



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Scienze Filosofiche  
Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

# **La menzogna del Totalitarismo e la disumanizzazione del soggetto**

L'interpretazione di Hannah Arendt

**Relatore**

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

**Correlatore**

Ch. Prof. Giulio Azzolini

**Laureando**

Francesco La Placa  
Matricola 854285

**Anno Accademico**

2017 / 2018



*A chi non è più,  
Ma vive nel Ricordo.  
A chi solo ricorda,  
Dimenticando di vivere.  
A chi vive e ricorda,  
Insegnandomi a fare altrettanto.*



# INDICE

<b>TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	
<b>COSTRUZIONE DEL REGIME TOTALITARIO .....</b>	<b>13</b>
<b>1.1 Regime dittatoriale e totalitario .....</b>	<b>15</b>
<b>1.2 Obiettivi primi e ultimi del Regime totalitario .....</b>	<b>18</b>
<b>1.3 Gli strumenti di cui il Regime totalitario si serve.....</b>	<b>25</b>
1.3.1. Un atteggiamento anti-utilitaristico .....	26
1.3.2. L'organizzazione del Regime .....	27
1.3.3. La necessità di una massa di uomini.....	34
1.3.3.1. La superfluità degli uomini .....	37
<b>1.4 Il leader del Regime.....</b>	<b>40</b>
<b>CAPITOLO SECONDO</b>	
<b>LA PROPAGANDA TOTALITARIA E IL TERRORE .....</b>	<b>44</b>
<b>2.1 Caratteri della propaganda totalitaria.....</b>	<b>45</b>
2.1.1. La liturgia hitleriana.....	48
<b>2.2 L'ideologia totalitaria .....</b>	<b>52</b>
2.2.1. Il Regime totalitario nella prosa di Franz Kafka.....	57
<b>2.3 La Violenza come strumento .....</b>	<b>67</b>
2.3.1. Appendice terminologica .....	73
<b>2.4 Il Terrore come essenza .....</b>	<b>74</b>
<b>2.5 La questione ebraica .....</b>	<b>82</b>
2.5.1. Diversi generi di antisemitismo .....	88
2.5.2. Marx e la questione ebraica .....	89
<b>CAPITOLO TERZO</b>	
<b>LA MENZOGNA COME UNICA VERITÀ.....</b>	<b>94</b>
<b>3.1 La menzogna come strumento .....</b>	<b>94</b>
3.1.1. Il potere della legge.....	101
<b>3.2 Il valore ontologico della menzogna .....</b>	<b>105</b>
3.2.1. Volontà di onnipotenza .....	112
3.2.2. Diversi livelli di menzogna tra i cittadini del Regime totalitario.....	115

## **CAPITOLO QUARTO**

### **DISUMANIZZAZIONE DEL SOGGETTO TOTALITARIO ..... 119**

#### **4.1 Il conseguimento del dominio totale ..... 122**

4.1.1. L'uccisione del soggetto di diritto ..... 123

4.1.2. L'uccisione del soggetto morale ..... 127

4.1.3. L'uccisione dell'identità individuale ..... 134

#### **4.2 Il soggetto disumanizzato..... 140**

4.2.1. Superfluità e individualismo ..... 141

4.2.2. La negazione del principio d'autorità e della spontaneità ..... 142

4.2.3. La negazione della libertà umana ..... 145

4.2.4. La dissoluzione dei legami familiari ..... 146

4.2.5. L'abnegazione del singolo ..... 148

4.2.6. Il superamento e il rinnegamento dell'umanità dell'uomo ..... 151

#### **4.3 Il labile confine tra carnefice e vittima ..... 154**

4.3.1. Nemico oggettivo e delitto possibile..... 154

4.3.2. I campi di concentramento e di sterminio..... 158

4.3.3. La dialettica carnefice-vittima ..... 168

## **CAPITOLO QUINTO**

### **RESPONSABILITÀ E COLPA ..... 173**

#### **5.1 *La questione della colpa* di Karl Jaspers..... 174**

#### **5.2 Colpa criminale ..... 177**

#### **5.3 Colpa politica ..... 179**

#### **5.4 Colpa morale..... 181**

5.4.1. Il caso Stangl..... 185

#### **5.5 Colpa metafisica ..... 189**

#### **5.6 Sulla responsabilità nel Regime totalitario ..... 193**

## **CAPITOLO SESTO**

### **IL NEGAZIONISMO ..... 198**

#### **6.1 Il genocidio infinito degli Armeni ..... 200**

#### **6.2 Perché negare? Motivazioni seconde..... 205**

#### **6.3 Perché negare? Motivazioni prime ..... 209**

## **CAPITOLO SETTIMO**

### **MALE BANALE O MALE RADICALE? ..... 218**

#### **7.1 La banalità del male ..... 219**

7.1.1. La mancata percezione del male ..... 220

7.1.2. La cecità dei familiari .....	224
7.1.3. Chiunque potrebbe compiere il male .....	226
<b>7.2 La banalità di un male non banale .....</b>	<b>232</b>
<b>7.3 Il male radicale .....</b>	<b>239</b>
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>245</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>253</b>
1. Opere di Hannah Arendt .....	253
2. Letteratura secondaria .....	253
3. Ulteriori letture di riferimento.....	254
<b>FILMOGRAFIA .....</b>	<b>258</b>
<b>SITOGRAFIA .....</b>	<b>258</b>

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

BM	Hannah Arendt, <i>La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme</i> , tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 20 ed. 2013;
DP	Franz Kafka, <i>Il processo</i> , intr. di F. Masini, tr. it. di C. Morena, Garzanti, Milano, 15 ed. 2010;
ITD	Gitta Sereny, <i>Into That Darkness: An Examination of Conscience</i> , First Vintage Books Edition, New York 1983;
OT	Hannah Arendt, <i>The Origins of Totalitarianism</i> , Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1979;
OV	Hannah Arendt, <i>On Violence</i> , in <i>Crises of the Republic</i> , Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1972;
QC	Karl Jaspers, <i>La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania</i> , tr. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996;
QD	Hannah Arendt, <i>Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973</i> , tr. it. di C. Marazia, Beat, Milano 2015.



## INTRODUZIONE

Questo lavoro nasce da una domanda tanto semplice, quanto profonda: perché?

È la domanda che sorge dinanzi ad un reale che sempre meno si lascia incasellare all'interno di categorie rigide e ben definibili; è la domanda che sgorga alla luce di un passato che, con la sua oscurità, non smette di incombere sul presente; è la domanda che si leva dal profondo dell'animo quando tutto il resto tace, quando non ci sono più parole, quando si è gettato lo sguardo *al di là*.

Ma al di là di cosa? – si domanderà.

Ebbene, al di là dell'uomo, della vita, del rispetto, della giustizia, della comunione, della condivisione, dell'immaginabile.

E quest'unica, semplice, domanda, nel momento stesso in cui si genera, dà vita a una catena infinita di ulteriori interrogativi, di fronte ai quali – forse – la risposta più saggia, quella più immediata è il silenzio. Sì, perché ci sono momenti e situazioni in cui non vale la pena parlare, ché qualsiasi parola rovinerebbe l'atmosfera e sarebbe di troppo; altri in cui, invece, risulta quasi impossibile proferire parola senza risultare con ciò scontati, privi di tatto, superficiali, tardi a comprendere la gravità della situazione.

E tuttavia, in questi ultimi casi, probabilmente è meglio correre il rischio, poiché il silenzio può magari evitarci qualche figuraccia, può risolvere l'imbarazzo del momento, ma a lungo andare scava solchi profondi e squarcia la pelle con ferite che sono lente a rimarginarsi.

Di fronte al Totalitarismo, dunque, è necessario non passare oltre in silenzio e non farsi sconti di alcun genere, sebbene si possano toccare temi che urtano e che, lasciandoci privi di qualsiasi sostegno, ci gettano a terra. Scrive in proposito Hannah Arendt:

I have a metaphor which is not quite that cruel, and which I never published but kept for myself. I call it thinking without a banister. In German, "*Denken ohne Geländer*". That is, as you go up and down the stairs you can always hold on to the banister so that you don't fall down. But we have lost this banister. That is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do<sup>1</sup>.

Questo non significa che si debba parlare di tutto e dire tutto ciò che ci passa per la mente, come sembrano fare i negazionisti del genocidio degli Armeni e di quello degli Ebrei, perché ci sono anche delle situazioni in cui è sano farsi da parte e scegliere di rimanere in silenzio.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, a cura di J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, p. 473.

Tuttavia, secondo un pensiero diffuso, è proprio il Male a rendere muto l'uomo, servendosi del suo mutismo per i propri fini. Per questo, tacere di fronte ad esso, rinnegarlo come qualcosa di inconsistente e fingere che non esista non rendono più immediata la sua disfatta bensì, al contrario, lo rafforzano. Se il Male agisce nell'ombra e costruisce nel silenzio del terrore, allora la luce e il dialogo possono riuscire ad annullarne il potere e a distruggerlo, trattandosi di realtà a lui intrinsecamente estranee e nocive.

Hannah Arendt questo fa: pur nella complessità della condizione in cui si trova, di ebrea, di donna, di apolide e rifugiata – e l'ordine non è casuale<sup>2</sup> – sceglie di non tacere e di levare la propria voce a descrivere la degenerazione totalitaria della politica tedesca e russa del XX secolo. Non si tratta, per lei, di rievocare esclusivamente degli eventi, per quanto siano eventi che la toccano personalmente, bensì di lanciare un monito alle generazioni future, affinché si prenda atto di ciò che è stato e si cerchi di comprenderlo, perché non sia più. Ma cosa significa, nello specifico, *comprendere*?

Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be<sup>3</sup>.

Così, «Hannah Arendt lavora in diversi modi, ma prevalentemente come storica, osservatrice, narratrice e scrittrice di fatti e esperienze, e come pensatrice che si interroga sul perché ciò-che-è è avvenuto»<sup>4</sup>.

A partire dalla sua ricca analisi, dunque, nel presente lavoro si tenterà di analizzare il Totalitarismo nei suoi molteplici aspetti, rimarcandone la specificità rispetto ad altre forme di governo e delineandone i tratti caratterizzanti. L'indagine – come sottolineato in apertura – sorge da una domanda di fondo dinanzi alla nascita dei Regimi totalitari e alla loro evoluzione:

---

<sup>2</sup> Si veda Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 2 ed. 2005, p. 26: «Hannah Arendt si sentiva intensamente donna, ma scelse, all'interno di questa sua radice intima o senso di se stessa, di dare il primato al suo essere ebrea, o meglio, di rendere pubblico, della sua origine, l'ebraismo. Hannah Arendt non poteva non sentire l'intima contiguità tra l'essere donna e l'essere ebrea, ma la complessità della sua esperienza la portò a dare significato a quello strato della sua origine che corrispondeva alla sua ascendenza ebraica».

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1979, *Preface to the First Edition*, p. viii. Eventuali citazioni o riferimenti in traduzione seguiranno l'edizione *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

<sup>4</sup> L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 112.

*perché?* Da questo interrogativo, ne discendono molti altri, che costituiscono la trama retrostante la nostra ricerca e ne determinano l'andamento: in che modo Hitler e Stalin riescono a indurre grandi masse a seguirli? Fino a che punto si spinge la menzogna del Regime, che fa passare il falso per vero? Quanto grande è – concretamente – il potere che il Totalitarismo è in grado di esercitare sull'uomo, quale la sua capacità di mutarne l'essenza più profonda e renderlo altro-da-sé? Come si comunica e in che maniera produce effetti la paura per il diverso, in special modo per l'Ebreo? Che genere di male è quello di cui il Regime totalitario si fa promotore? E così via.

Queste non sono altro che alcune delle domande che hanno orientato la ricerca, che si propone certamente di analizzare filosoficamente un fenomeno storico, ma insieme anche di dar voce a fatti e persone, pur con la consapevolezza dei limiti di un'indagine così condotta. In questa sede, si desidera, dunque, non soltanto studiare e analizzare, ma anche ricordare e dare spazio, ascoltare e rendere omaggio, in nome di quella solidarietà che ci lega tutti come uomini e ci allarga il cuore, facendoci provare pietà pure per chi è lontano da noi, nel tempo e nello spazio.

Non da ultimo, un ulteriore motore di questo lavoro è costituito dalla volontà di comprendere cosa Hannah Arendt possa dire, oggi, anche a noi, alla nostra società. In particolare, ci chiederemo se ci siano elementi dell'ideologia del Totalitarismo sopravvissuti al suo crollo e in grado di dare una sfumatura totalitaria alla nostra stessa società, rendendo così più attuale di quanto non pensiamo il passato che desideriamo lasciarci alle spalle.

Concretamente, il primo capitolo è dedicato all'analisi dei caratteri principali del Regime totalitario, con speciale riferimento agli strumenti di cui necessita e agli obiettivi che si prefigge di raggiungere. In seguito, ci si occupa della propaganda quale mezzo che favorisce l'organizzazione interna dello Stato e consente poi, in un secondo momento, l'indottrinamento dei cittadini e la trasmissione dell'ideologia di riferimento. In tutto questo, un ruolo molto importante è svolto dalla violenza e dal terrore, terrore che si vedrà essere l'essenza stessa del Regime totalitario. Il terzo capitolo mira a sottolineare la specifica indole menzognera del Totalitarismo, che fa passare per vero il falso e sul falso costruisce la propria storia. La sezione successiva è poi dedicata al tentativo totalitario di rendere l'uomo altro da ciò che è, con un approfondimento sui campi di concentramento e di sterminio e sul particolare fenomeno del rovesciamento del carnefice in vittima e della vittima in carnefice. Il capitolo quinto, invece, prende in esame la questione della colpa e della responsabilità, mentre il sesto si occupa del Negazionismo come

forma peculiare di continuazione del genocidio, in specie armeno ed ebraico. Infine, il capitolo settimo tratta del tema del male a partire dalla riflessione di Hannah Arendt attorno ad esso.

Il testo principale di riferimento è sicuramente rappresentato da *Le origini del totalitarismo*, prezioso nel fornire un quadro del fenomeno ampio e il più possibile completo, considerato che la prima edizione viene pubblicata nel 1951, quando ancora si conosce ben poco del Regime nazista, e ancor meno di quello comunista.

Il crescendo che lega le tre parti de *Le origini del totalitarismo* (antisemitismo, imperialismo, totalitarismo) ha i toni cupi di un romanzo *noir* che, dai *déracinés* dei salotti borghesi del XIX secolo, attraverso gli avventurieri cercatori d'oro dell'epoca imperialistica fino agli apolidi e ai rinchiusi nei lager nazisti, ritrae la vicenda di categorie sempre più numerose di persone ridotte alla "mera esistenza", all'ordine astratto delle norme da seguire e alla disordinata e confusa "animalità" delle passioni<sup>5</sup>.

Di quest'opera, prenderemo in esame in particolare la terza sezione, lasciando per lo più da parte le altre. Oltre ad essa, ci si baserà poi su scritti posteriori ed anteriori della Arendt, e si accoglieranno le riflessioni di filosofi, storici, scrittori intorno alle tematiche proposte.

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 124.

## CAPITOLO PRIMO

### Costruzione del Regime totalitario

Sono tormentata dalla paura che i tedeschi ritornino  
e ci portino via dal villaggio.  
So che è impossibile,  
ma il terrore mi è rimasto dentro  
e non ci sono ragionamenti capaci di scacciarlo.

Sophie Goetzel-Leviathan, deportata a Bergen-Belsen<sup>6</sup>

Per quanto siano diversi i Regimi che nel secolo scorso hanno avuto, o semplicemente minacciato, pretese totalizzanti, ben pochi sono riusciti a tradurre in pratica tali pretese. Solo questi possono essere definiti a ragione “Regimi totalitari” in virtù di alcuni caratteri particolari, sebbene non codificati e stabiliti una volta per tutte.

Risulta, infatti, piuttosto complesso identificare i tratti peculiari del Totalitarismo, che si presenta come un fenomeno variegato, mutevole e non definitivamente debellato e storicamente concluso. Possiamo definire con precisione la tragedia greca o la satira latina in quanto espressioni letterarie appartenenti a civiltà che, raggiunto il loro apogeo, hanno intrapreso un lento declino, fino a cedere il passo ad altre, e dunque di generi non più modificabili nel tempo; è invece diverso pretendere di inquadrare compiutamente i caratteri del Totalitarismo.

A titolo ancora introduttivo, riconosciamo innanzitutto che il Totalitarismo «è un fenomeno nuovo e mai prima v'è stato qualcosa di simile»<sup>7</sup>. Si tratta di una forma di governo comparsa per la prima volta nel Novecento, andando così a collocarsi accanto alle forme più note e canoniche di governo – democrazia, aristocrazia, monarchia – e alle loro degenerazioni. È chiaro che come risulta facile affermare che il regno, ad esempio, si caratterizza per il governo di un singolo, che ha ottenuto il potere per eredità o per elezione, con quasi altrettanta facilità possiamo individuare delle caratteristiche *generali* del dominio totalitario. Tuttavia, la medesima forma di governo può acquisire, nel corso del tempo, aspetti anche molto diversi, come

---

<sup>6</sup> Dan Porat, *Il bambino. Varsavia 1943. Fuga impossibile dall'orrore nazista*, tr. it. di S. Galli, Rizzoli, Milano 2013, p. 194. Cfr. Sophie Goetzel-Leviathan, *The War from Within*, a cura di R. Fromer, tr. di Geoffrey A. M. Block, Judah L. Magnes Museum, Berkley, CA 1987, pp. 77-78.

<sup>7</sup> Carl J. Friedrich, Zbigniew K. Brzezinski, *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, tr. it. di L. De Felice, in Renzo De Felice, *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 531.

testimoniano le evidenti differenze tra le monarchie ellenistiche e i regni assoluti del XVII secolo. Quest'ultima sottolineatura, che vale per le forme convenzionali di governo, vale tanto più per il Regime totalitario, che presenta – come vedremo – una dinamicità intrinseca.

Andando oltre le difficoltà qui succintamente esposte, nel presente capitolo tenteremo di individuare i tratti principali del Totalitarismo, senza mai perdere di vista la base storica da cui l'indagine, di Hannah Arendt e nostra, prende le mosse. È infatti il Novecento a consegnarci un'eredità non facile da accogliere, con la sua scia di morti e abomini, ed è sempre il Novecento a chiedere prepotentemente all'uomo di rivalutare i suoi schemi, la fiducia in se stesso e nella tecnica, la presunzione di aver visto e udito tutto quello che c'era da vedere e udire.

In tal senso, categorie abusate nel passato non sono più valide, né tantomeno sufficienti, per parlare del secolo scorso, quando si sono sviluppate forme di governo che, per quanto affini a degenerazioni della monarchia quali la tirannide e la dittatura, non possono tuttavia essere semplicemente qualificate come regimi monarchici. È vero infatti che

these forms of domination differ basically from other kinds of dictatorial, despotic or tyrannical rule; and even though they have developed, with a certain continuity, from party dictatorships, their essentially totalitarian features are new and cannot be derived from one-party systems<sup>8</sup>.

Il Totalitarismo è dunque diverso rispetto ai regimi dittatoriali, dispotici e tirannici, ma anche rispetto ai semplici regimi monopartitici, motivo per cui si tratta di tener presente che «up to now, we know only two authentic forms of totalitarian domination: the dictatorship of National Socialism after 1938, and the dictatorship of Bolshevism since 1930»<sup>9</sup>.

A partire da quanto affermato, nel prosieguo ci interrogheremo sulla differenza tra puro Regime dittatoriale e Regime totalitario, analizzando nello specifico i tratti che, allo stato attuale delle cose, ci è dato riconoscere come propri del Totalitarismo e da esso inseparabili. In termini aristotelici, andremo a considerare le condizioni necessarie<sup>10</sup>, per quanto forse non sufficienti, a che si dia e si preservi una forma totalitaria di governo, con riferimenti concreti agli unici due regimi di questo genere di cui, per la Arendt, abbiamo notizia.

---

<sup>8</sup> OT, cit., p. 419.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, in *Opere* vol. IX, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973, VII 4-7, capitoli nei quali il filosofo analizza quelle che secondo lui sono le condizioni materiali necessarie, indispensabili, per il darsi della città perfetta, poiché «οὐ γὰρ οἷόν τε πολιτείαν γενέσθαι τὴν ἀρίστην ἄνευ συμμέτρου χορηγίας» [non è possibile che la costituzione migliore si realizzi senza un materiale adeguato, 1325b 38]. Esse sono rappresentate, per Aristotele, dal territorio e dagli abitanti; analogamente, mi riferisco qui alle condizioni – materiali o meno – necessarie a che si possa costituire un regime totalitario.

## 1.1 Regime dittatoriale e totalitario

Come accennato, Hannah Arendt sostiene che ci siano discrepanze rilevanti tra un Regime quale quello fascista in Italia, e quelli comunista in Russia e nazista in Germania. Semplificando momentaneamente la questione, potremmo affermare che il fascismo italiano si configura come un totalitarismo mancato. Hitler e Stalin, muovendo da dove Mussolini si arresta, spingono oltre la dittatura del partito unico, fino a dare al proprio Stato un'impostazione radicalmente nuova e a costringere i cittadini a vivere in condizioni mai sperimentate in precedenza.

Il termine "totalitario" deriva da "totalità, totale" e, in ultima istanza, dal latino *totus*, "tutto, intero". Nel Regime che stiamo analizzando è quindi insito l'anelito a una condizione di totalità, di completezza, aspirazione difficile non solo da realizzare, ma anche da mantenere una volta realizzata.

I governi dispotici e tirannici, però, sono «"total" *only in a negative sense*, namely, in that the ruling party will tolerate no other parties, no opposition and no freedom of political opinion»<sup>11</sup>. Contrastare qualsiasi forma di opposizione politica e limitare al massimo le libertà dei singoli non basta per fondare un Regime totalitario, ed è in questo senso – si diceva – che il Fascismo italiano si arresta dove Nazismo e Comunismo gettano le loro fondamenta. Infatti, se anche nel loro caso assistiamo a una forte commistione tra Partito e Stato e alla lotta contro gli oppositori<sup>12</sup>, ciò nondimeno, una volta eliminata ogni opposizione, il potere continua a essere gestito *come se* il Regime fosse continuamente minacciato da cospirazioni volte a rovesciarlo<sup>13</sup>.

In più, nel caso dei governi dispotici e tirannici,

once a party dictatorship has come to power, it leaves the original power relationship between state and party intact; the government and the army exercise the same power as before, and the "revolution" consists only in the fact that all government positions are now occupied by party members. In all these cases the power of the party rests on a monopoly guaranteed by the state and the party no longer possesses its own power center<sup>14</sup>.

Di fatto, quindi, «Mussolini, so fond of the term "totalitarian state", did not attempt to establish a full-fledged totalitarian regime and contented himself with dictatorship and one-

---

<sup>11</sup> OT, cit., p. 419 [corsivo mio].

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*: i regimi dispotici e tirannici si propongono «not only to seize the government administration but, by filling all offices with party members, to achieve a complete amalgamation of state and party, so that after the seizure of power the party becomes a kind of propaganda organization for the government».

<sup>13</sup> Le cospirazioni effettivamente non mancano, ma vedremo come siano alquanto limitate, tanto nella quantità, quanto nella possibilità concreta di riuscita.

<sup>14</sup> OT, cit., p. 419.

party rule»<sup>15</sup> e l'aspetto *negativo* della totalità qui descritto, pur presente nei Regimi totalitari, non è tuttavia sufficiente al loro darsi.

Infatti, essi, quando conseguono il potere, si trovano a fare i conti con una società e uno stato che necessitano di una rivoluzione radicale e capillare che insieme, però, non sia troppo sprovveduta da fagocitare se stessa, inducendo i cittadini alla rivolta. A tal proposito, a differenza di quanto accade in un regime dittatoriale non totalitario, sono mantenute le strutture statali esistenti. Esse vengono tuttavia duplicate, e di fatto esautorate del loro potere, rendendo veri centri decisionali gli organi di partito, che si organizzano imitando la medesima struttura dello Stato di appartenenza. Molti degli uffici e delle cariche di nuova creazione rivestono così una funzione solo apparente, e nella fattispecie quella di lasciar intendere che nulla – o quasi – sia cambiato e che tutto sia perfettamente in regola e funzionante. «Totalitarianism in power uses the state as its outward facade, to represent the country in the non-totalitarian world»<sup>16</sup>, mentre il vero centro di potere, al di là dello Stato e delle sue facciate, è la polizia segreta.

Una delle caratteristiche principali del governo totalitario – che qui accenno soltanto – è rappresentata dal terrore come strumento fondamentale di controllo del cittadino. Tanto una semplice dittatura quanto un Regime totalitario combattono con le minacce e la persecuzione gli avversari politici, ma il terrore resta la cifra specifica del Totalitarismo, che se ne serve anche quando i problemi interni sono per lo più risolti. In Germania come in Russia, una volta accentrato tutto il potere nelle loro mani, Hitler e Stalin continuano a perseguire una politica “terroristica” non tanto contro i nuclei di opposizione, bensì in maniera indiscriminata e indifferenziata. Il terrore va così a colpire gruppi di persone, intere classi sociali, razze... che sono additate come ostili al governo, sebbene la loro ostilità spesso non sia né vera né causa primaria della persecuzione di cui sono oggetto.

Se restiamo per qualche momento sul caso russo, dobbiamo riconoscere come «dictatorial terror – distinguished from totalitarian terror insofar as it threatens only authentic opponents but not harmless citizens without political opinions – had been grim enough to suffocate all political life, open or clandestine, even before Lenin's death»<sup>17</sup>. Dunque, per quale motivo Stalin avrebbe continuato a perseguire una politica di terrore, se già tutti gli oppositori erano stati annientati e messi a tacere? Vedremo in seguito le motivazioni che Hannah Arendt individua a

---

<sup>15</sup> Ivi, pp. 308-309.

<sup>16</sup> Ivi, p. 420.

<sup>17</sup> Ivi, p. 322.



giustificazione della violenza e del terrore, ma per ora possiamo almeno inquadrare storicamente il fenomeno.

Stalin, ad esempio, dopo la sua ascesa al potere, si trova a fare i conti con nemici di volta in volta diversi, nemici che, pur non avendo alcun potere offensivo nei confronti del Regime, paiono dover essere assolutamente eliminati. Ed è in quest'ottica che egli procede in primo luogo con la liquidazione dei Soviet, e in secondo luogo con quella delle classi nate dalla rivoluzione precedente<sup>18</sup>, colpendo innanzitutto la borghesia nelle città e i contadini nelle campagne. In particolare, questi ultimi sono messi in ginocchio mediante una carestia prodotta artificialmente e attraverso la deportazione di ingenti numeri di individui, che in tal modo lasciano libere per la collettivizzazione statale le terre da loro lavorate. La liquidazione di queste classi è rapidamente ultimata e coloro che

were not among the many millions of dead or of deported slave laborers had learned “who is master here”, had realized that their lives and the lives of their families depended not upon their fellow-citizens but exclusively on the whims of the government which they faced in complete loneliness without any help whatsoever from the group to which they happened to belong<sup>19</sup>.

Successivamente, il terrore si rivolge contro gli operai e – aspetto importante per comprendere il funzionamento del Totalitarismo e la sua psicologia – contro l'apparato burocratico che ha in precedenza contribuito a *depurare* lo Stato dagli elementi indesiderati<sup>20</sup>.

In sostanza, per il terrore posteriore all'ascesa al potere di Hitler e Stalin è necessaria una spiegazione diversa da quella che possiamo dare per il periodo ad essa anteriore. In termini di utilità, infatti, il terrore non ha più alcuna motivazione d'essere. In Russia, «if the liquidation of classes made no political sense, it was positively disastrous for the Soviet economy»<sup>21</sup>: il terrore non ha senso né nei confronti di un'opposizione politica praticamente inesistente, né in favore dell'economia, sulla quale la carestia provocata artificialmente ha effetti deleteri.

In ultima istanza, aggiungerei che se *isolation* e *impotence* sono comuni alle tirannidi, le quali cercano sempre di dividere gli uomini riducendo al minimo il contatto tra loro, questo è tanto più evidente e importante in un Regime totalitario, dove è anche la sfera privata a essere colpita. Mentre in un qualsiasi governo tirannico

---

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 319-320.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 320.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 321-322.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 322.

the whole sphere of private life with the capacities for experience, fabrication and thought are left intact [...], the iron band of total terror leaves no space for such private life and the self-coercion of totalitarian logic destroys man's capacity for experience and thought just as certainly as his capacity for action<sup>22</sup>.

Fino a qui ho cercato di evidenziare alcuni tratti del Totalitarismo, a partire dalla distinzione tra questa forma di governo e altre che potrebbero essere con essa confuse.

A questo punto, introducendo i passi che faremo successivamente, credo sia utile riprendere i caratteri che Friedrich e Brzezinski identificano come specificamente propri della dittatura totalitaria. Costoro sostengono che tutti i Regimi totalitari sono «*sostanzialmente simili*»<sup>23</sup>, non sono cioè tra loro identici, ma nemmeno diversi in ogni aspetto. È tale somiglianza *sostanziale* che consente di individuare almeno sei tratti comuni a dittature di questa sorta, cui se ne possono forse aggiungere altri, come il controllo della giustizia e l'espansionismo<sup>24</sup>, sebbene sulla legittimità di questa aggiunta non vi sia pieno accordo. In sintesi,

la sindrome, o complesso di peculiarità interdipendenti, della dittatura totalitaria consiste [1] in una ideologia, [2] in un partito unico tipicamente guidato da un solo uomo, [3] in una polizia terroristica, [4] nel monopolio dei mezzi di comunicazione, [5] nel monopolio degli armamenti e [6] in una direzione centralizzata dell'economia<sup>25</sup>.

Tenendo dunque per buona l'analisi dei due autori, analizziamo ora il Totalitarismo più nello specifico e indipendentemente dalla sua relazione con il semplice dispotismo, con particolare riferimento agli aspetti che gli sono propri, agli obiettivi che esso si pone e agli strumenti di cui si serve per conseguire tali obiettivi.

## 1.2 Obiettivi primi e ultimi del Regime totalitario

L'organizzazione dell'agire nel contesto totalitario sembra davvero contrastare qualsiasi principio poniamo, di norma, all'origine delle nostre azioni. Non vale il criterio dell'utile, quando al contrario molte direttive del governo sono dannose per il benessere e la sopravvivenza stessa dei cittadini; non vale alcun principio di solidarietà, alcun imperativo categorico kantiano, perché mai il carnefice vorrebbe trovarsi al posto della vittima, né la vittima – forse – al posto del carnefice; non c'è piacere duraturo che si intenda perseguire e godere nel tempo.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 474.

<sup>23</sup> Friedrich-Brzezinski, *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, cit., p. 531.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, pp. 535-536.

<sup>25</sup> Ivi, p. 534. Per una descrizione più dettagliata si vedano le pagine immediatamente successive.

In sintesi, potremmo dire non esserci felicità che giustifichi il pagamento di un prezzo tanto alto in termini di terrore, insicurezza, vittime. Certo, Aristotele non ha in mente una vita di questo genere quando definisce la felicità come «attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta, in una vita completa»<sup>26</sup>. Cosa ci può essere, infatti, di virtuoso, nell'eliminazione di intere classi della società, o nell'abolire qualsiasi forma di libertà del cittadino? Come può essere completa la vita di chi è privato della propria autonomia e costretto all'eteronomia<sup>27</sup>?

Dunque, verso cosa tende il Totalitarismo?

The trouble with totalitarian regimes is not that they play power politics in an especially ruthless way, but that behind their politics is hidden an entirely new and unprecedented concept of power, just as behind their *Realpolitik* lies an entirely new and unprecedented concept of reality. Supreme disregard for immediate consequences rather than ruthlessness; rootlessness and neglect of national interests rather than nationalism; contempt for utilitarian motives rather than unconsidered pursuit of self-interest; "idealism" *i.e.*, their unwavering faith in an ideological fictitious world, rather than lust for power – these have all introduced into international politics a new and more disturbing factor than mere aggressiveness would have been able to do<sup>28</sup>.

In modo lapidario, possiamo come premessa affermare che obiettivo ultimo del Regime totalitario è la modificazione dell'essenza stessa dell'uomo<sup>29</sup>. Il governo ambisce alla creazione di un uomo nuovo che possieda certi requisiti e si distingua dalla massa che vive nel mondo.

Forse, è proprio tenendo presente tale fine ultimo che intendiamo meglio la difficoltà con la quale ci si rapporta allo studio del Totalitarismo: noi lo facciamo nella prospettiva dell'uomo vecchio, dell'uomo da sopprimere, che ragiona secondo determinati valori e categorie, là dove è necessario invece adottare schemi totalmente differenti, quali quelli specifici dell'ideologia del Regime. Solo accettando di entrare mentalmente nel fenomeno da studiare, abbandonando per qualche momento i nostri modelli di riferimento, possiamo tentare di comprenderlo.

---

<sup>26</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari, 8 ed. 2012, I 7 (1098a 15-17): «Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ'ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην».

<sup>27</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, tr. it. di A.M. Marietti, BUR, Milano, 7 ed. 2015, A58-59, pp.171-172. Utilizzo i due termini nell'accezione kantiana: «L'*autonomia* [Die Autonomie] della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri ad esse conformi; invece ogni *eteronomia* dell'arbitrio [Heteronomie der Willkür] non solo non è il fondamento di nessuna obbligatorietà affatto, anzi, è avversa al suo principio e alla moralità della volontà».

<sup>28</sup> OT, cit., pp. 417-418. Si tratta di un passo molto importante, che riprenderemo anche in seguito.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 346: «Totalitarianism appears to be only the last stage in a process during which "science [has become] an idol that will magically cure the evils of existence and transform the nature of man" [Eric Voegelin, *The Origins of Scientism*, in *Social Research*, December 1948]». Lo stesso concetto è espresso in modo analogo in Friedrich-Brzezinski, *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, p. 529.

In vista della creazione di un uomo nuovo, è necessario rendere i soggetti fedeli al Regime e ben disposti verso decreti e imposizioni varie. In tal senso, si richiede l'atomizzazione e l'individualizzazione della società, già realizzata in Germania, da realizzare in Russia<sup>30</sup>, poiché soltanto una volta che ha tagliato qualsiasi forma di legame, il suddito perde la propria autonomia e diventa, progressivamente, sempre più dipendente dallo Stato cui appartiene e dal Regime che lo incarna. Perciò, non è sufficiente eliminare le classi e porre tutti allo stesso livello, perché ciò «leaves more or less intact certain non-political communal bonds between the subjects, such as family ties and common cultural interests»<sup>31</sup>. Il Totalitarismo – come accennato in precedenza – va oltre, annullando gli stessi vincoli familiari, intervenendo nel tempo libero dei cittadini, disciplinando ogni momento della giornata e aspetto della vita.

Per comprendere meglio come il Regime sia in grado di frantumare anche i legami che dovrebbero essere tra i più saldi nella vita di un uomo, quelli familiari, possiamo riferirci al mondo sovietico. Qui, il soggetto internato in un campo di lavoro ha la possibilità, per quanto rara, di vedere i propri familiari nel corso della prigionia, ma può fare ben poco in vista di ciò. Di fatto, egli deve limitarsi a comportarsi bene e ad esprimere il desiderio – proprio e dei congiunti – di un incontro; il resto spetta alle autorità e alla famiglia. Questo è efficacemente narrato da Gustaw Herling, nel racconto che egli propone della sua prigionia nel comprensorio concentrazionario di Kargopol':

Trascorso un anno dal momento del suo arresto, egli [il prigioniero] era libero di presentare alla terza sezione la richiesta scritta di una visita, insieme a una lettera dei suoi familiari che dichiarasse in modo esplicito che uno di loro desiderava vederlo, e a un certificato di buona condotta, nel lavoro e nella baracca, fornito dalle autorità del campo [...]. La lettera della famiglia non era una mera formalità. Quando i legami non erano quelli del sangue, ma del matrimonio, la massima pressione veniva fatta sulla persona libera perché tagliasse ogni relazione col "nemico del popolo"; e molte mogli vi soggiacevano<sup>32</sup>.

Da queste poche righe emerge la difficoltà a ottenere l'opportunità di un incontro tra internati e liberi, una difficoltà accentuata dalle pressioni esercitate da parte del Regime sulla famiglia dei prigionieri. Tali pressioni sfibrano spesso anche le tempra più forti, inducendo mogli, fratelli, sorelle... a rinnegare i vincoli familiari, pur di conservare la libertà e mantenere pulito il proprio nome di fronte alle autorità. Queste, infatti, considerano pericoloso il contatto

---

<sup>30</sup> Cfr. OT, p. 318: «To change Lenin's revolutionary dictatorship into full totalitarian rule, Stalin had first to create artificially that atomized society which had been prepared for the Nazis in Germany by historical circumstances».

<sup>31</sup> Ivi, p. 322.

<sup>32</sup> Gustaw Herling, *Un mondo a parte*, tr. it. di G. Magi, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 103-104.

tra la famiglia del condannato e il condannato stesso, il quale è relegato in un campo e isolato dal mondo esterno come un appestato, capace di contaminare con la propria presenza e i propri discorsi chiunque si avvicini a lui provenendo dall'esterno del campo di lavoro. D'altra parte, c'è il rischio effettivo che per mezzo di questi contatti si organizzino tentativi di eversione all'interno o al di fuori del *gulag*, e risulta perciò sempre sospetto che qualcuno voglia incontrare un "nemico del popolo". In un regime quale quello totalitario, che potremmo anche definire "regime del sospetto", basta molto poco per sollevare dubbi sulla propria integrità ed essere condannati alla detenzione nei campi di lavoro. È pertanto relativamente più facile troncare le relazioni con un familiare imprigionato, piuttosto che mantenere i contatti con lui. Infatti, scrive ancora Herling che

una persona libera che sia abbastanza ostinata da persistere nella sua pretesa, non spaventata dagli ostacoli iniziali, potrebbe ritrovarsi in un circolo vizioso dal quale non è facile uscire. Solo chi ha un passato assolutamente senza macchia, e può provare di essere immune dal germe della controrivoluzione, ottiene il prezioso permesso. Ora in Russia nessuno oserebbe correre il rischio di un interrogatorio anche con la coscienza pienamente tranquilla; anche in questo caso è richiesto il certificato di buona condotta politica firmato da funzionari competenti. La presenza in una famiglia di un nemico del popolo è di per sé una prova di contaminazione sufficiente perché chi è vissuto con lui per molti anni non possa esser considerato immune dal contagio della controrivoluzione [...]. Il crudele, triste paradosso di questa situazione è che, durante le udienze alla Nkvd, il richiedente deve far di tutto per convincere le autorità che egli ha rotto ogni relazione col prigioniero e sradicato ogni legame affettivo con lui. E si ritorna alla domanda evidente: in tal caso perché egli vorrebbe intraprendere un viaggio lungo e costoso per vedere il prigioniero? Non vi è via di uscita a questo rebus<sup>33</sup>.

Di fatto, ci si trova di fronte a una sorta di dilemma, che potremmo riassumere così:

- Se un familiare  $x$  desidera parlare con un prigioniero  $y$ , dovrà ammettere che o [A] ne condivide le idee o [B] non ne condivide le idee.
- Ma  $\neg A$ , perché se  $x$  ammettesse di condividere le idee di  $y$  sarebbe per ciò stesso condannato alla medesima pena.
- E  $\neg B$ , perché se  $x$  affermasse di non condividere le idee di  $y$  dovrebbe coerentemente interrompere qualsiasi contatto con lui, essendo egli un "nemico del popolo".
- Dunque,  $x$  non ha motivo di chiedere di poter parlare con  $y$ .

Se, ciò nondimeno,  $x$  decide di parlare con  $y$ , allora ci sono di certo almeno buoni motivi per mettere in dubbio la fedeltà di  $x$  al Regime e sospettare di lui.

Le spiegazioni per una simile politica all'interno del *gulag* sono molteplici. Secondo Herling, essa potrebbe effettivamente mirare a preservare l'integrità del cittadino libero o piuttosto,

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 104. La NKVD è il *Commissariato del popolo per gli affari interni*.

dietro di essa, ci sarebbe solo la volontà di tenere celato quanto accade nei campi di lavoro<sup>34</sup>. Precisato che entrambe le motivazioni hanno valore, mi prometto di riprendere la questione in un secondo momento, quando avremo chiarito qualche altro elemento.

In base a quanto emerso finora, è evidente come questa atomizzazione sociale, che – si diceva – va a colpire anche quelli che dovrebbero essere i legami più forti, determini il progressivo isolamento del cittadino. Egli, pur vivendo all'interno di una comunità ed essendo unito ai suoi membri mediante relazioni di diverso grado e importanza, attraverso rapporti di parentela, di amicizia, di produzione... è sempre più separato da essi. Tale separazione è insieme causa e conseguenza della politica del Regime, che mette a poco a poco gli uni contro gli altri e produce una generalizzata perdita di fiducia nel prossimo: i propri familiari sono in un campo di concentramento, e parlare con loro attira l'attenzione delle autorità; l'amico di un tempo potrebbe essere una spia del governo, pronto a denunciare chiunque, anche solo per un'affermazione pronunciata innocentemente; coloro che lavorano lo stesso terreno o condividono le cuccette della medesima baracca sono troppo preoccupati per la loro sopravvivenza, per rendersi conto che altri sono vicini alla morte se non ricevono un pezzo di pane in più...

