazismo, per quanto di breve durata, rimane una macchia certo non trascurabile nella vita e nell'opera del grande pensatore tedesco. Che nel regime nazista abbia potuto percepire «l'eco dell'essere», una tappa decisiva del suo inviarsi storico-destinale è quanto meno uno smisurato errore, soprattutto se si pensa all'ostinato silenzio di Heidegger sui campi di sterminio.

Ma se la condanna morale appare plausibile molto meno lo è il tentativo di rintracciare nel pensiero di Heidegger le ragioni del suo smarrimento, come se la filosofia heideggeriana costituisse un apparato concettuale in qualche modo consonante con l'ideologia nazista. È noto che quanti sostengono questa tesi insistono in modo specifico sul fatto che l'ontologia del *proprio*, dell'autentico, dell'originario appartiene di fatto all'ideologia 'Blut und Boden' del radicamento «consentendo così di interpretare il suo pensiero in profonda continuità con il mito dell'autoctonia e con la sua potente ripresa in senso etnico-razziale da parte del nazionalsocialismo».[1] In questo senso il gergo dell'autenticità, in cui Adorno ha pensato di scorgere i germi di una concezione radicalmente *völkisch*,[2] apparterrebbe in modo inequivocabile all'apologia del *proprio* e «del primo principio inteso come fondamento»[3] caratteristica anche del nazismo inteso come forma di resistenza nei confronti della trascendenza e dello sradicamento da essa determinata,[4] dunque come ideologia del radicamento e dell'elementale.[5]

Uno degli argomenti più utilizzati dai sostenitori di una relazione causale tra l'ontologia di Heidegger e la sua adesione al nazismo è la presunta assenza di un'etica dell'alterità e della responsabilità, in nome di un primato dell'essere che spiegherebbe l'insistenza di Heidegger sui motivi del *patrio*, dell'originario, la sua riduzione dell'*ethos* essenzialmente a soggiorno, dimora, *Heimat*. Ma il carattere fondamentalmente ostensivo dell'essere nel suo farsi evento (*Ereignis*), nel farsi proprio a se stesso nel modo dell'espropriazione di sé, dunque la nozione di essere come dono e gratuità suggeriscono che il soggiorno costituisce «più una condotta che

[1] C. Resta, *Il luogo e le vie*, Franco Angeli, Milano, 1996, pag. 65.
[2] Cfr. T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
[3] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, pag. 156.
[4] Si deve soprattutto allo storico tedesco Ernst Nolte l'idea del nazismo come resistenza nei confronti dello sradicamento e dello spaesamento, della trascendenza prodotti dalle ideologie democratiche e liberali.
[5] Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 1996.

una dimora»,[6] con la conseguenza che quella tra l'uomo e l'essere è una relazione *etica* dove all'interrogarsi dell'uno corrisponde il donarsi dell'altro. Una ontologia del radicamento supporrebbe l'esatto contrario dell'esodo fuori di sé che invece è implicito nel concetto di evento dell'essere, a cui risponde da parte dell'uomo il cammino (*Gang*) «zur verschwiegenen Bereitung des Kunftigen»,[7] nella tacita disposione di ciò che viene. Che l'essere *es gibt*, che si sottrae a se stesso in favore del dono che esso stesso concede costituisce l'intonazione di fondo del pensiero heideggeriano dalla *svolta* in poi, delineando l'istanza etica che configura il donare e il donarsi come atto originario dell'essere. L'evento appropriante (*Ereignis*) è anche, secondo le parole di *Tempo ed Essere*, una «appropriazione impropriante» in cui «esso si dispropria», dunque *Ereignis* a cui «come tale appartiene l'*Enteignis*, la disappropriazione».[8] Heidegger insiste, specialmente nei *Beiträge*, sul fatto che il donarsi dell'essere è «alcunché di originario [...], l'essenza originaria della verità dell'essere».[9] In questi termini l'essere «diviene straniamento», esodo più che radice. Donandosi l'essere ha già risposto all'appello che Altri gli rivolge dal suo stesso *Ab-grund*, è dal suo stesso abisso che un' alterità lo chiama alla responsabilità del dono. Che *es gibt* significa che l'essere decide del proprio esodo obbedendo all'*es* in cui riconosce in sé l'alterità di Altri, come se un appello dal suo stesso fondo lo richiamasse al debito che apre originariamente al dono.