In una situazione di questo genere, di chi fidarsi? Con chi lamentarsi? A chi chiedere aiuto? Ebbene, oggetto unico della fiducia dell'uomo verrà a essere sempre più lo Stato, che si assicura in questo modo una lealtà totale da parte dei propri sudditi:

loyalty can be expected only from the completely isolated human being who, without any other social ties to family, friends, comrades, or even mere acquaintances, derives his sense of having a place in the world only from his belonging to a movement, his membership in the party<sup>35</sup>.

Isolato da tutti, il singolo non può che fidarsi del responsabile del suo isolamento, lo Stato.

Hannah Arendt sottolinea a tal proposito come una fedeltà totale sia possibile solo quando slegata da motivazioni concrete e da qualsiasi contenuto che potrebbe, invece, indurre all'elaborazione di opinioni personali e mutevoli da parte dei soggetti<sup>36</sup>. È per questo motivo che i Regimi totalitari evitano di formulare un programma politico dettagliato e complesso, limitandosi a stabilire obiettivi generali, in termini altrettanto generali e potenzialmente condivisibili

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 105.

<sup>35</sup> OT, cit., pp. 323-324.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 324.

dai più<sup>37</sup>. Così, si assicurano una fedeltà cieca e si affermano quali portatori di una «*Weltanschauung* by which they would take possession of man as a whole»<sup>38</sup>.

A quanto detto finora, va aggiunto che l'isolamento e l'atomizzazione si verificano a tutti i livelli, e dunque tanto al livello delle masse, quanto a quello dell'*élite* e presso la cerchia del leader<sup>39</sup>. Infatti, anche coloro che rivestono posizioni autorevoli non possono evitare di fare i conti con la paura di essere di punto in bianco retrocessi o incarcerati con qualche accusa infamante. Questo si traduce in un senso generale di insicurezza, che costringe tutti – lo ribadiamo – a riporre la loro fiducia solo ed esclusivamente nello Stato, non più incarnato dagli uomini, ma da singoli, come Hitler e Stalin. Perciò, la diffidenza e l'isolamento presenti nella bassa società sono condizioni che caratterizzano pure le alte gerarchie dello Stato.

Franz Stangl, comandante del campo di sterminio<sup>40</sup> di Sobibor prima e di Treblinka poi, interrogato dalla giornalista Gitta Sereny sulle amicizie coltivate nel campo, riferendosi agli altri militari risponde di non aver trovato «anybody with whom I could really talk. I knew none of them»<sup>41</sup>. Mesi trascorsi assieme alle stesse persone non hanno reso possibile la costruzione di alcun tipo di rapporto che esulasse da quello *lavorativo*, tanto che Stangl afferma di non *conoscere* nessuno degli altri. Egli non ha potuto – per quanto forse nemmeno voluto – instaurare relazioni vere, che gli permettessero di esprimersi liberamente, magari anche di confidare dubbi e paure senza temere, per questo, di essere frainteso, con le conseguenze che un fraintendimento ha nel Regime totalitario.

Da ultimo, si tenga presente come l'atomizzazione sia pretesa non soltanto a livello fisico o psicologico, ma anche al livello delle informazioni e dei dati forniti ai singoli. Ciò consente di fare ulteriore chiarezza sul senso dell'isolamento tutto particolare in cui vivono gli alti esponenti del governo, la maggior parte dei quali è messa a conoscenza, di volta in volta, esclusiva-

---

<sup>37</sup> Cfr. Giorgio Galli [a cura di], *Il Mein Kampf di Adolf Hitler. Le radici della barbarie nazista*, Kaos, Milano 2002, p. 324: «Con le idee generali si deve coniare un programma politico, con una generica concezione del mondo una determinata fede politica» e p. 380: «Prima della vittoria, ogni tentativo di addurre spiegazioni o discussioni circa l'uno o l'altro punto del programma rompe l'unità e la forza combattiva del movimento nella misura in cui i suoi seguaci partecipano a una simile discussione intestina. Perché non è detto che una "correzione" oggi introdotta non possa essere già domani sottoposta a una prova critica, per trovare dopodomani un surrogato migliore».

<sup>38</sup> OT, cit., p. 336.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 407: «The evidence of Hitler's as well as Stalin's dictatorship points clearly to the fact that isolation of atomized individuals provides not only the mass basis for totalitarian rule, but is carried through to the very top of the whole structure».

<sup>40</sup> Sulla distinzione tra campo di concentramento e campo di sterminio, si veda più oltre. Per ora, si chiameranno "campi di concentramento" anche quelli che, più propriamente, sono campi di sterminio.

<sup>41</sup> Gitta Sereny, *Into That Darkness: An Examination of Conscience*, First Vintage Books Edition, New York 1983, p. 170.

mente di alcuni aspetti del piano totale. Se il comune cittadino ignora i fini più segreti del Regime e come esso desideri perseguirli, o se vi siano cambiamenti nel programma generale di cui è stato anni addietro messo a parte, la situazione è relativamente simile all'interno del Partito. Guardando ancora una volta il caso di Stangl, dalla sua testimonianza risulta che egli non sapesse mai, prima di cominciare a svolgerlo, in cosa consisteva realmente il compito assegnatogli. Si considerino alcune sue affermazioni, a tal proposito, nel corso dell'intervista:

“*Did you know then what Tiergartenstrasse 4 was?*”

“I had no idea. I had heard it vaguely referred to now and then as T4, but I didn't know what their specific function was”<sup>42</sup>. [...]

“*What did you think at the time was the reason for the extermination of the Jews?*”

“They wanted their money”, he replied at once. “Have you any idea of the fantastic sums that were involved? That's how the steel was bought, in Sweden”<sup>43</sup>. [...]

“*And none of you knew what awaited you in Poland?*”

“Later I found out that three or four of them had known, but at the time they said nothing – they didn't let on”<sup>44</sup>.

Ancora una volta, è chiaro che la segretezza può essere spiegata in vario modo, e dunque come difficoltà a comunicare alcune mansioni o timore che determinate informazioni siano rese pubbliche. Certo, essa rappresenta una delle cause e insieme delle conseguenze dell'isolamento degli individui, divisi per preservare la segretezza, e riservati a motivo della divisione.

Oltre a ciò, nei Regimi totalitari si riscontra una spiccata tendenza all'internazionalismo, che si concretizza in ultima analisi nella volontà di una conquista non tanto territoriale, ma soprattutto ideologica, del mondo. Anzi, direi che è proprio la condivisione di una certa ideologia a facilitare l'espansione del Regime. Se ci concentriamo sulla Germania nazista, infatti, vediamo come la politica antisemita trovi terreno fertile anche al di fuori dei confini nazionali. Così, «the expulsion of Jews carries an important portion of Nazism into other countries»<sup>45</sup> e suscita, pure presso chi non ha mai nutrito alcun rancore contro gli Ebrei, un sentimento di ostilità. Attraverso una situazione creata *ad hoc*, il Regime nazista, che con la politica interna

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 49. Stangl sostiene di non aver saputo in anticipo che il primo lavoro che gli era assegnato comportava la partecipazione – per quanto indiretta, nel suo caso – ai procedimenti di eutanasia messi in atto dal Regime nel castello di Hartheim. Egli viene trasferito alla General Foundation for Institutional Care (*Gemeinnützige Stiftung für Heil und Anstaltspflege*), il cui Quartier Generale è a Berlino, Tiergartenstrasse 4, abbreviato T4. Dal nome della via e dal numero civico in cui si trova l'ente per la salute, deriva il termine *Aktion T4* a indicare il programma di eutanasia.

<sup>43</sup> Ivi, p. 101. Stangl ignorava le reali motivazioni che stavano dietro l'uccisione degli Ebrei, e pareva non conoscere nemmeno l'estensione del progetto di pulizia etnica che il Nazismo intendeva portare a compimento.

<sup>44</sup> Ivi, p. 102. Stangl afferma di non essere stato a conoscenza del fatto che gli si affidava il comando di un campo di sterminio – qui quello di Sobibor, poi quello di Treblinka – finché non è giunto sul luogo e non ha scoperto a che cosa era deputato.

<sup>45</sup> OT, cit., p. 415.



costringe gli Ebrei alla fuga, fa sì che tale politica risulti in parte apprezzata anche all'estero e comincia, innanzitutto per mezzo di una *condivisa* – se non potente – ideologia, a espandersi oltre confine.

Per concludere il tentativo di indicare i principali obiettivi del Totalitarismo, aggiungo un elemento che approfondirò nelle pagine seguenti. Si è visto che il Regime punta a isolare gli individui, ma questo non basta a garantire una fedeltà cieca. Infatti, parallelamente a ciò, per favorire la formazione di «co-ordinated philistines»<sup>46</sup> è necessaria la riduzione dei membri del popolo a una massa di uomini, dei singoli a un'unità. Solo apparentemente risulta contraddittorio affermare prima la spinta, da parte del Regime, all'atomizzazione sociale, e poi, insieme ad essa, quella alla trasformazione della società in massa. In realtà – vedremo – nella massa l'individuo perde la propria singolarità e la propria peculiarità, agisce in maniera scissa, prima di tutto dalla propria coscienza, è con gli altri senza conoscerli e senza potersi veramente fidare di loro. In breve, si tratta di un soggetto alienato, che sopravvive – non vive – all'interno di un mondo che non gli appartiene, dal quale è posseduto e vincolato, privato della libertà di essere autonomo in senso pieno.

### 1.3 Gli strumenti di cui il Regime totalitario si serve

Il movimento che sta alla base di un governo totalitario agisce in maniera spesso analoga alle società segrete<sup>47</sup>. Come una società segreta, esso presenta «hierarchies according to degrees of “initiation”», propone un sistema di «consistent lying» che contribuisce a incrementare il divario tra coloro che sono ammessi al suo interno e quanti ne sono esclusi, richiede «unquestioning obedience» a chi ne fa parte, obbedienza prima di tutto «to a frequently unknown and always mysterious leader»<sup>48</sup>. In base al principio per cui «whosoever is not expressly included is excluded»<sup>49</sup>, il mondo si divide in maniera netta «between “sworn blood brothers” and an indistinct inarticulate mass of sworn enemies»<sup>50</sup>.

Ci sono, però, forse due differenze di fondo tra un movimento totalitario e una qualsiasi società segreta. La prima, messa esplicitamente in luce da Hannah Arendt, sta nella mancanza di segretezza del Totalitarismo circa gli obiettivi ultimi della sua azione. Restano segreti i mezzi

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 337.

<sup>47</sup> Cfr. ivi, p. 376: «The totalitarian movements have been called “secret societies established in broad daylight”».

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 377.

<sup>50</sup> Ivi, p. 376.

e gli strumenti adottati, le motivazioni più profonde, i fini intermedi necessari in vista di quelli ultimi, ma non «that the Nazis wanted to conquer the world, deport “racially alien” peoples and exterminate those of “inferior biological heritage”, [or] that the Bolsheviks work for the world revolution»<sup>51</sup>. In secondo luogo, direi che, differentemente da quanto accade nel caso delle società segrete, il Regime totalitario tende a diffondersi capillarmente e a trasformare la popolazione da una massa amorfa di ostili nemici, a una massa altrettanto amorfa di timorati ad esso fedeli. Tutto ciò, chiaramente, senza però eliminare mai la distinzione tra “iniziati” e “profani”.

Per conseguire questi obiettivi e produrre un radicale mutamento nella natura degli uomini, sono numerosi gli strumenti di cui il Totalitarismo si serve. Alcuni di questi, che soli consentono di intendere meglio il fenomeno nel suo complesso e nei suoi tratti più crudi, meritano una trattazione specifica, in sezioni successive del presente lavoro. In merito ad essi, anticipo soltanto che il Regime totalitario cerca di veicolare una determinata ideologia, su cui fonda il proprio sistema di governo, per mezzo di una propaganda infarcita di menzogne. Attraverso la propaganda, quanto è – e spesso palesemente – falso, fittizio, costruito, viene fatto passare come veritiero, incisivo e appartenente all’ordine delle cose. Ma a questo, che – ripeto – è il nucleo del Totalitarismo, arriveremo in un secondo momento, mentre ora ci soffermiamo su altri aspetti del fenomeno.

È rilevante, infatti, notare come il Regime totalitario adotti una politica per lo più indifferente all’utile e all’interesse nazionale, attraverso la quale può spingersi anche là dove il leader che ama il proprio Paese non può giungere. La violenza e il terrore, inoltre, sono rivolti – come accennato – non soltanto contro i nemici, ma soprattutto contro gli amici, in quanto *potenzialmente* ostili al governo. Il Regime presenta poi un’organizzazione caratterizzata da un continuo movimento, dalla duplicazione delle cariche e da una pressoché completa assenza di rivolte, e orientata alla realizzazione di progetti su larga scala e a lungo termine. Infine, si tenga presente che tutto ciò è possibile esclusivamente grazie alla riduzione degli uomini a massa, risultato che si consegue tramite l’uccisione della personalità e della peculiarità del singolo.

### 1.3.1. Un atteggiamento anti-utilitaristico

Già ci siamo riferiti al fatto che il dittatore totalitario adotterebbe un comportamento anti-utilitaristico nella gestione degli affari, comportamento che crea qualche problema e destabilizza un osservatore esterno. Anche quando ci sono rilevanti difficoltà su tutti i fronti presso i

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 378.

quali si combatte, nella Germania nazista non giunge l'ordine di sospendere lo sterminio in atto nei campi, per volgere altrove le energie là spese. Per quale motivo? La risposta di Hannah Arendt – che qui anticipo – è che il Totalitarismo abbia bisogno di masse numerose da “sacrificare” per prosperare<sup>52</sup>. L'uccisione degli Ebrei o la reclusione di migliaia di prigionieri nei campi di lavoro, dove vivono in pessime condizioni, rispondono così alla richiesta di vittime che il Regime in quanto tale necessita per sopravvivere.

Al di là del caso specifico, che ho riportato come esempio emblematico, resta il fatto che è proprio poiché «the utilitarian core of ideologies was taken for granted, that the anti-utilitarian behavior of totalitarian governments, their complete indifference to mass interest»<sup>53</sup> colpisce a tal punto gli studiosi. Infatti, «like a foreign conqueror, the totalitarian dictator regards the natural and industrial riches of each country, including his own, as a source of loot and a means of preparing the next step of aggressive expansion»<sup>54</sup>. Per il Regime totalitario non esistono confini che costituiscano un limite alla diffusione delle sue idee, o all'applicazione delle sue leggi, o allo sfruttamento delle risorse necessarie affinché esso possa prosperare. D'altra parte,

if the totalitarian conqueror conducts himself everywhere as though he were at home, by the same token he must treat his own population as though he were a foreign conqueror. And it is perfectly true that *the totalitarian movement seizes power in much the same sense as a foreign conqueror may occupy a country which he governs not for its own sake but for the benefit of something or somebody else*. The Nazis behaved like foreign conquerors in Germany when, against all national interests, they tried and half succeeded in converting their defeat into a final catastrophe for the whole German people<sup>55</sup>.

Ecco dunque ribadito l'aspetto anti-utilitaristico dell'azione del Regime, tanto più incomprensibile perché in primo luogo va a colpire negativamente lo stesso Paese del dittatore, e in secondo luogo perché è indecifrabile la motivazione di una politica di questo genere, che pare essere soltanto dannosa e non consentire ad alcuno di trarre vantaggio dalla sua applicazione.

### 1.3.2. L'organizzazione del Regime

Paradossalmente, potremmo dire che il governo totalitario si caratterizza per un'organizzazione disorganizzata, per un ordine disordinato, per un movimento continuo mai inquadrabile per mezzo di leggi determinate e valide univocamente. Nucleo strutturale del Regime viene ad

---

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 311.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 347.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 417.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 416 [corsivo mio].

essere, propriamente, la sua assenza di un nucleo strutturale<sup>56</sup>. E questa assenza di strutture rigide e solide è insieme la forza e il pericolo mortale del Totalitarismo, che con essa deve fare i conti per preservare la propria esistenza. Non a caso, Franz Leopold Neumann paragona lo Stato nazista non al Leviatano, ma a Behemoth, mostro biblico del caos:

The National Socialist state is no Leviathan. But Hobbes, aside from his *Leviathan* also wrote *Behemoth, or the Long Parliament* [...]. *Behemoth*, which depicted England during the Long Parliament, was intended as the representation of a non-state, a situation characterized by complete lawlessness. The Leviathan, although it swallows society, does not swallow all of it. Its sovereign power is founded upon the consent of man. Its justification is still rational and, in consequence, incompatible with a political system that completely sacrifices the individual<sup>57</sup>.

Comunque, questa disorganizzazione, questo caos sono in realtà tali solo apparentemente. Essi rispondono a esigenze precise, favorendo per di più il processo di totalitarizzazione.

Già abbiamo detto qualcosa della natura mobile del Regime totalitario, sottolineando la mancanza di programmi rigidi e definiti una volta per tutte. Ora vediamo come questa instabilità si rifletta pure nell'organizzazione del Regime stesso dove, innanzitutto, si evita ogni categorizzazione rigida che limiti le possibilità di manovra di chi detiene il potere. Così, si garantisce una libertà pressoché assoluta a chiunque, ed è proprio per questo che Himmler domanda «not to issue any decree concerning the definition of the term “Jew”, [because] with all these foolish commitments we will only be tying our hands»<sup>58</sup>.

In realtà è generale il disprezzo per le leggi e le regole, oltre che per le definizioni. In Germania, ad esempio, resta formalmente in vigore la costituzione di Weimar promulgata dopo la conclusione della I Guerra Mondiale, e qualcosa di analogo accade anche in Russia<sup>59</sup>, sebbene tanto Hitler quanto Stalin non manchino di emanare contemporaneamente nuove leggi e decreti. «But when with the issuance of the Nuremberg Laws this development had come to an end, it turned out that the Nazis themselves showed no concern whatsoever about their own legislation»<sup>60</sup>. Ciò risulta chiaro specie se si guarda al modo di agire della polizia segreta o di qualsiasi altra istituzione di nuova creazione, tutte dotate di prerogative molto ampie e non disciplinate in maniera puntuale dalla legge.

---

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 395: «Many, moreover, have stressed the peculiar “shapelessness” of the totalitarian government».

<sup>57</sup> Franz Leopold Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago 2009, p. 459.

<sup>58</sup> OT, cit., p. 365, nota 62.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 394. In Russia la costituzione promulgata nel 1936 resta di fatto inapplicata per diverso tempo, dal momento che quasi contemporaneamente prendono avvio le Grandi Purghe.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

Questa situazione corrisponde «to Hitler's dictum that "the total state must not know any difference between law and ethics"; because if it assumed that the valid law is identical with the ethics common to all and springing from their consciences, then there is indeed no further necessity for public decrees»<sup>61</sup>. Essendo la morale sentita dall'uomo e a lui intima, non ci sarebbe bisogno di alcuna legge scritta, che al più espliciterebbe quanto è già perfettamente noto a tutti. In linea di principio, dunque, non sarebbero nemmeno necessarie norme che vadano a definire la questione ebraica e impongano, ad esempio, il divieto di matrimonio tra non ariani e ariani. A questi ultimi, infatti, dovrebbe essere evidente che un'unione di questo genere è moralmente disdicevole.

Certo l'idea di un'identità piena tra diritto e morale, oltre a essere utopica e insieme problematica per la mutevolezza di costumi e opinioni che contraddistingue l'uomo, concentra – si diceva – nelle mani di pochi un potere immenso e rende complessa la questione della responsabilità. Chi può essere giudicato colpevole di qualcosa, se non ci sono leggi per questo? A chi chiedere conto di quanto accade di moralmente sbagliato, se la mia coscienza grida contro le azioni dello Stato, ma il diritto dello Stato coincide con la sua morale, che è una morale priva di moralità? Si tratta di questioni complesse, che ci interessano nella misura in cui tentiamo di comprendere l'incomprensibile, parlando del Totalitarismo, ma che toccano anche ciascuno di noi quotidianamente, in quanto ciascuno è parte di uno Stato e spesso posto di fronte a un diritto che ha poco di morale o ad una buona morale incapace di incarnarsi nel diritto.

Ebbene, tornando all'organizzazione del Regime totalitario, si rileva nella sfera amministrativa un'instabilità analoga a quella evidenziata nell'ambito della legislazione. Questo si concretizza – come accennato sopra – nella pratica della duplicazione delle cariche, che crea «a perfect world of appearances in which every reality in the non-totalitarian world is slavishly duplicated in the form of humbug»<sup>62</sup>. In tal modo, il movimento, che si impone progressivamente come dominante sulla scena politica, offre una parvenza di normalità, procedendo a poco a poco, però, a esautorare di ogni potere gli uffici statali. Il risultato è

the co-existence (or the conflict) of a dual authority, the party and the state [...]. The relationship between the two sources of authority, between state and party, is one of ostensible and real authority, so that the government machine is usually pictured as the powerless facade which hides and protects the real power of the party<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 395.

La *mera* duplicazione delle cariche, tuttavia, rischia di dare nuova stabilità alla compagine statale, interrompendo quel movimento continuo che si è visto essere alla base del Totalitarismo, e fornendo una struttura a ciò che, per natura, deve esserne privo. Tale assenza di struttura è necessaria alla sopravvivenza fisica del Regime e insieme a garantirgli il costante appoggio delle masse. È infatti proprio verso le masse non più «willing to live in any kind of structure, regardless of its nature»<sup>64</sup> che i movimenti totalitari primariamente si rivolgono. Essi «so long as they find themselves physically still limited to a specific territory, necessarily must try to destroy all structure, and for this willful destruction a mere duplication of all offices into party and state institutions would not be sufficient»<sup>65</sup>.

Per questo, alla duplicazione degli uffici corrisponde una indiscriminata e *continua* moltiplicazione delle cariche, con l'introduzione di nuovi gradi, che rende davvero difficile capire a chi sia necessario obbedire in un dato momento. L'unica certezza è rappresentata dal riconoscimento ufficiale del ruolo che il dittatore ricopre e dall'identificazione della sua volontà con la legge suprema. Posto ciò, data la necessità di una cieca obbedienza nei confronti del leader, possiamo escludere vi siano altre sicurezze su cui basarsi. In che senso?

Innanzitutto, la volontà del dittatore è dinamica: «in the language of the Nazis, the never-resting, dynamic “will of the Führer” – and not his orders, a phrase that might imply a fixed and circumscribed authority – becomes the “supreme law” in a totalitarian state»<sup>66</sup>. È essa che deve essere rispettata, non gli ordini del leader. Questi posseggono una loro stabilità, una volta che sono stati emessi, mentre la volontà del Führer – come quella di chiunque – è per natura mutevole. Banalmente, potremmo dire che, stando così le cose, agire correttamente implicherebbe una prescienza e costante conoscenza della volontà *in atto* del dittatore. D'altra parte, è proprio questo principio che dà ragione di una tale estensione – come vedremo meglio in seguito – della sfera d'azione delle SS, dato che «als Instrument der Werwirklichung des “Führerwille” war ihr Macht – und Handlungsanspruch prinzipiell unbegrenzt, und zwar nach allen Seiten hin»<sup>67</sup>.

Tuttavia, scendendo nella scala gerarchica le difficoltà non diminuiscono. Sì, perché è improprio anche solo *parlare* di “scale”, di “catene di comando”, le quali «tend to stabilize and

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 398.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Ivi, p. 365.

<sup>67</sup> Norbert Frei, *Der Führerstaat: Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 6 ed. 2001, p. 145: «In quanto strumento di attuazione della “volontà del Führer” la loro [delle SS] pretesa di potere e libertà operativa era in via di principio illimitata, rivolgendosi a tutti i campi possibili» [tr. it. di N. Antonacci, 1992].

restrict the total power of the leader»<sup>68</sup>, oltre che il carattere mobile del Regime in quanto tale. Ciò non toglie che poi, effettivamente, esistano dei gradi e si adottino delle scale gerarchiche cui si tributa rispetto, ma va sempre tenuta presente la natura instabile di tali classificazioni.

A ulteriore riprova della dinamicità e complessità della *struttura* interna di uno Stato totalitario, si consideri anche quanto segue.

Secondo la distinzione più generale possibile, la popolazione si divide in primo luogo tra «sympathizers» e «party members»<sup>69</sup>. Obiettivo del Partito sarà lavorare all'aumento continuo del numero dei simpatizzanti, tenendo invece entro certi limiti quello dei membri effettivi. I primi, infatti, hanno un ruolo non meno importante dei secondi, dato che «not only isolate the [party] members but offer them a semblance of outside normalcy which wards off the impact of true reality more effectively than mere indoctrination»<sup>70</sup>. In questo modo, da un lato i simpatizzanti non percepiscono il Partito e l'ideologia veicolata come distanti da loro e mascherano al mondo esterno il vero volto del Regime; dall'altro, parallelamente, si rafforza la fede del membro effettivo, nel vedere che le sue convinzioni sono ampiamente condivise, per quanto «in a more “normal”, *i.e.*, less fanatic, more confused form»<sup>71</sup>.

Un'analoga ripartizione, a complicare i rapporti tra gli individui, si ripropone all'interno del Partito stesso. Qui, infatti, «the *élite* formations of the movement are related to and separated from the ordinary members»<sup>72</sup>. In pratica, gli iscritti ordinari circondano il gruppo militante come i simpatizzanti circondano, in generale, i membri del Partito. Ora, gli iscritti ordinari presentano ancora forti legami con l'ambiente circostante e non si identificano totalmente col movimento, costituendo così una protezione del nucleo dello stesso; contemporaneamente, i militanti non perdono il contatto col mondo esterno, che vedono rappresentato dai membri comuni.

In questo modo, il rapporto tra i vertici e il mondo esterno – e viceversa tra il mondo esterno e i vertici – è continuamente mediato e sempre indiretto, dovendo passare attraverso tutta una serie di gerarchie e scale differenti. È chiaro, inoltre, che analoghe distinzioni possono essere ripetute infinitamente, mantenendo «the organization in a state of fluidity which permits it constantly to insert new layers and define new degrees of militancy»<sup>73</sup>. Ciò rende molto difficile comprendere quale gruppo abbia un'importanza maggiore rispetto a un altro, e dunque quali individui siano più influenti rispetto ad altri:

---

<sup>68</sup> OT, cit., p. 365.

<sup>69</sup> Ivi, p. 366.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Ivi, p. 367.

<sup>73</sup> Ivi, p. 368.

The inhabitant of Hitler's Third Reich lived not only under the simultaneous and often conflicting authorities of competing powers, such as the civil services, the party, the SA, and the SS; he could never be sure and was never explicitly told whose authority he was supposed to place above all others. He had to develop a kind of sixth sense to know at a given moment whom to obey and whom to disregard<sup>74</sup>.

Di conseguenza, risulta anche arduo obbedire a ordini che, oltre a essere impartiti in modo «intentionally vague, in the expectation that their recipient would recognize the intent of the order giver, and act accordingly»<sup>75</sup>, contrastano spesso tra loro. Come deve comportarsi il soldato che riceve comandi opposti, attorno al medesimo oggetto, da due differenti autorità? Ai livelli inferiori si ripropone, quindi, quanto già si è messo in luce parlando del leader: di qualunque autorità, va compresa e rispettata la volontà, più che gli ordini particolari che impartisce.

Dev'essere ormai chiara pure la motivazione retrostante a un'impostazione di questo genere, motivazione che abbiamo visto all'opera più volte e riconosciuto in quella mobilità che costituisce la linfa vitale del movimento totalitario. Infatti, «knowledge of whom to obey and a comparatively permanent settlement of hierarchy would introduce an element of stability which is essentially absent from totalitarian rule»<sup>76</sup>. Certo, poi, il medesimo principio induce Hitler e Stalin ad agire in maniera differente: se entrambi creano di frequente nuovi organi di governo che, progressivamente, esautorano del loro potere quelli esistenti, Stalin suole anche liquidare i membri dell'apparato declassato. In ogni caso, tanto l'uno quanto l'altro danno al più forma a quella che possiamo definire come una «gerarchia fluttuante»<sup>77</sup>, e mai a una gerarchia rigida.

Si è parlato finora dell'atteggiamento anti-utilitaristico del Regime, del movimento continuo che ne costituisce un tratto fondamentale, della duplicazione delle cariche con le problematiche ad essa connesse. Sebbene per spiegarli non siano necessarie ipotesi troppo diverse da quelle già formulate, restano due elementi che mi preme sottolineare: la paradossale quasi-assenza di rivolte nel contesto totalitario e insieme l'aspetto progettuale della politica del leader.

Per quanto riguarda quest'ultimo, direi semplicemente che gli obiettivi che Hitler e Stalin si ponevano erano a tal punto ampi, generali, bisognosi di tempi lunghi per la loro attuazione, da rendere difficile per i contemporanei esprimere un giudizio attorno ad essi. I risultati di determinate politiche si possono vedere soltanto in tempi molto lunghi, tempi che né il Regime staliniano né quello nazista hanno avuto a disposizione.

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 399.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 401.

<sup>77</sup> Cfr. ivi, p. 369: Hannah Arendt parla di «fluctuating hierarchy».



L'assenza pressoché totale di rivolte e rivoluzioni, invece, devo ammettere essere piuttosto spiazzante, oltre che del tutto incomprensibile se non si tiene presente la capacità dell'ideologia totalitaria di far breccia in modo *radicale* nelle menti dei soggetti. Tale aspetto verrà considerato in seguito dettagliatamente, ma per il momento possiamo affermare come siano proprio l'isolamento e l'atomizzazione che il movimento cerca di realizzare a impedire l'organizzazione di tentativi di sovversione, o quanto meno la loro riuscita. Si tenga presente, infatti, che non ci sono né rivolte dal basso, né rivoluzioni di palazzo.

Nel primo caso, le condizioni in cui i potenziali rivoltosi vivono sono a tal punto disperate da rendere per lo più impossibile organizzare alcunché e, al di là di questo, è sempre particolarmente rischioso anche solo ipotizzare di opporsi al Regime, per la capillare presenza di informatori e spie del governo.

Non ci sono, però, nemmeno congiure che potremmo definire “di palazzo”, che mirino alla conquista del ruolo di leader, e questo – direi – per motivazioni analoghe a quelle appena viste, dato che «isolation of atomized individuals provides not only the mass basis for totalitarian rule, but is carried through to the very top of the whole structure»<sup>78</sup>. Non esistendo legami saldi nemmeno tra gli individui appartenenti alle alte sfere, qualsiasi tentativo di eversione può essere facilmente soffocato sul nascere per la delazione di uno dei membri della congiura o, anche, in virtù della sola ipotesi di tradimento<sup>79</sup>. A protezione della loro persona e posizione, Hitler e Stalin non consentono mai la formazione di una «ruling clique»<sup>80</sup> nella quale rivestano unicamente il ruolo di *primi inter pares*, ma spostano continuamente il centro del potere, procedendo altresì – nel caso del secondo – all'eliminazione di coloro che hanno acquisito troppo prestigio. D'altra parte, il leader non si presenta mai – almeno non ufficialmente – come «power-hungry», come un uomo assetato di potere, bensì quale «mere functionary»<sup>81</sup> che può sempre essere sostituito, per quanto nel momento presente il mondo abbia bisogno di *lui* – e non di un altro.

Prima di andare avanti nell'indagine, resta ora da comprendere donde nasce e come si concretizza il bisogno di una massa di uomini, nel contesto totalitario.

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 407.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*: «In Soviet Russia, everybody knows that the top manager of a big industrial concern can as well as the Minister of Foreign Affairs be demoted any day to the lowest social and political status, and that a complete unknown may step into his place».

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Ivi, p. 325.

### 1.3.3. La necessità di una massa di uomini

Il Regime totalitario muore senza una massa di uomini alle sue spalle. Sono tre – direi – le principali motivazioni per un'affermazione di questo genere: in primo luogo, l'appoggio popolare è necessario al leader; in secondo luogo, la massa consente al Regime di mantenersi in uno stato di continuo movimento e di aspirare alla totalità; infine, il Totalitarismo si nutre di uomini, che fagocita a un ritmo impressionante.

Sulla figura del leader ci concentriamo più in dettaglio nel paragrafo successivo. Per ora, basti tenere presente che egli riveste un ruolo molto importante nel tenere unito prima il Partito, e poi il Paese, cosicché se la perdita di fiducia nel capo ne determina la caduta, vale anche il reciproco, per cui alla caduta del capo si accompagna la perdita dell'appoggio popolare di cui precedentemente godeva. In entrambi i casi, la massa ha una parte rilevante e, in genere, il sistema non resiste al colpo subìto o, se non altro, va incontro a profonde modificazioni che ridisegnano il suo volto. Infatti – come si è detto sopra – il leader,

being a mere functionary, can be replaced at any time, and depends just as much on the “will” of the masses he embodies as the masses depend on him. Without him they would lack external representation and remain an amorphous horde; without the masses the leader is a non-entity<sup>82</sup>.

Come dire, un rispetto reciproco anima il rapporto tra una massa di individui e il suo leader, dettato dal riconoscimento che la prima è nulla senza il secondo, e il secondo è nulla senza la prima. Tuttavia, il piatto della bilancia pende dal versante della massa, e i capi «remain in power only so long as they keep moving and set everything around them in motion»<sup>83</sup>. Gli uomini riescono a cogliere subito anche un minimo allentamento del sistema in cui sono costretti a vivere e, una volta colpito il leader, il sistema stesso crolla. Con ciò non intendo affermare sia facile rovesciare un regime come quello totalitario, ché basta la storia a smentirmi, ma desidero se non altro mettere in luce la precarietà di un tale regime e la difficoltà a conservarne il controllo. In base a quanto già si è visto, esso non può aspirare all'equilibrio, a sostituire una condizione di squilibrio con un saldo equilibrio e, dovendosi accontentare di un equilibrio da rimettere continuamente in gioco<sup>84</sup>, resta in una situazione di instabilità che è arduo protrarre a lungo.

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Ivi, p. 306.

<sup>84</sup> Dewey parla della vita degli organismi come caratterizzata dalla continua perdita di un equilibrio e dalla ricerca affannosa di un nuovo equilibrio, che dunque non può che essere temporaneo. Il conseguimento di un rinnovato equilibrio rappresenta per Dewey un passo avanti, così che la negatività dello squilibrio si perde nella crescita che corrisponde all'equilibrio ultimamente raggiunto. Cfr. John Dewey, *Art as Experience*, Perigee Books, New York 1980, p. 14: «Life itself consists of phases in which the organism falls out of step with the march of

Dunque, accantonando la questione del bisogno dell'appoggio popolare che, almeno in parte, il Regime totalitario condivide con qualsiasi forma di governo, donde deriva la necessità *materiale*<sup>85</sup> di grandi masse di uomini?

È qui che la Arendt si spinge oltre rispetto ad altre indagini attorno alla stessa materia, affermando che «only where great masses are superfluous or can be spared without disastrous results of depopulation is totalitarian rule [...] at all possible»<sup>86</sup>. Questa è forse la condizione materiale necessaria di qualsiasi Regime totalitario, il tributo da esso richiesto in quanto «sistema organico»<sup>87</sup>: la presenza di una grande massa di individui che possano essere sacrificati. In ciò, Hannah Arendt ravvisa anche una fondamentale limitazione alla moltiplicazione dei governi totalitari nel mondo. Invero, al di là del fatto che, praticamente parlando, una diffusione mondiale della forma totalitaria di dominio darebbe luogo a una situazione ingestibile per la generalizzata, insaziabile pretesa di totalità, non dappertutto ci sono le condizioni materiali funzionali all'istituzione di questo specifico Regime.

In particolare – lo ribadisco – indispensabile è «control enough human material to allow for total domination and its inherent great losses in population»<sup>88</sup>. È per tale motivo che Mussolini cerca di perseguire una politica di espansione coloniale, sebbene essa si riveli un insuccesso dal punto di vista militare e insieme inutile in prospettiva totalitaria<sup>89</sup>. Parallelamente, anche la Germania si trova in una condizione più difficile rispetto alla Russia e necessita di vincere la guerra per estendere i propri domini e realizzare un Regime totalitario completo<sup>90</sup>. D'altra parte, però, diversamente da quanto accade in Italia e a prescindere, per un attimo, dalla loro sconfitta finale, va detto che i Nazisti hanno effettivamente a disposizione, per un certo

---

surrounding things and then recovers unison with it – either through effort or by some happy chance. And, in a growing life, the recovery is never mere return to a prior state, for it is enriched by the state of disparity and resistance through which it has successfully passed. If the gap between organism and environment is too wide, the creature dies. If its activity is not enhanced by the temporary alienation, it merely subsists. Life grows when a temporary falling out is a transition to a more extensive balance of the energies of the organism with those of the conditions under which it lives». Se questo è Dewey e la sua concezione della vita, direi che nel caso del Totalitarismo si riscontrano almeno un paio di differenze: in primo luogo, l'equilibrio raggiunto è infranto non tanto dal procedere della vita, ma dalla dinamicità a lui intrinseca. Al Regime, è necessario rompere qualsiasi equilibrio gli sia dato di raggiungere. In secondo luogo, in questo contesto non si verifica nessuna crescita, ma al contrario, la continua rottura degli equilibri di volta in volta raggiunti contribuisce a incrementare l'instabilità generale e – aggiungerei – ad avvicinare il sistema al punto di rottura.

<sup>85</sup> Cfr. *supra* il riferimento ad Aristotele e alle condizioni materiali necessarie alla costruzione della città ideale.

<sup>86</sup> OT, cit., p. 311.

<sup>87</sup> Cfr. Friedrich-Brzezinski, *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, p. 534. Presentando i caratteri fondamentali del Totalitarismo, gli autori affermano: «Queste sei peculiarità, che riteniamo costituiscano il tipico schema della dittatura totalitaria, formano un complesso di elementi che si intrecciano e si sostengono a vicenda come è usuale nei sistemi "organici". Esse non dovrebbero quindi esser prese in esame isolatamente [...]».

<sup>88</sup> OT, cit., 310.

<sup>89</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>90</sup> Cfr. *ibidem*.

tempo, grandi masse di uomini grazie alle conquiste fatte a Est, e in più riconoscono esplicitamente come «in this process of selection there can never be a standstill»<sup>91</sup>.

Questo pieno riconoscimento si traduce in politiche di selezione che non colpiscono soltanto gli stranieri e le razze cosiddette inferiori, ma lo stesso popolo tedesco. In proposito, si guardi, ad esempio, alla pratica dell'eutanasia nella Germania hitleriana. Inizialmente, essa si rivolge a persone – fin da subito in molti casi di nazionalità tedesca –, «who are hopelessly insane or monstrously deformed»<sup>92</sup>. Ma questo non è tutto poiché, in vista di un piano più generale di pulizia da realizzare una volta vinta la guerra, la legge sanitaria per il Reich «proposes to “isolate” from the rest of the population all families with cases of heart or lung ailments among them, their physical liquidation being of course the next step in this program»<sup>93</sup>.

Certo, poi, la creazione di una massa di uomini deve essere funzionale alla conservazione del potere da parte del leader e a garantirgli assoluta fedeltà. A questo serve – come visto sopra – il processo di atomizzazione e individualizzazione, che rende il singolo totalmente dipendente dal Regime, non potendo egli fidarsi di nessuno. Così,

so long as the movement exists, its peculiar form of organization makes sure that at least the élite formations can no longer conceive of a life outside the closely knit band of men who, even if they are condemned, still feel superior to the rest of the uninitiated world. And since this organization's exclusive aim has always been to deceive and fight and ultimately conquer the outside world, its members are satisfied to pay with their lives if only this helps again to fool the world<sup>94</sup>.

Ma a questo punto chiediamoci: che cos'è una massa di uomini?

Si tratta di individui – ci dice Hannah Arendt – che, pur spinti alla ricerca di un'organizzazione politica, mancano però dei mezzi, materiali e ideologici, per dare vita ad essa.

The term “masses” applies only where we deal with people who either because of sheer numbers, or indifference, or a combination of both, cannot be integrated into any organization based on common interest, into political parties or municipal governments or professional organizations or trade unions. Potentially, they exist in every country and form the majority of those large numbers of neutral, politically indifferent people who never join a party and hardly ever go to the polls<sup>95</sup>.

Per accrescere la base del consenso, Nazisti e Comunisti si sarebbero dunque limitati ad accogliere nelle loro fila le masse di individui che costituivano i “rifiuti” degli altri Partiti. In

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 311, nota 16. La frase riportata è pronunciata da Himmler.

<sup>92</sup> ITD, cit., p. 50.

<sup>93</sup> OT, cit., p. 310, nota 16.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 381-382. Approfondiremo successivamente l'accettazione spesso passiva della condanna da parte di molti prigionieri, e la pratica di condurre falsi processi che terminano con assurde confessioni.

<sup>95</sup> Ivi, p. 311.

questa maniera, essi mostrano come abbiano un peso, in politica, anche coloro di cui nessuno si interessa, ritenendo di non poter trarre vantaggio dal loro appoggio<sup>96</sup>. Nel Regime totalitario, d'altra parte, questo appoggio costituisce l'unica forma effettiva di partecipazione politica della massa, finendo per indicare chiaramente il Totalitarismo come un governo in apparenza democratico, ma nel profondo dispotico e tirannico.

Now they [the totalitarian movements] made apparent what no other organ of public opinion had ever been able to show, namely, that democratic government had rested as much on the silent approbation and tolerance of the indifferent and inarticulate sections of the people as on the articulate and visible institutions and organizations of the country<sup>97</sup>.

Resta ora da vedere come avvenga la costruzione di una massa di uomini, come si verifichi la riduzione della molteplicità all'unità e quale sia l'ideologia che ne sta alle spalle.

#### 1.3.3.1. La superfluità degli uomini

Secondo quanto è già stato messo in luce, la riconduzione della specifica diversità di ciascuno all'identità che caratterizza la massa comporta – e allo stesso tempo è data da – la frammentazione e il progressivo isolamento degli individui. Questo è per certi versi paradossale: ciò che più avvicina gli uomini spazialmente, intellettualmente, moralmente... è insieme ciò che più li allontana e li divide gli uni dagli altri. Nella massa, nel gruppo, benché tutti agiscano di concerto, concretamente ognuno agisce per sé e temendo l'azione del prossimo; l'unità è solo apparente, mentre alberga la divisione.

Ora, la pluralità, la diversità sono la base della politica: «Dio ha creato l'uomo, **gli** uomini sono un prodotto umano, terreno, il prodotto della natura umana»<sup>98</sup>. Se dell'uomo si interessano principalmente la filosofia e la teologia, a partire da angolazioni differenti, degli uomini si occupa, invece, la politica: essa «tratta dell'essere assieme e l'uno con l'altro dei **diversi** [*Verschiedenen*]<sup>99</sup>. In queste affermazioni troviamo già implicita una critica che poco oltre la Arendt esplicita: la critica alla definizione aristotelica dell'uomo come «ζῷον πολιτικόν [*zōon*

---

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, p. 312.

<sup>97</sup> *Ibidem*. Faccio notare che il traduttore italiano rende così questa parte del testo: «[...] la costituzione democratica si basava sulla tacita approvazione e tolleranza dei settori della popolazione politicamente grigi e inattivi [...]». Primo Levi utilizza un'analogia terminologica, per quanto in un contesto differente, e parla di "zona grigia", per cui cfr. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, pp. 24 e ss.

<sup>98</sup> Hannah Arendt, *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, tr. it. di C. Marazia, Beat, Milano 2015, p. 20 [I, 21]. Tra parentesi quadre saranno sempre indicati il quaderno e il paragrafo di riferimento, rispettivamente in numeri romani e in numeri arabi.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

*politikòn*]]<sup>100</sup>, animale politico. Per natura, *l'uomo* non sarebbe affatto *politico*, in quanto «la politica nasce nell'**infra-tra-gli** uomini, dunque del tutto **al difuori** dell'uomo»<sup>101</sup>.

Fino a qui non ci sono particolari problemi, ma cosa accade nel Totalitarismo?

*Se l'uomo* [Man/der Mensch] è il tema della filosofia, mentre **gli uomini** [Men/die Menschen] il soggetto della politica, allora nel totalitarismo ha luogo una vittoria della "filosofia" sulla politica – e non viceversa. È come se la vittoria definitiva della filosofia comportasse lo sterminio definitivo dei filosofi. Forse essi sono divenuti "superflui" [superfluous/überflüssig]<sup>102</sup>.

Si tratta di un passo denso, che credo di poter parafrasare in questi termini: il Totalitarismo ha a cuore più *l'uomo* che *gli uomini*, travisando così il suo essere dottrina politica. Sì, perché se la politica si occupa della pluralità, il Totalitarismo, nel cercare di distruggere la pluralità per la singolarità, rinnega la propria stessa natura. In ciò, si ravvisa una vittoria della filosofia sulla politica, e del *filosofo* sui *filosofi*, questi ultimi *superflui* in quanto *plurali*, così come all'interno del Regime, in generale, ad essere superflui sono «*gli uomini qua uomini*»<sup>103</sup>, che cedono in tal modo il passo all'*uomo*.

Chiediamoci, però: donde deriva la superfluità degli *uomini*? Hannah Arendt sostiene essere strettamente connessa al desiderio di onnipotenza dell'*uomo*.

Dalla convinzione che tutto sia possibile sorge immediatamente la prassi di rendere superflui gli uomini, in parte attraverso la decimazione e in generale attraverso la liquidazione degli uomini *qua uomini*. Se *l'uomo* è onnipotente, allora di fatto non si capisce perché ve ne siano così tanti esemplari, se non per mettere all'opera tale onnipotenza, dunque in quanto meri aiutanti trattati come oggetti. Ogni secondo uomo è già una controprova contro l'onnipotenza dell'*uomo*, una dimostrazione vivente che non tutto è possibile<sup>104</sup>.

Un altro passaggio molto ricco. Come può essere onnipotente colui che, nel suo agire, è limitato da altri che aspirano alla medesima onnipotenza? Uno solo può essere onnipotente, *l'uomo*, e non *gli uomini*. La presenza dell'altro è un limite alla mia azione e di conseguenza al mio potere, almeno che io non consideri l'altro soltanto come oggetto, come mezzo, come strumento per realizzare la mia stessa onnipotenza: «l'idea dell'onnipotenza e del tutto-è-possibile conduce necessariamente alla **singolarità**»<sup>105</sup>. Un soggetto è onnipotente in senso pieno se niente compete con la sua potenza, dal qual fatto deriva che soltanto la divinità di una religione

---

<sup>100</sup> Aristotele, *Politica*, I 2, 1253a 2: «φανερὸν ὅτι [...] ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον».

<sup>101</sup> QD, cit., p. 21 [I, 21].

<sup>102</sup> Ivi, p. 43 [II, 16]. Questo pensiero è originariamente scritto da Hannah Arendt in inglese e in tedesco.

<sup>103</sup> Ivi, p. 52 [II, 30].

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

monoteista – non politeista – può essere considerata, a ragione, *onnipotente*<sup>106</sup>. Più dèi, infatti, per quanto possano letteralmente fare tutto, non saranno mai onnipotenti, nella misura in cui ciascuno ha anche una capacità – maggiore o minore – di limitare le altre divinità e contrastare il loro operato. A tal proposito, le tragedie e i poemi greci offrono un chiaro esempio di quanto si va affermando.

Dunque, la riduzione degli *uomini* a esseri superflui è condizione necessaria dell'onnipotenza del Regime e dell'*uomo* che ne sta al vertice. Per di più, nel Totalitarismo, tutto ciò «significa non già affermare la loro [degli *uomini*] superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì *rendere superflua la loro qualità stessa di uomini*»<sup>107</sup>. Come? – ci si chiederà. «Eliminando quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità»<sup>108</sup>. In questi stessi termini, possiamo intendere pure lo sterminio totalitario dell'*uomo*, e quindi come il tentativo di eliminare la spontaneità e conseguire così l'onnipotenza<sup>109</sup>.

Parleremo meglio di ciò in un capitolo successivo, ma qui teniamo per buono il fatto che l'*uomo* onnipotente non può accettare quanto risulta imprevedibile: l'imprevedibilità costituirebbe una limitazione alla sua stessa potenza, e per questo non è gradita. La volontà di potenza accoglie anche ciò che è imprevedibile, per quanto cerchi di avere un controllo sempre maggiore della realtà, ma l'*onnipotenza* – se effettivamente tale – non ha di fronte nulla, né accetta niente che possa minacciarne l'*onni*<sup>110</sup>.

In conclusione, possiamo perciò affermare che la riduzione degli *uomini* a massa corrisponde alla paura di fronte alla spontaneità, e al conseguente desiderio di eliminarla. La politica totalitaria, dietro la spinta all'onnipotenza già insita nel suo desiderio di totalità, cerca così di cancellare la pluralità, e con essa la singolarità e specificità di ognuno. *Gli uomini* sono considerati superflui proprio in virtù dell'onnipotenza dell'*uomo*, «esattamente come, nel monoteismo, è l'onnipotenza di Dio il carattere che rende Dio UNO»<sup>111</sup>. La politica dovrebbe preservare la pluralità e garantire ai singoli di vivere bene *assieme*: in quanto uguali, poiché tutti uomini,

---

<sup>106</sup> Cfr. *ibidem*: «Di tutti i tradizionali predicati di Dio è l'onnipotenza e il “per Dio nulla è impossibile” a escludere il politeismo». Si veda anche Richard J. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, tr. it. di P. Costa, La società degli individui, Fascicolo 13, anno V, Franco Angeli, Milano 2002/1, p. 9.

<sup>107</sup> Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Lettera del 4 marzo 1951. Hannah Arendt a Karl Jaspers*, in *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989, p. 104 [corsivo mio].

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Cfr. QD, p. 61 [III, 17].

<sup>110</sup> Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio*, p. 105: «La volontà di potenza è il voler divenire sempre più potenti, e si fonda su questo comparativo, entro i cui limiti essa rimane; il comparativo rispetta ancora le frontiere della natura umana, e non si spinge mai fino alla folle illusione del superlativo».

<sup>111</sup> *Ibidem*.

e in quanto diversi gli uni dagli altri, sempre perché sono tutti uomini, individui. Il Regime totalitario, però, non agisce in questo modo e, appiattendolo sulla particolarità sull'uniformità, il diverso sull'identico, conduce non soltanto *gli uomini*, ma altresì *l'uomo* alla morte, a perdere i propri tratti specificamente umani, la propria umanità<sup>112</sup>. Saper indurre il diverso a convivere costruttivamente col diverso è un valore, ma il valore della diversità viene meno nel momento in cui essa è annullata in favore, esclusivamente, dell'uniformità.

#### 1.4 Il leader del Regime

È indubbio che il leader del Regime totalitario possieda un enorme potere che però – direi con un gioco di parole – risiede più nella capacità di gestione dello stesso, che nel possesso di territori, ricchezze, di un esercito forte... in breve, in ciò che, invece, comunemente consideriamo indice di potenza. In sostanza, il capo ha potere finché è in grado di conservarlo, dopodiché perde tutto. Con ciò non intendo ribadire un'ovvietà, ma quella che – forse – è la differenza principale tra il leader di un governo totalitario e quello di un movimento politico in genere o, ad esempio, di un movimento religioso.

Nel caso muoia o venga sostituito un capo politico il cui valore è ampiamente riconosciuto, si cerca di continuare a far vivere le sue idee, di portare avanti i progetti da lui iniziati, di onorarne la memoria; analogamente, una personalità religiosa di spicco riesce a trasmettere qualcosa che resta nel tempo e a far sì che certi principi siano condivisi nelle generazioni a venire<sup>113</sup>. Questo non accade – in linea generale<sup>114</sup> – con i leader totalitari, che esercitano sulle folle un fascino tanto grande quanto lo è la rapidità con cui sono dimenticati<sup>115</sup>. Essi sanno rispondere alla sete del popolo di uomini che siano dalla loro parte e dicano – o paiano almeno

---

<sup>112</sup> Infatti, «la pluralità, l'essere insieme, la presenza di altri – ciò che più propriamente costituisce la realtà come ambito dei fenomeni, sfera di ciò che appare, si manifesta – definisce dunque l'essere al mondo dell'uomo: non l'Uomo, ma gli uomini abitano la terra», L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 127.

<sup>113</sup> Cfr. *Atti degli Apostoli*, 5,34-39. Nel sinodo si discute della sorte da riservare agli Apostoli che, nonostante le minacce, continuano ad annunciare il messaggio di Cristo. Ad un certo punto interviene Gamaliele, un fariseo, che afferma: «Uomini di Israele, badate bene a ciò che state per fare contro questi uomini. Qualche tempo fa venne Tèuda, dicendo di essere qualcuno, e a lui si aggregarono circa quattrocento uomini. Ma fu ucciso, e quanti s'erano lasciati persuadere da lui si dispersero e finirono nel nulla. Dopo di lui sorse Giuda il Galileo, al tempo del censimento, e indusse molta gente a seguirlo, ma anch'egli perì e quanti s'erano lasciati persuadere da lui furono dispersi. Per quanto riguarda il caso presente, ecco ciò che vi dico: Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!». Uscendo dal contesto religioso, e forse azzardando un po', direi che le idee che hanno valore restano nel tempo; al contrario, tutte le altre, più o meno velocemente, vengono a cadere.

<sup>114</sup> Dico "in linea generale" perché certo non mancano i casi di grandi personalità le cui azioni e i cui discorsi sono (stati) oggetto di comune biasimo, e ciò nonostante incontrano (ancora) una qualche forma di appoggio.

<sup>115</sup> Cfr. OT, p. 305.



dire – le cose come stanno, ma le masse sono anche in grado di fare a meno di un leader, o se non altro di far sentire la loro voce quando si tratta di sceglierne uno. Propriamente, gli uomini sono alla ricerca di qualcuno che abbia autorità<sup>116</sup>, e non semplicemente di un individuo che sappia esercitare il potere. Talvolta, in assenza del meglio, ci si accontenta di quello che il mondo offre, ma altro è avere una guida autorevole, altro essere sottomessi a un dittatore totalitario.

Approfondendo la questione, aggiungerei che da un lato, il capo è soggetto alla «fickleness of the masses and the fame that rests on them»<sup>117</sup>; dall'altro, proprio in virtù di questo, la stessa ideologia è soggetta alla caducità [*impermanence*] del capo. Qui si individua un'ulteriore differenza tra quello che la Arendt chiama «the fanaticism of totalitarian movements»<sup>118</sup> e una qualsiasi forma di idealismo. Il fanatismo totalitario viene meno quando viene meno il leader del movimento, a tal punto è forte l'identificazione capo-movimento-membri; l'idealismo, al contrario, sussiste indipendentemente dalla situazione contingente. Esso «always springs from some individual decision and conviction, is subject to experience and argument»<sup>119</sup> e perciò corrisponde a una libera adesione del soggetto, che resta fedele all'ideale pure quando tutto sembra perduto. L'adesione, la decisione – più o meno – libera sono cifre anche del fanatico, che tuttavia non accoglie l'idea per se stessa, ma in quanto parte di un sistema col quale egli si identifica. Sgretolandosi il sistema, l'idea inaridisce e il fanatico o cessa di essere tale, o tenta invano di riportare in vita quanto è ormai distrutto, perdendo così se stesso<sup>120</sup>.

Si tenga presente che un ideale, sia esso morale, politico, religioso... può *sempre* degenerare, conducendo i suoi sostenitori a ricoprire posizioni fanatiche, il che porta all'adozione di mezzi spesso estremi e, alla lunga, alla morte dello stesso ideale. Credere in qualcosa, credere in Dio, ad esempio, non nuoce ad alcuno, eppure non sono mancati – e tuttora non mancano – contesti in cui il proprio credo è portato dall'uomo all'estremo. Ciò si è tradotto in passato – e

---

<sup>116</sup> Si veda Hannah Arendt, *On Violence*, in *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1972, p. 144: «*Authority* [...]: its hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed. (A father can lose his authority either by beating his child or by starting to argue with him, that is, either by behaving like a tyrant or by treating him as an equal)».

<sup>117</sup> OT, cit., p. 306.

<sup>118</sup> Ivi, p. 307.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> Un'interessante descrizione del modo in cui nasce e si sviluppa un Regime totalitario, oltre che delle conseguenze che provoca nel comportamento e nel carattere di chi vi aderisce, è offerta dal film *L'onda* (*Die Welle*, Dennis Gansel, 2008). Qui, tra le altre cose, si vedono bene gli effetti che il "Partito" esercita su quanti, emarginati dalla società reale, trovano un loro posto soltanto all'interno di esso e finiscono per assumere delle posizioni di marcato fanatismo. Quando poi il Regime crolla, sono proprio i fanatici a faticare maggiormente a riprendere la vita consueta, e a compiere le azioni più disperate, poiché sentono di aver perso non tanto un posto o un ruolo, quanto piuttosto la loro specifica identità.

oggi si traduce – nell’uccisione dell’infedele, nella conversione coatta di uomini e popoli, nella sospensione dell’etica in favore dell’ideale... e, in ultima istanza, nella perdita di valore dell’ideale stesso. Infatti, è allora che ci si domanda: può un Dio lasciare che si combatta e si uccida in Suo nome? E quel Dio, il cui credo si intende diffondere, finisce per essere sempre più oscurato dai modi per mezzo dei quali l’uomo professa la sua fede e la annuncia. Così, abbandonando l’esempio, pure un regime politico può avere buoni ideali da realizzare, ma adottare degli strumenti e far proprio un fanatismo che, alla lunga, rovesciano il segno positivo di tali ideali.

Tornando col discorso più vicini al Totalitarismo, vediamo che il fanatismo – qui, come ad esempio nel contesto religioso – si traduce in una disponibilità delle masse a sacrificarsi e in una piena fiducia nella presunta infallibilità del leader<sup>121</sup>. Egli, dall’alto della sua onnipotenza, sarebbe in grado di leggere gli eventi e darne un’interpretazione, elaborando conseguentemente delle predizioni sul futuro. Tali predizioni non possono che essere vere e, se rischiano di non esserlo, non resta che lavorare perché siano confermate dalla realtà dei fatti, pena il crollo del mito dell’infallibilità del capo. Quest’ultimo aspetto è emblematico nel caso dei Nazisti che, avendo adottato lo *slogan* – che è insieme un presagio – “vittoria o distruzione”, «did not hesitate to use, at the end of the war, the concentrated force of their still intact organization to bring about as complete a destruction of Germany as possible, in order to make true their prediction that the German people would be ruined in case of defeat»<sup>122</sup>.

Infine, una questione molto problematica per quello che concerne la responsabilità dei singoli individui che agiscono all’interno del Regime totalitario è il cosiddetto «Leader principle, according to which every functionary is not only appointed by the Leader but is his walking embodiment, and every order is supposed to emanate from this one ever-present source»<sup>123</sup>. Il capo si assume la responsabilità di qualunque cosa facciano i suoi sottoposti che, proprio perché agiscono in suo nome, non possono diventare oggetto di critica. Qualora – ipotizziamo – egli stesso sia convinto che alcuni di loro hanno agito male, non potrebbe fare altro che ucciderli e qualora, invece, si *penta* di qualcosa, non potrebbe darlo a vedere, ma dovrebbe attribuire ad altri la colpa dei *suoi* errori, bollando costoro come traditori<sup>124</sup>. Quello che conta – come vedremo meglio – è che il principio del capo distrugge ogni responsabilità. Infatti, poiché qualsiasi

---

<sup>121</sup> Cfr. OT, p. 348.

<sup>122</sup> Ivi, p. 349.

<sup>123</sup> Ivi, p. 374.

<sup>124</sup> Cfr. ivi, p. 375: «The Leader cannot tolerate criticism of his subordinates, since they act always in his name; if he wants to correct his own errors, he must liquidate those who carried them out; if he wants to blame his mistakes on others, he must kill them».

critica mossa all'autorità è una critica rivolta al leader, ma il leader è infallibile e non può essere criticato, allora potenzialmente nulla è sbagliato, niente è da biasimare, nessuno è responsabile di ipotetici errori. Estremizzando, non ci sono sbagli, non ci sono falsità, *ergo* tutto è vero.

Queste ultime affermazioni aprono la strada ai capitoli successivi, nei quali tenteremo di analizzare il valore della menzogna, del falso, su cui i Regimi totalitari si fondano.

## CAPITOLO SECONDO

### La propaganda totalitaria e il terrore

La propaganda è un'arte,  
non importa se, poi, racconti la verità.

Joseph Paul Goebbels, Ministro della Propaganda del Terzo Reich

Nell'analisi proposta circa gli strumenti utilizzati dal Regime per conseguire i propri obiettivi, ho volontariamente tralasciato qualcuno di essi, che mi preme ora prendere in esame nel dettaglio. Prima ancora di potersi dedicare all'indottrinamento dei propri sottoposti, infatti, il Totalitarismo ha bisogno di far breccia nella popolazione per mezzo della propaganda, che funge da condizione necessaria per una compiuta organizzazione. Solo una volta che la propaganda ha raggiunto almeno in parte il proprio obiettivo e il Regime ha conseguito un certo grado di stabilità<sup>125</sup>, è possibile procedere oltre e mirare a un cambiamento profondo nella natura stessa dell'uomo. A questo punto, il Totalitarismo «replaces propaganda with indoctrination and uses violence not so much to frighten people [...] as to realize constantly its ideological doctrines and its practical lies»<sup>126</sup>. Ecco emergere anche il secondo elemento che, al momento a livello introduttivo, desidero sottolineare. Come in parte accennato, il terrore e la violenza rappresentano degli *strumenti*<sup>127</sup> di cui il Regime si serve nel corso dell'intera sua esistenza: tanto all'inizio, per convincere gli uomini ad aderire ad esso, quanto successivamente, per far sì che la dottrina abbia presa su di loro.

Vediamo ora, quindi, quali sono i caratteri specifici della propaganda totalitaria e i suoi contenuti, con particolare riferimento all'ideologia nazista e alla “questione ebraica”, che tanto impegna politici e intellettuali specie tra XIX e XX secolo. Questo ci consentirà di trattare più diffusamente anche la tematica del terrore, *strumento* necessario sia alla propaganda, e dunque direi alla nascita del Regime, sia all'indottrinamento e alla conservazione del Regime stesso.

---

<sup>125</sup> Si tenga presente che si parla di “stabilità” sempre nel senso indicato sopra, e quindi di una stabilità mai definitiva e compiuta.

<sup>126</sup> OT, cit., p. 341.

<sup>127</sup> Qui e poco oltre, si definiscono il terrore e la violenza come strumenti di cui il Regime totalitario si servirebbe per affermarsi sulla scena politica prima, e per mantenere il potere poi. Mostreremo, tuttavia, come per Hannah Arendt sia di fatto riduttivo attribuire al terrore un mero carattere strumentale, quando esso rappresenta piuttosto l'essenza reale del Totalitarismo.

## 2.1 Caratteri della propaganda totalitaria

Si è visto come il Regime abbia bisogno di grandi masse di uomini per costituirsi e sopravvivere, fatto che in sé già limita la concreta possibilità di diffusione dei governi totalitari. Ora, se la plebe<sup>128</sup> e l'*élite* sono attratte dal Totalitarismo, «the masses have to be won by propaganda»<sup>129</sup>, alla quale è quindi necessario destinare molte risorse, poiché una buona propaganda ha un notevole ascendente su coloro ai quali si rivolge. Inoltre, essa è necessaria nella misura in cui i movimenti totalitari agiscono in un mondo non-totalitario, che li circonda. Perciò la propaganda deve mirare proprio alla «external sphere»<sup>130</sup>, in modo da non essere da questa divorata, e insieme per poter estendere sempre più la propria influenza. Tale sfera esterna è rappresentata «by the non-totalitarian strata of the population at home or the non-totalitarian countries abroad»<sup>131</sup>, oltre che, talvolta, da simpatizzanti e iscritti al Partito che necessitano ancora di un serio e basilare indottrinamento da parte del medesimo<sup>132</sup>.

La propaganda è innanzitutto «as frank as it is mendacious»<sup>133</sup>, tanto franca quanto falsa. Che significa? Direi – anticipando quanto verremo meglio a dire nel capitolo successivo – che essa non nasconde nulla, se si è realmente in grado di leggere tra le righe, nemmeno le menzogne e il fatto che quanto va affermando *sia* una menzogna. È paradossale questo disinteresse per il vero, che arriva a far sì che si menta apertamente, senza timore delle conseguenze, senza paura che la falsità sia rigettata dal popolo. Perciò pochi progetti restano nascosti, se non altro all'inizio, quando ancora gli sviluppi posteriori non sono assolutamente chiari, né prevedibili. L'avversione nei confronti degli Ebrei, ad esempio, è un tema presente nel *Mein Kampf*<sup>134</sup> di

---

<sup>128</sup> Una precisazione credo sia qui doverosa. Qual è infatti la differenza tra massa e plebe, termini che, a partire dalla nostra precomprensione storica e terminologica, saremmo portati a considerare come sinonimi? Hannah Arendt chiarisce rapidamente la questione in OT, p. 337. La massa [*the mass*] rappresenta i più, οἱ πολλοί per Aristotele, la moltitudine. La plebe [*the mob*], invece, si identifica con un gruppo meno ampio di individui, nella fattispecie con «the underworld of the bourgeois class», con quanti faticano a rimanere nelle fila della borghesia. Hitler, ad esempio, proviene direttamente dalla plebe ma, al pari di altri leader, una volta giunto al potere pare dimenticare la sua provenienza e gli interessi del suo gruppo.

<sup>129</sup> OT, cit., p. 341.

<sup>130</sup> Ivi, p. 342.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*: «The external sphere can also be represented by groups of sympathizers who are not yet ready to accept the true aims of the movement; finally, it often happens that even party members are regarded by the Fuehrer's inner circle or the members of the élite formations as belonging to such an external sphere, and in this case they, too, are still in need of propaganda because they cannot yet be reliably dominated».

<sup>133</sup> Ivi, p. 307.

<sup>134</sup> Cfr. *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, p. 375: «Se si vuol cercare di tradurre nella realtà l'immagine ideale dello Stato nazionale si deve, prescindendo dalle attuali forze della vita pubblica, cercare una forza nuova, decisa e capace di entrare in lotta per un ideale come questo. Perché qui si tratta di lottare: il primo compito non è quello di creare una Costituzione nazionale dello Stato, ma quello di eliminare gli ebrei. Come avviene spesso nella storia, la difficoltà capitale non consiste nel formare il nuovo stato di cose, ma nel far posto a esso [...]» [corsivo mio].

Hitler e nei discorsi da lui pronunciati prima dell'ascesa al potere, segno di una franchezza che stupisce per la docilità con la quale è accolta. E insieme, vedremo come questa ostilità per l'Ebreo sia motivata da false accuse e da pregiudizi di lunga data, attraverso quindi una menzogna riconosciuta tale, ma non per questo rifiutata.

A partire da ciò, si evince pure un ulteriore carattere della propaganda totalitaria, che possiamo individuare in quell'alone di mistero<sup>135</sup> che in genere circonda i discorsi pronunciati dal dittatore e il loro contenuto. Così, si parla di una congiura ebraica mondiale, o della congiura trockista in Russia, senza che sia mai chiaro in cosa esse consistano. Si tratta per lo più di invenzioni propagandistiche, che rafforzano l'idea del governo quale garante della sicurezza nazionale e che perseguono tanto più l'effetto desiderato, quanto più la minaccia viene lasciata indistinta.

Dunque, quella misteriosità che è cifra peculiare delle società segrete e del Regime totalitario, dove pochi sono a conoscenza di tutti i misteri o i dettagli dei singoli piani, è un aspetto proprio anche della propaganda di cui quest'ultimo si serve. Paradossalmente, l'alone di mistero attorno ad essa e ai suoi contenuti suscita timore nell'uomo e insieme lo attira. Così, egli preferisce concedere il proprio assenso a un sistema i cui meccanismi risultano poco comprensibili, piuttosto che a fatti certi, evidenti, provati. Le masse moderne

do not believe in anything visible, in the reality of their own experience; they do not trust their eyes and ears but only their imaginations, which may be caught by anything that is at once universal and consistent in itself. What convinces masses are not facts, and not even invented facts, but only the consistency of the system of which they are presumably part<sup>136</sup>.

Torniamo quindi a quanto si affermava in precedenza: la propaganda, pur falsa nei contenuti, è tuttavia accettata come veritiera. Il Regime totalitario, dall'apparenza sistematico e rigido, ma – si è visto – in continuo movimento, pena la sua morte, incontra la necessità dell'uomo di avere per tutto una spiegazione ben definita. Costui, infatti, «is predisposed to all ideologies because they explain facts as mere examples of laws and eliminate coincidences by inventing an all-embracing omnipotence which is supposed to be at the root of every accident»<sup>137</sup>.

Niente è semplice per il dittatore quanto scaricare il peso dei problemi dello Stato su una determinata categoria sociale, la cui eliminazione, per di più, consente di soddisfare la fame di

---

<sup>135</sup> Cfr. OT, p. 351: «Mysteriousness as such became the first criterion for the choice of topics. The origin of mystery did not matter».

<sup>136</sup> Ivi, p. 351.

<sup>137</sup> Ivi, p. 352.

vittime del Regime, e insieme niente è facile per il cittadino comune che accettare acriticamente tutto ciò. Allora non conta comprendere perché gli Ebrei vanno emarginati, o che caratteri avrebbe la presunta congiura ebraica mondiale: conta soltanto che, combattendo l'Ebreo, il sistema prospera e il non-ebreo sopravvive. In sostanza, sembra che l'uomo comune abbia più a cuore la propria sicurezza e incolumità, rispetto alla verità, preferendo una menzogna coerente – almeno in apparenza – e sopportabile, a una verità certo coerente ma insopportabile. L'esempio che Hannah Arendt propone è perfettamente chiarificatore:

if all the “confessions” of political opponents in the Soviet Union are phrased in the same language and admit the same motives, the consistency-hungry masses will accept the fiction as supreme proof of their truthfulness; whereas common sense tells us that it is precisely their consistency which is out of this world and proves that they are a fabrication<sup>138</sup>.

C'è un'ulteriore questione che mi preme sottolineare, prima di procedere oltre. La Arendt rimarca un errore comune nella valutazione del Regime totalitario, rappresentato dalla costante associazione tra propaganda e terrore, quasi essi fossero due facce della medesima medaglia. Come accennato sopra, «this, however, is only partly true»<sup>139</sup>. Il terrore e la violenza, infatti, sono una cifra ineliminabile del Regime totalitario, e si rivolgono non soltanto contro i nemici o verso quelle sfere che ancora devono essere convinte a livello ideologico, ma anche verso coloro che sono pienamente sottomessi e in tutto fedeli al Regime stesso. La propaganda, al contrario, ha un ruolo “temporalmente” limitato, che viene meno «wherever totalitarianism possesses absolute control»<sup>140</sup>. Essa

is indeed part and parcel of “psychological warfare”; but *terror is more*. Terror continues to be used by totalitarian regimes even when its psychological aims are achieved: its real horror is that it reigns over a completely subdued population. Where the rule of terror is brought to perfection, as in concentration camps, propaganda disappears entirely [...]. Propaganda, in other words, is one, and possibly the most important, instrument of totalitarianism for dealing with the non-totalitarian world; *terror*, on the contrary, is *the very essence of its form of government*<sup>141</sup>.

Troviamo qui esplicitata una differenza di fondo tra il terrore e la propaganda: il primo è la vera essenza del Totalitarismo; la seconda non è che uno dei tanti strumenti che sono necessari al suo darsi. In quanto essenza, forma del Regime totalitario, il terrore non può venir meno

---

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Ivi, p. 341.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> Ivi, p. 344 [corsivo mio].

senza che con ciò si determini lo stesso crollo del Regime<sup>142</sup>. La propaganda, invece, avendo un valore meramente strumentale, cessa di essere importante e utile nel momento in cui la popolazione è rigidamente controllata da un potere assoluto. Allora essa, perdendo progressivamente la propria ragion d'essere, viene infine sostituita dall'indottrinamento. Per questo, Hannah Arendt conclude che «organization and propaganda (rather than terror and propaganda) are two sides of the same coin»<sup>143</sup>: la propaganda ha come scopo, più che la persuasione, l'organizzazione.

Va detto, infine, che in vista dell'organizzazione non è nemmeno necessario promuovere un'ideologia dal contenuto originale. I dittatori totalitari inventano ben poco e si preoccupano di fare proposte non nuove, quanto piuttosto in linea con il pensiero della massa. In ciò consiste la loro abilità, e dunque nel riprendere idee già disponibili, estraendo «those elements from existing ideologies which are best fitted to become the fundamentals of another, entirely fictitious world»<sup>144</sup>. Ed è proprio in questo senso che potremmo dire, con Heiden, che la propaganda non è tanto l'arte di instillare nelle masse un'opinione, quanto piuttosto di accogliere l'opinione delle masse<sup>145</sup>.

### 2.1.1. La liturgia hitleriana

Il Totalitarismo cerca di sfruttare capillarmente la propaganda, andando ad influenzare ogni aspetto che possa essere strumentalizzato ai fini di una più rapida adesione all'ideologia del Partito. È a questo che George Mosse fa riferimento parlando di «liturgia nazista», la quale tenderebbe al controllo totale della vita dell'uomo<sup>146</sup>. Ciò si traduce in un interventismo statale che, come accennato, permea e cerca di condizionare ogni aspetto della vita umana, dall'attività lavorativa al tempo libero, dall'arte alla letteratura, dal credo religioso al tifo sportivo<sup>147</sup>.

Mosse, al pari della Arendt, evidenzia la centralità di due elementi complementari nello Stato totalitario ma, diversamente da lei, identifica questi elementi con l'organizzazione e la liturgia. In un certo senso, l'organizzazione dello Stato è in tutto e per tutto liturgica, tanto

---

<sup>142</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, libro Z, dove l'analisi della forma porta a riconoscere come essa sia vera sostanza, essenza del sinolo di materia e forma che costituisce le sostanze concrete. In tal senso, perdendo la forma, si perde l'essenza della cosa e, in ultima istanza, la cosa stessa.

<sup>143</sup> OT, cit., p. 364.

<sup>144</sup> Ivi, p. 362.

<sup>145</sup> Cfr. Konrad Heiden, *Der Führer: Hitler's Rise to Power*, Houghton Mifflin, Boston 1944, p. 139.

<sup>146</sup> George Lachmann Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. it. di L. De Felice, Il Mulino, Bologna 2009, p. 287.

<sup>147</sup> Cfr. *ibidem*: «Quando Hitler parlava della realizzazione della sua visione del mondo, intendeva riferirsi non solo al cerimoniale o alle riunioni, ma anche all'organizzazione dell'«uomo totale» sotto la guida del partito».



quanto la liturgia è perfettamente organizzata; o anche, direi che la liturgia contribuisce all'organizzazione nella stessa misura in cui l'organizzazione conferisce sempre più importanza alla liturgia. Mosse parla principalmente di *liturgia*, Hannah Arendt di *propaganda*, ma non credo uno escluda l'altro: si tratta semplicemente di termini diversi per designare il medesimo oggetto. Continuando sulla stessa linea, possiamo sintetizzare affermando che la liturgia è propagandistica, così come la propaganda è liturgica, ed entrambe contribuiscono all'organizzazione del Regime su uno sfondo di persistente terrore e violenza.

Restando ora brevemente sull'analisi della liturgia totalitaria proposta da Mosse, vorrei sottolineare qualche aspetto rimasto ai margini dell'indagine della Arendt. Oltre a ribadire quanto già si è in parte detto, Mosse evidenzia come nella liturgia totalitaria abbiano un'importanza tutta speciale i discorsi pubblici. Si è visto che il contenuto di tali discorsi non deve essere necessariamente originale, quanto piuttosto capace di intercettare i pensieri e i desideri dell'uditorio. In un certo senso, sottolinea Mosse, «la folla è attratta dalla *forma* del discorso, “*vive*” il discorso più che analizzarne il contenuto»<sup>148</sup>. La maggiore o minore efficacia del tentativo del leader totalitario di indurre le masse a seguirlo risiede proprio nella sua capacità di irretirle tramite discorsi che è *lui* a costruire artificialmente, a fondare sulla menzogna e a tenere in pubblico, ma nel corso dei quali *le masse* si sentono protagoniste. «I discorsi di Hitler erano in realtà fatti, per le parole da lui usate, le domande retoriche, le affermazioni categoriche. In più avevano un ritmo costante, nel quale il popolo poteva inserirsi con esclamazioni»<sup>149</sup>.

In sostanza, il dittatore totalitario si esprime pubblicamente dando enfasi tutta particolare, più che a *quanto* dice, alla *forma* di ciò che dice, mascherando per mezzo di essa contenuti moralmente inaccettabili, progetti impossibili da realizzare, tesi deboli e facili da negare. Gli uditori, paghi del fatto che vengono loro rivolte delle domande e intenti a rispondere al momento giusto, non si rendono conto che tali domande sono soltanto retoriche e che non possono esprimere realmente le loro idee.

Permettendomi di dissentire, almeno in parte, da quanto afferma Hannah Arendt, ritengo che il dittatore totalitario debba avere un certo carisma, intendendo per “carisma” una «qualità considerata straordinaria [...] che viene attribuita a una persona»<sup>150</sup>. La definizione qui data è weberiana e, muovendo dalla spiegazione del potere carismatico che offre Weber, credo si possa far rientrare, nel suo ambito, il potere proprio del leader totalitario. Hitler e Stalin, infatti,

---

<sup>148</sup> Ivi, p. 284 [corsivo mio].

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Max Weber, *Economia e società. Vol. I: Teoria delle categorie sociologiche*, tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 238.

certamente non sono grandi oratori, ma questo non toglie abbiano, concretamente, buone capacità persuasive per farsi ascoltare e amare dalle masse<sup>151</sup>. E ciò è appunto riconosciuto anche da Weber, il quale sottolinea che

da un punto di vista concettuale è del tutto indifferente il modo in cui la qualità in questione [la qualità in cui propriamente consiste il carisma] dovrebbe essere valutata in base a criteri “oggettivamente” corretti, di carattere etico o estetico o di altro tipo; ciò che importa è soltanto come essa è effettivamente valutata da coloro che sono dominati carismaticamente, dai “seguaci”<sup>152</sup>.

In sostanza, nel caso di un leader carismatico non conta tanto ci sia un carisma *oggettivo*, bensì che un certo – anche solo presunto – carisma sia nondimeno riconosciuto pubblicamente<sup>153</sup>.

Mi si concederà di sottolineare che questo discorso vale non solo nel contesto totalitario, ma all’interno di qualsiasi contesto politico, passato e presente. A tal proposito, Bernard Manin arriva a definire quella contemporanea come la “democrazia *del pubblico*”, la quale sarebbe preceduta da altre due forme di democrazia da lui analizzate, la democrazia *dei notabili* e *dei partiti*<sup>154</sup>. Attualmente assistiamo a una sempre maggior spettacolarizzazione dell’attività politica, che deve far fronte a tutta una serie di cambiamenti che si presentano a livello sociale. Tale democrazia si caratterizza in particolare per un rapporto diretto e personale tra la schiera degli elettori e i potenziali membri del nuovo governo, così che singoli leader, più che interi partiti, vengono ad assumere grande importanza sulla scena pubblica<sup>155</sup>. Questi leader, «through radio and television, can communicate directly with their constituents without the mediation of a party network»<sup>156</sup> e, stando così le cose, finiscono per essere validi candidati

not local notables, but what we call “media figures”, persons who have a better command of the techniques of media communication than others [...]. A new élite of experts in communication has replaced the political activist and the party bureaucrat. Audience democracy is the rule of the *media expert*<sup>157</sup>.

---

<sup>151</sup> Cfr. OT, pp. 361-362. Quello che contraddistingue i capi totalitari – dice la Arendt – non sono le doti da grandi oratori, ma «the simple-minded single-minded purposefulness» che consente loro di scegliere, muovendo dalle ideologie esistenti, gli elementi che meglio si adattano al mondo che intendono costruire.

<sup>152</sup> M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 238.

<sup>153</sup> Per approfondire la questione, cfr. *ivi*, parte I, capp. III-V. Si tenga altresì presente che Weber scrive *Economia e società* prima dell’avvento dei grandi Regimi totalitari, staliniano e nazista. La riconduzione del leader totalitario alla categoria di “capo carismatico” è quindi del tutto, di necessità, a lui estranea.

<sup>154</sup> Cfr. Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Originariamente, il testo esce in lingua francese: *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Levy, Paris 1995, mentre la traduzione inglese, posteriore, è curata dallo stesso Manin.

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, p. 219.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

Ho voluto proporre un rapido riferimento alle considerazioni di Manin per evidenziare quanto nella politica odierna, oltre che nel contesto totalitario, le figure che si stagliano sulla scena, i leader dei movimenti e dei partiti abbiano più o meno successo a seconda della loro capacità di avvicinare le masse. Proprio questo sottolinea l'autore, ovvero come oggi sia particolarmente rilevante l'impatto che il politico ha sull'elettore, il legame che riesce a instaurare con lui, più del programma di governo e dei suoi contenuti. In una parola, con Weber possiamo dire che quello che conta è che il leader abbia un certo "carisma" o, se non ce l'ha, che almeno paia disporre agli occhi della folla. In ciò è facilitato dai moderni mezzi di comunicazione, che tuttavia, mantenendoci all'interno del paragone, vanno semplicemente a prendere il posto degli strumenti con cui la stessa propaganda totalitaria è attuata. L'aspetto tragico della questione è che, in una democrazia di questo genere, l'uomo si sente padrone del proprio destino e attivamente partecipa alla vita politica, mentre si affida a governanti non necessariamente meritevoli, più *esperti di media* che – come vorrebbe invece Aristotele – veri πολιτικοί [politikòì, *politici*]<sup>158</sup>.

Ritornando a Mosse, vediamo quindi come nel Regime si realizzi pienamente il motto «niente spettatori, solo attori»<sup>159</sup>: l'idea che si intende veicolare è quella di cittadini che abbiano un ruolo politicamente attivo, per quanto ciò non sia altro che una delle tante menzogne su cui il Totalitarismo è costruito.