Occorre insistere sul carattere ostensivo della locuzione *es gibt*, sulla «meraviglia del Donare, del Concedere»,[10] sulla *Gelassenheit* in cui l'essere si abbandona istituendosi come favore e gratuità originaria. Non si tratta del neutro esser-là dell'essere, di un sempilce donare se stesso in vista di se stesso, nudo *c'è* come presenza totale e priva di oggetto, essere che non è l'essere di nessuna cosa, presenza reticente e ingenerosa che non si dona mai, totale e annientatrice di ogni altra presenza possibile. Di una tale presenza neutra Lévinas direbbe che *il y a*, che bisogna dichiararne l'esistenza come diremmo che piove o è sera, esiste ed è là come l'insonnia che costringe a vegliare quando non c'è nessuna ragione di farlo: «On veille quand il n'y a plus rien à veiller et malgré l'absence de toute raison de veiller».[11]

L'ontologia della presenza assoluta, dell'assoluto e immediato esser presente dell'essere stesso è comunque un'ontologia priva di rivelazione e resistente alla donazione, anonima e senza volto, ostile a ogni accoglienza e a qualunque visitazione. Se la concezione heideggeriana dell'essere si richiamasse alla neutra impersonalità di un *c'è* preliminare, anziché alle cifre della gratuità e dell'invio che lo costituiscono come *Ereignis*, sarebbe lecito estendere al pensiero di Heidegger il sospetto di violenza ontologica che Lévinas attribuisce al primato dell'ontologia rispetto all'etica. Al contrario *es gibt* indica che la donazione appartiene originariamente all'essere, che gli appartengono la gratuità e la bontà del donare. Se quella

---

[6] J. L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, Cronopio, Napoli, 1996, pag. 36.
[7] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Von Ereignis), Gesantausgabe, vol. 65, Frankfurt a/M 1989, pag. 397.
[8] M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli, 1987, pag. 129.
[9] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pag. 406.
[10] M. Cacciari, *Salvezza che cade*, 'Il Centaruro', n. 6, settembre-dicembre 1982.
[11] E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1986, pag. 109.

heideggeriana è un'ontologia del dono, l'istanza etica le appartiene di fatto, poiché nessun dono è possibile se non come risposta a quel debito originario che costituisce la responsabilità. Alla gratuità appartiene paradossalmente il carattere della necessità, di un obbligo alla responsabilità che presuppone un debito verso l'alterità. È innegabile che la cifra ostensiva del pensiero heideggeriano consente di pensare l'essere come relazione, dia-logo, esodo verso l'altro e non giustifica alcuna lettura in chiave di radicamento assoluto. Lo straniamento dell'essere non è soltanto il suo smarrimento all'interno del *Gestell*, del dispositivo tecnologico e nichilista, il suo svilimento e la sua contraffazione ad opera della *Machenschaft*. È necessario pensare a una spaesatezza originaria dell'essere, alla sua strutturale relazione con l'alterità, al tremito che scuote le fondamenta della sua casa, della sua *Heimat* e delle sue radici. Dunque il *proprio*, la terra natale (*die heimatliche Erde*) non coincide affatto con la stanzialità (*Ansiedlung*), con il diritto di prima occupazione,[12] ma si concede come luogo e *contrada* dell'evento e del dono dell'essere. Nessun luogo che non sia in realtà la contrada dello straniero dove l'esperienza del *proprio* è anche esperienza dello strappo e del distacco, «ché essere-proprio è sentire e gustare l'estraneo, la stranezza dell'estraneo».[13] La natura etica del pensiero heideggeriano è evidente nella messa in luce della storicità destinale dell'essere in quanto inviato destinalmente (*geschicklich*) in una determinata forma storica dalla quale è inseparabile pur non esaurendosi in essa. Heidegger ha pensato la storicità dell'essere ricorrendo a un'istanza di donazione in base a cui l'essere è sospeso e al tempo stesso mostrato nel suo *es gibt*, nel darsi per cui si sottrae in grazia del dono (*Gabe*) che esso dà. Poichè l'assenza (*Ausbleiben*) dell'essere è l'essere stesso in quanto assenza, come Heidegger mostra soprattutto in *Nietzsche*,[14] lo straniamento e la separatezza appartengono alla modalità del suo donarsi storico ad onta di qualunque lettura del pensiero heideggeriano in chiave di suolo e di appartenenza.

Anche la tanto vituperata affermazione che l'uomo è il pastore dell'essere, che i detrattori di Heidegger considerano una prova del suo cedimento esoterico e irrazionale con quanto esso comporta di politicamente sospetto, allude in realtà a un contegno, al soggiorno dell'uomo che abbandonandosi all'evento dell'essere si accorda all'essere come evento, come risposta all'appello *etico* che dal suo fondo Altri gli rivolge affinché *sia* in vista di quell'alterità che l'uomo stesso è.

---

12 È interessante il fatto che Heidegger contrapponga al diritto la nozione decisamente greca e antiromana di giustizia, in una chiave singolarmente vicina alla riflessione di Simone Weil (cfr. Roberto Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002, pag. 32).

13 F. Duque, *La contrada dello straniero*, 'aut-aut', 248-245, 1992, pag. 63.

14 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

Finito di stampare

nel mese di aprile 2003.

Traduzioni, saggi e articoli editi su *QF* non esprimo 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.

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

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 23 aprile 2003.
La tiratura è stata di mille copie.