Ma la liturgia totalitaria certo non si esaurisce nei discorsi tenuti dal leader. L'organizzazione – dicevamo – disciplina ogni momento della giornata, nel tentativo di controllare pienamente la vita dei cittadini. Hitler, ad esempio, cerca di abolire il calendario cristiano, sostituendolo con uno nazista, che tenga conto dei momenti fondamentali dell'ascesa al potere e dell'affermazione del Regime. Egli riesce a scandire a modo proprio l'anno, facendo passare in secondo piano festività e ricorrenze preesistenti<sup>160</sup>, ma ben poco può contro la religione in quanto tale, poiché

---

<sup>158</sup> Cfr. Aristotele, *Pol.* 1253a 3, dove si afferma che l'uomo è *per natura* animale politico [πολιτικὸν ζῷον]. Lasciando da parte le critiche precedentemente evidenziate a questa affermazione, soffermiamoci sui possibili sensi del termine "politico". Da una parte, uomo politico, *il* politico è chi si occupa per professione di politica; dall'altra – e questa è l'accezione che principalmente ha in mente Aristotele nella *Politica* – l'uomo in generale, qualsiasi uomo si caratterizza per la sua politicità, che poi può declinarsi in maniera diversa. Il politico di professione dovrà avere le qualità proprie di qualsiasi animale sociale, qual è l'uomo, ma insieme dovrà possedere anche qualcosa in più, laddove essere *media expert* non necessariamente è sufficiente per ben governare.

<sup>159</sup> Cfr. G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., p. 290.

<sup>160</sup> Cfr. *ivi*, pp. 288-289: «Le feste tradizionali dovevano essere tenute in secondo piano e così il Natale fu trasformato nella festa del solstizio d'inverno e la gioventù hitleriana non cantò più gli inni natalizi, ma *Notte fonda dal cielo chiaro*».

le Chiese difesero molto bene la loro autonomia organizzativa e l'indipendenza spirituale. I Testimoni di Geova preferivano il martirio al compromesso col regime. L'ideologia nazista non venne mai integrata nelle pratiche religiose delle varie confessioni. La Germania rimase una società di fedeli prevalentemente cristiani che frequentavano le messe e, in questo senso, nel 1945 la situazione era immutata rispetto a quella del 1933<sup>161</sup>.

Nonostante gli sforzi di esautorare la Chiesa del suo potere, dunque, Hitler è presto costretto ad ammettere lo scacco e a lavorare più per il mantenimento di rapporti pacifici con le autorità ecclesiastiche, che non per la distruzione di qualsiasi credo religioso.

D'altra parte, dalle diverse confessioni il Totalitarismo attinge tratti e pratiche che confluiscono nell'istituzione di una sorta di "religione laica". Il leader si presenta come un «simbolo vivente» che merita il culto della Nazione, come un individuo che è tutto fuorché un uomo comune, che ciò nondimeno da uomo comune si comporta<sup>162</sup>. Questo stesso culto della Nazione si traduce poi, concretamente, nell'esposizione della bandiera del Regime e in ore di venerazione, cui si sommano le numerose cerimonie tenute nelle scuole e in quelle associazioni che il Partito, pensando principalmente ai giovani, istituisce per il tempo libero<sup>163</sup>.

Infine, anche l'ammissione definitiva nelle alte gerarchie ricalca da vicino l'ingresso all'interno di una comunità religiosa:

il corrispettivo nazista del battesimo, la "consacrazione del nome", avveniva in una stanza speciale, al cui centro era posto un altare sul quale all'immagine di Cristo era sostituito il ritratto di Hitler e dietro il quale stavano tre uomini delle SS, per simboleggiare con la loro presenza reale il nuovo tipo di uomo che il regime voleva creare<sup>164</sup>.

Per ora basti quanto si è detto sulla propaganda totalitaria, che a breve vedremo concretamente all'opera nella realizzazione di un mondo alternativo a quello reale, fallace e in sé contraddittorio, ma ciò nonostante accettato come vero.

## 2.2 L'ideologia totalitaria

Nel presente paragrafo intendo illustrare l'importanza dell'ideologia nel contesto totalitario, facendo riferimenti concreti in modo particolare al Regime nazista.

---

<sup>161</sup> Frank McDonough, *Gestapo. La storia segreta. Protagonisti, delitti e vittime. La verità sulla polizia di Hitler*, tr. it. di D. Ballarini, Newton Compton, Roma 2016, p. 80.

<sup>162</sup> Cfr. G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, p. 286: «Nessuno doveva essere sfiorato dal pensiero che [il leader] avesse una vita privata, né era confacente, per un simbolo, mostrarsi come un *pater familias*».

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, p. 289.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 291.

Nella Germania di Hitler, così come – vedremo – in generale nell’Europa di Otto e Novocento, un’ideologia molto diffusa è l’antisemitismo, cui si oppone una contro-ideologia, rappresentata dal Sionismo<sup>165</sup>. «Many still consider it an accident that Nazi ideology centered around antisemitism and that Nazi policy, consistently and uncompromisingly, aimed at the persecution and finally the extermination of the Jews»<sup>166</sup>, ma è chiaro che la questione è più complessa: un’ideologia *non può scegliere a caso* le proprie vittime<sup>167</sup>.

Prima di tutto, chiediamoci in cosa consista il pensiero ideologico, e se ci siano differenze tra una semplice ideologia e l’ideologia totalitaria, questioni che Hannah Arendt affronta in un saggio venuto successivamente a costituire la conclusione di *The Origins of Totalitarianism*, intitolato *Ideology and Terror*. Qui si dice che

an ideology is quite literally what its name indicates: it is the logic of an idea. Its subject matter is history, to which the “idea” is applied; the result of this application is not a body of statements about something that is, but the unfolding of a process which is in constant change. The ideology treats the course of events as though it followed the same “law” as the logical exposition of its “idea”. Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process – the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because of the logic inherent in their respective ideas<sup>168</sup>.

Per parafrasare questo denso passaggio, direi quanto segue.

L’ideologia è la logica di un’idea, come dice il termine stesso, ma la materia cui la logica si applica non è rappresentata dall’idea di cui essa è appunto logica. La materia è data piuttosto dalla storia, dal corso degli avvenimenti: a questi, l’idea si applica. Essendo la storia non statica, bensì in movimento, l’ideologia che ha la storia come materia non potrà che essere parimenti mutevole. Dunque, viene ad essere qualcosa che è impossibile definire una volta per tutte: non si tratta – come si sarebbe facilmente portati a pensare – di un insieme di affermazioni conclusive attorno a un oggetto statico e immutabile, ma dello svolgimento di un processo in continuo cambiamento.

Cercando di chiarire con un esempio, si consideri il caso del razzismo. Si tratta di un’ideologia, cioè della logica di un’idea, quella di “razza”, ed esso viene quindi a configurarsi come la “logica della razza”. A cosa si applica questa logica? Come ogni ideologia, si applica al corso

---

<sup>165</sup> Cfr. OT, p. xv: «The only direct, unadulterated consequence of nineteenth-century antisemitic movements was not Nazism but, on the contrary, Zionism, which, at least in its Western ideological form, was a kind of counter-ideology, the “answer” to antisemitism».

<sup>166</sup> Ivi, p. 3.

<sup>167</sup> Cfr. ivi, p. 7.

<sup>168</sup> Ivi, p. 469.

degli avvenimenti. Il razzismo è perciò la logica dell'idea di razza, idea «by which the movement of history is explained as one consistent process»<sup>169</sup>.

In sintesi, «the “idea” of an ideology is [...] an instrument of explanation»<sup>170</sup>, per mezzo del quale l'uomo tenta di spiegare la realtà, dando un'interpretazione di essa che muove da una precisa angolatura. Ed è proprio nella pretesa di individuare una spiegazione per ogni cosa che sta la differenza tra l'avere una semplice opinione o fondare il proprio pensiero su basi ideologiche<sup>171</sup>. Così, il Nazismo vedrà la storia come scontro naturale tra razze inferiori e superiori, mentre il Comunismo come lotta economica tra classi che perseguono interessi contrastanti, facendo il primo della “razza” e il secondo del “conflitto tra classi” l'idea centrale per mezzo della quale interpretare il reale diveniente<sup>172</sup>.

Uno dei principali problemi che derivano da una spiegazione di questo genere risiede proprio nella presupposizione che «the movement of history and the logical process of this notion correspond to each other, so that whatever happens, happens according to the logic of one *idea*»<sup>173</sup>. Ciò è ben riassunto nella nota formula hegeliana secondo cui, fondamentale, «tutto ciò che è reale è razionale»<sup>174</sup>, un assunto che viene invece aspramente criticato dalla Arendt, che sottolinea il rischio di perdere l'effettiva negatività del negativo, nel vederlo continuamente superato in un nuovo positivo. Oltretutto, tale concezione impedisce un giudizio critico della realtà, che finisce per essere accettata sempre e comunque quale appare, a motivo della sua presunta razionalità.

Ma, lasciando momentaneamente da parte questo discorso, mi preme evidenziare un ulteriore passaggio. Infatti, quanto abbiamo detto finora vale in genere non soltanto nell'ambito del Totalitarismo, bensì per qualunque ideologia, poiché ciascuna – sottolinea Hannah Arendt – ha in sé, per sua natura, degli elementi totalitari. Dunque, in fondo, c'è un'equivalenza tra pensiero ideologico e totalitario: ogni progetto totalitario ha una forte base ideologica, e insieme ogni ideologia ha tendenze totalitarie, che poi possono essere o meno sviluppate. Tuttavia, «the truth is that the real nature of all ideologies was revealed only in the role that the ideology plays

---

<sup>169</sup> *Ibidem*. Inoltre, cfr. *ivi*, p. 159, dove Hannah Arendt definisce il razzismo come «the powerful ideology of imperialistic policies since the turn of our century».

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 469.

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, p. 159.

<sup>172</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 469.

<sup>174</sup> Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, Prefazione, § 5, p. 59: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale [Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig]». Cfr. anche *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 2 ed. 2009, Introduzione, § 6, p. 9.

in the apparatus of totalitarian domination»<sup>175</sup>, ed è per questo che, tendenzialmente, siamo portati a riconoscere il carattere totalitario soltanto dell'ideologia nazista e di quella comunista.

Ci sono, però, almeno tre elementi che, pur essendo pienamente riconducibili al Totalitarismo, caratterizzano in realtà qualsiasi forma di pensiero ideologico:

[1] First, in their claim to total explanation, ideologies have *the tendency to explain not what is, but what becomes*, what is born and passes away. They are in all cases concerned solely with the element of motion, that is, with history in the customary sense of the word [...]. [2] Secondly, in this capacity *ideological thinking becomes independent of all experience* from which it cannot learn anything new even if it is a question of something that has just come to pass. Hence ideological thinking *becomes emancipated from the reality that we perceive with our five senses*, and insists on a “truer” reality concealed behind all perceptible things, dominating them from this place of concealment and requiring a sixth sense that enables us to become aware of it [...]. [3] Thirdly, since the ideologies have no power to transform reality, *they achieve this emancipation of thought from experience through certain methods of demonstration*. Ideological thinking orders facts into an *absolutely logical procedure* which starts from an axiomatically accepted premise, deducing everything else from it; that is, it proceeds with a consistency that exists nowhere in the realm of reality<sup>176</sup>.

[1] Come già si è sottolineato in precedenza, le ideologie si occupano esclusivamente di ciò che diviene, della storia in quanto processo in continuo divenire, muovendo da un'idea per mezzo della quale intendono spiegare il passato, il presente e il futuro. La centralità, quindi, è totalmente occupata dall'idea, fatto da cui deriva [2] una radicale indipendenza del pensiero ideologico dall'esperienza concreta. Se, nell'interrogarsi sulla realtà, la giusta sequenza delle azioni prevede la registrazione dei dati esperienziali e la loro successiva interpretazione per mezzo di categorie già desunte in precedenza – o quanto meno testate – dall'esperienza, qui è l'ideologia a giocare un ruolo fondamentale. Non è tanto il pensiero dell'uomo, l'idea, a doversi adattare alla realtà cangiante, ma la realtà cangiante ad essere di volta in volta adattata all'idea. C'è una forzatura, spesso marcata, dell'esperienza, per cui essa finisce per comunicare sempre e soltanto quello che l'ideologia è disposta ad accettare. Così, ciascun evento e fenomeno viene letto a partire dal pensiero ideologico in cui accade, con una distorsione del suo significato tanto maggiore quanto più tale avvenimento tende a distanziarsi dal paradigma di comprensione del reale nel quale, appunto, si situa.

Un semplice esempio può chiarire il concetto: l'omicidio è normalmente biasimato e considerato un reato. Se tuttavia ragioniamo a partire dal concetto di “razza”, ecco che la situazione

---

<sup>175</sup> OT, cit., p. 470.

<sup>176</sup> Ivi, pp. 470-471 [corsivo mio].

può mutare radicalmente, e l'uccisione di un indigeno africano o americano perdere la qualificazione di crimine. In fondo, è per mezzo di questa logica che gli Europei giustificano, almeno per un certo lasso di tempo, le atrocità compiute in occasione delle diverse esperienze coloniali ai danni delle popolazioni indigene<sup>177</sup>.

Infine, [3] in stretta relazione con il secondo aspetto evidenziato, Hannah Arendt sottolinea come l'ideologia si caratterizzi per una «stringent logicity»<sup>178</sup>. Dunque, come già si è visto per la propaganda, quello che conta, quello che attrae gli ascoltatori non sono tanto i contenuti, quanto piuttosto la forma, nel caso più generale della propaganda, e il processo logico ad essa sottostante, nel caso dell'ideologia.

Ribadisco che i caratteri finora esplicitati sono propri di qualsiasi genere di ideologia, così che il pensiero ideologico viene per sua natura a caratterizzarsi come tendenzialmente e potenzialmente totalitario. È solo nell'ambito specifico del Totalitarismo, però, che l'ideologia giunge a piena maturazione e mostra la sua vera natura assolutista, tanto che troviamo un Movimento che, considerandosi «above state and people, [is still] ready to sacrifice both for the sake of its ideology»<sup>179</sup>. Essa – ripeto – attinge elementi che già sono presenti nel pensare comune dei cittadini<sup>180</sup>, ed è proprio la loro vita che il leader pretende organizzare fin nei minimi dettagli, grazie alla stessa ideologia, al punto che il Nazismo «as an ideology had been so fully “realized” that its content ceased to exist as an independent set of doctrines, lost its intellectual existence, so to speak»<sup>181</sup>.

Riagganciandomi ora a quanto detto in precedenza e aprendo la strada ai passi successivi, ricordo che la propaganda è necessaria nelle prime fasi di instaurazione del Regime, quando ci sono grandi masse da convincere. Portate queste dalla propria parte e organizzato – sebbene in modo *sui generis*<sup>182</sup> – lo Stato, la propaganda è abbandonata e sostituita dall'indottrinamento. Ciò che non viene mai meno e continua a giocare sempre un ruolo importante, in ogni fase del Totalitarismo, è il terrore, di cui è ormai quasi giunto il momento di occuparsi. Prima, però,

---

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 190. I reati e le atrocità compiute finiscono per accomunare gentiluomini e criminali, i quali «felt not only the closeness of men who share the same color of skin, but the impact of a world of infinite possibilities for crimes committed in the spirit of play, for the combination of horror and laughter, that is for the full realization of their own phantom-like existence. Native life lent these ghostlike events a seeming guarantee against all consequences because anyhow it looked to these men like a “mere play of shadows. A play of shadows, the dominant race could walk through unaffected and disregarded in the pursuit of its incomprehensible aims and needs”».

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 472.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>180</sup> Cfr. *ivi*, p. 361.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 363.

<sup>182</sup> Circa la costruzione di un “nuovo ordine” da parte del Regime totalitario, per mezzo dei crimini compiuti, si veda H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 34-35.



intendo allargare il quadro finora offerto grazie a un autore che, pur non vivendo sotto un Regime totalitario, è riuscito a parlare in termini sorprendentemente profetici del Totalitarismo. Si tratta di Franz Kafka, dei cui scritti ci serviremo, quando possibile, per intendere meglio alcuni aspetti del fenomeno oggetto del nostro studio.

### 2.2.1. Il Regime totalitario nella prosa di Franz Kafka

Vorrei perciò ora esporre qualche altra caratteristica dell'ideologia e della propaganda totalitarie a partire dall'opera di Kafka, che ci accompagnerà anche nel prosieguo. La scelta di quest'autore come riferimento secondario, accanto a quello primario rappresentato da Hannah Arendt, non è chiaramente casuale. Essa corrisponde – tra le altre cose – a un desiderio: rendere omaggio a uno scrittore morto molto giovane, e ciò nonostante capace di offrire un'ampia produzione letteraria, che stupisce per l'acume con il quale ci presenta ambienti, personaggi e situazioni irreali, distopici.

Sì, perché forse Kafka non pensava a nient'altro che a questo, ovvero a creare atmosfere stranianti e in grado di sconvolgere la razionalità – apparente o veritiera – del reale. In ciò è maestro, come lo è nel calare dinamiche relazionali concrete, effettive, in tale atmosfera irreali. Quello che egli non poteva sapere è che però, di lì a qualche anno, ciò che nei suoi libri era il parto del genio letterario avrebbe acquisito una fattività sconvolgente.

Paradossalmente, si potrebbe leggere un romanzo kafkiano ignorando che il suo autore è vissuto prima dell'avvento dei grandi Regimi totalitari, e pensare non possa che essere stato scritto da qualcuno che, con questi Regimi, ha fatto i conti da vicino. Niente di più falso, perché la tubercolosi non ha dato a Kafka nemmeno l'opportunità di scorgere, se non debolmente, le avvisaglie di quel male che solo qualche anno più tardi avrebbe sconvolto l'Europa da Est a Ovest. Se però Franz, nato a Praga da una famiglia ebrea, è preservato dal contatto con tutto questo a causa della morte che lo coglie quando non ha ancora quarantun anni, le sorelle di lui non riescono a sfuggire alla sorte prospettata dal Regime nazista per gli Ebrei. E tuttavia il loro fratello, pur non condividendo fisicamente la prigionia e la morte nel campo di concentramento, sembra più vicino che mai a quanto in questi luoghi si consuma, per mezzo di una scrittura tristemente profetica<sup>183</sup>.

Approfondiamo questo aspetto.

---

<sup>183</sup> «Inoltre la scrittura di Kafka, con la sua lingua semplice e cristallina e il frequente carattere di parabola, è un distillato di pensiero poetico, un sublime esperimento della mente per mettere a nudo le strutture nascoste che costituiscono le fondamenta del reale», L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 108.

Direi – come già accennato – che per il lettore contemporaneo è difficile evitare l’associazione tra quanto Kafka scrive e le strutture che caratterizzano, in special modo, i Regimi nazista e comunista degli anni Trenta e Quaranta. In termini ermeneutici, la nostra lettura e interpretazione della prosa kafkiana è inevitabilmente condizionata da *pre*-giudizi e categorie che traiamo dalla storia collettiva più o meno recente, così come dalle storie e dai percorsi individuali di ciascuno. Dunque, una prima sottolineatura – forse banale, ma nondimeno necessaria – è data dall’importanza di tenere sempre presente che, al di là di quello che possiamo leggere tra le righe, Kafka non ha vissuto nulla di quanto racconta, nulla di ciò che siamo propensi a interpretare con categorie e in termini totalitari. Come a pochi altri, a lui si adatta la celebre qualificazione che Nietzsche fa di se stesso, affermando di essere «nato postumo»<sup>184</sup>: un uomo per certi aspetti fuori dal suo tempo, incapace di rispettarne i limiti e le estasi, che trova rifugio e conforto nella scrittura e nella proiezione – non volontariamente cercata – in un futuro prossimo<sup>185</sup>.

Un secondo elemento che mi preme sottolineare è rappresentato dalla forma stessa della prosa kafkiana, dallo stile da lui adottato e dall’atmosfera che contribuisce in tal modo a creare. Nell’affrontare un romanzo di Kafka, il lettore non è assolutamente passivo, ma pienamente coinvolto – se disponibile – per mezzo della facoltà immaginativa. Scrive Hannah Arendt che

per la prima volta nella letteratura un artista richiede al lettore l’impiego della stessa attività mentale che l’ha sorretto nel produrre la sua opera. Non è altro che quella forza d’immaginazione che secondo Kant è “così potente nella creazione di un’altra natura con la materia della natura reale”<sup>186</sup>.

Kafka delinea una trama, tratteggia degli ambienti, costruisce dei personaggi e inserisce tutto ciò in una dimensione temporale più o meno estesa. Insieme, però, la trama è spesso indefinita in molti suoi aspetti, tanto che in diversi casi è altresì mancante la conclusione del romanzo o del racconto in questione, e/o ci sono pervenuti più possibili epiloghi. È chiaro che

---

<sup>184</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *L’Anticristo. Maledizione del Cristianesimo, Prefazione*, in *Opere*, vol. VI, tomo III, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970, p. 167: «Questo libro si conviene ai pochissimi. Forse di questi non ne vive ancora uno. Potrebbero essere quelli che comprendono il mio *Zarathustra*: come *potrei* confondermi con coloro per i quali già oggi vanno crescendo orecchi? – A me si confà unicamente il giorno seguente al domani. C’è chi è nato postumo».

<sup>185</sup> Si veda, a tal proposito, Theodor W. Adorno, *Appunti su Kafka*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di vari autori, Einaudi, Torino 2018 e l’introduzione di F. Masini a Franz Kafka, *Il processo*, tr. it. di C. Morena, Garzanti, Milano, 15 ed. 2010, p. XXII: «Adorno sottolineava nel romanzo l’oscura e terribile profezia del “nuovo ordine” hitleriano, di quella mostruosa burocrazia della morte che sovvertiva i fondamenti stessi del diritto nella più inumana delle persecuzioni».

<sup>186</sup> Hannah Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, tr. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Il Mulino, Bologna 1981, p. 98.

l'incompletezza non necessariamente può essere interpretata come l'esito di una scelta volontaria dell'autore, cui la vita non ha regalato molti anni per portare a termine le proprie opere, ma anche questo elemento – casuale o meno – contribuisce a valorizzare l'immaginazione come strumento fondamentale per il lettore che si avvicina a Kafka. È per mezzo dell'immaginazione, infatti, che egli approfondisce i caratteri della vicenda narrata, qualificando gli ambienti e i personaggi, indagando le motivazioni delle loro azioni e interrogandosi sugli effetti delle stesse. Così, appunto, il lettore non resta meramente passivo di fronte al testo, ma è costantemente chiamato in causa, tanto che «Adorno vede nella perturbazione del rapporto contemplativo tra lettore e testo un presupposto dell'opera di Kafka. Il testo investe l'affettività, la dimensione affettiva del lettore, a un punto tale che il lettore teme che ciò che viene narrato gli si possa avventare contro»<sup>187</sup>.

Insomma, Franz Kafka è capace, per il tramite dell'immaginazione dei lettori, di indurre costoro «to have *an experience*»<sup>188</sup> nel leggere i suoi racconti, e non – semplicemente – a occupare il tempo libero.

Un'ulteriore considerazione che sento di poter fare circa l'incompletezza dello stile kafkiano è la seguente: forse, allo scrittore di Praga non interessa nemmeno *terminare* un romanzo lungo o un racconto breve. Non è infatti la scena finale a contare, quanto piuttosto lo svolgimento e le situazioni che si vengono progressivamente a creare. È su questo che egli cerca di attirare l'attenzione di chi legge. Come dire, un romanzo merita di avere una propria conclusione, perché lo richiede il genere letterario in cui rientra, lo domanda la finzione narrativa e, infine, perché lo desidera il lettore, che – banalmente – “vuole sapere come va a finire la vicenda”. Ma tale conclusione non è altro che l'esito necessario, la conseguenza diretta di quanto narrato – accaduto – in precedenza, di una serie di processi che si sono sviluppati nel corso del tempo e che sono stati descritti nel romanzo. Su questi l'uomo deve interrogarsi, e chiedersi: in che modo essi hanno condotto a *quell'esito*? Come si sarebbero potuti affrontare diversamente i problemi per giungere a un finale differente?

Un esempio emblematico è rappresentato dal brevissimo racconto *Uno scompiglio quotidiano*, cui si riferisce anche la Arendt nel saggio *Franz Kafka: il costruttore di modelli*. Riporto per intero il racconto in questione, difficile da riassumere senza perderne la pregnanza e tradire il pensiero del suo autore:

---

<sup>187</sup> Giulio Raio, *Introduzione a Il processo*, tr. it. di G. Porzi, in Franz Kafka, *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, tr. it. di vari autori, Newton Compton, Roma 2016, p. 175.

<sup>188</sup> Cfr. J. Dewey, *Art as Experience*, cit., p. 35.

Un caso quotidiano: il suo effetto uno scompiglio quotidiano. A deve concludere un affare importante con B che abita a H. Va per una discussione preliminare a H, impiega dieci minuti all'andata e altrettanti al ritorno e a casa si vanta di questa particolare velocità. Il giorno seguente, va di nuovo a H, questa volta per la conclusione definitiva dell'affare. Dal momento che prevedibilmente essa richiederà più ore, A parte la mattina molto presto. Ma, sebbene tutte le circostanze, almeno secondo l'opinione di A, siano proprio le stesse del giorno prima, questa volta impiega dieci ore per arrivare a H. Quando di sera, stanco, giunge lì, gli si dice che B, irritato a causa dell'assenza di A, mezz'ora prima è andato da A al suo villaggio, e che avrebbero dovuto incontrarsi sulla strada. Si consiglia ad A di aspettare. Ma A, in ansia per il suo affare, si incammina e si affretta a casa.

Questa volta, senza farci particolare attenzione, percorre la strada addirittura in un attimo. A casa viene a sapere che B è arrivato già molto presto – subito dopo la partenza di A; anzi, aveva incontrato A sulla porta di casa, gli aveva ricordato l'affare, ma A aveva detto di non avere tempo, di dover andare via in fretta.

Nonostante il comportamento incomprensibile di A, B era rimasto ad aspettare A. Certo aveva più volte chiesto se A fosse già tornato, e ora si trova ancora di sopra, nella stanza di A. Contento di poter ancora parlare con B, A corre su per le scale. È già quasi su, incespica, accusa uno stiramento e, quasi senza forza per il dolore, impossibilitato persino a gridare, solo frignando nell'oscurità, sente che B – non è chiaro se in lontananza o vicino a lui – infuriato scende le scale pestando i piedi e sparisce definitivamente<sup>189</sup>.

Quello che si evince è il totale disinteresse per il fatto concreto, per il fatto in quanto tale, tanto che la narrazione si esaurisce lasciando al lettore l'amaro in bocca e la sciocca domanda: "E quindi? Cosa accade ora?". Ma non è questo che importa a Kafka.

Nel racconto sopra riportato, egli conduce all'estremo una situazione che, di base, è tuttavia molto frequente, quella per cui si finisce per perdere una cosa importante, sia essa un incontro o un evento in genere, per l'ansia stessa di viverla. Se vogliamo rimarcare ancora una volta la vena profetica dell'autore, possiamo aggiungere che un racconto come questo a maggior ragione si adatta al contesto sociale nel quale siamo oggi inseriti. La frenesia quotidiana conduce spesso a muoversi nel mondo come automi, che difficilmente riconoscono – e riconoscono come persone – quanti incontrano sulla propria strada. A è agitato per l'affare da concludere, è preso dalla fretta, è concentrato solo su se stesso, è tutto proteso a conseguire il proprio obiettivo con la precisione con cui l'ha progettato il giorno precedente, e così non si accorge che B è sulla porta di casa sua, che tutta l'ansia non ha motivo d'essere, perché appunto B è già da lui. Paradossalmente, la preoccupazione per l'affare da concludere, così come per ogni altra attività, positiva se moderata, quando diventa eccessiva ha come conseguenza più probabile il fallimento dell'intera faccenda.

---

<sup>189</sup> Franz Kafka, *Uno scompiglio quotidiano*, tr. it. di G. Raio, in *Tutti i romanzi. III-Racconti postumi*, p. 710. Cfr. anche H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, p. 99.

Tuttavia, l'indefinitezza della prosa kafkiana non è caratteristica solo della trama e della conclusione; infatti, non sono ben definiti nemmeno i personaggi, primari o secondari che siano. I protagonisti, ad esempio, restano per lo più anonimi: i loro nomi propri sono sostituiti dalle iniziali puntate ed essi, «sebbene siano minuziosamente descritti, non possiedono affatto quelle singole e singolari caratteristiche, quei piccoli e spesso superflui tratti del carattere che insieme concorrono a dare la vera immagine di un vero essere umano»<sup>190</sup>.

Per quanto concerne i personaggi e l'anonimato che li caratterizza non aggiungo altro ora, ma richiamerò successivamente la questione in riferimento al soggetto totalitario. Prima di passare oltre, però, vorrei prendere brevemente in considerazione i romanzi *Il processo* [*Der Prozess*] e *Il castello* [*Das Schloss*], cui ci si riferirà anche nel prosieguo della nostra trattazione.

Questi scritti presentano una trama molto semplice, e simile sotto diversi aspetti. Josef K., ne *Il processo*, si trova accusato – a suo dire ingiustamente – da un tribunale speciale, che non ha nulla a che fare con i tribunali in cui, di norma, si viene citati in giudizio. Nel secondo romanzo, invece, il protagonista K. viene chiamato in un paese lontano per esercitare – o almeno così egli pensa inizialmente – la professione di agrimensore. Il fatto è che nessuno ha realmente bisogno dei suoi servizi, e le autorità competenti sono difficili – quando non impossibili – da contattare e interpellare.

Ebbene, il clima che anima le vicende si riflette nella stessa forma stilistica dei romanzi. K. si trova in una situazione che, progressivamente, lo priva di tutto l'ossigeno necessario per vivere, fino a condurlo al baratro, e dunque alla sua esecuzione ne *Il processo* e alla morte naturale, benché prematura, ne *Il castello*. Nell'una e nell'altra opera, padrone è un senso generale di impenetrabilità. Di che cosa? – ci chiediamo. Della verità del reale, delle leggi del reale – direi. Il protagonista si è sempre mosso agevolmente nel mondo in cui vive, ma di punto in bianco la sua esistenza diventa, all'opposto, letteralmente impossibile. Egli non capita in un mondo parallelo per qualche causa soprannaturale; al più abbandona il proprio paese, continuando a vivere in mezzo a uomini, all'interno di una società che presume civile e della quale ritiene di conoscere l'andamento e le leggi. Dunque, se – humaneamente parlando – il passato

---

<sup>190</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 95. Quella dell'anonimato è d'altra parte una condizione che Hannah Arendt fa propria, come si sottolinea in Laura Boella, *Cuori indistruttibili. L'idea di umanità in Hannah Arendt*, Società degli individui, Fascicolo 13, anno V, Franco Angeli, Milano 2002/1, p. 28: «Alla domanda “chi sei?” Hannah Arendt scelse di rispondere “sono ebrea”, nel senso non di una dichiarazione di appartenenza a un gruppo o di affermazione di un'identità, bensì di un “anonimato” corrispondente al presente politico della persecuzione», per quanto si tratti certo di una forma di anonimato *sui generis*.

ha sempre manifestato una certa regolarità, per quale motivo la connessione causale degli eventi e la loro prevedibilità dovrebbe venir meno proprio ora<sup>191</sup>?

Ecco la questione centrale: quelle leggi che si pensavano note e non negoziabili si scoprono invece profondamente mutate, senza che sia disponibile la chiave corretta per interpretarle. K., come un bambino inesperto del mondo e del suo linguaggio, è costretto a imparare un nuovo linguaggio, ad adottare categorie radicalmente diverse, rispetto al passato, per comprendere il reale e interagire con gli uomini.

A ben vedere, il lettore percepisce in modo chiaro l'angoscia del protagonista, la sua difficoltà a destreggiarsi nel mondo del romanzo, la frustrazione di fronte all'incomprensione altrui... ma queste stesse emozioni, questo "senso di smarrimento", li prova anche di fronte al testo in quanto tale. In sostanza, egli è partecipe della narrazione e della sua atmosfera a due livelli: da un lato, segue le vicende dei personaggi di Kafka attraverso la descrizione che l'autore – come quello di qualsiasi altra opera letteraria – ne propone, immedesimandosi in loro e cercando di comprenderne lo stato d'animo; dall'altro, sono anche il racconto *in quanto* racconto, la sua forma e il modo in cui è scritto, a suscitare emozioni forti che spesso, più che rassicurare, destabilizzano e agitano. Torna quindi l'importanza di quell'immaginazione cui si faceva riferimento poco sopra, quale facoltà che la prosa kafkiana necessariamente risveglia in chi vi si approssima.

Dopo questa parentesi introduttiva su Kafka, molto semplice nei contenuti, mi riaggancio a quanto detto in precedenza e a quanto verremo a dire poi. Nel presente paragrafo, si sottolineano quelle che potremmo chiamare le "doti profetiche" dello scrittore, che sembra parlare all'uomo che ha visto i campi di concentramento, all'uomo che è sopravvissuto al campo di sterminio nazista o al *gulag* sovietico, come se egli stesso ci fosse vissuto e fosse stato abbastanza fortunato da poterlo poi raccontare. Ma non è così. Kafka credo – e spero – non avrebbe mai potuto immaginare quale piega avrebbero preso gli eventi in Europa, nella prima metà del Novecento, e ciò nonostante scrive, e scrive in maniera da anticipare i temi di discussione cui, se non altro dopo Auschwitz, non possiamo più volgere con indifferenza le spalle.

Questo in parte l'abbiamo già detto, ma quello che vorrei aggiungere ora è una nota che avvicina la prosa kafkiana all'analisi che Hannah Arendt e alcuni storici sopra citati propongono del Totalitarismo. In romanzi come *Il castello* o *Il processo*, manca sempre un perché di quanto

---

<sup>191</sup> Cfr. David Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2016, p. 283.

accade, *il* perché del predominio di una certa logica nell'ordine del reale, logica che pare sovvertire ogni altra logica accettabile e comprensibile. Nessuno è in grado di dare alcuna spiegazione ai protagonisti, che si trovano fagocitati da un mondo del quale, oltre a non afferrare da sé le leggi, nemmeno possono sperare di apprenderle da altri. Questo contribuisce a sortire un effetto straniante di fronte ai romanzi di Kafka, effetto ben esemplificato dal noto racconto intitolato *La metamorfosi*. Come Gregor Samsa si scopre d'improvviso diverso da quanti lo circondano ed è atterrito da questa diversità, che riesce a tenere nascosta solo per poco tempo, così arrivano a sentirsi, progressivamente, gli eroi dei due romanzi che stiamo analizzando. L'esperienza che essi hanno non è distante da quella che facciamo quando, per esempio, soltanto noi ci rendiamo conto dell'esistenza di un determinato problema e delle sue possibili soluzioni. Se talvolta è difficile arrivare a individuare il modo migliore di uscire da un'*impasse*, non sarà forse ancor più complicato uscire da quell'*impasse* di cui nemmeno si ha consapevolezza? Spesso capita di avere la percezione indistinta della criticità di una determinata situazione, senza essere però in grado di cogliere il nocciolo della questione e di definire compiutamente il problema. Che fare? Serve qualcuno più accorto di noi, qualcuno con maggiore esperienza, che sia in grado di aiutarci ad allargare un orizzonte che, se di norma infinito e tendente all'infinito, si è tutt'un tratto ristretto e ripiegato su di sé.

Ora, nel romanzo di Kafka direi che – in particolare ne *Il castello* – è unanimemente riconosciuta la problematicità della situazione che si vive in paese: il castello incombe sugli uomini che abitano ai suoi piedi, limita i loro affari, condiziona fortemente la loro esistenza. Ciò nonostante, sembra non essere evidente ad alcuno come il miglioramento della condizione presente sia innanzitutto possibile, e lo sia – secondariamente – facendo fronte comune contro il castello stesso. Pare che chi governa il castello e da lì il paese – chiunque egli sia – sia inattaccabile, mentre il suo potere è a tal punto fumoso da rendere perfino impossibile identificare con certezza *chi* effettivamente lo incarna. K. si presenta quindi come colui che, venuto a conoscenza della situazione e provenendo dall'esterno del villaggio, sa individuare la possibile soluzione al problema. Se non altro, egli sente che è assolutamente necessario – sia per capire la sua posizione, sia perché gli abitanti possano sperare di migliorare la loro condizione – arrivare a parlare con chi comanda. Tuttavia, non riesce a farsi ascoltare, è privo dell'autorità<sup>192</sup> necessaria – o quanto meno sufficiente – a far sì che altri arrivino *in tempo* a condividere le sue idee. Certo, Hannah Arendt non manca di riconoscere che

---

<sup>192</sup> Sul concetto di "autorità" si veda più oltre, in questo capitolo.

tuttavia, sebbene non sia riuscito a realizzare i suoi propositi, la sua vita non è stata affatto un completo fallimento. La lotta da lui sostenuta per strappare alla società i diritti che gli spettavano ha, se non altro, aperto gli occhi a parecchi abitanti del villaggio. La storia e il comportamento di K. hanno insegnato loro che vale la pena di lottare per i propri diritti umani e che la legge del Castello, non essendo di natura divina, può essere contestata<sup>193</sup>.

Ma qual è il punto? Due sono le sottolineature che vorrei fare.

In primo luogo, «in Kafka l'eroe si distingue sempre per la sua voglia di sapere “come stanno le cose che cadono intorno a me come fiocchi di neve, mentre davanti agli altri un bicchiere di acquavite sul tavolo è già saldo come un monumento”»<sup>194</sup>. Egli manca di una comprensione – anche solo generale – di quello che accade, è privo di figure davvero autorevoli cui rivolgersi, non trova alcun perché reale e soddisfacente. E ancora una volta, non si tratta di un aspetto riferibile in maniera semplicistica all'impossibilità materiale, per l'autore, di concludere le opere o di revisionarle; ma non si tratta nemmeno di una questione imputabile all'assenza *letteraria* di personaggi che siano in grado di afferrare razionalmente la realtà in cui vivono. Non è neanche questo il punto: l'intenzione primaria di Kafka sembra non essere quella di far leva su un certo appiattimento nella vita dell'uomo comune, che si tradurrebbe nella fatica a relazionarsi con gli eroi che, di volta in volta, incontra. Direi piuttosto, innanzitutto, che Josef K. e K. non comprendono nulla perché una verità, *la* verità è del tutto assente. Perciò, possiamo anche rilevare – e a ragione – che Kafka metta sulla scena personaggi piatti e poco aperti al mondo in cui vivono, ma ritengo che neppure una loro maggiore complessità caratteriale potrebbe supplire all'assoluta mancanza di fondamenti teorici stabili e veritieri. O meglio, individui in questo modo contraddistinti avrebbero la possibilità di sovvertire il disordine attuale se soltanto lo comprendessero esplicitamente come tale, e dunque come disordine, e disponessero dei mezzi necessari a questo scopo.

Queste due condizioni non si sono date appieno nel Totalitarismo, e ciò ci conduce alla seconda sottolineatura che mi premeva proporre.

Infatti, anche nel contesto totalitario non c'è spiegazione adatta a *legittimare* quello che accade e i comportamenti che vengono adottati, ma al più soltanto spiegazioni volte a *giustificare*, *illustrare* perché accada quanto accade. Come nel romanzo di Kafka non si dà legittimazione dello strapotere del castello o del tribunale, così nel Regime totalitario non c'è legittimazione – né giustificazione razionale valida – che regga il confronto con i milioni di morti che esso provoca. E ancora, se nei racconti dello scrittore praghese ci si limita a *spiegare* un certo

---

<sup>193</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 82.

<sup>194</sup> Ivi, p. 73. Cfr. anche L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 78.



comportamento con riferimento ad altri comportamenti e pratiche assodate – ad esempio l'impossibilità di accedere al castello, perché nessuno vi ha mai avuto accesso, perché è *potenzialmente* pericoloso<sup>195</sup> – così al di sotto del dittatore totalitario si adottano spesso comportamenti non razionali, ma *giustificati* dalla paura, dalla consuetudine, dall'uso. In tal modo – semplificando la questione – la pazzia di uno o pochi individui si espande capillarmente, invadendo la società nel suo complesso e rendendo progressivamente più difficile la sua estirpazione. Da un gruppo di uomini fedeli a un ideale e con un carisma e una forza adatti a diffonderlo, si trasmette un senso di timore via via sempre più indifferenziato che raggiunge le basi della società, per cui determinati atteggiamenti sono adottati solo per paura, solo perché *si dice* di agire in un certo modo, perché *si pensa*<sup>196</sup> sia più sicuro... dando così credito di volta in volta maggiore al Regime, che viene consolidandosi.

Potremmo sintetizzare tutto ciò in questi termini: il singolo, in quanto singolo, non ha che un potere ridotto. Se, tuttavia, egli non è da solo, ma con uomini di fiducia sa fare una buona propaganda e diffondere certi principi, allargando progressivamente le fila dei sostenitori, allora il terrore, moderato fino alla presa del potere, rivela il proprio volto reale e contribuisce a realizzare ciò che la propaganda stessa non era riuscita a compiere.

Nel romanzo di Kafka, il castello sembra gestire la vita dei cittadini in modo del tutto indiretto e disinteressato: si dice, si pensa, si agisce in una certa maniera, soltanto perché si ritiene che dire, pensare, agire altrimenti provochi l'ira dei suoi abitanti. E tuttavia, non ci sono leggi cui riferirsi o precedenti condanne e punizioni che si possano ragionevolmente temere, senza contare il fatto che si è in netta maggioranza numerica. Nel Regime totalitario le cose non vanno molto diversamente, specie al momento della sua istituzione, se non per il fatto che punizioni e condanne sono all'ordine del giorno. Anch'esso, infatti, trova un alleato fondamentale

---

<sup>195</sup> I riferimenti, a tal proposito, sono numerosi. Si veda ad esempio F. Kafka, *Il castello*, in *Tutti i romanzi*, p. 403: «[...] Non è mia l'idea, è di Barnabas, ma non osa attuarla, non osa parlare a nessuno, perché teme di perdere il posto, *violando involontariamente regole che ignora*; si sente così insicuro! *Questa incertezza è veramente deplorevole*, chiarisce meglio di tutte le descrizioni possibili la condizione in cui si trova. Come *tutto gli deve sembrare dubbio e minaccioso* lassù, se non osa nemmeno aprir bocca per una domanda innocente» [corsivo mio]. Due elementi sono interessanti: la possibilità di infrangere facilmente norme di cui non si conosce nemmeno l'esistenza e, legato a ciò, l'incertezza di fondo che caratterizza la vita nel paese.

<sup>196</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011, § 27, pp. 184-190, dove il *si* è descritto come il modo inautentico di darsi, da parte dell'esserci, nella quotidianità: «Il se stesso dell'esserci quotidiano è il “*si*”-stesso, che noi distinguiamo dal *se stesso autentico*, cioè quello assunto via via da ciascuno *motu proprio*. In quanto *si*-stesso, ogni esserci è via via *distratto* nel *si* e bisogna ogni volta che trovi se stesso [...]. L'esserci quotidiano trae la spiegazione pre-ontologica del suo essere dal prossimale modo d'essere del *si*». Dello stesso autore, si veda anche *Il concetto di tempo*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 8 ed. 2008, p. 44: «L'esserci, nella quotidianità, non è l'essere che *io* sono, bensì la quotidianità dell'esserci è quell'essere che *si* è. E quindi l'esserci è il tempo in cui *si* è l'uno con l'altro: il tempo del “*Si*”. L'orologio che *si* ha, ogni orologio, indica il tempo dell'essere-l'uno-con-l'altro-nel-mondo».

nella docilità con cui i cittadini gli si adattano e fanno proprio il timore che cerca di diffondere, tanto che la maggioranza numerica – per di più di una *massa* di uomini – non risulta essere una minaccia, quanto piuttosto una risorsa.

Poco fa, ho parlato della diffusione di un “ideale” o, per essere più precisi, della trasmissione di un’*ideologia*. In effetti, è possibile sostenere che il Totalitarismo, in realtà, fornisca una legittimazione alla sua azione, appunto per mezzo dell’ideologia, della logica di un’idea, sia essa quella di razza o di classe sociale<sup>197</sup>. Tuttavia, Kafka sembra mostrarci che un racconto può sussistere anche senza un fondamento teorico che spieghi *il perché* di quello che accade, tanto che abbiamo a che fare con rappresentazioni di società potenzialmente totalitarie dove risulta assente qualsiasi forma di ideologia. Chiediamoci ora se questa lettura è legittima, e se possa valere anche per il Totalitarismo, assumendo come ipotesi di lavoro che, nel Regime totalitario, l’ideologia non rivesta quel ruolo centrale che spesso le si attribuisce.

Tale ipotesi parrebbe suffragata da un paio di affermazioni di autori cui ci siamo già riferiti in precedenza.

Infatti, Friedrich e Brzezinski, avviandosi a parlare delle forme di governo totalitario che si sono storicamente date, affermano essere proprio «il rifiuto delle spiegazioni ideologiche [ad aprire] una strada per comprendere e penetrare a fondo nella sostanziale somiglianza dei regimi totalitari»<sup>198</sup>. Certo, poi gli autori inseriscono l’*ideologia* tra i caratteri comuni a tutti i Totalitarismi, ma l’accento è posto non tanto sul suo contenuto, quanto piuttosto sulla necessità che «vi aderisca, almeno passivamente, ogni individuo»<sup>199</sup>. Anche in Hannah Arendt, d’altra parte, troviamo un’affermazione analoga, là dove si dice che

*no matter what the specifically national tradition or the particular spiritual source of its ideology, totalitarian government always transformed classes into masses, supplanted the party system, not by one-party dictatorships, but by a mass movement, shifted the center of power from the army to the police, and established a foreign policy openly directed toward world domination*<sup>200</sup>.

Dunque, in conclusione, l’ipotesi precedentemente fatta va moderata e credo si possa sostenere – senza rischiare di alterare l’analisi della Arendt e di Friedrich e Brzezinski, o di non tenere debito conto dell’effettività storica – che l’ideologia resta un elemento fondamentale nello sviluppo del Totalitarismo. Il contenuto di tale ideologia e la sua pubblica conoscenza – la sua conoscenza, non l’adesione ad essa – sono, però, indifferenti alla piena affermazione

---

<sup>197</sup> Cfr. *supra* il paragrafo sull’ideologia totalitaria.

<sup>198</sup> Friedrich-Brzezinski, *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, cit., p. 531.

<sup>199</sup> Ivi, p. 534.

<sup>200</sup> OT, cit., p. 460 [corsivo mio].

dello Stato totalitario, che necessita dell'ideologia in quanto tale, e non di *una* ideologia specifica. In questo senso, risulta ulteriormente apprezzabile l'impostazione dei romanzi di Kafka, in riferimento ai quali dobbiamo ammettere esserci un'ideologia alle spalle dei personaggi, ideologia però del tutto indefinita, non compresa da alcuno, cui tuttavia ciascuno aderisce. Implicitamente, lo scrittore pare perciò riconoscere che in un Regime totalitario – o para-totalitario, quale quello che ci descrive – sia importante soltanto che *un* ideologia ci sia, non *quale* essa sia.

A questo punto, credo sia opportuno analizzare altri due strumenti, in stretta connessione, di cui il Totalitarismo si serve per la conquista del potere e il suo mantenimento, la violenza e il terrore, che vedremo essere legati all'uso della propaganda e alla sedimentazione di un'ideologia.

### 2.3 La Violenza come strumento

La violenza, nelle sue differenti espressioni, presenta uno stretto legame con il potere, la guerra con la politica. Si tratta di un legame più volte sottolineato da eminenti autori, che tuttavia – rileva la Arendt – si è andato modificandosi radicalmente nel corso degli anni, quando abbiamo potuto assistere ad un'inversione dei rapporti. Se, infatti, «Clausewitz calls war “the continuation of politics by other means”, or Engels defines violence as the accelerator of economic development»<sup>201</sup>, presentando dunque la violenza in genere come strumento al servizio della politica e dell'economia, oggi questa prospettiva non sembra plausibile. È invece più corretto concludere «that war itself is the basic social system, within which other secondary modes of social organization conflict or conspire»<sup>202</sup>. In ultima analisi, sono perciò la politica e l'economia ad essere al servizio della guerra, e non viceversa.

Se mettiamo da parte tale questione, che non è centrale per la nostra trattazione, e procediamo con l'analisi del tema della violenza, ci accorgiamo che la connessione qui evidenziata – tra violenza e politica – è una connessione antica dal punto di vista storico, tant'è che Hannah Arendt la studia a partire dalla vicenda della Guerra di Troia<sup>203</sup>. Lo stesso Aristotele descrive la vita politica come una continua lotta: interna, per il mantenimento del potere, ed esterna,

---

<sup>201</sup> OV, cit., pp. 110-111.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> Per approfondire la relazione tra violenza e politica studiata da Hannah Arendt e l'analisi che l'autrice propone delle vicende legate alla Guerra di Troia, si veda Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, in particolare i capp. V-VI.

contro i nemici dello Stato<sup>204</sup>. Dunque, nel parlare della violenza abbiamo introdotto altre nozioni: quella di guerra, di politica, di Stato, di potere. Infatti, «ciò che “Stato” e “politica” hanno in comune [...] è il riferimento al fenomeno del potere»<sup>205</sup>, e al potere politico, per la precisione, ed «exists a consensus among political theorists from Left to Right to the effect that violence is nothing more than the most flagrant manifestation of power»<sup>206</sup>. In tal senso, è opinione condivisa che lo Stato si configuri come «un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di *monopolio* della coercizione fisica *legittima*, in vista dell'attuazione degli ordinamenti»<sup>207</sup>.

In sintesi, lo Stato, che è espressione del potere politico, avrebbe un legame strettissimo con la violenza, dal momento che controlla gli strumenti per mezzo dei quali può essere esercitata, e si considera esso stesso legittimato – quando necessario – ad usare la coercizione verso i cittadini. Che questo sia il nucleo dell'ordinamento statale è largamente riconosciuto. Hobbes, in particolare, vede nello Stato l'unica entità in grado di preservare il genere umano, che nella condizione di natura è minacciato da una continua lotta di tutti contro tutti<sup>208</sup>. Così, essendo i singoli *per natura* violenti e perciò agli altri potenzialmente nocivi, e insieme esposti perennemente al pericolo che l'altro rappresenta, l'unico modo per garantire una convivenza pacifica risulta essere quello di delegare a terzi il monopolio della violenza. Questa parte terza è rappresentata dallo Stato, cui gli uomini riconoscono la facoltà di intervenire con la forza qualora uno o più individui non rispettino la sua autorità<sup>209</sup>.

---

<sup>204</sup> Cfr. Aristotele, *Pol.* VII 2, dove il filosofo si interroga sulla superiorità di una vita politica attiva o di una vita non impegnata politicamente, riprendendo un tema di discussione molto sentito nella Grecia antica. Per approfondire, si veda L. B. Carter *The QUIET Athenian*, Clarendon Press, Oxford 1986.

<sup>205</sup> Norberto Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, p. 66.

<sup>206</sup> OV, cit., p. 134.

<sup>207</sup> M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 53 [corsivo mio]. Cfr. anche OV, p. 134, dove la stessa Hannah Arendt riprende la definizione di Weber.

<sup>208</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, cap. XIII, pp. 109-110: «È manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un *potere comune* che li tenga in *soggezione*, essi si trovano in quella condizione che è chiamata *guerra*, e tale guerra è di *ogni uomo contro ogni altro uomo* [...]. In tale condizione, domina un continuo timore ed il pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, povera, lurida, brutale e corta» [corsivo mio].

<sup>209</sup> Cfr. *ivi*, cap. XIV, p. 114: è bene «che un uomo volentieri, quando altri lo fanno e per quanto crederà necessario alla pace ed alla difesa sua, rinunzi al suo diritto sopra tutte le cose, e sia contento di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta è concessa ad altri uomini contro di lui; poiché fin quando ogni uomo conserva questo diritto, di fare ciò che gli pare, tutti gli uomini restano in istato di guerra. Ma se gli altri uomini non lasceranno il loro diritto come lui, allora non vi è ragione che se ne spogli lui solo; perché sarebbe un esporsi come preda – al che non è obbligato nessuno –, piuttosto che un disporsi alla pace».

Se – dicevo – quanto esposto finora è generalmente condiviso, seppure in termini di volta in volta diversi<sup>210</sup>, non tutti, invece, approvano che esista un organismo tale da disporre di un potere pressoché assoluto nei confronti di chi si sottomette ad esso. E costoro non sono totalmente nel torto, poiché «if the essence of power is the effectiveness of command, then there is no greater power than that which grows out of the barrel of a gun»<sup>211</sup>, e risulta difficile stabilire una salda e sana distinzione tra un bandito e un poliziotto<sup>212</sup>, o tra quest'ultimo e un guerriero<sup>213</sup>. Il presente discorso ci riconduce così vicino all'accennata questione della legittimazione del potere, su cui torneremo a breve.

Riprendendo: si è visto che il potere politico presenta una stretta connessione con la violenza, e tuttavia non si risolve in mera violenza. La violenza che può esercitare il politico è diversa da quella che esercita il brigante, poiché risulta di norma disciplinata da una legislazione che ne stabilisce i limiti, le forme, i tempi. Ma in cos'altro differiscono tra loro potere e violenza, considerati in se stessi e non soltanto nel loro valore strumentale?

«One of the most obvious distinctions between power and violence is that power always stands in need of numbers, whereas violence up to a point can manage without them because it relies on implements»<sup>214</sup>. Il potere guarda ai numeri, la violenza agli strumenti: «the extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All»<sup>215</sup>. La confusione tra i due, quindi, non può che essere l'esito di un'incomprensione e del fatto che si presentano spesso combinati tra loro. Da ciò dovrebbe risultare altresì chiaro che un governo, in quanto espressione del potere politico, deve avere a cuore il fattore numerico, e non può pensare di assumere come fondamento la mera violenza. Anzi, «even the totalitarian ruler, whose chief instrument of rule is torture, needs a power basis – the secret police and its net of informers»<sup>216</sup>.

---

<sup>210</sup> Engels, ad esempio, concepisce lo Stato in stretta relazione all'economia capitalistica. Esso si configurerebbe come lo strumento utile al capitalista per conservare il proprio potere sul proletariato. Anche in questo caso, dunque, la violenza rimarrebbe un elemento centrale: lo Stato è infatti il mezzo di coercizione che consente al più forte di continuare ad avere la meglio sul più debole. Cfr. N. Bobbio, *Stato, governo, società*, p. 64: «Con la nascita della proprietà individuale nasce la divisione del lavoro, con la divisione del lavoro la società si divide in classi, nella classe dei proprietari e nella classe dei nullatenenti, con la divisione della società in classi nasce il potere politico, lo Stato, la cui funzione è essenzialmente quella di mantenere il dominio di una classe sull'altra anche ricorrendo alla forza».

<sup>211</sup> OV, cit., p. 136.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> Per una più ampia riproposizione della questione, cfr. Gianfranco Poggi, *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 12-14.

<sup>214</sup> OV, cit., pp. 140-141.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> Ivi, p. 149.

C'è da dire che questa analisi, forse, non tiene in debito conto gli sviluppi notevoli – in parte già dati quando la Arendt scrive, in parte ancora da venire – che hanno visto e continuano a vedere come protagonista la tecnologia e la progettazione di dispositivi bellici. Il timore è che, in realtà, sia sempre più facile disporre di un potere enorme unicamente fondato su mezzi di coercizione, e dunque su strumenti, quando anche i sostenitori di una certa politica fossero numericamente limitati. Questo non toglie, però, che la violenza mantenga comunque un ruolo per lo più strumentale e che «power is indeed of the essence of all government, but violence not»<sup>217</sup>. Infatti, se anche obiettiamo alla Arendt che la violenza *può* garantire un certo potere a chi dispone di strumenti sofisticati per esercitarla, questo non distrugge il principio secondo cui – come lei stessa dice – un governo così fondato non possa mantenersi nel tempo, e che dunque il potere – non la violenza – sia condizione necessaria alla conservazione dello Stato.

Ebbene, la violenza, oltre ad essere strumentale, necessita di una giustificazione; lo stesso non si può dire, invece, del potere, che «needs no justification, being inherent in the very existence of political communities; what it does need is legitimacy»<sup>218</sup>. Semplificando molto la questione, Hannah Arendt afferma che «legitimacy, when challenged, bases itself on an appeal to the past, while justification relates on an end that lies in the future»<sup>219</sup>. Dico che la faccenda è più complessa di quanto non traspaia da queste pagine di *On Violence*, perché l'indagine attorno al principio – meglio sarebbe, ai principi – di legittimazione è piuttosto ampia.

Se facciamo un rapido riferimento al testo di Bobbio sopra citato, scopriamo che, storicamente, si è di volta in volta cercata, per il potere politico, una legittimità di natura etica o muovendo dal criterio dell'effettività. Nel primo caso, si considera effettivo solo il potere legittimo, e la legittimazione si lega a sei principi «che [a loro volta] si richiamano a coppie antitetiche a tre grandi principi unificatori, la Volontà, la Natura, la Storia»<sup>220</sup>. Infatti, la Volontà potrà essere quella di Dio o dell'uomo; della Natura si potrà avere una concezione alta o bassa, con riferimento rispettivamente alla razionalità degli uomini o alla legge del più forte; nel guardare alla Storia, ci si potrà riferire al Passato o al Futuro, facendo proprie tendenze ora conservatrici, ora rivoluzionarie<sup>221</sup>. Nel secondo caso, «con le teorie positivistiche si va facendo strada la tesi che solo il potere effettivo è legittimo»<sup>222</sup> e si opera quindi un rovesciamento della prospettiva precedente.

---

<sup>217</sup> Ivi, p. 150.

<sup>218</sup> Ivi, p. 151.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> N. Bobbio, *Stato, governo, società*, cit., p. 79.

<sup>221</sup> Cfr. ivi, pp. 79-81.

<sup>222</sup> Ivi, p. 82.

Hannah Arendt non offre una spiegazione così dettagliata, ma non manca di riconoscere che «power springs up whenever people get together and act in concert, but it derives its legitimacy from the initial getting together»<sup>223</sup>. Inoltre, ella ritiene – come si diceva – che se tale legittimazione è messa in discussione, si faccia principalmente appello al passato, per riaffermarla. Diverso, invece, è il caso della violenza, che non può essere legittima, e richiede per questo almeno una giustificazione, domanda che vengano stabiliti dei limiti alla sua potenzialità distruttiva pressoché illimitata. Sarà dunque *giustificata*, in linea generale, quella violenza che offre al soggetto protezione dalla minaccia altrui e quella che lo Stato esercita in vista della sicurezza dei cittadini, che hanno delegato ad esso il monopolio *legittimo* della stessa.

A questo punto, però, dovrebbero essere evidenti almeno due problemi di fondo.

In primo luogo, «justification loses in plausibility the farther its intended end recedes into the future»<sup>224</sup>. Perciò, se il ricorso alla violenza per autodifesa è – almeno in certi limiti – giustificabile, dal momento che il pericolo che minaccia il singolo è presente e immediato, la questione diventa più complessa nel momento in cui si cerca, ad esempio, di far passare come giusto un atto violento che vada a *prevenire* un'azione contraria futura, che non è assolutamente detto venga compiuta. Quindi, in che misura è giustificabile l'uso della violenza in termini di prevenzione? Quanto può essere esteso il concetto stesso di autodifesa?

Questi interrogativi ci conducono al secondo aspetto che desidero sottolineare. È chiaro, infatti, che non soltanto la violenza dell'uomo verso l'altro uomo, ma anche quella dello Stato verso i suoi cittadini o altre realtà politiche eccede, troppo spesso, ogni limite. Ciò è in parte riconducibile al carattere stesso della coazione, che di suo si presenta come definitiva, potenzialmente illimitata, «capace di operare in assenza di qualsiasi presupposto»<sup>225</sup>, tutte proprietà che non necessariamente collocano lo Stato al riparo dai rischi che controllarla comporta. Questo, però, non toglie che sia proprio il potere politico a doversi fare garante, a partire dalla fiducia accordatagli dai cittadini, del monopolio della violenza. Che accade, dunque, qualora sia lo Stato stesso a servirsi scorrettamente della coazione fisica o intellettuale o morale? E come può giustificare il suo uso in modo così convincente da indurre un'intera popolazione – o se non altro buona parte di essa – ad accettarla passivamente, quando non attivamente? Cosa spinge ad accogliere false giustificazioni come vere, a dare il proprio assenso ad atti di cui non si vede alcuna utilità immediata, né tantomeno futura?

---

<sup>223</sup> OV, cit., p. 151.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> Cfr. G. Poggi, *Lo Stato*, pp. 19-21.

Non pretendo di risolvere in questo paragrafo le questioni qui delineate, ma almeno di cominciare a dare loro una risposta, aggiungendo qualche altro elemento.

Si diceva più sopra che la violenza è strumentale, necessita di strumenti per essere messa in atto, laddove il potere è numerico, richiede una folta schiera di sostenitori. Tutto ciò resta valido, ma Hannah Arendt sottolinea anche che in molti casi

those who oppose violence with mere power will soon find that they are confronted not by men but by men's artifacts, whose inhumanity and destructive effectiveness increase in proportion to the distance separating the opponents. Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most instant and perfect obedience. What never can grow out of it is power<sup>226</sup>.

Dunque, l'uso della coazione sembra essere necessario alla sussistenza dello Stato che, opponendo a eventuali azioni violente il solo potere, difficilmente potrà conseguire la vittoria, mentre per la costruzione di un potere politico forte e legittimo la violenza non può bastare.

Che dire quindi di uno Stato che detiene un monopolio illegittimo della violenza o – se vogliamo – che detiene il monopolio legittimo di una violenza che non trova giustificazione?

Aggiungo infine che, per quanto gli strumenti siano fondamentali per esercitare la coazione e vadano spesso a supplire l'eventuale esiguità numerica, «[it is] in collective violence [that] its most dangerously attractive features come to the fore, and this by no means because there is safety in numbers»<sup>227</sup>. Nella spirale dell'esercizio della violenza, l'individualismo scompare rapidamente, tanto quanto rapidamente viene meno – in molti casi, non tutti – lo spirito di solidarietà tra coloro che di questa violenza sono oggetto: la coazione unisce i carnefici, e quasi nella stessa misura divide le vittime.

Queste considerazioni ci riconducono più vicino al fenomeno totalitario che stiamo analizzando, aprendo la strada a una maggiore comprensione del ruolo della coazione all'interno del Regime e della difficoltà a resistere. E la debolezza nella resistenza è propria sia dell'uomo chiamato a farsi attore della violenza, sia dell'uomo da quest'ultima colpito: in entrambi i casi, l'umanità sembra per lo più inerme, passiva.

---

<sup>226</sup> OV, cit., p. 152. Cfr. anche Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, tr. it. di U. Ludz, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 41: «Ci rendiamo conto che coercizione e violenza, pur essendo sempre state dei mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche. Sono i fenomeni collaterali del politico, e proprio per questo non sono politico».

<sup>227</sup> Ivi, p. 164.



### 2.3.1. Appendice terminologica

Riprendo brevemente, con il fine di una maggiore chiarezza, la distinzione di alcuni termini fondamentali proposta da Hannah Arendt, sempre a partire da *On Violence*.

«*Power* corresponds to the human ability not just to act but to act in concert»<sup>228</sup>, definizione che ribadisce ancora una volta come il potere abbia bisogno di numeri, di un ampio gruppo di individui che lo sostengano.

Il potere si realizza ogni volta che gli uomini intraprendono qualcosa assieme, esso è, per così dire, il fenomeno originario della pluralità [*Urphänomen der Pluralität*]. Nessun uomo da solo **ha** potere [*Kein Mensch allein hat Macht*]; in quanto singolo, l'uomo è impotente [*als Einzelner ist der Mensch ohnmächtig*]<sup>229</sup>.

Perciò, nel momento in cui mancano i numeri, viene meno il potere stesso.

Ora, nel linguaggio quotidiano parliamo di “uomini potenti” o “potenti personalità”, facendo però un uso metaforico del termine “potere”. Fuor di metafora, ci stiamo in realtà riferendo alla “potenza” [*strength*].

«*Strength* designates something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character, which may prove itself in relation to other things or persons, but is essentially independent of them»<sup>230</sup>.

«*Force* should be reserved, in terminological language, for the “forces of nature” or the “force of circumstances”, that is, to indicate the energy released by physical or social movements»<sup>231</sup>. La forza non va dunque confusa – secondo un errore comune – con la violenza, ma si identifica con l'energia di cui si dispone come singoli o come collettività.

«*Authority*: its hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed. The greatest enemy of authority, therefore, is contempt, and the surest way to undermine it is laughter»<sup>232</sup>. È facile perdere la propria autorità, difficile vederla riconosciuta: essere persone autorevoli implica saper organizzare la propria esistenza in modo equilibrato, evitando qualsiasi estremismo. L'esempio che Hannah Arendt propone a tal proposito è chiaro: un padre può perdere la sua autorità tanto mostrandosi troppo severo nei confronti del figlio, quanto abbassandosi al suo livello. In entrambi i casi, viene

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 144.

<sup>229</sup> QD, cit., p. 138 [VII, 9].

<sup>230</sup> OV, cit., p. 144.

<sup>231</sup> Ivi, pp. 144-145.

<sup>232</sup> Ivi, p. 145. Si veda anche L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 145: per Hannah Arendt, «l'esempio romano fu l'unico in grado di proporre un'esperienza storica concreta come fonte di autorità [...], ossia capace di legittimare l'esercizio del potere senza ricorrere ad assoluti metafisici e teologici».

meno il ruolo educativo che egli dovrebbe avere, e così, da figura autorevole, questi si trasforma o in figura autoritaria, o semplicemente non autorevole.

«*Violence*, finally, is distinguished by its instrumental character. Phenomenologically, it is close to strength, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strength until, in the last stage of their development, they can substitute for it»<sup>233</sup>.

## 2.4 Il Terrore come essenza

Where violence is no longer backed and restrained by power, the well-known reversal in reckoning with means and ends has taken place. The means, the means of destruction, now determine the end – with the consequence that the end will be the destruction of all power. *Nowhere is the self-defeating factor in the victory of violence over power more evident than in the use of terror to maintain domination [...]*.

Terror is not the same as violence; it is, rather, the form of government that comes into being when violence, having destroyed all power, does not abdicate but, on the contrary, remains in full control<sup>234</sup>.

C'è dunque una forma di governo che nasce dall'evoluzione della violenza: il Totalitarismo, che ha la propria essenza nel terrore.

Per capire meglio il concetto, facciamo però un passo indietro.

Dal paragrafo precedente è emersa l'idea di una possibile giustificazione della coazione, qualora essa sia esercitata dallo Stato, secondo regole e limiti precisi. Proprio a questo servirebbe un organismo politico, ovvero ad accentrare un potere – quello di nuocere all'altro – che, se lasciato alla piena gestione dei singoli, rischierebbe di compromettere la sopravvivenza dell'intera specie umana. Tuttavia, non sempre gli Stati rispettano la fiducia loro accordata da chi accetta di sottomettersi, e finiscono per eccedere nell'uso della violenza, a danno ora dei propri cittadini, ora dei Paesi stranieri con i quali si scontrano in guerra.

In realtà, la guerra è (stata) – storicamente – letta anche come qualcosa di positivo, e non di meramente negativo, nella misura in cui contribuisce a ristabilire, nel mondo, un ordine che troppo spesso si infrange o viene sovvertito. Una concezione positiva della lotta in campo aperto è ad esempio quella sostenuta da Himmler, per il quale

there are two kinds of selection procedures: first, the most severe selection procedure brought about by war, the struggle for life and death. In this procedure the value of blood is shown through

---

<sup>233</sup> OV, cit., p. 146.

<sup>234</sup> Ivi, pp. 153-154 [corsivo mio].

achievement [...]. Wars however, are exceptional circumstances, and a way had to be found to make selections in peace time as well, when courage could not be given this test. Thus, I could only draw conclusions from the appearance of the people in question<sup>235</sup>.

Il passo qui riportato fa riferimento ai metodi per mezzo dei quali Himmler intendeva scegliere i propri uomini, ed emerge chiaramente l'idea che la guerra rappresenti lo strumento migliore per individuare i più adatti, nella misura in cui solo i più forti sopravvivono. Certo, non sempre si possono testare gli uomini sul campo di battaglia, e per questo il gerarca nazista è costretto ad individuare altri metodi di selezione, sicuramente meno violenti.

Tuttavia, l'idea della guerra come «the great equalizer and at the same time the father of our new era and world order»<sup>236</sup> non è propria solo di qualche personalità isolata, ma è piuttosto diffusa, specie presso «the front generation»<sup>237</sup>. Con il Primo Conflitto Mondiale, il sentimento nazionale viene ad acquisire meno importanza rispetto all'aver preso parte ai combattimenti nelle trincee e «war has been experienced as that “mightiest of all mass actions” which obliterated individual differences so that even suffering [...] could now be interpreted as “an instrument of historical progress”»<sup>238</sup>.

Ebbene, quand'anche accettabili interpretazioni a tal punto positive circa il fenomeno della guerra, non potremmo comunque evitare di considerare l'enormità dei danni che essa provoca e il fatto che, per lo più, cerca di soddisfare la volontà di potenza dei singoli Stati. In questo senso – si accennava già sopra – possiamo forse ritenere confermata la legittimità di un potere che fa della violenza il canale privilegiato nella gestione dei rapporti nazionali e internazionali? È sufficiente il desiderio di espansione a giustificare un uso indiscriminato della coazione?

La risposta ad entrambe le questioni è negativa, ma per quale motivo?

Fondamentalmente, perché la violenza, a lungo andare, distrugge ogni forma di potere e in se stessa non può sostituire *il* potere, farsi *essa* potere politico. «Power and violence are opposites; where the one rules absolutely, the other is absent»<sup>239</sup>: non c'è mediazione tra i due, ma quando c'è l'uno, l'altra non può che essere sotto controllo – altrimenti non si avrebbe il potere – e quando è l'altra a prendere il sopravvento, il potere non può che soccombere. «This implies that it is not correct to think of the opposite of violence as nonviolence; to speak of

---

<sup>235</sup> AA.VV., *Nazi Conspiracy and Aggression*, vol. IV, Office of the United States Chief of Counsel for the Prosecution of Axis Criminality, U. S. Government, Washington, 1946, p. 617.

<sup>236</sup> Hanna Hafkesbrink, *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, Yale University Press, New Haven 1948, p. 156.

<sup>237</sup> Cfr. OT, p. 329.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> OV, cit., p. 156.

nonviolent power is actually redundant. Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it»<sup>240</sup>. Quindi,

la violenza *di per sé* non è politica. Ma è pur sempre ciò che la “fonda”, la “tutela” e la “amplia”. Vale a dire che l’accompagna lungo l’arco di tutta la sua estensione. Ciò significa che per quanto la guerra sia altro – e anzi il contrario – della politica, senza di essa quest’ultima non sarebbe nata<sup>241</sup>.

Pertanto, il potere è qualcosa di radicalmente diverso dalla coazione, ma la violenza aiuta ad avvicinarsi ad esso ed a conservarlo. Uno Stato edificato unicamente su fondamenti violenti non ha consistenza, non è uno Stato: «*polis e polemos*, città e guerra, potere e violenza si escludono a vicenda lungo una linea differenziale che percorre l’intera storia degli uomini»<sup>242</sup>. Se infatti accettiamo lo Stato come espressione del potere politico e l’opposizione netta di potere e violenza, allora l’espressione “Stato violento” viene a configurarsi come un ossimoro privo di significato. Lo Stato è *per natura* non violento, almeno quanto la neve è bianca e il ghiaccio freddo. E tuttavia, c’è un regime particolare che cerca di conservare il potere per mezzo di forme di coazione in certo modo evolute: il Regime totalitario.

Sopra si era già messo in relazione il terrore con la propaganda, sottolineando che, se quest’ultima ha un carattere strumentale, il primo rappresenterebbe invece la vera essenza del Totalitarismo<sup>243</sup>. Ebbene, completiamo ora il quadro analizzando in che termini possiamo parlare di esso come dell’essenza del governo totalitario.

Specialmente sotto il Nazismo, il terrore, che si esprime nelle forme della violenza o della minaccia della violenza, costituisce innanzitutto un’integrazione fondamentale della propaganda. I Nazisti, infatti, si servono di delitti politici allo scopo di dissuadere gli oppositori dal rivestire posizioni contrarie a quella nazionalsocialista, e per mostrare la forza di un Partito i cui membri sono «very different from the “idle talkers” of other parties»<sup>244</sup>. Ciò nondimeno, «only after the extermination of real enemies has been completed and the hunt for “objective

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> R. Esposito, *L’origine della politica*, cit., p. 45. Il riferimento è sempre rappresentato dalla Guerra di Troia, grazie alla quale nasce – o meglio si rafforza – la *polis* greca. Si veda anche L. Boella, *Hannah Arendt*, pp. 142-143: «La guerra diventa con molta facilità l’atto fondatore della politica o la sua prosecuzione con altri mezzi: e ciò significa che, da fenomeni tenuti rigorosamente al di fuori del politico [...], la violenza e la forza diventano, attraverso il monopolio dello Stato, elemento centrale della politica [...]. Il principio dell’agone e della lotta rimane alla base della polis, ma privato del momento della forza e della violenza, a cui viene assegnato uno spazio esterno, quello della guerra contro i popoli nemici».

<sup>242</sup> R. Esposito, *L’origine della politica*, cit., p. 44.

<sup>243</sup> Cfr. *supra* e OT, p. 344.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

enemies” begun does terror become the actual content of totalitarian regimes»<sup>245</sup>. È a questo punto che si sviluppa il terrore reale e totale, che si traduce nell’eliminazione, il più delle volte, di uomini innocenti, e che è portato a perfezione nei campi di concentramento. Il Regime si scaglia contro “objective enemies”<sup>246</sup>, contro quanti, riconosciuti incompatibili con la sua esistenza, esso addita come il materiale umano che il Totalitarismo richiede quale tributo.

Ma quanto detto vale certamente anche nella Russia comunista. Si legge in una lettera di Lenin al compagno Kurski:

Il tribunale non deve eliminare il terrore; prometterlo significherebbe ingannare se stessi o ingannare gli altri; bisogna giustificarlo e legittimarlo sul piano dei principi, chiaramente, senza falsità e senza abbellimenti. La formulazione deve essere quanto più larga possibile, poiché soltanto la giustizia rivoluzionaria e la coscienza rivoluzionaria decideranno delle condizioni di applicazione pratica più o meno larga<sup>247</sup>.

Il passaggio è molto interessante: il terrore non va eliminato nemmeno dopo la conquista del potere, ma richiede piuttosto una giustificazione e una legittimazione. Si è detto, però, che la violenza non può mai pretendere di porsi come legittima – diversamente dal potere; essa potrà al più aspirare ad una forma di giustificazione. Ora, se il terrore rappresenta quel potere che nasce dalla violenza, e il potere è realmente tale solo se legittimo, in che modo si riuscirà a mostrare la legittimità di un governo fondato sul terrore? Forse che la violenza, contrariamente a quanto detto finora, può in realtà trovare legittimazione? Per Hannah Arendt non è legittimo il terrore, né lo è la violenza, e un governo costruito su queste basi è un governo debole, destinato a perire, mentre Lenin pare non concepire strumento più adatto alla gestione del potere.

In ogni caso, con Lenin il terrore va ancora a colpire principalmente i nemici della rivoluzione, per quanto arbitrariamente definiti, e in ciò può vantare di trovare una propria – per quanto biasimevole – giustificazione. Sotto Stalin, invece,

il terrore colpì la stragrande maggioranza della popolazione del paese. Coloro che vivevano al tempo del terrore non erano in grado di comprendere le ragioni e i motivi della sua ampiezza, della sua palese insensatezza e irrazionalità [...]. Nel terrore staliniano si fusero inestricabilmente l’aspetto irrazionale e l’assurdità del terrore, come metodo di gestione, con la funzionalità e la razionalità del terrore in quanto strumento efficacissimo per la trasformazione rivoluzionaria della società stessa<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> Ivi, p. 422.

<sup>246</sup> Per quanto concerne la nozione di “nemico oggettivo”, si veda oltre, al capitolo IV.

<sup>247</sup> Vladimir Il’ič Lenin, *Opere complete*, vol. XXXIII agosto 1921-marzo 1923, tr. it. di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma 1967, *Lettera a D.I. Kurski – 17 maggio 1922*, p. 325.

<sup>248</sup> Viktor L’vovič Zaslavskij, *Storia del sistema sovietico. L’ascesa, la stabilità, il crollo*, Carocci, Roma 2001, pp. 120-121.

Qui è ribadito un concetto centrale: il terrore contribuisce a trasformare la società secondo i dettati del Regime totalitario, e insieme è assunto come forma di gestione del Regime stesso. In ciò, inoltre, si manifestano tutta la razionalità e insieme l'irrazionalità del metodo terroristico, che pare non seguire alcuna logica condivisibile e tuttavia è in grado di assolvere alcuni compiti fondamentali. Come si è visto nel capitolo precedente, per comprendere il fenomeno del Totalitarismo è necessario mettere da parte molte delle categorie con le quali siamo soliti ragionare e organizzare il nostro pensiero. In tal senso, il terrore sembra non rispondere ad alcuno scopo per cui valga la pena attuarlo, o quanto meno pare recare più danni, che vantaggi. E tuttavia, nel contesto totalitario, esso ha una qualche efficacia, e – seguendo la via aperta dal positivismo giuridico di cui si parlava sopra – possiamo dire essere proprio la sua efficacia a renderlo, per quanto solo in quel contesto, in certo qual modo legittimo.

La legittimità cui faccio riferimento è – si badi bene – una legittimità *sui generis*, e tale soltanto agli occhi del Regime totalitario, non al mondo esterno che ad esso si oppone. Si considerino le Grandi Purghe degli anni '30: «è difficile trovare un esempio di applicazione del terrore più insensata»<sup>249</sup>, ma non si può negare queste favoriscano la trasformazione della società e la sua atomizzazione, creando una situazione in cui ciascuno può essere, potenzialmente, un nemico. Perciò, se in precedenza si era inoltre detto che il terrore *necessita* dell'isolamento degli individui, qui aggiungiamo che non è solo conseguenza dell'atomizzazione, ma ne è insieme causa:

It has frequently been observed that terror can rule absolutely only over men who are isolated against each other and that, therefore, one of the primary concerns of all tyrannical government is to bring this isolation about. *Isolation may be the beginning of terror; it certainly is its most fertile ground; it always is its result.* This isolation is, as it were, pre-totalitarian; *its hallmark is impotence insofar as power always comes from men acting together, "acting in concert" (Burke); isolated men are powerless by definition*<sup>250</sup>.

La caratteristica principale di quell'isolamento che deriva dal terrore e insieme lo genera è l'impotenza. Il potere – come si è visto nel paragrafo precedente – è sempre numerico, richiede una base di consenso e, laddove essa è assente, viene a mancare il potere stesso. Dunque, torniamo per altre vie alla domanda centrale di questo discorso: può il terrore sostenere un regime

---

<sup>249</sup> *Ibidem*. Cfr. anche OT, p. 409: «But then, from a purely utilitarian point of view, Russia should not have been able to afford the purges in the thirties that interrupted a long-awaited economic recovery, or the physical destruction of the Red Army general staff, which led almost to a defeat in the Russian Finnish war». Già si è visto che il Totalitarismo non segue il principio dell'utile, nella valutazione delle azioni da perseguire.

<sup>250</sup> OT, cit., p. 474 [corsivo mio].

politico? No, dal momento che un organismo politico, per essere tale, deve essere sempre espressione del potere, ma potere e terrore, potere e violenza sono due opposti.

Credo si possa concludere, intorno a ciò, che il terrore ha un ruolo potenziale nella costituzione di una società nuova e nella realizzazione di un nuovo sistema politico, nella misura in cui – guardiamo ai Regimi totalitari – esso contribuisce a isolare gli individui e a renderli docili all’ideologia del Partito. In Russia, «la completa realizzazione del programma di trasformazione radicale della società in un lasso di tempo estremamente breve poteva avvenire solo con l’applicazione del terrore di massa e della violenza a un livello ancora mai visto nella storia dell’umanità»<sup>251</sup>. Tuttavia, ciò non implica che violenza e terrore valgano anche come fattori di conservazione e sopravvivenza di una società civile che, da secoli, vede nello Stato la forma migliore di organizzazione. Finché tale forma di organizzazione continua ad essere considerata incarnazione del potere politico e il potere politico viene percepito come fondamentale nella gestione degli affari interni ed esteri di una società, il terrore e la violenza non potranno pretendere di porsi come elementi basilari della stessa. Tanto più che, se con Hobbes e Weber riconosciamo lo Stato come detentore del monopolio legittimo della violenza, quello Stato che la esercita in modo illegittimo perde rispettabilità e non può nemmeno essere, a ragione, chiamato “Stato”.

Ricapitolando:

in the body politic of totalitarian government, the place of positive laws is taken by total terror, which is designed to translate into reality the law of movement of history or nature. Just as positive laws, though they define transgressions, are independent of them – the absence of crimes in any society does not render laws superfluous but, on the contrary, signifies their most perfect rule – so terror in totalitarian government has ceased to be a mere means for the suppression of opposition, though it is also used for such purposes. Terror becomes total when it becomes independent of all opposition<sup>252</sup>.

Come la mancanza di crimini, dunque, non rende superflue le leggi, così l’eliminazione pressoché totale delle minacce interne non rende inutile il terrore, considerazione che – come abbiamo visto – è già presente in Lenin, per quanto egli scriva in anni in cui la Russia non è ancora interamente totalitaria.

La politica terroristica, inoltre, rende insensati i concetti attorno ai quali, di norma, si fonda un ordinamento giuridico; non ha più senso parlare di giustizia o ingiustizia, di innocenza o colpevolezza, di uguaglianza sociale e di pari diritti. Definire queste nozioni è fondamentale

---

<sup>251</sup> V. Zaslavskij, *Storia del sistema sovietico*, cit., p. 120.

<sup>252</sup> OT, cit., p. 464.

se si intende organizzare legalmente uno Stato, ma nel Regime totalitario perdono ogni significato, così che «“guilty” is he who stands in the way of the natural or historical process which has passed judgment over “inferior races”, over individuals “unfit to live”, over “dying classes and decadent peoples”»<sup>253</sup>. In tal senso – come vedremo meglio in seguito – tutti possono essere colpevoli – è sufficiente una parola o una frase sbagliata a richiamare l’attenzione del Regime – e insieme tutti possono essere, e sono in certa misura, innocenti, compresi i carnefici, gli attori della politica totalitaria. Il terrore condanna, ma davanti alla corte

all concerned are subjectively innocent: the murdered because they did nothing against the system, and the murderers because they do not really murder but execute a death sentence pronounced by *some higher tribunal*. The rulers themselves [...] only execute historical or natural laws; they do not apply laws, but execute a movement in accordance with its inherent law. *Terror is lawfulness, if law is the law of the movement of some suprahuman force, Nature or History*<sup>254</sup>.

Troviamo qui ribadita una caratteristica del Totalitarismo già vista nel capitolo precedente: la necessità di un continuo movimento interno, che solo ne impedisce l’implosione. Ora conosciamo anche lo strumento che consente di preservare questa mobilità, poiché proprio il terrore si fa esecutore della legge del movimento della natura o della storia, assunte come forze fondamentali rispettivamente dal Nazismo e dal Comunismo. In quest’ottica universalistica, a contare non sono tanto i singoli individui nella loro natura specifica e con la loro storia particolare, ma piuttosto *la Natura e la Storia* in quanto tali. Anzi, la peculiarità e le differenze di ognuno rischiano di ostacolare «the suprahuman force of Nature or History», minacciata da ciascun nuovo inizio che da essa pretenda distinguersi.

In realtà, anche la società fondata sul diritto positivo è continuamente messa in pericolo da quelli che abbiamo appena definito come “nuovi inizi”, espressione da intendere nel senso più ampio e contemporaneamente più ristretto che ci è dato di pensare. È un “inizio” il nascere di un uomo, l’intraprendere un affare, l’operare un cambiamento nella propria vita, il cominciare una nuova esperienza. Tutto ciò contribuisce a muovere internamente lo Stato di diritto, introducendo costantemente elementi di potenziale instabilità<sup>255</sup>, alla quale cerca di opporsi la fermezza della legge. Quest’ultima impone dei limiti che insieme disciplinano e preservano, rendendolo possibile, l’agire dell’uomo. In una battuta, la legge in tanto circoscrive l’azione dell’uomo, in tanto la apre e la libera, rispetto agli altri “inizi” con cui ciascuno si trova a fare i

---

<sup>253</sup> Ivi, p. 465.

<sup>254</sup> *Ibidem* [corsivo mio].

<sup>255</sup> Cfr. ivi, p. 465: «With each new birth, a new beginning is born into the world, a new world has potentially come into being».



conti. Dunque, la società che si basa sul diritto positivo è minacciata dalle singole individualità, ma è in grado – o almeno tenta – di far sì che nessuno perda la propria dignità a motivo di altri o delle azioni che compie. Non sempre ci riesce, ma quand’anche un individuo tentasse di prevalere su un altro, come spesso accade nella condizione dell’uomo di natura, ecco che lo Stato sa rispondere per mezzo di una legge che, oltre a limitare, obbliga, esercita la coercizione, impone un’ammenda e – se necessario – sospende la libertà.

Nel Regime totalitario, la questione è diversa. Esso distrugge il diritto positivo elaborato dall’uomo<sup>256</sup>, al pari di una tirannide, ma non si limita a questo. Il Totalitarismo

substitutes for the boundaries and channels of communication between individual men a band of iron which holds them so tightly together that it is as though their plurality had disappeared into One Man of gigantic dimensions. To abolish the fences of laws between men – as tyranny does – means to take away man’s liberties and destroy freedom as a living political reality; for the space between men as it is hedged in by laws, is the living space of freedom. Total terror uses this old instrument of tyranny but destroys at the same time also the lawless, fenceless wilderness of fear and suspicion which tyranny leaves behind. This desert, to be sure, is no longer a living space of freedom, but it still provides some room for the fear-guided movements and suspicion-ridden actions of its inhabitants<sup>257</sup>.

Anche questo concetto già l’abbiamo visto dettagliatamente in precedenza: il Regime punta a isolare gli individui e allo stesso tempo a ridurli ad una massa amorfa, all’interno della quale le peculiarità dei singoli e i rapporti tra loro sono per lo più annullati. Nel passo qui riportato, però, emerge un’ulteriore distinzione fondamentale tra la tirannia e il Totalitarismo, e sono esplicitati i modi in cui quest’ultimo realizza l’isolamento e la riduzione a massa degli individui. La legge, infatti, va a regolamentare lo spazio della libertà umana in modo che, hobbesianamente parlando, si sospenda la condizione naturale di *bellum omnium contra omnes*. Nel momento in cui il tiranno interviene sull’ordinamento dello Stato e abolisce le leggi vigenti, ponendo se stesso al di sopra di ogni diritto costituito, allora lo spazio della libertà umana si fa deserto e privo di vita. E tuttavia, anche il deserto è uno spazio, mentre di un non-spazio nemmeno si può dire che sia deserto, piuttosto che affollato. È in questo che il Totalitarismo si differenzia dalla tirannide e la supera, rendendola quasi una sua pallida immagine se li mettiamo a confronto. Il leader totalitario cerca di distruggere ogni spazio, anche lo spazio deserto, perché nel deserto ci si può, nondimeno, arrischiare ad entrare, e capita di imbattersi in oasi meravigliose, che permettono di riassaporare la libertà perduta e – forse – ridestano le forze necessarie

---

<sup>256</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>257</sup> Ivi, pp. 465-466.

a riconquistarla. Il deserto offre uno spazio di manovra all'uomo, spazio che il Regime totalitario non può permettersi di concedere.

«By pressing men against each other, total terror destroys the space between them; compared to the condition within its iron band, even *the desert of tyranny*, insofar as it *is still some kind of space*, appears like a guarantee of freedom»<sup>258</sup>. Il governo totalitario, perciò, non si limita ad annullare la libertà dell'uomo, con il rischio che egli provi a riappropriarsene, ma «destroys the one essential prerequisite of all freedom which is simply the capacity of motion which cannot exist without space»<sup>259</sup>. Se il movimento continuo è vitale per il Regime, è insieme per lui nocivo che altri, al di là del Regime in quanto tale, possano disporre di analoga libertà di manovra.

In sintesi, la legge positiva cerca di difendere e insieme limitare le potenzialità di ogni nuovo inizio, mentre la tirannide rende deserto lo spazio tra gli individui senza però riuscire a impedire ogni movimento all'interno di tale deserto. E il Totalitarismo? Il Totalitarismo si spinge anche oltre, ma non riuscirà mai a negare «this freedom – irrelevant and arbitrary as it may be deemed – [that] is identical with the fact that men are being born and that therefore each of them is a new beginning, begins, in a sense, the world anew»<sup>260</sup>.

Riprenderemo quest'ultimo pensiero alla fine della trattazione.

Ora, invece, passiamo a dire qualcosa attorno alla questione ebraica, sulla quale tanto ha puntato il Regime nazista a livello propagandistico e ideologico.

## 2.5 La questione ebraica

Non è mia pretesa fornire un quadro completo e definitivo della questione ebraica e dell'antisemitismo, e mi limiterò per questo a descrivere come si modifica il ruolo dell'Ebreo, principalmente all'interno della società europea, nel corso di XIX e XX secolo.

Innanzitutto – se mai ce ne fosse bisogno – due parole sulla motivazione che mi spinge a inserire questo paragrafo. Mettendo da parte giudizi morali e considerazioni etiche intorno a quanto il popolo ebraico ha passato, in tutta la sua storia, ritengo che il trattamento riservato – non solo dai Nazisti – all'Ebreo in quanto Ebreo abbia da insegnare a ciascuno di noi, riducendoci al silenzio. Qualsiasi affermazione in questo campo è superflua e incapace di penetrare a

---

<sup>258</sup> Ivi, p. 466 [corsivo mio].

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem* [passo modificato].

fondo il mistero di tanto male, ma ciò non deve impedirci di parlarne<sup>261</sup> e di analizzare le cause materiali che hanno condotto l'Europa e la coscienza europea in fondo all'abisso. Dunque – ripeto – cercando di condurre, almeno in questo frangente, un'analisi fredda dell'accaduto, assumo la questione ebraica come emblematica di un modo d'agire discriminatorio nei confronti delle minoranze, e insieme come centrale nella propaganda totalitaria, nazista in questo caso.

Per quanto concerne l'espressione “questione ebraica”, essa viene invariabilmente utilizzata per parlare del problematico rapporto col popolo ebraico da parte delle diverse nazioni, rapporto a tal punto problematico da dar vita a una reale “questione” da risolvere. Questa stessa espressione viene perciò fatta propria da diversi autori, nel corso dell'Ottocento, i quali studiano filosoficamente e storicamente le suddette relazioni e i loro possibili e necessari sviluppi.

Il rapporto tra Ebrei e non-ebrei è sempre stato difficile, ma già questa semplice affermazione merita alcune precisazioni.

In primo luogo, una situazione di difficoltà relazionale è spesso indice di problemi ulteriori che ne stanno alla base, e non necessariamente arriva a tradursi in episodi concreti di violenza o rifiuto. Banalmente, come accade nella maggior parte dei casi, persone che faticano a sopportarsi possono vivere l'una accanto all'altra senza giungere mai ad aggredirsi fisicamente. Quand'anche nascessero offese o venissero pronunciate ingiurie, non per questo verrebbe meno la possibilità di continuare a convivere civilmente senza troppi problemi. E tuttavia, non può essere descritto in questi termini il rapporto con gli Ebrei, che sono invece bersaglio frequente di atti violenti o capri espiatori cui viene attribuita la responsabilità di una certa situazione. La convivenza con loro è per lo più pacifica, ma non mancano episodi in cui la tensione esplode, segno quindi di una comunione in continuo pericolo.

Dicevo che alla base di tutto ciò si possono individuare vari fattori, e per il discorso che stiamo facendo può essere utile distinguere due forme profondamente diverse di avversione nei confronti degli Ebrei, l'antigiudaismo e l'antisemitismo. Il primo è favorito, fin dalle sue origini, dalla Chiesa cristiana, che imputa all'Ebreo l'uccisione di Cristo e desidera la conversione del popolo d'Israele. Pur non potendo negare che queste stesse motivazioni siano in parte fatte proprie anche dagli antisemiti, c'è da dire che l'antigiudaismo si traduce in genere in un'avversione che non giunge alla violenza fisica, ma soltanto a scontri verbali, dispute teologiche, offese lanciate dal pulpito. L'antisemitismo, al contrario, non è sollecitato dalla Chiesa e non si

---

<sup>261</sup> Si veda oltre, il capitolo VI.

risolve in posizioni meramente ideologiche, concretizzandosi invece in atti di brutale aggressività. Gli Ebrei sono allora visti come privi della possibilità e della volontà di integrarsi all'interno delle nuove Nazioni o di uno Stato loro proprio.

Sul discorso attorno all'antisemitismo tornerò a breve; prima, però, mi preme sottolineare un altro aspetto, legato alla distinzione, certo non netta o priva di sconfinamenti, tra Ebrei occidentali ed Ebrei orientali, i quali vanno quasi a costituire due mondi tra loro incompatibili<sup>262</sup>. Gli Occidentali riconoscono a fatica l'affinità con gli Orientali, caratterizzandosi per una maggiore disponibilità all'integrazione e alla piena assimilazione – tranne in ambito religioso – all'interno degli Stati di recente formazione. Essi intrattengono rapporti più distesi, rispetto agli Ebrei dell'Est, con le Nazioni all'interno delle quali si trovano a vivere, e considerano il loro essere Ebrei solo «as a matter of religion, not race; their allegiance was to the country of their birth, be it Czechoslovakia, Hungary, Austria, Holland, France or for that matter, Germany»<sup>263</sup>. I loro correligionari della Polonia dell'Est o della Russia, al contrario, «live apart from the mainstream of the population, feel themselves exclusively as Jews»<sup>264</sup>. Per costoro, quindi, essere Ebrei rappresenta un segno identitario forte, che non si traduce soltanto nell'adesione a un determinato credo religioso, là dove, invece, la religione è assunta come il fondamento di un possibile Stato nel quale venga a risiedere la *nazione* ebraica. In connessione a quanto appena detto, è perciò chiaro che la tendenza all'assimilazione è molto meno radicata negli Ebrei orientali, fatto che determina – e insieme è determinato da – ricorrenti *pogrom* contro di loro, da parte delle comunità locali. Queste differenze tra Ebrei dell'Est e dell'Ovest – sottolinea Gitta Sereny – si possono osservare anche all'interno dei campi di concentramento, specie nel modo in cui gli uni e gli altri si avviano alla morte. Gli stessi Nazisti «display terrifying astuteness in their understanding of the essential differences between the personality of the two groups»<sup>265</sup>.

Tenendo presenti i discorsi fatti finora, possiamo dire che, in linea generale, gli Ebrei si sono sempre contraddistinti per la scelta di una vita ai margini della società civile e insieme per la frequente ricerca di una collaborazione con i governi<sup>266</sup>, collaborazione di carattere meramente economico e utilitaristico, disinteressata alle dinamiche politiche in quanto tali. In proposito, interpretando il romanzo di Kafka *Das Schloss*, Hannah Arendt sostiene che il protagonista non possa che essere un ebreo, dato che finisce spesso in situazioni ambigue e dato il suo

---

<sup>262</sup> Cfr. ITD, p. 198.

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibidem.*

<sup>266</sup> Cfr. in particolare OT, cap. II, *The Jews and Society*.

carattere di intralcio, di inutilità nel paese in cui giunge<sup>267</sup>. Proprio come gli Ebrei europei, K. viene a trovarsi a un bivio: «appartenere solo apparentemente al popolo, ma in realtà al governo, oppure rinunciare completamente alla protezione del governo e cercarsene una nel popolo»<sup>268</sup>. Se fino all'Ottocento, la tendenza principale è stata quella di percorrere la prima delle due vie, in seguito l'Ebreo comincia a cercare una maggiore appartenenza al popolo, anche a scapito dei vantaggi che può trarre dalla vicinanza ai governi, così che il romanzo di Kafka descrive «il dramma reale dell'assimilazione, [in esso] parla l'ebreo che vuole quello che gli spetta di diritto: una casa, un lavoro, una famiglia, il diritto di cittadinanza»<sup>269</sup>.

Mettendo ordine ai fatti storici, possiamo dire che nel corso del XIX secolo si verificano, nel rapporto tra Ebrei e Stati, una serie di cambiamenti a doppio senso.

Da un lato, mutano i modi in cui i governi si avviano a gestire i rapporti con la componente ebraica che vive alla loro dipendenza. Infatti, con la progressiva sostituzione delle monarchie da parte di governi repubblicani e la crescita dell'influenza della borghesia nelle questioni politiche, quasi si annulla «the economic usefulness to the state of the Jews as a group»<sup>270</sup>. Dal lato degli Ebrei, invece, vediamo come vengano meno «the advantages to themselves of social separation»<sup>271</sup> e come essi – certo spinti anche dalla contingenza storica – non si accontentino più di rimanere esclusi dalle dinamiche economiche, politiche, sociali del mondo in cui vivono, mostrandosi più desiderosi di acquisire un posto all'interno della società stessa, e non al suo limitare. I sionisti, ad esempio, contattati dal governo tedesco sul finire della Prima Guerra Mondiale affinché negoziassero la pace, «did something that no Jewish banker had ever done before; they set their own conditions and told the government that they would only negotiate a peace without annexations and reparations»<sup>272</sup>.

Se ricordiamo la distinzione sopra proposta tra Ebrei occidentali e orientali, si dovrebbe capire che sono in particolare i primi a ricercare nella società quel posto che in essa mai hanno avuto, e a mirare a una piena assimilazione negli Stati in cui vivono. Tuttavia, costoro si scontrano, oltre che con la consueta avversione nei loro confronti, con la deriva nazista, che fa di questa avversione un tema centrale della propaganda. Essa, infatti, si inserisce in un'atmosfera

---

<sup>267</sup> Cfr. H. Arendt, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, p. 76.

<sup>268</sup> Ivi, p. 77.

<sup>269</sup> *Ibidem*. Si noti come le rivendicazioni da parte di esuli, immigrati, rifugiati... non siano molto diverse, al giorno d'oggi.

<sup>270</sup> OT, cit., p. 354.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> Ivi, p. 355.

già ampiamente antisemita e per questo, adottando slogan non certo nuovi, attecchisce facilmente. Uniche novità sono forse l'esigenza di provare la propria origine in vista dell'iscrizione al Partito<sup>273</sup> e soprattutto il fatto che la questione ebraica assuma una posizione centrale non più da un punto di vista politico, per la necessità di far convivere pacificamente minoranze diverse, ma in quanto «intimate concern of every individual in his personal existence»<sup>274</sup>. In pratica,

Nazi propaganda was ingenious enough to transform antisemitism into a principle of self-definition, and thus to eliminate it from the fluctuations of mere opinion. It used the persuasion of mass demagogy only as a preparatory step and never overestimated its lasting influence, whether in oratory or in print. This gave the masses of atomized, undefinable, unstable and futile individuals a means of self-definition and identification which not only restored some of the self-respect they had formerly derived from their function in society, but also created a kind of spurious stability which made them better candidates for an organization<sup>275</sup>.

Dunque, la propaganda nazista riesce a trasformare l'antisemitismo da semplice tendenza a principio di autodefinizione: il timore indistinto, la banale antipatia, la sfiducia spesso immotivata nei confronti dell'Ebreo sono assunti dal Partito quali motivi basilari della propaganda, che cerca di fare dell'avversione verso l'elemento ebraico il fattore accomunante tra governo e popolo.

Infatti, come in parte già accennato, i Nazisti non indicano mai la specifica forma di governo che intendono realizzare – «the state, according to Hitler, being only a “means” for the conservation of the race, as the state, according to Bolshevik propaganda, is only an instrument in the struggle of classes»<sup>276</sup>. Almeno fino alla piena conquista del potere, l'ideale ultimo nazionalsocialista è rappresentato piuttosto dalla realizzazione di ciò che viene chiamato “*Volksgemeinschaft*”, comunità del popolo, «based on the absolute equality of all Germans, an equality not of rights but of nature, and their absolute difference from all other people»<sup>277</sup>. In vista della sua costruzione, i Nazisti si servono di quella che Hannah Arendt definisce come «the most efficient fiction of Nazi propaganda»<sup>278</sup>, la storia di una cospirazione ebraica mondiale. Paradossalmente, uno stesso testo – i *Protocolli dei Savi di Sion* – è assunto e come documento

---

<sup>273</sup> Cfr. *ibidem*: «By the same token, though less consistently, Bolshevism changed the Marxist doctrine of the inevitable final victory of the proletariat by organizing its members as “born proletarians” and making other class origins shameful and scandalous».

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 356.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 357.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 360. Successivamente, anche questo ideale viene a cadere per il disprezzo riservato altresì al popolo tedesco, in favore invece di un altro progetto, più marcatamente universalistico: la realizzazione di una società ariana.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 354.

attestante la preparazione di una congiura ebraica per impadronirsi del potere, e come modello per l'organizzazione del popolo tedesco in vista della fondazione di un impero mondiale. Dove sta il paradosso? Nel fatto che la – presunta – volontà e il progetto di conquista del mondo attribuiti agli Ebrei, che i Nazisti si assumono la responsabilità di scongiurare, sono fatti propri dai Nazisti stessi, che scoprono «that the masses were not so frightened by Jewish world rule as they were interested in how it could be done, that the popularity of the *Protocols* was based on admiration and eagerness to learn rather than on hatred»<sup>279</sup>.

I *Protocolli dei Savi – o degli Anziani – di Sion* sono un falso della polizia zarista, pubblicato inizialmente in Russia a partire dal 1903, e poi diffusosi non solo in tutta Europa, ma anche al di fuori di essa, come ad esempio negli Stati Uniti, grazie ai finanziamenti di Henry Ford<sup>280</sup>. In essi si tratta appunto di un progetto rivoluzionario ebraico volto a rovesciare i governi europei, conseguenza dell'indisponibilità all'assimilazione e dell'avversione nei confronti della società e civiltà occidentale<sup>281</sup>. Ciò che più stupisce è che tali opuscoli sono innegabilmente e – per lo più – notoriamente falsi, e tuttavia sono accolti come se alludessero alla più palese delle verità. Hitler stesso è certo consapevole del carattere menzognero dei *Protocolli*, ma insieme ne comprende la forza sull'opinione pubblica, almeno fin dalla stesura del *Mein Kampf*, dove leggiamo:

Tutta l'esistenza del popolo ebraico poggia su una continua menzogna, come appare nei famosi *Protocolli dei Savi anziani di Sion*. Essi si fondano su una falsificazione [...] e in questo sta la miglior prova che sono veri. Ciò che molti ebrei vorrebbero inconsciamente fare, qui è consapevolmente dichiarato. Ed è quello che conta. Non importa invece sapere da quale cranio giudaico siano uscite tali rivelazioni; è essenziale il fatto che essi rivelino con orrenda sicurezza la natura e l'attività del popolo ebraico, e li espongano nei loro rapporti interni e nei loro scopi finali<sup>282</sup>.

Sottolineo, per riprendere poi il concetto nel prossimo capitolo, il riferimento all'evidente falsità dei *Protocolli*, che non toglie però essi abbiano effettività storica<sup>283</sup>. In secondo luogo, sembra dirci Hitler, se anche una congiura ebraica non fosse progettata nel momento presente, ciò non esclude che gli Ebrei abbiano proprio questo nel cuore, la conquista del mondo. Inoltre,

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 358.

<sup>280</sup> A sua parziale discolpa, va aggiunto che Ford si rende successivamente conto dello sbaglio commesso nel sostenere la pubblicazione di tale documento, e finisce per ritrattare le proprie affermazioni.

<sup>281</sup> Cfr. *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, p. 279, nota 74.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Si veda Paolo Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in *Esistenza e libertà: a partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova 1990, p. 62. La menzogna ha sempre avuto un ruolo rilevante in politica, ma «il modo moderno di mentire spinge la logica della menzogna a un punto tale che "l'autoinganno diviene uno strumento indispensabile", mentre gli antichi non sono mai stati disposti a divenire vittime delle loro proprie falsità».

gli opuscoli si allineano con il carattere e gli obiettivi del Regime nazista, in particolare in virtù della critica rivolta agli Stati nazionali e del progetto di realizzare un impero mondiale. È in questo senso che, pur sullo sfondo di una profonda avversione nei confronti del popolo ebraico, «Nazi propaganda discovers in the supra-national because intensely national Jew the forerunner of the German master of the world»<sup>284</sup>. L'idea è che, combattendo l'Ebreo che aspira alla dominazione del mondo, la Germania possa diventare essa stessa padrone incontrastato di un impero universale. Così, alla luce di questo nucleo propagandistico, Hitler è in grado di giustificare *politicamente* l'avversione nei confronti del popolo d'Israele e insieme di mostrare che l'egemonia mondiale è concretamente realizzabile<sup>285</sup>.

### 2.5.1. Diversi generi di antisemitismo

Riprendo, molto brevemente, alcune affermazioni che si trovano in una nota al testo di Dan Porat cui si è già fatto riferimento in precedenza.

Secondo Christopher Browning<sup>286</sup>, è il conformismo sociale, particolarmente esasperato in un contesto di guerra, a far sì che i singoli uomini arrivino a compiere azioni che, altrimenti, mai compirebbero o avrebbero anche solo pensato di poter compiere. In tal senso, allargando la prospettiva, credo potremmo definire un primo genere di antisemitismo come “antisemitismo per conformismo”: ciò che l'altro fa e dice, io stesso lo faccio e lo dico.

Daniel Goldhagen individua invece un “antisemitismo eliminazionista”. Egli, sottolineando il valore dell'ideologia, riconosce nella cultura tedesca una lunga tradizione di avversione nei confronti della componente ebraica, che sfocia «nella “volontaria” partecipazione dei tedeschi alle esecuzioni di massa degli Ebrei»<sup>287</sup>.

Ancora, Saul Friedländer fa riferimento a un “antisemitismo che redime”, connotando l'antisemitismo di caratteri religiosi. In un certo senso, l'eliminazione del popolo ebraico risulterebbe essere lo strumento più efficace per conseguire la redenzione della stessa Germania e cancellare dal suolo europeo ideologie deleterie di cui gli Ebrei sarebbero autori<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> OT, cit., p. 360.

<sup>285</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>286</sup> Cfr. D. Porat, *Il bambino*, pp. 304-305.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

<sup>288</sup> Cfr. *ivi*, pp. 305-306.



Infine, con Götz Aly potremmo parlare di un “antisemitismo economico”, motivato dai vantaggi che i Tedeschi riescono a trarre, per la loro economia, dalla persecuzione dell’elemento ebraico<sup>289</sup>.

È chiaro che nessuna di queste prospettive esclude le altre, dato che nessuna è completa e soddisfacente in se stessa. Ricordarle e metterle in relazione tra loro, però, credo aiuti ad affrontare la questione ebraica da più angolature, rispetto a quelle che, altrimenti, saremmo portati a considerare.

### 2.5.2. Marx e la questione ebraica

Per comprendere meglio alcuni risvolti del problema che stiamo trattando, ritengo utile il riferimento – per quanto rapido – a un testo di Karl Marx, pubblicato nel 1844 con il titolo *Sulla questione ebraica*. L’opera nasce in risposta a *La questione ebraica* e a *La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi di ottenere la libertà* di Bruno Bauer, entrambi pubblicati nel 1843. In realtà, anche i due testi di Bauer si presentano come una risposta, in particolare ai saggi che Carl H. Hermes pubblica dall’estate del 1842 e nei quali sostiene «la necessità di non concedere la cittadinanza agli ebrei, accusati di comportarsi ostilmente verso lo Stato cristiano, del quale Hermes si dichiarava sostenitore»<sup>290</sup>. Sarebbe certo interessante approfondire debitamente il dibattito, ma ci porterebbe fuori strada, e dobbiamo perciò limitarci a prendere in esame la critica che Marx muove a Bauer – con il quale, peraltro, aveva intrattenuto un rapporto di amicizia negli anni precedenti al conflitto ideologico – e, conseguentemente, la sua risposta al problema ebraico.

Secondo Marx<sup>291</sup>, Bauer sostiene che la richiesta di emancipazione da parte degli Ebrei si scontri con una contraddizione di fondo, per cui l’Ebreo chiede di essere emancipato in quanto ebreo, e non in quanto uomo. In sostanza, il fattore che principalmente rende difficile l’emancipazione sarebbe ciò per cui l’Ebreo mai sarebbe disposto a rinunciare: «la forma più dura dell’attrito tra l’ebreo e il cristiano è l’attrito *religioso*. Come si risolve un contrasto? Col renderlo impossibile. In che modo rendere impossibile un contrasto *religioso*? Col rimuovere la religione»<sup>292</sup>. Il filosofo connette dunque tra loro due ambiti profondamente diversi, quello

---

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, tr. it. di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007, *Introduzione*, p. 31.

<sup>291</sup> Si tenga presente che il riferimento ai concetti espressi da Bauer nei suoi testi è mediato da Marx. Qui non riporto ciò che ha scritto Bauer direttamente, ma ciò che *Marx* dice essere stato scritto da Bauer.

<sup>292</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 91.

religioso e quello politico, sostenendo che il superamento della religione risolve anche le questioni di carattere socio-politico.

Ora, negli Stati attuali, la fede riveste ancora un ruolo eccessivo<sup>293</sup>, segno che limitare la discussione al credo ebraico non consente di cogliere il problema nella sua interezza. Così, per Bauer, la soluzione proposta da Hermes, che giudica possibile solo lo Stato cristiano, è una soluzione fallace, poiché anch'esso andrebbe sottoposto a critica, proprio in virtù del suo fondamento religioso<sup>294</sup>.

A questo punto emerge il disaccordo di Marx con Bauer, il quale erra nella misura in cui

sottopone a critica *solamente* lo “Stato cristiano”, non lo “Stato in sé”, e non cerca *il nesso tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*, e per questo motivo pone condizioni che possono essere spiegate soltanto con una confusione acritica tra *emancipazione politica* ed *emancipazione umana in generale*. Se Bauer chiede agli ebrei: dal vostro punto di vista, avete il diritto di richiedere l'*emancipazione politica*? A nostra volta noi chiediamo: il punto di vista dell'*emancipazione politica* ha il diritto di pretendere dagli ebrei il superamento dell'ebraismo, e dagli uomini in generale il superamento della religione<sup>295</sup>?

Il vero problema, infatti, è che all'emancipazione politica *dalla* religione non corrisponde necessariamente l'emancipazione umana, in vista della quale sono necessari passi ulteriori<sup>296</sup>. Lo Stato può anche perdere il proprio carattere religioso, ma se la fede continua ad essere considerata fondamentale dai cittadini che magari – sebbene privatamente – continuano a promuovere i culti di un tempo, l'uomo potrà dirsi realmente emancipato? Per Marx, la risposta alla domanda è negativa: «lo Stato può essere uno *Stato libero* senza che l'uomo sia un *uomo libero*»<sup>297</sup>.

Da qui Marx procede introducendo la distinzione tra Stato e società. Il rapporto tra comunità politica e società civile è analogo al rapporto che sussiste tra cielo e terra: nella prima, l'uomo opera come ente comunitario, nella seconda come ente privato. Il riferimento immediato può essere fatto ad Aristotele, che nella *Politica* indica lo Stato come il luogo nel quale meglio si realizza l'essenza dell'uomo in quanto uomo, nel quale egli può aspirare alla felicità più

---

<sup>293</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>294</sup> Ivi, p. 99.

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> Cfr. ivi, p. 105: «L'emancipazione politica dell'ebreo, del cristiano, dell'uomo religioso in generale, è l'emancipazione dello Stato dall'ebraismo, dal cristianesimo, dalla religione in generale. Nella sua forma, nella maniera appropriata alla sua essenza, in quanto Stato, lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla religione di Stato, vale a dire quando lo Stato come Stato non professa alcuna religione, quando piuttosto lo Stato riconosce se stesso come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è l'emancipazione compiuta, priva di contraddizioni, dalla religione, giacché l'emancipazione politica non è la maniera compiuta, priva di contraddizioni, dell'emancipazione umana».

<sup>297</sup> *Ibidem*.

piena<sup>298</sup>. Marx, da parte sua, fa maggiormente leva sul carattere degradato della vita del singolo, che finisce per trattare gli altri come semplici mezzi, ed essere da loro trattato alla stessa stregua<sup>299</sup>. In tal senso, il rapporto tra comunità politica e società civile si tradurrebbe in una «scissione *mondana*»<sup>300</sup>, in un attrito continuo tra queste due realtà, e tutto ciò rappresenta un'ulteriore conferma del fatto che «l'emancipazione *politica* è sicuramente un grande progresso, ma non è la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, bensì l'ultima forma dell'emancipazione umana *all'interno* dell'ordine mondiale attuale»<sup>301</sup>. Si è visto che questa emancipazione avviene riconducendo la religione al privato, e dunque all'ambito della società civile. Propriamente,

la *frantumazione* dell'uomo nell'ebreo e nel cittadino, nel protestante e nel cittadino, nell'uomo religioso e nel cittadino, tale frantumazione non è una menzogna *ai danni* della qualità di cittadino, non è una scappatoia per evitare l'emancipazione politica, è essa *stessa l'emancipazione politica*, è la maniera *politica* di emanciparsi dalla religione<sup>302</sup>.

In questo passaggio, si ribadisce che l'emancipazione politica corrisponde a una distinzione netta di valori, che vede la riconduzione della religiosità al privato. Così, avremo uno Stato costituito da una comunità politica di cittadini potenzialmente *uguali*, cui corrisponde una società civile di uomini di fede diversa, siano essi cattolici, anglicani, ortodossi, musulmani, ebrei. In questa maniera, però, la *differenza* – ovvero ciò che fa realmente problema nella questione ebraica – è *preservata* dallo Stato, *tutelata* dalla comunità politica, mentre è essa stessa a dover essere superata, se si desidera portare a compimento il processo di emancipazione dell'uomo. Relegare la religione alla sfera privata è sufficiente solo a rendere possibile l'emancipazione politica, che è – si è visto – emancipazione *della politica dalla* religione, ma l'emancipazione umana è qualcosa di superiore.

A ben vedere, Bauer si riferisce soltanto a un'emancipazione parziale, a una liberazione del potere politico dai legacci rappresentati dalla religione, avvicinandosi quindi all'idea che «lo Stato cristiano perfetto sia piuttosto lo Stato *ateo*, lo Stato *democratico*, lo Stato che relega la religione tra le altre componenti della società civile»<sup>303</sup>. L'affrancamento totale, però, può

---

<sup>298</sup> Si veda anche P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, p. 15: «La politica è la sfera dell'*esistenza autentica*, il luogo esclusivo e privilegiato dove all'uomo è dato realizzarsi in quanto uomo».

<sup>299</sup> Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, p. 111.

<sup>300</sup> Ivi, p. 113.

<sup>301</sup> Ivi, p. 115.

<sup>302</sup> Ivi, p. 117.

<sup>303</sup> Ivi, p. 119.

venire esclusivamente da un superamento definitivo dei principi della fede, in modo da appropriarsi universalmente dei diritti dell'uomo *in quanto* uomo. Infatti, l'emancipazione politica è altra rispetto all'emancipazione umana, così che

noi non diciamo, insieme a Bauer, agli ebrei: voi non potete essere politicamente emancipati senza emanciparvi in maniera radicale dall'ebraismo. Piuttosto, diciamo loro: dato che potete essere politicamente emancipati senza abbandonare del tutto e in modo coerente l'ebraismo, per ciò stesso l'*emancipazione politica* stessa non è l'emancipazione *umana*<sup>304</sup>.

Se l'emancipazione politica è la liberazione della politica dai vincoli della religione, ma la religione da cui ci si emancipa *politicamente* non viene abbandonata, bensì ricondotta al privato, allora non si è ancora raggiunta l'emancipazione umana, che è chiaro non coincidere con quella politica.

In seguito, Marx approfondisce la questione intorno agli Ebrei arrivando – per certi versi – a proporre una nozione di “religione” *sui generis*, non limitata alla canonica religione confessionale. In concreto, la religione ebraica è definita come il modo pratico dell'Ebreo di stare al mondo, anzi è individuata *nel* suo modo di stare al mondo<sup>305</sup>.

Scrivo a questo proposito Marx:

Qual è il principio mondano dell'ebraismo? Il bisogno *pratico*, il *tornaconto*.

Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *vile commercio*. Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro*.

Orbene, l'emancipazione dal *commercio* e dal *denaro*, quindi dall'ebraismo pratico e reale, sarebbe l'auto-emancipazione del nostro tempo.

Un'organizzazione della società che rimuovesse i presupposti del traffico, quindi la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come un vapore privo di consistenza<sup>306</sup>.

Da queste righe emergono molti elementi interessanti, nel sottolineare i quali mi avvio a concludere il capitolo.

In primo luogo, compare una serie di pregiudizi che sappiamo essere spesso rivolti agli Ebrei, specie per quanto concerne l'avidità e l'oculazione in campo economico. La ricchezza sembra quindi il vero dio ebraico, e il desiderio di essa il nucleo dell'Ebraismo. Perciò, l'emancipazione reale, coincidendo con la liberazione dal nucleo della religione ebraica – la bramosia per il denaro –, si può risolvere soltanto in un superamento della religione stessa da parte dell'Ebreo. Tale emancipazione, in secondo luogo, potrà meglio avvenire all'interno di una

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 131.

<sup>305</sup> Cfr. ivi, p. 163.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

società nella quale sono cadute le condizioni che rendono la ricchezza contesa e desiderabile, dunque in una società in cui è abolita la proprietà privata dei mezzi di produzione. Questo – sembra dire Marx – finirebbe, però, per eliminare i presupposti stessi dell'esistenza degli Ebrei:

non appena la società giungerà al superamento dell'essenza *empirica* dell'ebraismo, del commercio e dei suoi presupposti, l'ebreo diverrà *impossibile*, poiché la sua coscienza non avrà più oggetto alcuno, il bisogno pratico si farà umano [...].

L'emancipazione *sociale* dell'ebreo è l'*emancipazione della società dall'ebraismo*<sup>307</sup>.

L'ultima affermazione è particolarmente pesante, specie tenendo presenti le vicissitudini del popolo ebraico nel Novecento. Se l'Ebreo desidera emanciparsi *realmente*, perde con ciò la propria essenza, e finisce per annullare se stesso, liberando la società dalla sua presenza. Una società emancipata si configura quindi come una società libera dall'Ebraismo, che muore proprio nel momento che dovrebbe essere per lui di massima vitalità, quello della lotta per la propria emancipazione.

In sintesi, perciò, l'affrancamento dell'Ebreo lo conduce alla morte, là dove non tendere a tale affrancamento rappresenta, comunque, la morte – se non l'annientamento – dell'individuo di origine ebraica.

---

<sup>307</sup> Ivi, p. 177.

## CAPITOLO TERZO

### La menzogna come unica verità

Io ti domando due cose,  
non negarmele prima che io muoia:  
tieni lontano da me falsità e menzogna,  
non darmi né povertà né ricchezza;  
ma fammi avere il cibo necessario.

*Proverbi 30,7-8*

La menzogna gioca un ruolo fondamentale nella propaganda totalitaria e nella conservazione del potere per mezzo del terrore. È in un certo senso uno degli strumenti che meglio consentono al terrore di agire e diffondersi tra la popolazione, sempre più massa inanimata e completamente soggetta al Regime.

Possiamo dire – credo senza offendere l'intelligenza di nessuno – che questo non sembra essere un carattere centrale del solo governo totalitario, quando invece l'arte del politico di tutti i tempi viene spesso e volentieri definita come l'arte della menzogna<sup>308</sup>. Prendendo per buona l'analisi negativa dei sofisti proposta tra gli altri da Platone, viene facile l'associazione – certo non sempre e non in tutti i casi – sofista-politico, forse ancor più al giorno d'oggi.

E tuttavia, nel contesto totalitario, la menzogna ha certo un'importanza peculiare quale strumento per conseguire dei fini, ma è anche qualcosa in più, tanto da arrivare ad assumere quello che mi arrischierei a definire un vero e proprio “valore ontologico”, fondativo.

#### 3.1 La menzogna come strumento

In che senso possiamo attribuire alla menzogna valore strumentale, nel Totalitarismo? Direi che, almeno implicitamente, già ne abbiamo parlato nei paragrafi precedenti, ma riprendiamo ora il concetto, approfondendolo per mezzo di esempi.

Hannah Arendt definisce la propaganda totalitaria come «as frank as it is mendacious»<sup>309</sup>, franca e contemporaneamente falsa. Ma si può essere francamente falsi o falsamente franchi?

---

<sup>308</sup> Cfr., ad esempio, Jonathan Swift, *L'arte della menzogna politica - The Art of Political Lying*, tr. it. di B. Besi Ellena, Ibis, Como 2004.

<sup>309</sup> OT, cit., p. 307. Cfr. *supra* il paragrafo sui caratteri della propaganda totalitaria.

Temo di sì, almeno nella misura in cui non si ha nemmeno cura di nascondere che quanto si va sostenendo è falso, e ciò nondimeno si viene ascoltati, creduti, seguiti. Un esempio tra tutti è offerto dalla questione ebraica. Sono manifestamente false le teorie razziste, e ancor più chiaramente lo sono i *Protocolli dei Savi di Sion*, e tuttavia il politico che ne parla è rispettato e ammirato per la sua franchezza costruita sulla menzogna. Tale franchezza, inoltre, si estende a includere i progetti intorno al popolo ebraico, nei confronti del quale non si nasconde l'avversione profonda. Dunque, in alcuni casi il dittatore si mostra *francamente falso*, parlando senza reticenza di ciò che è noto esser falso; in altri casi, invece, è smascherato dalle masse come *falsamente franco*, prendendo per buona l'incredulità che molti confessano nello scoprire che quanto era stato gridato nelle piazze in tempi non sospetti si è poi concretizzato<sup>310</sup>.

A tal proposito, Hannah Arendt fornisce un'indicazione valida per gli statisti di tutte le epoche, riconoscendo che «one of the important differences between a totalitarian movement and a totalitarian state is that the totalitarian dictator can and must practice the totalitarian art of lying more consistently and on a larger scale than the leader of a movement»<sup>311</sup>. Parafrasando, potremmo dire che le dichiarazioni dell'uomo di Stato hanno un peso maggiore rispetto a quelle del capo di un partito, magari in campagna elettorale, motivo per cui il primo deve prestare maggiore attenzione a ciò che afferma.

Il dittatore totalitario, nello specifico, deve fare i conti con una base di consenso sempre più ampia e con un allargamento della stessa a includere un gran numero di simpatizzanti, ai quali non è necessario, né proficuo rivelare tutti i particolari del programma di partito. Di conseguenza, ci si orienta ad una propaganda che abbiamo detto essere tanto falsa, quanto franca, a una linea politica insieme falsa e schietta. Come già si è visto, all'interno del Partito si vanno via via definendo livelli gerarchici diversi, ai quali corrisponde anche un certo – più o meno ampio – grado di conoscenza dei motivi più segreti della condotta del governo. Perciò, «the use of the methods for carrying out the ideological goals can be “expected” only from those who are “ideologically utterly firm” [...], even if these goals continue to be publicized»<sup>312</sup>. In sostanza, accade che «the more conspicuous the power of totalitarianism the more secret become its true goals»<sup>313</sup> e le modalità per attuarli, così che risulta quasi più fruttuoso leggere il *Mein*

---

<sup>310</sup> Cfr. *ivi*, p. 414. Quando vengono resi noti i fini del Partito, «it invariably turns out that the mere sympathizers never realized what was happening».

<sup>311</sup> *Ivi*, p. 413.

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

*Kampf* per comprendere appieno il Nazismo, piuttosto che studiare i discorsi successivi di Hitler, e qualcosa di analogo può essere detto in riferimento a Stalin.

D'altra parte, l'incongruenza tra il detto e il fatto, il comunicato e il pensato si comprende forse meglio ricordando come uno dei caratteri peculiari del Regime totalitario sia rappresentato dal suo continuo movimento, dalla ricerca di un ordine che ne permetta la sopravvivenza, ma non si stabilizzi mai del tutto. I dittatori, perciò, devono scongiurare il pericolo dell'immobilizzazione, evitando la mera istituzione di un ordine nuovo, che ne vada a sostituire uno precedente, «by consciously developing a method of always doing the opposite of what they say»<sup>314</sup>.

Infine, per quanto concerne questo primo aspetto messo in luce, è chiaro che il ricorso del leader totalitario alla menzogna sarà calibrato non soltanto all'interno dello Stato governato, ma anche verso il mondo esterno, che dovrà disporre di una quantità il più possibile limitata di informazioni.

Esemplificando: l'esistenza dei campi di concentramento deve essere nascosta a chiunque non sia strettamente implicato nel loro funzionamento, e dunque agli Stati diversi dalla Germania e insieme ai civili tedeschi, sebbene poi, in realtà, non siano pochi coloro che sono informati della loro presenza; il progetto di estendere l'eliminazione delle razze inferiori a comprendere i cittadini tedeschi, invece, dovrà essere ancor più segreto, anche all'interno della Germania stessa, di quanto non lo sia la politica dello sterminio degli Ebrei.

Il secondo aspetto che mi preme sottolineare, strettamente connesso al primo, rimarca ulteriormente il carattere strumentale della menzogna. Di essa, il Regime totalitario si serve altresì per fomentare il terrore, per mezzo del quale governa, e contribuire a isolare i cittadini, dividendoli e mettendoli l'uno contro l'altro. Infatti, l'amore per il vero decade non soltanto nei rapporti tra Stati o tra Stato totalitario e privati cittadini, ma anche nelle relazioni tra civili e nell'ambito giudiziario. Il processo in tribunale perde, per lo più, i caratteri che era andato acquisendo nei decenni precedenti, togliendo all'imputato ogni forma di tutela. E tuttavia, la crisi del Sistema è addirittura antecedente, nella misura in cui questi stessi processi sono spesso costruiti sulla base di accuse mosse da privati nei confronti di altri privati, in un crescendo di paura e sfiducia nei rapporti con l'altro. Infatti, chiunque può essere tendenzialmente una spia al soldo dello Stato, o aspirare ad esserlo, denunciando per futili motivi, quando non nella più completa mancanza di prove, l'amico di un tempo o il vicino di casa<sup>315</sup>.

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 415.

<sup>315</sup> Cfr. L. Boella, *Cuori indistruttibili. L'idea di umanità in Hannah Arendt*, p. 23: Hannah Arendt sostiene che «la questione morale inedita posta dal totalitarismo non fu quella del comportamento dei criminali, ma quella del comportamento degli amici, delle persone con cui si riteneva di poter condividere gusto e cultura. Il crollo



Qui, quindi, la menzogna è attiva a più livelli, in una spirale di complessità crescente, che finisce per cancellare definitivamente il confine e la distinzione tra il vero e il falso, tant'è che si può concludere che «the ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (*i.e.*, the reality of experience) and the distinction between true and false (*i.e.*, the standards of thought) no longer exist»<sup>316</sup>.

In altri termini, gli uomini mentono per strada come a casa, nel timore che quello che dicono possa essere volto contro di loro; mentono gli alti gerarchi e i semplici funzionari, per l'impossibilità di rivelare informazioni segrete e la paura di perdere la propria posizione, se non la vita; mentono le persone che, denunciando altri innocenti, cercano in ciò la via per sopravvivere o un ruolo più importante nel Partito; mentono i testimoni nei processi di questi innocenti, perché preferiscono salvare se stessi che aiutare gli imputati; mentono i giudici, servendo una giustizia che non è più tale; mentono, alla fine, gli stessi imputati, che finiscono per confessare reati non commessi, per credere di essere dalla parte del torto, per difendere un Regime che li condanna anche in assenza di colpa.

Il potere fagocitante della menzogna, che si diffonde rendendo deserte le ultime oasi di verità, è chiaramente all'opera in *Der Prozess* di Kafka. Alla causa intentata contro di lui, K. arriva con dei propositi ben definiti: «il processo si avviava, e lui doveva opporvisi, quella prima udienza sarebbe stata anche l'ultima»<sup>317</sup>; inoltre, egli non vuole coinvolgere nessun estraneo. Ecco fin da subito due elementi interessanti, accomunati dalla presunzione del protagonista di avere il pieno controllo della situazione: K. è sicuro debba esserci uno sbaglio ed è convinto di non aver bisogno dell'aiuto di nessuno; anzi, non vuole che alcuno sappia in che situazione si trova.

Fin dal principio, quindi, egli si risolve a mentire alle persone che lo conoscono, e fa propria quella menzogna che è prerogativa del Regime in cui vive<sup>318</sup>; progressivamente, però, arriva ad essere poco sincero anche con se stesso. Vediamo in che modo.

Innanzitutto, K. non è in grado di mantenere i propositi che formula: non riesce a far sì che il processo si concluda rapidamente come desidera – sebbene certo questo non dipenda

---

della morale per lei ebbe solo un nome: “non sapevi come avrebbero agito i tuoi amici”». Si veda in particolare H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, pp. 20-21.

<sup>316</sup> OT, cit., p. 474.

<sup>317</sup> DP, cit., p. 27.

<sup>318</sup> Cfr. *ivi*, p. 29: «[...] gli ripugnava accettare qualsiasi aiuto da estranei, anche il minimo, in questa sua faccenda, né voleva coinvolgere nessuno, per non introdurlo, neanche alla più lontana, nel suo segreto».

esclusivamente da lui –, né è capace di tener fede alla propria intenzione di restare in silenzio<sup>319</sup>, né tantomeno sa evitare di ricorrere ad aiuti esterni per portare avanti la sua causa. Col passare dei giorni, egli diventa sempre più parte del Sistema nel quale vive, assumendo modi e forme di comportamento che, certo a segno invertito, sono analoghi a quelli di coloro che muovono i fili, fino ad arrivare al – quasi – pieno convincimento della propria colpevolezza.

Alla prima udienza, Josef K. afferma, davanti al giudice, che «un processo è tale solo se l'imputato lo riconosce come tale»<sup>320</sup>: egli non è convinto che nel caso presente si possa parlare legittimamente di “processo”, ma è ciò nondimeno disposto a lasciare che la sedicente giustizia faccia il suo corso. Dietro tutto, ritiene esserci un'organizzazione che si propone esplicitamente di trarre in inganno gli uomini, istruendo processi farsa contro gli innocenti<sup>321</sup>. Qui, il rinvio al contesto totalitario è immediato, e lo è ancor più nel riconoscimento, da parte di K., della non colpevolezza degli esecutori materiali delle volontà dell'organizzazione. Può essere in tal senso utile il riferimento all'episodio in cui il protagonista assiste alla bastonatura di due guardie, punite proprio perché lui, K., si è lamentato di loro col giudice istruttore. Mentre è presa a bastonate da un terzo funzionario statale, una di loro afferma:

“Ci puniscono solo perché tu ci hai denunciati. Altrimenti non ci sarebbe successo niente, nemmeno se fossero venuti a sapere quello che abbiamo fatto. Si può chiamare giustizia questa? Noi due, io poi in particolare, come guardie avevamo dato ottima prova, e da molto tempo – tu stesso devi ammettere che dal punto di vista delle autorità abbiamo vigilato bene –, avevamo buone prospettive di avanzamento e di sicuro saremmo presto diventati bastonatori come questo qui, che ha avuto solo la fortuna di non essere denunciato da nessuno”<sup>322</sup>.

A questo punto, K. si sente in colpa per la sorte riservata alle guardie, e domanda al bastonatore di interrompere la serie di percosse, poiché non le ritiene «affatto colpevoli, colpevole è l'organizzazione, colpevoli sono gli alti funzionari»<sup>323</sup>.

Dall'episodio riassunto, emergono diversi elementi interessanti. Partendo dall'ultima affermazione di K., si evince che egli distingue gradi di colpevolezza differenti e libera da ogni forma di responsabilità i meri esecutori materiali della volontà dello Stato. Viene quindi spontaneo chiedersi se davvero il semplice funzionario sia scevro da ogni responsabilità, e possa essere potenzialmente assolto da ogni accusa per gli atti *da lui* compiuti. Su tale questione torneremo nel prosieguo della nostra trattazione, come sulla difficoltà a distinguere nettamente

---

<sup>319</sup> Cfr. *ivi*, p. 33.

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 34 [passo modificato].

<sup>321</sup> Cfr. *ivi*, p. 38.

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 71.

carnefice e vittima. Ne *Il processo*, infatti, K. è la vittima, la vittima del sistema e delle guardie che per il sistema lavorano, ma non sono forse pure esse stesse, in qualche maniera, succubi dell'organizzazione che le ha assunte? Per ora, lascio questo pensiero in forma di domanda, che svilupperemo successivamente.

Un secondo elemento è legato alla pratica della denuncia, che qui vediamo fatta da K. ai danni delle guardie. La delazione innerva a tal punto il Regime totalitario da indurre ad accettare come accuse valide anche le dichiarazioni di imputati che potrebbero, in realtà, voler soltanto aver salva la pelle, per quanto a danno di altri. Torniamo quindi al concetto centrale di una menzogna imperante e profondamente radicata, che è cifra dei rapporti tra i cittadini, tra i cittadini e lo Stato, tra gli accusati e il giudice chiamato ad appurare o meno la loro colpevolezza.

Infine, è interessante che il bastonatore venga additato dalle guardie come “fortunato”: egli, semplicemente, non è mai – ancora – stato denunciato – a ragione o a torto – da alcuno, ma una denuncia potrebbe presto giungere anche a suo carico.

Procedendo nell'analisi del romanzo, già dicevamo che Josef K. comincia il processo certo di dover solo dimostrare, davanti a un giudice, la propria innocenza. È convinto che, una volta in tribunale, tutto si possa chiarire, a partire dai contenuti delle accuse contro di lui; ma purtroppo si sbaglia. La segretezza che contraddistingue il Sistema, infatti, arriva a coinvolgere non solo il pubblico estraneo al processo, ma l'imputato stesso, che non giunge mai a scoprire per cosa è realmente giudicato<sup>324</sup>.

Anche nel Regime totalitario sono spesso ignote, al singolo, le ragioni dell'arresto e le modalità in cui viene condotta l'indagine a suo carico, fatto che si traduce nella frequente condanna sulla base di prove costruite o del tutto assenti. Come in *Der Prozess*, paiono valere alcuni principi – ben poco democratici – di fondo: «di regola, non si fanno processi perduti in partenza»<sup>325</sup>, e tuttavia già fare un'affermazione a tal punto ovvia suscita qualche perplessità sulla sua veridicità; «la difesa non è propriamente consentita dalla legge ma solo tollerata»<sup>326</sup>, come nel caso di difensori concessi d'ufficio, in nome di una pratica inveterata, e non certo perché preservino diligentemente l'interesse dell'imputato; «contro questo tribunale non ci si può difendere, bisogna fare la confessione»<sup>327</sup>, poiché prima si confessa, prima si è liberi, sebbene la libertà ottenuta non necessariamente sia, insieme, libertà di vivere, dato che pure la morte può essere assunta come una forma alta di liberazione.

---

<sup>324</sup> Cfr. *ivi*, p. 96.

<sup>325</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 89.

L'ultimo elemento che evidenzio è l'evoluzione che vede protagonista la persona di K., che si compie – direi – con l'assunzione della menzogna come cifra del rapporto che egli intrattiene con se stesso e con la perdita di fiducia nella propria innocenza.

“La mia innocenza non semplifica la causa [...]. Bisogna tener conto di tutte le sottigliezze in cui il tribunale si perde. Alla fine, però, da qualche parte, dove prima non c'era stato proprio niente, tira fuori una grossa colpa [...]. Su una cosa tuttavia sono tutti d'accordo, che le accuse non vengono formulate con leggerezza e che il tribunale, una volta che le formula, è fermamente convinto della colpa dell'imputato ed è difficile smuoverlo da questa convinzione [...]. Mai si lascia smuovere, il tribunale”<sup>328</sup>.

Con il dilungarsi del processo, quindi, K. comincia a credere che *essere innocenti* non sia sufficiente per essere assolti, e che, anzi, sia suo dovere confessare la propria colpa. Quale? Non è nemmeno necessario specificarlo: egli non è colpevole di qualcosa, ma solo colpevole. È *il* colpevole. Analogamente, la polizia segreta sovietica cerca di convincere gli individui della loro colpevolezza eliminando «completely all real factors, so that the very logic, the very consistency of “the story” contained in the prepared confession becomes overwhelming»<sup>329</sup>. L'innocente, allora, accetta di sottomettersi al Regime che lo accusa di essere, al contrario, colpevole, diventando così ingranaggio fondamentale di quella macchina statale che ha finito per soffocarlo.

Questi due processi concomitanti, l'evoluzione interiore ed il funzionamento della macchina, s'incontrano infine nella scena conclusiva quando K. si lascia portar via, e poi giustiziare, senza la minima protesta o resistenza. Viene ucciso perché è “necessario”, e si sottomette per questa necessità e per il turbamento dovuto al suo senso di colpa. E la sola speranza che balena alla fine del romanzo resta: “Era come se la vergogna dovesse sopravvivergli”. La vergogna, cioè, che tale sia l'ordine del mondo e che lui, Josef K., ne sia, anche se vittima, un docile membro<sup>330</sup>.

In conclusione, quindi, K. cade sotto i colpi della menzogna che, in apertura del romanzo, riconosceva esplicitamente come tale, finendo per essere non solo vittima di quel sistema che era convinto di riuscire a gestire, ma anche suo complice, nel rappresentare – se non altro – un monito per tutti e l'emblema vivente del potere della falsità. E – come già accennato e come riprenderò – la confusione, l'indistinzione tra vittima e complice, innocente e colpevole, è ravvisabile di frequente nel contesto totalitario.

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 122.

<sup>329</sup> OT, cit., p. 353.

<sup>330</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., pp. 88-89.

### 3.1.1. Il potere della legge

Parlare di verità e menzogna, specie in riferimento al contesto processuale, ci conduce vicino alla questione della legge e a chiederci quale sia il ruolo della legge nel Totalitarismo, quale la sua forma.

Un elemento è rappresentato dal carattere di segretezza che circonda la legge in tutte le sue espressioni: essa «non prescrive la pubblicità»<sup>331</sup>. Il Totalitarismo evita sempre la pubblicità, quando non è necessaria o rischia di essere deleteria per la sua sopravvivenza, e per questo fa sì – per quanto possibile – che processi a carico di sobillatori e traditori del Regime non abbiano pubblica risonanza. Nel caso del gruppo di resistenza contro il Nazismo della *Rosa bianca*, questo è particolarmente evidente. Il processo a carico dei fratelli Hans e Sophie Scholl e di Christoph Probst si svolge in tempi brevissimi, e la sentenza di morte è eseguita lo stesso giorno in cui viene emessa. Quando i genitori di Sophie e Hans salutano i figli nel carcere di Stadelheim, poco dopo la conclusione dell'udienza,

nessuno di loro sa in quel momento che non si rivedranno più su questa terra. Ma nelle “alte sfere” si è già deciso, fin dal giorno dopo l'arresto. Condanna ed esecuzione dovevano essere esemplarmente rapide. Il *Gauleiter* di Monaco, Giesler, aveva chiesto ai suoi superiori di poter organizzare qualcosa di spettacolare e di indimenticabile: un'impiccagione pubblica nella Marienplatz, nel cuore di Monaco, per esempio. Oppure un'esecuzione nella piazza davanti all'università, per spegnere nel terrore qualunque sogno di rivolta studentesca. Ma da Berlino, forse dallo stesso Himmler, era giunto un secco rifiuto: la condanna andava eseguita in carcere, bisognava annientare i colpevoli ma guardarsi bene dal creare inutilmente dei martiri<sup>332</sup>.

Questa vicenda, tra le altre cose, ci mostra che la menzogna agisce spesso – come vedremo meglio nel paragrafo successivo – prendendo il posto della verità, e producendo un mondo fittizio, alternativo a quello reale. In sintesi, la menzogna si traveste da verità, e la verità è sostituita dalla falsità, in un mondo nel quale è quest'ultima, in ultima analisi, a imperare.

Un problema forse più grave, però, è che non sono fatti passare per lo più sotto silenzio soltanto i processi, ma l'ignoranza si estende alla conoscenza stessa della legge. Essa perde i caratteri che la rendono strumento valido di governo del territorio e di amministrazione dei rapporti tra cittadini, quali la generalità, l'astrattezza, l'accessibilità da parte di chi voglia consultarla<sup>333</sup>. La legge *non può essere nota* o – positivamente – *può non essere nota*, proprio

---

<sup>331</sup> DP, cit., p. 94.

<sup>332</sup> Paolo Ghezzi, *La rosa Bianca. Un gruppo di resistenza al nazismo in nome della libertà*, San Paolo Edizioni, Milano, 2 ed. 1994, p. 183.

<sup>333</sup> Cfr. Luca Mannori-Bernardo Sordi, *Giustizia e amministrazione*, in Maurizio Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 59-60.

perché non è più qualcosa di stabile e affermato una volta per tutte, bensì viene a coincidere con «the never-resting, dynamic will of the Fuehrer»<sup>334</sup>.

Anche Kafka si interroga sulla questione della conoscenza della legislazione, in un brevissimo racconto intitolato *Sul problema delle leggi*<sup>335</sup>. Nella finzione letteraria, egli sostiene che le nostre leggi siano note solo a poche persone e siano mantenute segrete dai nobili che sono al governo. Inoltre,

la nobiltà non ha chiaramente alcuna ragione di lasciarsi influenzare nell'interpretazione da suoi interessi personali a nostro sfavore, dato che le leggi fin dal loro inizio sono state stabilite per la nobiltà; la nobiltà sta fuori della legge, e proprio per questo sembra che la legge debba essere esclusivamente nelle mani della nobiltà<sup>336</sup>.

Il testo, come molte altre pagine dell'autore, è in alcuni punti piuttosto oscuro, ma credo si possa interpretare questo passaggio – e il senso generale del racconto – esplicitando una duplice critica presente al suo interno. Da un lato, Kafka rivolge le proprie accuse alla nobiltà, che aspira, fondamentalmente, al mantenimento della propria posizione e del proprio prestigio sociale. Così, essa promulga sempre leggi a suo favore, e tuttavia queste leggi, dal momento che devono tutelare gli interessi borghesi, esigono rispetto da parte del popolo, e non della nobiltà che le impone. Dall'altro lato, tali norme – oltre a essere manifestamente sbilanciate verso un singolo gruppo sociale – non sono nemmeno disponibili alla conoscenza di coloro che sono chiamati a rispettarle. Per questo, l'autore parla di «leggi apparenti [che] possono solo essere supposte»<sup>337</sup>: si è convinti per tradizione della loro esistenza e del fatto che sono conservate segretamente dalla nobiltà, ma questa convinzione non è passibile di verifica, proprio in virtù della segretezza che caratterizza il suo contenuto. Il modo di agire dell'uomo, di conseguenza, assume un carattere abitudinario, per cui si progetta lo stare al mondo nel tempo presente sulla base dello stare al mondo dei padri e del comportamento da loro adottato.

In pratica, secondo il racconto, noi cerchiamo costantemente di orientare la nostra azione a degli imperativi universali, a delle norme stabili. Poiché, tuttavia, questi imperativi e queste norme sono irraggiungibili, in quanto sconosciuti all'uomo, questi risulta essere in continua tensione verso qualcosa di assolutamente indefinito, incapace anche solo di capire se si stia, effettivamente, *almeno* avvicinando a qualcosa. Infatti, come progettare di tendere a ciò che

---

<sup>334</sup> OT, cit., p. 365.

<sup>335</sup> Franz Kafka, *Sul problema delle leggi*, in *Tutti i romanzi. III-Racconti postumi*, pp. 722-723.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

<sup>337</sup> *Ibidem*.

non si conosce? O come sapere che la tensione che avvertiamo è tensione verso un positivo – e non verso un negativo – se non abbiamo alcuna nozione di questo positivo?

Se nel brano, Kafka sostiene che «ciò che fa la nobiltà, è legge»<sup>338</sup>, possiamo dire che, nel Regime totalitario, ciò che il leader pensa, fa, dice è legge. Tuttavia, data la dinamicità della volontà del dittatore, diventa per l'uomo difficile – quando non impossibile – capire in che modo assecondarla in ogni situazione, senza travisarla. E d'altra parte, il racconto si conclude con una sentenza lapidaria e provocatoria, che ciò nondimeno aiuta, ancora una volta profeticamente, a comprendere la presa che il Totalitarismo è riuscito ad avere sulle coscienze dei cittadini. Scrive, infatti, Kafka: «l'unica legge, visibile, indubitabile, che ci è imposta, è la nobiltà e dovremmo noi stessi voler distruggere quest'unica legge?»<sup>339</sup>. Trasferendo anche questa affermazione al mondo totalitario e fingendo di essere attori di questo mondo, chiediamoci: “Se l'unica legge che ci è imposta è il Führer, è Stalin, e un mondo senza legge è un mondo invivibile, siamo disposti a distruggere quest'unica legge che ancora ci vincola?”.

In sintesi, lo scrittore praghese non concepisce come netta la distinzione tra dentro e fuori la legge, tra legalità e illegalità, tra congiura e processo<sup>340</sup> – come si evince da questa rapida analisi – ma, in ultima istanza, pare non negare che una legge ci sia, e che stia all'uomo individuarla e seguirla. Certo, forse potrebbe non trattarsi della Legge dello Stato, bensì piuttosto di una legge scritta nei cuori<sup>341</sup>, ad esempio, sebbene ciò non muti la sostanza del concetto che abbiamo espresso: l'uomo è chiamato a compiere un percorso di appropriazione della norma, che non è qualcosa di semplicemente dato, e di dato una volta per tutte.

Quanto appena detto è velatamente espresso in un altro breve racconto di Kafka, intitolato *Dinanzi alla legge*<sup>342</sup>, che riassumo. Un uomo si reca dal guardiano che custodisce il portone per entrare nella Legge, ma questi si rifiuta di lasciarlo passare. «L'uomo riflette e domanda se potrà entrare più tardi. “È possibile”, dice il guardiano, “ma ora no”»<sup>343</sup>. Anzi, quand'anche

---

<sup>338</sup> *Ibidem.*

<sup>339</sup> *Ibidem.*

<sup>340</sup> Cfr. Matteo Colombi, *La giustizia con le ali ai piedi. Analisi di congiura e processo in “Der Prozess” di Franz Kafka*, in S. Micali (a cura di), *Cospirazioni, trame. Quaderni di Synapsis II*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 167-177.

<sup>341</sup> Cfr. *Geremia* 31,33: «Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo». Ma si veda anche, ad esempio, I. Kant, *Critica della ragione pratica*, p. 501: «Due cose colmano l'animo di ammirazione e riverenza [*Ehrfurcht*] sempre nuova e crescente, quanto più spesso e assiduamente sono oggetto di riflessione: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me [*Der bestimmte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*]».

<sup>342</sup> Franz Kafka, *Dinanzi alla legge*, in *Tutti i romanzi. I. Racconti pubblicati dall'autore*, 6. *Un medico di campagna*, pp. 575-576.

<sup>343</sup> *Ibidem.*

chiudesse un occhio e lo facesse entrare, per il protagonista non cesserebbero le difficoltà, dal momento che si troverebbe a trattare con altre guardie, parimenti restie a concedergli di procedere. L'uomo è quindi posto di fronte a difficoltà che non immaginava di incontrare e, pensando che «la Legge dovrebbe essere accessibile a tutti e in qualsiasi momento»<sup>344</sup>, decide di aspettare il permesso per entrare. Passano gli anni, ed egli trascorre il tempo sempre in attesa di questo permesso, tentando in tutti i modi, nel frattempo, di corrompere il guardiano. Quando è ormai vicino alla morte, rivolge allora un'ultima domanda al custode della Legge:

“Tutti si sentono portati verso la Legge” dice l'uomo, “com'è possibile che in tutti questi anni nessuno all'infuori di me abbia chiesto di entrare?”.

Il guardiano si accorge che l'uomo è ormai giunto alla fine e per raggiungere il suo udito che sta già spegnendosi gli urla: “Nessun altro poteva entrare da qui, questo ingresso era destinato soltanto a te. Adesso me ne vado e lo chiudo”<sup>345</sup>.

Come dicevo nel capitolo precedente introducendo Kafka, l'atmosfera di alcuni racconti è a dir poco destabilizzante e, conclusane la lettura, viene spontaneo chiedersi: “E quindi?”. Cosa avrebbe dovuto fare l'uomo, se il guardiano continuava a impedirgli di entrare? Per rispondere, possiamo solo lavorare di fantasia: forse, il divieto altro non era che una prova, *la* prova per essere ammessi al cospetto della Legge. Era ad essa che il protagonista doveva obbedire, non ai comandi del guardiano, che sta *al di fuori* della Legge, ed avrebbe perciò dovuto evadere tale divieto, ignorando gli ammonimenti ricevuti. Inoltre – sembra suggerire Kafka – ognuno ha il proprio accesso alla Legge, per quanto non si neghi mai esplicitamente essa possa avere valore universale. Oppure, in maniera del tutto diversa, non potremmo ipotizzare che una Legge certo ci sia, ma che all'uomo sia proibito stare al suo cospetto?

Un'ultima considerazione. Questo racconto è riportato anche verso la fine de *Il processo*, narrato da un sacerdote che, insieme a K., cerca di interpretarne il messaggio. Le opinioni divergono; infatti, se tendenzialmente si è soliti riconoscere al guardiano una posizione di superiorità, si potrebbe altresì ritenere l'uomo in posizione di vantaggio, dato che egli è libero e, come è giunto al cospetto della Legge, può parimenti scegliere di andarsene. D'altra parte, il sacerdote narra la storia pensando proprio alla situazione in cui si trova il suo interlocutore, dal quale si congeda con queste parole: «Il tribunale non vuole niente da te. Ti accetta quando vieni, ti lascia andare quando vai»<sup>346</sup>. La corte agisce quindi in maniera analoga al guardiano, che

---

<sup>344</sup> *Ibidem.*

<sup>345</sup> *Ibidem.*

<sup>346</sup> DP, cit., p. 182.



accoglie l'uomo quando si reca da lui e non gli impedisce di andarsene, una volta esposto il divieto di entrare. Dunque, forse Josef K. poteva liberarsi del tribunale, qualora lo avesse realmente voluto? È a tal punto diventato parte del Sistema da non rendersi conto che è imprigionato al suo interno perché privo del coraggio di uscirne? da non rendersi conto di essere, nel medesimo istante, carnefice e vittima di se stesso? O – come si diceva sopra – si risolve ad accettare l'apparato che lo accusa soltanto perché *un'organizzazione* è comunque meglio di *nessuna organizzazione*<sup>347</sup>?

### 3.2 Il valore ontologico della menzogna

“Non sono d'accordo con questa opinione”, disse K. scuotendo il capo, “perché se la si condivide, si deve prendere per vero tutto quello che dice il guardiano. Che questo però non sia possibile sei stato tu stesso a motivarlo ampiamente”.

“No”, disse il sacerdote, “*non si deve prendere tutto per vero, si deve prenderlo solo per necessario*”.

“È un'opinione ben triste”, disse K. “*La menzogna viene elevata a ordine del mondo*”<sup>348</sup>.

A Kafka, come ai personaggi che mette in scena, non interessa la realtà, ma piuttosto la verità. Di lui, «si potrebbe dire solo che è un uomo di buona volontà: non chiede mai nulla più del giusto, ma non è neanche disposto ad accontentarsi di meno»<sup>349</sup>. È il modello opposto del perfetto cittadino del Regime totalitario, che al contrario – al pari del sacerdote de *Il processo* – è soddisfatto del reale pure quando questo non consente il dispiegarsi del vero. Il dittatore non si aspetta che quanto sostiene sia assunto come l'assoluta verità dai suoi uditori, ma che sia nondimeno accolto come *necessario*. E tuttavia, ci chiediamo: c'è differenza tra verità e necessità? Può, ciò che è necessario, non essere vero? Josef K. esprime per noi la conclusione del ragionamento, evitando i passaggi intermedi: no, non può esserlo, e dunque, assumendo come vero soltanto ciò che è necessario, indipendentemente dal suo valore di verità, si può finire per consacrare la menzogna quale ordine del mondo.

Applicando questo discorso al contesto totalitario, possiamo dire che qui è proprio la necessità ad essere assunta come verità, ma non per il suo carattere veritiero, quanto piuttosto per il fatto che si tratta, appunto, di necessità. In sostanza, sarebbe in gioco una *falsa* necessità, cui

---

<sup>347</sup> Cfr. *supra* e Franz Kafka, *Sul problema delle leggi*, in *Tutti i romanzi*, pp. 722-723.

<sup>348</sup> DP, cit., p. 181 [corsivo mio]. Il passaggio si inserisce sempre nel dialogo tra Josef K. e il sacerdote, nel tentativo che fanno assieme di comprendere il racconto *Dinanzi alla legge*.

<sup>349</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, cit., p. 78. Da qui, anche il titolo del saggio di riferimento.

tuttavia l'uomo, considerandola stringente, attribuisce col proprio comportamento valore di verità. Perciò, la necessità *apparente*, grazie all'intervento dell'uomo, che la stima più di una mera apparenza, si risolve in necessità *vera*. In questo modo, una necessità che, in quanto falsa, apparente, non avrebbe alcun potere su di noi, se è assunta come vera, cogente, acquisisce una potenza inedita e viene a condizionare realmente la vita umana. Concretamente, nessuna necessità è tale se non è l'uomo a darle peso e valore, attraverso la considerazione che ha di essa; così facendo, però, e dunque giudicandola importante, le attribuisce contemporaneamente valore di verità. Chiarisco il concetto con un esempio, sempre incentrato sulla questione ebraica. Non è *per sé necessario* che gli Ebrei vengano sterminati: si tratta soltanto di una necessità imposta dal leader, dalla sua propaganda. Nella misura in cui, tuttavia, non sono solo Hitler o la cerchia di persone a lui più vicina a riconoscere il valore dello sterminio, allora esso viene progressivamente ad essere sentito sempre più come una necessità reale, e in quanto tale si ritiene vero che gli Ebrei debbano essere uccisi, che sia in atto una congiura ebraica mondiale... Quindi, riconosciuta la falsità di una necessità che è solo presunta tale – e cioè quale necessità – il passaggio ulteriore sta nell'evitare di assecondarla, in modo che perda via via il carattere di necessità proprio a motivo della sua falsità, che la fagocita. E nel caso degli Ebrei, perciò, dobbiamo essere abbastanza onesti e coscienziosi da ammettere di aver avuto un ruolo importante, come umanità, nel far sì che certe idee attecchissero, in quanto si è forse assecondata troppo una tendenza che, inizialmente, sembrava niente altro che una semplice tendenza, appunto. Al contrario, dandole retta, essa ha acquisito un peso e una consistenza sempre maggiori, portando agli esiti nefasti che ci sono tristemente noti.

Prendiamo un altro esempio concreto, in parte già considerato nel paragrafo precedente. Nel Regime totalitario, la fede nella necessità *che ciò che è sia esattamente come dev'essere e non possa essere altrimenti* e nel fatto che il governo sia dalla parte del vero è radicata al punto da indurre l'uomo ad accettare, per amore di questa stessa necessità e di un ordine che non vuole distruggere, anche l'accusa di essere un "criminale", qualora gli venga ingiustamente rivolta. Il senso di abnegazione è ben marcato nel seguace del movimento totalitario,

that neither is he likely to waver when the monster begins to devour its own children and not even if he becomes a victim of persecution himself, if he is framed and condemned, if he is purged from the party and sent to a forced-labor or a concentration camp. On the contrary [...] he may even be willing to help in his own prosecution and frame his own death sentence if only his status as a member of the movement is not touched<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> OT, cit., p. 307.

Qualcosa di analogo accade quando ad essere eliminate sono intere sezioni del governo<sup>351</sup> o quei capi che hanno, per un certo tempo, detenuto il potere<sup>352</sup>. È paradossale il modo pressoché pacifico – almeno da parte dei settori dell'apparato non direttamente coinvolti – con cui si accettano i cambiamenti all'interno delle gerarchie, dove per cambiamento non si intende certo un semplice licenziamento. Come può, chi ora serba il posto tra le fila del Regime, osservare passivamente la sorte di funzionari e militanti come lui? Non pensa che quella stessa sorte, un giorno, potrebbe toccare a lui? Anche in questo frangente – direi – è attiva la macchina falsificante dello Stato, che genera innumerevoli complici attraverso il suo agire. Infatti,

the humiliation implicit in owing a job to the unjust elimination of one's predecessor has the same demoralizing effect that the elimination of the Jews had upon the German professions: it makes every jobholder a conscious accomplice in the crimes of the government, their beneficiary whether he likes it or not, with the result that the more sensitive the humiliated individual happens to be, the more ardently he will defend the regime<sup>353</sup>.

L'adesione al Regime stravolge la coscienza dell'uomo comune: ognuno, nel momento in cui accetta il posto di quanti vengono eliminati o cacciati, diventa complice del governo; ma chi è più sensibile, non potendo – in coscienza – accettare di esser parte integrante di un sistema malvagio, finisce per difendere in tutti i modi possibili tale sistema, diffondendo menzogne volte a scagionare lui e il mondo cui appartiene. Se poi, come «in the case of liars, who by the frequent repetition of their lies come at last to believe and remember them, as realities»<sup>354</sup>, ci si risolve a credere alle bugie raccontate, ecco che la vittoria del Totalitarismo è piena e la sotto-missione dell'uomo compiuta<sup>355</sup>.

Per inciso, aggiungerei che in questi casi gioca un ruolo importante il cosiddetto “principio di autorità”, in virtù del quale il fatto che siano persone *autorevoli* a promuovere una certa credenza ne accresce il valore e rende più difficile rigettarla. A tal proposito, è interessante un'analogia tra due dei testi cui ci siamo già più volte riferiti.

Ne *Il processo*, prima della sua esecuzione, Josef K. parla col cappellano del carcere, che si presenta come un fervente difensore del sistema che condanna il suo interlocutore, tant'è che Kafka descrive così la situazione: «se l'avvocato si sforzava soltanto di dimostrare che così è il mondo, il prete, al servizio di tale mondo, ha il compito di provare che questo è il suo ordine»<sup>356</sup>.

---

<sup>351</sup> Cfr. *ivi*, p. 368.

<sup>352</sup> Cfr. *ivi*, p. 403.

<sup>353</sup> *Ivi*, pp. 431-432.

<sup>354</sup> D. Hume, *Treatise*, cit., p. 188.

<sup>355</sup> Si diceva sopra che l'uomo perfettamente soggetto al Regime totalitario non distingue più realtà e finzione.

<sup>356</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 87.

Un episodio analogo, avente per protagonista un'autorità, un sacerdote, lo troviamo in *Into that Darkness*, in uno dei dialoghi che l'autrice intrattiene con Frau Stangl. La moglie di Franz narra che, durante una vacanza, quando è ormai a parte di molto di quello che accade all'interno dei campi di sterminio, arriva al punto di non riuscire più a sopportare la vicinanza del marito. Allora si rivolge a un sacerdote, amico della madre, che trascorrevva alcuni giorni da loro e, in confessione, rivela quanto sa dell'attività lavorativa del coniuge:

“And I told him about Treblinka. I said, ‘I know you won’t believe it but there is this terrible place in Poland and they are killing people there – they are killing the Jews there. And my Paul’, I said, ‘my Paul is there. He is working there. What shall I do?’ I asked him. ‘Please tell me. Please help us. Please advise us’.

“You see, I thought – I suppose – the priests had ways; there were convents up in the mountains where one could disappear, hide – I had heard things.

“He gave me such a terrible shock. I remember, he brushed his face with his hand and then he said, ‘We are living through terrible times, my child. Before God and my conscience, if I had been in Paul’s place, I would have done the same. I absolve him from all guilt’<sup>357</sup>.

Ho fatto riferimento a questi due episodi, oltre che per la loro vicinanza, per sottolineare la capacità, da parte del Totalitarismo, di far presa su settori diversi della popolazione. Insieme, dalle parole di Frau Stangl emerge tutta la difficoltà connessa al tener fede alle proprie credenze e ai propri principi, specie quando il mondo intero pare averli già rigettati da tempo.

Procedendo col discorso, ritengo centrale evidenziare che la menzogna si serve pure della segretezza per rafforzarsi, e rafforzare con ciò lo stesso Regime totalitario. Già lo si è in parte visto in riferimento al tentativo di tenere nascosti processi ed esecuzioni capitali, ma ora aggiungo che anche parlare apertamente dei segreti dello Stato è reato, e – direi tanto per il Nazismo, che per il Comunismo – essi concernono principalmente le operazioni di polizia e il sistema dei campi di concentramento. In un certo senso, e sempre più col passare del tempo, tutti sanno, ma nessuno parla per il timore delle conseguenze. Ora, «inasmuch as man depends for his knowledge upon the affirmation and comprehension of his fellow-men, this generally shared but individually guarded, this never-communicated information loses its quality of reality and assumes the nature of a mere nightmare»<sup>358</sup>.

Quanto affermato è interessante in due sensi. In primo luogo, la difficoltà comunicativa è data non solo dalla segretezza delle informazioni, ma anche – come si dice nelle righe che seguono il passo riportato – dal fatto che i più hanno a disposizione solo informazioni generali,

---

<sup>357</sup> ITD, cit., p. 235.

<sup>358</sup> OT, cit., p. 435.

mai specifiche, senza le quali non possono parlare con cognizione di causa. La carenza di informazioni, in secondo luogo, getta gli uomini in una condizione di persistente incertezza, dato che, per esempio, se molti sono a conoscenza di sparizioni e arresti, ben pochi comprendono la logica e hanno accesso agli sviluppi di tali operazioni.

Si è appena detto che l'impossibilità di parlare di quanto accade nel Regime totalitario può essere legata alla mancanza di informazioni e ai rischi che il rivelare dei segreti comporta, ma a queste due spiegazioni ne aggiungerei una terza, di carattere più psicologico. Ci torneremo in seguito, ma qui, in termini generali, rileviamo come molti dei sopravvissuti alle atrocità della Guerra abbiano faticato per anni, quando non per tutta la vita, a raccontare la propria esperienza. Questo non è certo imputabile loro come colpa – sia chiaro – ma resta il fatto che i testimoni viventi della crudeltà del Totalitarismo continuano, talvolta, a farne il gioco, anche quando sono stati liberati dalle sue maglie. O meglio, potremmo dire che il Regime ha altresì la possibilità di contare sul silenzio delle proprie vittime, come ulteriore strumento per garantire la segretezza delle proprie operazioni.

Quanto ho ora evidenziato sta alla base della seconda considerazione che mi preme fare, quella per cui l'impossibilità di parlare di qualcosa fa perdere alla cosa stessa il suo carattere di realtà. Se – come detto sopra – discutere del falso mascherandolo di verità, rendere stringente una falsa necessità, finisce per far apparire il falso come vero, allo stesso tempo non parlare del vero, lasciarlo sempre sullo sfondo o implicito rischia di farlo sembrare – in ultima istanza – esso stesso falso, impossibile, irreali. Si consideri un semplice esempio, tratto dalla nostra quotidianità: giornali e telegiornali mostrano, principalmente, solo ciò che riguarda da vicino il Paese in cui vengono trasmessi. E così, ci sono conflitti, condizioni estreme di povertà, attentati con decine di morti... di cui sentiamo a malapena parlare, salvo poi tornare alle questioni nazionali e dei Paesi Occidentali. Col passare del tempo, si arriva – quasi – a dimenticare l'esistenza di realtà di questo genere nel mondo, come se *il* mondo fosse invece molto più piccolo e limitato. E la dimenticanza non è forse una certa forma di rinnegamento? di negazione?<sup>359</sup> di disinteresse, che sconfinava nell'insensibilità più cruda per tutto quello che non ci tocca da vicino? Quante volte diciamo: "Non può essere vero!?" non semplicemente come esclamazione di sorpresa, ma come espressione di un'incredulità reale, che allontana da sé qualsiasi cosa sia faticosa da concepire e urti la sensibilità umana?

---

<sup>359</sup> Si veda il capitolo VI sul Negazionismo.

For a considerable length of time the normality of the normal world is the most efficient protection against disclosure of totalitarian mass crimes [...]. The reason why the totalitarian regimes can get so far toward realizing a fictitious, topsy-turvy world is that the outside non-totalitarian world, which always comprises a great part of the population of the totalitarian country itself, indulges also in wishful thinking and shirks reality in the face of real insanity just as much as the masses do in the face of the normal world<sup>360</sup>.

Fa riflettere questa affermazione della Arendt: “La normalità del mondo reale è la più efficiente protezione contro la rivelazione dei crimini di massa totalitari”. Il Totalitarismo va a tal punto oltre, a tal punto al di là, da riscontrare in questa continua esagerazione la migliore forma di difesa dalla minaccia che può essere rappresentata dagli Stati vicini. Questi si pongono di fronte al governo totalitario come si rapportano a qualsiasi altro governo, credendo inizialmente che l’acceso spirito rivoluzionario dei movimenti perda vigore nel tempo, si smorzi con il consolidamento del potere: «it seems, after all, to be in the very nature of things, personal or public, that extreme demands and goals are checked by objective conditions»<sup>361</sup>. Quanto sperato, però, non accade, perché la verità è che non si ha a che fare con uno Stato normale o una qualsiasi dittatura che ragionino con le medesime categorie da noi usate, e questo è il motivo per cui è tanto grande il nostro stupore di fronte al Nazismo o allo Stalinismo<sup>362</sup>. Così,

the inability of the non-totalitarian world to grasp a mentality which functions independently of all calculable action in terms of men and material, and is completely indifferent to national interest and the well-being of its people, shows itself in a curious dilemma of judgment: [1] those who rightly understand the terrible efficiency of totalitarian organization and police are likely to overestimate the material force of totalitarian countries, [2] while those who understand the wasteful incompetence of totalitarian economics are likely to underestimate the power potential which can be created in disregard of all material factors<sup>363</sup>.

Il rischio di chi guarda dall’esterno il mondo totalitario è perciò duplice: da un lato, c’è la possibilità di lasciarsi bloccare in partenza dalla presunta, terribile efficienza dell’organizzazione; dall’altro, all’opposto, vi è il pericolo di sottovalutare il potenziale del Totalitarismo, a motivo della sua apparente debolezza economica. In entrambi i casi, il volto che il Regime

---

<sup>360</sup> OT, cit., p. 437.

<sup>361</sup> Ivi, p. 392.

<sup>362</sup> Cfr. ivi, p. 411: «The point is rather that our bewilderment about the antiutilitarian character of the totalitarian state structure springs from the mistaken notion that we are dealing with a normal state after all – a bureaucracy, a tyranny, a dictatorship – from our overlooking the emphatic assertions by totalitarian rulers that they consider the country where they happened to seize power only the temporary headquarters of the international movement on the road to world conquest».

<sup>363</sup> Ivi, p. 419.

mostra al mondo esterno è a tal punto menzognero, da distogliere gli Stati esteri da qualsiasi intervento non sia ben ponderato e preparato.

Dicevo poco sopra che il Totalitarismo non ragiona secondo le categorie comuni, come si evince – ad esempio – dalla politica anti-utilitaristica che è solito adottare. In questo senso, noi possiamo certo interrogarci sulla validità di una scelta di questo genere, biasimandola, ma il leader totalitario si serve di metri di paragone del tutto differenti rispetto ai nostri, e si è visto nel primo capitolo in che senso l'anti-utilitarismo abbia un proprio posto all'interno del sistema, accanto ad altri elementi importanti.

Inoltre, come già accennato, nemmeno le categorie di vero e falso, verità e finzione mantengono il loro contenuto originario. Il dittatore del Regime ha agli occhi del popolo capacità profetiche, tanto da risolversi ad annunciare in forma di profezia le proprie intenzioni politiche<sup>364</sup>. Tuttavia, onde evitare che tali profezie possano essere smentite dalla realtà, mostrando che l'infallibilità del leader è solo presunta, è sufficiente manipolare la realtà stessa a proprio piacimento: «it is as arguing with a potential murderer about whether his future victim is dead or alive – since by killing the person in question the murderer can promptly provide proof of the correctness of his statement»<sup>365</sup>. D'altra parte, le profezie rivestono anche un ruolo legittimante nei confronti di certe azioni, alla cui realizzazione forniscono l'alibi di cui altrimenti sarebbero prive. Lo sterminio degli Ebrei, ad esempio, è concepito come parte di un processo storico ineluttabile, così che «as soon as the execution of the victims has been carried out, the “prophecy” becomes a retrospective alibi: nothing happened but what had already been predicted»<sup>366</sup>.

Infine, un elemento non certo nuovo, bensì alla base di quanto detto finora, è dato dall'assoluto disprezzo del Regime per i fatti, ravvisabile – tra l'altro – nell'idea che la realtà possa essere in ogni modo manipolata secondo la propria intenzione. La menzogna arriva al punto da non curarsi minimamente di andare contro l'evidenza più chiara, al punto di avanzare la pretesa di cambiare la storia, modificando il passato. In ultima analisi, «not Stalin's and Hitler's skill in the art of lying but the fact that they were able to organize the masses into a collective unit to back up their lies with impressive magnificence, exerted the fascination»<sup>367</sup>. Che i fatti riescano a penetrare nel mondo totalitario è quanto di più terribile esso possa attendere, specie nel

---

<sup>364</sup> Cfr. *ivi*, p. 349.

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 350.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 349.

<sup>367</sup> *Ivi*, p. 333.

periodo precedente alla piena instaurazione del potere, nella misura in cui rischiano di contaminare i valori che si vanno affermando<sup>368</sup>. Per questo, «il governo totalitario deve poter disporre a piacimento di *tutti* i fatti, [mentre] al governo di una democrazia inconsequente basta poter negare quei fatti che contraddicano i valori proclamati»<sup>369</sup>.

Quanto ora esplicitato e quanto andremo a dire parlando del Negazionismo meglio si comprende ricordando la distinzione tra verità di fatto e verità di ragione, presente in diversi autori. Concretamente, negare la validità della testimonianza offerta dai fatti significa negare che la nostra esperienza abbia valore di verità, spogliando quindi – in conclusione – l’esperienza in se stessa della sua veridicità. Infatti, se nel Totalitarismo le verità di ragione sono in qualche modo sospese per l’adozione di categorie totalmente diverse da quelle che siamo soliti usare, tant’è che ci risulta difficile comprendere l’organizzazione del sistema totalitario, e se le verità di fatto sono sospese per l’avversione nei confronti di qualsiasi informazione fattuale, cosa resta di vero? della verità? Su quale fondamento si costruirà il Regime, se non sulla menzogna, che viene così – come mai altrove – ad acquisire valore ontologico, fondante e portante? E quale menzogna più grande, di quella rappresentata da una «firm and sincere belief in human omnipotence, the solid conviction that everything is possible»<sup>370</sup>?

### 3.2.1. Volontà di onnipotenza

Un breve inciso sulla pretesa volontà di onnipotenza da parte del governo totalitario. Come abbiamo concluso nel paragrafo precedente, tale Regime si caratterizza per la credenza che tutto sia possibile, che tutto rientri nelle capacità umane. Di fatto, pare valere il principio secondo cui “volere è potere”, un principio da sempre riconosciuto come prerogativa della divinità, di cui l’uomo cerca, ogni giorno di più, di appropriarsi. Se il Salmista afferma che «tutto ciò che vuole il Signore, Egli lo compie in cielo e sulla terra, nei mari e in tutti gli abissi»<sup>371</sup>, gli uomini non sono disposti ad essere da meno e avanzano la pretesa di vivere divinamente nel mondo. Ora, il progresso continuo non può essere loro ascritto come colpa; potrebbe esserlo, piuttosto, la volontà di diventare come Dio<sup>372</sup>, ma non è questa la sede per giudicare di tutto

---

<sup>368</sup> Cfr. *ivi*, p. 392. Si veda anche P. Flores d’Arcais, *L’esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, p. 59: «Il totalitarismo ha bisogno di distruggere il passato, di poterne disporre *à merci*, dal momento che il potere totalitario trova legittimazione solo nella pretesa di incarnare una Verità assoluta nella contingenza del tempo storico. I fatti devono perciò poter di continuo essere piegati in modo da “provare” la legittimità del potere e dei suoi singoli atti».

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>370</sup> OT, cit., p. 387.

<sup>371</sup> *Sal* 135,6.

<sup>372</sup> Cfr. *Gen* 3,5.



ciò. La questione centrale è invece se gli uomini siano in grado di reggere il peso dell'onnipotenza, di vivere da dèi pur non essendo tali, e la storia del Novecento sembra negare ciò con voce tonante: non siamo tecnicamente e moralmente capaci di fare i conti con un progresso senza limiti.

Posta questa premessa, direi che nel Regime totalitario è ben chiara la complessità del rapporto tra l'uomo finito e la sua infinita pretesa di onnipotenza. I leader totalitari estendono i confini della possibilità umana a coprire distanze mai raggiunte prima, conducendo esperimenti che risulta difficile anche solo concepire<sup>373</sup> e – come si è visto – non curandosi degli uomini, che sono sacrificabili, e anzi di ostacolo al raggiungimento dell'onnipotenza stessa<sup>374</sup>. «It is as though mankind had divided itself between those who believe in human omnipotence (who think that everything is possible if one knows how to organize masses for it) and those for whom powerlessness has become the major experience of their lives»<sup>375</sup>. Nella Germania nazista e nella Russia comunista, in pochi hanno un grande potere su molti, i quali spesso nulla possono contro quei pochi e convivono con un radicale senso di impotenza, che si concretizza nella negazione delle libertà tipicamente umane e – finalmente – nella negazione dell'uomo stesso, tramite la sua uccisione. In fondo, l'atto supremo di onnipotenza – un'onnipotenza certo brutale – che il soggetto può compiere è rappresentato proprio dal disporre totalmente dell'altro, e dunque dal potere di vita e di morte sull'altro. In ciò, il Totalitarismo è tristemente maestro, per quanto poi, nella realtà dei fatti, l'anelito all'onnipotenza si declini in modi diversi.

Ma la distinzione dell'umanità in due gruppi, dei quali uno confida nell'onnipotenza dell'uomo, e l'altro ha a che fare esclusivamente con l'impotenza della condizione umana, vale non soltanto nel Regime totalitario, bensì anche come descrizione della società contemporanea. Al suo interno, infatti, alcuni sperimentano possibilità inimmaginabili a gran parte del resto della collettività, che si risolve invece a riconoscere il carattere sempre più impari del mondo e ad aspirare a obiettivi limitati.

Alla luce della storia del Novecento, direi con Hannah Arendt che «ormai la fantasia non può più entrare in concorrenza con la realtà degli avvenimenti e dei destini della società»<sup>376</sup>. Quello che facciamo, realizziamo, diciamo supera di gran lunga ciò che possiamo solo *pensare*

---

<sup>373</sup> Cfr. OT, p. 436: «The truth of the matter is that totalitarian leaders, though they are convinced that they must follow consistently the fiction and the rules of the fictitious world which were laid down during their struggle for power, discover only gradually the full implications of this fictitious world and its rules. Their faith in human omnipotence, their conviction that everything can be done through organization, carries them into experiments which human imaginations may have outlined but human activity certainly never realized».

<sup>374</sup> Cfr. *supra* i capitoli precedenti.

<sup>375</sup> OT, *Preface to the First Edition*, cit., p. vii.

<sup>376</sup> H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 101.

di fare, di realizzare, di dire. E questo è paradossale, dato che siamo sempre stati portati a ritenere di poterci spingere molto più in là col pensiero, che non nella realtà. Si badi bene, però, che non stiamo qui sostenendo che la credenza nella maggiore estensione del pensiero sia *in toto* falsa. È evidente, infatti, che molto di quello che immaginiamo con la fantasia o vediamo durante il sonno non esiste e non può essere progettato dall'uomo. Tuttavia, è innegabile quanto la realtà rischi di sfuggire ai nostri calcoli più precisi e ai progetti meglio predisposti, segno – se non altro – della capacità dell'uomo di superarsi continuamente o – in negativo – dell'incapacità dell'intelligenza umana di prevedere le conseguenze delle proprie azioni.

Scrivono la Arendt, a tal proposito, nelle pagine conclusive di *On Violence*: «It is as though we have fallen under a fairyland spell which *permits us to do the "impossible"* on the condition that *we lose the capacity of doing the possible*, to achieve fantastically extraordinary feats on the condition of no longer being able to attend properly to our everyday needs»<sup>377</sup>. Orientati, noi e le nostre forze, a realizzare l'impossibile, a spingere *in là* i confini, talvolta non siamo più in grado di compiere ciò che è *realmente* nelle nostre capacità.

Esemplifico con una banale provocazione: la civiltà occidentale, tesa solo ad accrescere la propria ricchezza e innalzare il proprio standard di vita, non riesce però ad aiutare chi – al suo interno o nei Paesi stranieri – vive in condizioni disagiate. Come – ci chiediamo – possiamo progredire quasi quotidianamente nella tecnologia, nello studio della natura, nella cura di certe malattie... e, tuttavia, la fame resta uno dei principali problemi nel mondo? Non è forse vero che nella tensione all'impossibile, ci si dimentica di fare il possibile e che il possibile è realmente tale, ovvero possibile?

Prosegue l'autrice:

If power has anything to do with the *we-will-and-we-can*, as distinguished from the mere *we-can*, then we have to admit that our power has become impotent. The progresses made by science have nothing to do with the *I-will*; they follow their own inexorable laws, compelling us to do whatever we can, regardless of consequences. Have the *I-will* and the *I-can* parted company? Was Valéry right when he said fifty years ago: "*On peut dire que tout ce que nous savons, c'est à dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes*"? ("One can say that all we know, that is, all we have the power to do, has finally turned against what we are")<sup>378</sup>.

Come giudicare potente colui che fa ciò che *non vuole*? È realmente potente colui che può ciò che non vuole; non solo, ma che si trova addirittura *costretto* a fare ciò che non vorrebbe

---

<sup>377</sup> OV, cit., p. 183 [corsivo mio].

<sup>378</sup> Ivi, pp. 183-184.

fare? Ebbene, sembra che la scienza, nella modernità, incarni questa contraddizione, di un potere che è potere di fare, ma non di guidare la volontà, e di una volontà che è volontà di fare, di agire, di parlare e tacere, ma non di fornire direttive al potere. E dove sta la libertà dell'uomo che progredisce solo perché può, senza essere in grado di gestire il proprio progresso?

«Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible»<sup>379</sup>, scrive Rousset.

Personalmente, non credo *tutto* sia possibile; ciò nondimeno, l'affermazione di Rousset ci invita se non altro a non sottovalutare le capacità umane. Nel Novecento, diverse potenze straniere non credevano i Regimi nazista e comunista realmente capaci di quello che promettevano, ma si sono presto dovute ricredere; a Norimberga e nei processi successivi, si è parlato con orrore dei crimini di guerra del secolo scorso, ma al giorno d'oggi alcuni comportamenti vanno a calpestare certi valori in maniera analoga; la fame nel mondo, il riscaldamento globale... sono considerati problemi troppo grandi da risolvere, e tuttavia l'uomo non ha ragionato alla stessa maniera quando si è trattato di progettare la prima bomba atomica. Insomma, è rischioso dare per assodato che la potenza dell'uomo sia limitata, e questo sia negativamente, perché egli è capace di atrocità che esulano dalla nostra immaginazione, sia positivamente, perché egli *sarebbe* in grado di fare molto più di quello che attualmente fa, in alcuni campi specifici. Da parte mia, perciò, estenderei e modificherei la frase di Rousset in questi termini: gli uomini normali non sanno, non si rendono conto che *tutto-ciò-che-è-possibile* può essere realizzato dall'uomo, si tratti dell'azione peggiore o dell'opera più stupenda.

### 3.2.2. Diversi livelli di menzogna tra i cittadini del Regime totalitario

È chiaro che non tutti, all'interno del movimento totalitario, sono chiamati – e disposti – a credere a qualsiasi cosa, ma ciascuno dovrà far proprio quanto il leader afferma in maniera diversa.

In linea generale, le masse sanno che difficilmente ci si può fidare di ciò che il Regime riferisce pubblicamente, sebbene siano per lo più disposte ad accettare qualunque cosa venga detta loro. Esse si caratterizzano per una docilità unica nei confronti del governo totalitario, tanto da accogliere le informazioni loro destinate senza ribellarsi qualora si rivelino, poco dopo, una completa menzogna. In tali condizioni, le masse giungono «to the point where they would, at the same time, believe everything and nothing, think that everything is possible and that

---

<sup>379</sup> David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1965, p. 181.

nothing is true»<sup>380</sup>. In sostanza, richiamando quanto si sottolineava sulla falsa necessità che assume valore di verità, sembra sufficiente esse credano nell'assoluta necessità di tutto ciò che viene loro detto, si tratti di qualcosa di vero o di manifestamente falso. Non sono da porre domande, e l'uomo comune nemmeno si arrischia a porle, col timore di infrangere la relativa tranquillità nella quale vive.

Dunque, in linea di principio, il popolo non è un illuso di fronte al Regime e alle sue affermazioni, se non magari all'inizio, quando ancora cerca nel leader del Partito qualcuno che abbia realmente a cuore i suoi interessi; presto, invece, diventa «ready at all times to believe the worst, no matter how absurd, and does not particularly object to being deceived because it holds every statement to be a lie anyhow»<sup>381</sup>.

Al contrario, «the only group supposed to believe loyally and textually in the Leader's words are the sympathizers»<sup>382</sup>, mentre nemmeno dai membri effettivi del Partito è atteso pieno credito alle dichiarazioni pubbliche del capo. In Russia, ad esempio, soltanto i simpatizzanti credono nelle dichiarazioni democratiche di Stalin, là dove i membri del Partito sono ben consapevoli del fatto che il leader non alcuna intenzione di fondare una democrazia<sup>383</sup>.

Da parte loro, questi ultimi sono però convinti della validità delle menzogne ideologiche, che vengono altresì presentate in termini strettamente scientifici, dunque come qualcosa di provato e innegabile. In tal senso, affermazioni di questo genere, costituendo la base giustificativa di politiche come lo sterminio degli Ebrei, dovranno conservare una loro stabilità, pur nei frequenti mutamenti d'opinione e d'azione del Regime totalitario<sup>384</sup>.

Risalendo la scala gerarchica, troviamo poi le formazioni d'*élite*, che non credono nemmeno alle dichiarazioni di matrice ideologica del leader, consapevoli del fatto che rispondono per lo più all'ansia di verità, «the quest for truth»<sup>385</sup>, tipica dell'uomo comune. E questa consapevolezza non è soltanto l'esito del riconoscimento del carattere fittizio proprio anche delle prove cosiddette scientifiche, ma di qualcosa di più profondo, del fatto che di *prove* non hanno nemmeno bisogno. Le *élite*, semplicemente, credono, senza preoccuparsi più di distinguere realtà e finzione. La superiorità dei componenti delle loro fila,

consists in their ability immediately to dissolve every statement of fact into a declaration of purpose. In distinction to the mass membership which, for instance, needs some demonstration of the

---

<sup>380</sup> OT, cit., p. 382.

<sup>381</sup> *Ibidem* [passo modificato].

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 383.

<sup>383</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>384</sup> Cfr. *ivi*, p. 384.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

inferiority of the Jewish race before it can safely be asked to kill Jews, the élite formations understand that the statement “all Jews are inferior” means “all Jews should be killed”<sup>386</sup>.

È come se l'*élite* non facesse distinzione tra fatti e valori, tra l'*is* e l'*ought*, per richiamare l'opposizione humeana, ma quello che in Hume è esposto in forma di critica<sup>387</sup>, come un indebito passaggio tra piani diversi non connessi l'un l'altro, è ciò che di meglio il leader totalitario può attendersi dai propri sottoposti. In tal senso, affermazioni come “gli Ebrei sono inferiori” o “solo a Mosca c'è una metropolitana”<sup>388</sup> sono immediatamente tradotte in propositi da realizzare, si tratti dello sterminio del popolo ebraico o della distruzione di tutte le linee della metropolitana al di fuori di Mosca. «Without the élite and its artificially induced inability to understand facts as facts, to distinguish between truth and falsehood, the movement could never move in the direction of realizing its fiction»<sup>389</sup>, ed è questo il motivo per cui un'*élite* fedele è ciò di cui, maggiormente, il leader totalitario necessita.

Infine, al vertice della piramide, troviamo accanto al capo del Partito quanti possono vantare un rapporto intimo con lui. Costoro non riconoscono nemmeno l'importanza degli elementi ideologici, che concepiscono invece come «mere devices to organize the masses»<sup>390</sup>, che possono essere cambiati al momento opportuno. Così – e non si tratta di una banalità – l'antisemitismo ha motivo di esistere fin tanto che ci sono degli Ebrei, mentre perde qualsiasi utilità con il loro definitivo annientamento. In sostanza, è proprio la libertà più assoluta, compresa «this freedom from the content of their own ideologies, which characterizes the highest rank of the totalitarian hierarchy»<sup>391</sup>.

Per concludere, ribadisco che l'organizzazione gerarchica del governo totalitario è fondamentale alla sua sopravvivenza e prosperità, dato che – come si è già visto – ogni gruppo contribuisce alla dinamicità interna del Regime e svolge una funzione di mediazione nei confronti degli altri gruppi e del mondo esterno. Così,

---

<sup>386</sup> Ivi, p. 385.

<sup>387</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise*, p. 928: «In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it».

<sup>388</sup> Cfr. OT, p. 385.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> Ivi, p. 387.

the gullibility of sympathizers makes lies credible to the outside world, while at the same time the graduated cynicism of membership and élite formations eliminates the danger that the Leader will ever be forced by the weight of his own propaganda to make good his own statements and feigned respectability<sup>392</sup>.

Questa complessa organizzazione interna, perciò, rappresenta una segreta e potente arma a disposizione del Regime, che finisce per risultare agli occhi del mondo esterno molto più debole di quanto non lo sia realmente. Le potenze straniere, infatti, credono che le menzogne su cui il Totalitarismo si fonda o l'eccessiva fiducia nelle parole del leader debbano presto condurre entrambi alla rovina. Tuttavia, «the totalitarian system, unfortunately, is foolproof against such normal consequences; its ingeniousness rests precisely on the elimination of that reality which either unmasks the liar or forces him to live up to his pretense»<sup>393</sup>.

---

<sup>392</sup> Ivi, p. 384.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

## CAPITOLO QUARTO

### Disumanizzazione del soggetto totalitario

It seemed as if I had become convinced  
that these horrible and degrading experiences  
somehow did not happen to “me” as a subject but to  
“me” as an object.

Bruno Bettelheim, psicoanalista, deportato a Buchenwald e Dachau<sup>394</sup>

Of course, one had no conception  
of what “extermination camp” really meant. I mean,  
it was beyond – not just experience, but imagination,  
wasn’t it?

Franciszek Zabecki, controllore del traffico alla stazione di Treblinka<sup>395</sup>

Nel presente capitolo riprenderemo temi affrontati in precedenza, vedendo ora nel concreto in che modo il Totalitarismo miri a realizzare un effettivo mutamento dell’essenza stessa degli uomini<sup>396</sup>. Ci chiederemo se esso riesca nel suo intento e arrivi realmente a rendere l’uomo altro da sé, disumanizzato e de-soggettivato. E qualora ciò fosse possibile, potremmo allora parlare ancora di uomo, là dove gli attributi tipicamente umani sono perduti? dove gli individui non sono più trattati da soggetti, ma come oggetti inutili, o al massimo utili per un arco di tempo limitato? dove non esiste nemmeno più una distinzione netta tra innocente e colpevole, tra vittima e carnefice?

Già nel primo capitolo, illustrando i caratteri specifici del Totalitarismo, si è dedicata una parte importante a trattare del soggetto totalitario. Il Regime aspira alla – e insieme necessita della – piena sottomissione dell’uomo, che è funzionale alla sua organizzazione, così come alla sua sopravvivenza, sopravvivenza che richiede continuamente masse di individui pronte per essere sacrificate. Tale sottomissione si compie nei campi di concentramento e di sterminio, che possiamo considerare l’emblema del conseguimento del dominio totale sull’uomo, «laboratories in which the fundamental belief of totalitarianism that everything is possible is being verified»<sup>397</sup>. D’altra parte, essi rappresentano anche l’estrema concretizzazione della politica

---

<sup>394</sup> AA.VV., *Nazi Conspiracy and Aggression*, vol. VII, cit., p. 824.

<sup>395</sup> ITD, cit., p. 164.

<sup>396</sup> Cfr. OT, p. 346.

<sup>397</sup> Ivi, p. 437. Si veda anche ivi, p. 387.

del terrore, che – come si è visto – non viene meno con la *conquista* del potere, ma si esprime pienamente, quale essenza del Totalitarismo, proprio quando il leader *ha consolidato* il potere. È allora, infatti, che i cittadini sono tra loro più divisi che mai, accomunati solo dal timore e dal sospetto reciproco, e che l'ideologia può trovare applicazione anche nei suoi aspetti più crudi. L'indottrinamento ideologico, quando efficace, trasforma gran parte dei cittadini in complici del Regime, funzionari la cui fedeltà è messa alla prova altresì nei campi di concentramento, dove si scopre fino a che punto il pensiero totalitario è riuscito a far breccia nella mente dell'uomo<sup>398</sup>.

In sintesi, se il terrore è l'essenza del Totalitarismo, «“dwelling on horrors” would seem to be indispensable for [its] understanding»<sup>399</sup> e sarà necessario confrontarsi con la realtà dei campi di concentramento e di sterminio, che sono «the true central institution of totalitarian organizational power»<sup>400</sup>. La loro esistenza, e specie quella dei campi di sterminio, è – nei limiti del possibile – tenuta nascosta, e questo è ben comprensibile, se si pensa a quanto sarebbe potuto succedere qualora fosse divenuto di pubblico dominio ciò che accadeva al loro interno. E tuttavia, direi che la segretezza che circonda questa istituzione è indicativa anche del modo stesso in cui viene concepita dal governo totalitario, come qualcosa di radicalmente altro, di definitivamente separato dal mondo dei vivi<sup>401</sup>. Il soggetto internato è *già* morto: si deve solo procedere a far sì che non sia nemmeno *mai* esistito, ma sulla sua morte non c'è da discutere. Perciò, possiamo affermare che «the insane mass manufacture of *corpses* is preceded by the historically and politically intelligible preparation of *living corpses*»<sup>402</sup>.

A questo punto, sorgono altre questioni, cui cercherò di rispondere pur sapendo che, in molti casi, le nostre domande sono destinate a restare senza alcuna risposta soddisfacente. Di fronte a eventi particolari, che non possono non chiamare in causa l'uomo e spingerlo a interrogarsi, l'ultima parola, la parola migliore è forse il silenzio; ma il silenzio non deve essere la *prima* parola. Il silenzio rappresenta il punto di arrivo del percorso che il singolo, dinanzi alla realtà dei campi di concentramento, compie, non il punto di partenza. Non è semplicemente il

---

<sup>398</sup> Cfr. *ivi*, p. 438.

<sup>399</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>400</sup> *Ivi*, p. 438.

<sup>401</sup> Della segretezza come cifra fondamentale del sistema e dell'agire totalitario, già si è detto nel capitolo precedente, ma possiamo ora aggiungere che essa costituisce un ulteriore elemento di distinzione tra il Totalitarismo e il semplice dispotismo. Infatti, «i regimi dispotici, che si sono succeduti nella storia, hanno esibito i loro crimini; con l'effetto prodotto dalla messa in scena del terrore si ripromettevano la sottomissione. I romani crocifiggevano sulla via Appia gli schiavi che si erano ribellati seguendo Spartaco. I mongoli elevavano macabre piramidi di teste tagliate ai nemici. E come dimenticare i roghi dell'Inquisizione [...]?». Cfr. Donatella Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Il melangolo, Genova 2012, p. 15.

<sup>402</sup> OT, cit., p. 447 [corsivo mio].



silenzio che nasce dal “non sapere che dire”, dal “non sapere che fare”, dal fatto che “ciò che è stato è stato”, bensì si tratta di un silenzio che nasce dall’aver guardato in faccia e assunto consapevolmente il male imperante nel Regime totalitario. Troppe volte l’uomo si condanna al mutismo senza affrontare la realtà, trincerandosi dietro la propria debolezza, dietro la propria pochezza di fronte alla grandezza del mondo, ma questo non è da chi sa assumere su di sé la propria storia e fare i conti con quella degli altri. È piuttosto da egoisti, e conduce a esiti che già abbiamo visto all’opera nel Totalitarismo e – in ultima analisi – al Negazionismo<sup>403</sup>.

Dunque, il leader totalitario pretende sia mantenuto separato il mondo dei vivi da quello dei morti, lo spazio del cittadino da quello dell’internato, che non è più cittadino e forse nemmeno soggetto. Tuttavia, è a tal punto marcata la distinzione tra vivi e morti? L’anziano tedesco che vive a Berlino è davvero vivo? O il giovane tedesco che ha risposto alla chiamata alle armi, seguito una carriera di tutto rispetto, ricoperto posizioni che – prima del 1933 – non aveva neppure pensato di sognare, e ora si trova a gestire un campo di concentramento in Polonia: è realmente vivo? realmente libero? Certo – risponderebbe lui, e risponderemmo noi se identificassimo la libertà con l’assenza di filo spinato o di pareti divisorie, ma la libertà non si riduce a qualcosa di fisico e materiale, a una condizione esteriore. Questo sarebbe un senso solo limitato e debole di libertà, mentre c’è una libertà più vera e più profonda, che nemmeno le catene della prigione e le atrocità del campo di concentramento riescono a vincere; forse a sconfiggere in battaglia – questo è innegabile – ma non ad annientare definitivamente.

Ancora – ci domandiamo con Hannah Arendt – «what meaning has the concept of murder when we are confronted with the mass production of corpses»<sup>404</sup>? Quale il suo senso se – per quanto in una maniera *sui generis* – spesso il carnefice finisce per essere la vittima, e la vittima si trova a ricoprire il ruolo di carnefice?

Vedremo perciò, nel prosieguo, come la pretesa da parte del Totalitarismo di forgiare un’umanità nuova sia di fatto eccessiva e – storicamente parlando – senza successo. L’insuccesso, però, è tale solo se guardiamo al piano complessivo, là dove invece i governi totalitari hanno conseguito molti risultati *parziali* positivi, almeno secondo le loro categorie. Gli Stati nazista e comunista provocano mutamenti reali nei cittadini e cambiamenti talvolta estremi nei

---

<sup>403</sup> A proposito del silenzio di fronte a grandi tragedie come la Shoah, si veda ad esempio Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, cap. IV, § 2. Qui si fa riferimento in particolare al silenzio di Heidegger, ma anche alla difficoltà generale di poeti e scrittori a trovare le parole adatte per parlare di quanto accaduto.

<sup>404</sup> OT, cit., p. 441. Cfr. anche D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, p. 248: «Sei milioni per noi rimane una cifra, mentre se si parla di dieci assassinati forse in noi riecheggia qualcosa, e un solo assassinato ci riempie di orrore. Perché la responsabilità ha a che fare anche con l’immaginazione».

prigionieri dei campi di concentramento e di sterminio, segno che le profezie di un tempo sbagliavano nel supporre che «there was such a thing as one human nature established for all time, to identify this human nature with history, and thus to declare that the idea of total domination was not only inhuman but also unrealistic»<sup>405</sup>. Questo almeno – e non è poco, visto il modo in cui Hitler e Stalin sono stati per anni sottovalutati dalle altre potenze mondiali – ci insegna il Totalitarismo, che la natura umana non è qualcosa di definito per sempre e di immodificabile, e che il potere dell'uomo non deve mai essere sottovalutato e considerato al suo apice.

#### 4.1 Il conseguimento del dominio totale

Il dominio totale sull'uomo e sugli uomini può avvenire solo per gradi, attraverso una progressiva uccisione della soggettività del singolo, che si pretende ridurre – in ultima istanza – a oggetto. E dunque, innanzitutto si cerca di sopprimere l'uomo in quanto *soggetto di diritto*, poi in quanto *soggetto morale* e infine si tenta di annullare la sua *identità individuale*, compiendo in tal modo la riduzione della pluralità a massa e della specificità di ciascuno all'uniformità della massa stessa. Questo processo – si diceva – trova piena realizzazione nei campi di concentramento e di sterminio, dove l'uomo fa ciò che è altrimenti impensabile per l'uomo e si caratterizza per comportamenti che ne eclissano l'umanità di fondo. Tuttavia, una condizione analoga si viene a creare anche all'interno della società dei cittadini, che in molti casi vedono limitate – quando non sopresse – le loro libertà e prerogative di soggetti di diritto, e insieme di uomini con una coscienza più o meno autorevole, e di individui con una propria identità. Insomma, se l'essenza del Totalitarismo è il terrore, e questo trova massima espressione nei campi di concentramento e sterminio, al di fuori di essi, negli Stati totalitari, il trattamento umano, il rispetto umano non sono necessariamente migliori. L'obiettivo ultimo – come detto in apertura di paragrafo – non è solo il dominio sugli uomini, ma anche quello sull'uomo, e in tal senso il campo di prigionia viene ad essere l'emblema di un progetto molto più ampio e potenzialmente universale. Riassumendo,

L'uomo nel campo di concentramento, a meno che la sua autocoscienza opponga un'ultima impennata, perde la sensazione di essere ancora un soggetto, e tanto meno un essere spirituale con libertà interna e valore personale. Egli sperimenta se stesso solo come parte piccolissima di una grande massa, il suo essere decade al livello dell'essere di un gregge<sup>406</sup>.

---

<sup>405</sup> OT, cit., p. 456.

<sup>406</sup> Viktor E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, tr. it. di N. Schmitz Sipos, Ares, Milano 2012, p. 91.

Vedremo quindi ora in che modo, più in dettaglio, si concretizza il dominio totale, con particolare riferimento a quanto avviene all'interno dei campi di concentramento e, in alcuni frangenti, all'esperienza del protagonista de *Il processo*, la cui evoluzione sembra analoga a quella che caratterizza l'uomo libero all'interno del Regime totalitario.

#### 4.1.1. L'uccisione del soggetto di diritto

L'uccisione del soggetto di diritto avviene mediante la deformazione delle nozioni fondanti del diritto e la collocazione degli individui ai margini del mondo civile e giuridico.

Per quanto concerne il primo aspetto qui richiamato, già si è detto molto nei capitoli precedenti, specie in riferimento al problema rappresentato dalla legge e dalla conoscenza della stessa. In sintesi, essendo legge del mondo totalitario la volontà del leader, ma insieme essendo tale volontà profondamente mutevole, viene a mancare una fonte legislativa stabile cui guardare e appellarsi. Questo, oltre a rendere difficile distinguere ciò che è lecito da ciò che non lo è, ciò che si deve/si può fare da ciò che non si deve/non si può fare, priva il cittadino di qualsiasi garanzia di fronte ai funzionari dello Stato. I processi in tribunale – che si sono visti essere spesso segreti – nella maggior parte dei casi non hanno alcun valore, dato che la sentenza è già scritta in partenza<sup>407</sup>. E d'altra parte, come difendersi se nemmeno si conosce la legge?

In tal senso, la considerazione che fa una delle due guardie, giunte a prendere K. all'inizio de *Il processo*, è difficilmente confutabile. Quest'ultimo, non capendo per quale colpa viene arrestato, continua a ribadire di essere del tutto innocente; insieme, però, sostiene anche di non conoscere la legge di cui le guardie parlano. Allora una di esse interviene, rivolta all'altra: «Lo senti, Willem, ammette di non conoscere la legge e intanto sostiene di essere innocente»<sup>408</sup>. L'osservazione della guardia è perfettamente coerente: come può K. respingere l'accusa di colpevolezza se non sa quali azioni, una volta compiute, costituiscono un reato?

Il secondo aspetto sopra evidenziato – la collocazione degli individui ai margini del mondo civile e giuridico – merita invece un ulteriore approfondimento. Infatti, se all'interno dello Stato totalitario la legge comunque c'è e il principale problema sta nel riconoscerla e rispettarla, esistono contesti che si situano *del tutto* al di là della legge, *oltre* la legge.

Questa posizione *oltre* la legge è riservata a categorie di persone e luoghi specifici, considerati alla stregua di non-persone – è questo l'obiettivo del processo di sottomissione

---

<sup>407</sup> Vedremo poi come un analogo rimprovero sia mosso da Hannah Arendt agli accusatori di Eichmann a Gerusalemme, i quali lo giudicano colpevole prima che il processo abbia inizio.

<sup>408</sup> DP, cit., p. 7.

dell'uomo messo in atto dal Regime – e di non-luoghi. Non che tali contesti siano al loro interno caotici e privi di disciplina, al contrario; ma la norma vigente è per lo più opposta a qualunque norma sociale a noi nota. Qui, gli individui perdono definitivamente la connotazione di soggetti di diritto, diventando soggetti di un diritto che è totalmente altro rispetto al diritto degli Stati civili, e che difficilmente saremmo disposti a definire appunto “diritto”. D'altra parte, anche in questo frangente la logica applicata è particolarmente cogente: come può essere soggetto al diritto un *chi* che non è *persona*? Come disciplinare tramite norme un *dove* che non è un *luogo*?

L'Ebreo, che alla fine degli anni '30 o all'inizio degli anni '40 giunge nel campo di concentramento, è da tempo spogliato della propria connotazione di “soggetto di diritto”. Questo è solo il primo passo del suo annientamento, come testimoniato dall'emanazione delle leggi razziali nel Reich tedesco e conseguentemente in Italia. Per mezzo di esse, la comunità ebraica – già sotto molti aspetti emarginata dal resto della società – viene ulteriormente spinta ai limiti del mondo civile, perdendo progressivamente prerogative e diritti che le Rivoluzioni dei due secoli precedenti hanno prepotentemente affermato. Parallelamente, se le deportazioni non cominciano subito, i discorsi intorno alla superiorità di una certa razza su altre, alla base delle Leggi di Norimberga e del Manifesto della Razza, preparano il terreno ai successivi sviluppi. Così, la rapida “scomparsa” degli Ebrei dai territori occupati, prima all'interno dei ghetti e poi nei campi di concentramento, non destabilizza una società che è ormai abituata a guardare loro di traverso e che, già da qualche tempo, è propensa a trattarli diversamente da qualsiasi altro individuo. Quando poi le comunità ebraiche giungono nei *Lager* da differenti zone dell'Europa, la loro condizione non cambia, limitatamente allo statuto di soggetti di diritto. «Totalitarian domination sees to it that the categories gathered in the camps have already lost their capacity for both normal or criminal action»<sup>409</sup>: esse hanno già perso tutto, con l'unica differenza che, se prima vivevano ai *margini* di una società di diritto, ora vivono *isolate* da qualsiasi società e da qualsiasi diritto.

Nei campi di concentramento e di sterminio, però, non troviamo – è chiaro – solo Ebrei. I prigionieri sono scelti «outside the normal judicial procedure in which a definite crime entails a predictable penalty»<sup>410</sup> e godono di privilegi differenti a seconda della categoria di appartenenza. All'interno dei *Lager*, infatti, sono spesso presenti criminali, i quali «do not properly belong in the concentration camps, if only because it is harder to kill the juridical person in a

---

<sup>409</sup> OT, cit., p. 447.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

man who is guilty of some crime than in a totally innocent person»<sup>411</sup>. Essi sono qui costretti non tanto dalla pena che devono scontare – a ulteriore riprova del fatto che i campi sono collocati al di fuori del sistema penale ordinario – ma per motivi alquanto differenti. Nei *Lager*, i delinquenti vanno a costituire una sorta di aristocrazia: coloro che si trovano ai margini della società civile a causa dei loro delitti sono reintegrati *socialmente* nel luogo in cui il delitto è la norma. D'altra parte, la loro posizione è – certo – giustificata anche dalla lunga esperienza che hanno della vita interna al campo, dato che la popolazione dei *Lager* è costituita tanto in Russia che in Germania, ancora in tempi non sospetti, proprio da criminali e politici<sup>412</sup>. Inoltre, mescolandosi a persone innocenti, mostrano a queste ultime di essere decadute al livello più basso della società, con l'unica differenza che esse sono private *in toto* della loro entità giuridica<sup>413</sup>, mentre i criminali conservano ancora «a remnant of their juridical person»<sup>414</sup>.

È qui emersa una delle motivazioni principali della nostra fatica a comprendere l'istituzione dei *Lager*, il fatto che ivi siano rinchiusi soprattutto persone che non hanno fatto nulla per meritarlo. La stessa incapacità di comprensione nasce di fronte ai tanti attentati che vengono messi in atto ai nostri giorni: perché sono colpiti *loro*? Non sarei forse potuto essere *io* – non potrei forse essere *io*, la prossima volta – una delle vittime? E la giustificazione razziale o politica dei campi di concentramento non soddisfa la nostra sete di risposte, come non la soddisfa il riferimento alla sorte e alla contingenza nel caso degli attentati. La domanda resta: perché *loro*? Perché *io* sono nato cristiano e non ebreo o musulmano, e ciò che *non* ho scelto gioca ora a mio vantaggio, ora a mio svantaggio?

Le questioni potrebbero non finire, se solo continuassimo a seguire l'andamento del nostro pensiero, ma non ci porterebbero lontano. La storia ci presenta i fatti, fatti che non sempre soddisfano la nostra conoscenza e i nostri desideri, e interrogarsi intorno ad essi ha senso nella misura in cui ciò allarga la prospettiva e consente di vivere e agire con consapevolezza. Blocarsi al “perché loro?” o al “e se succedesse a me?” né amplia i nostri orizzonti, né favorisce l'azione, motivo per cui è necessario – oltre che salutare – andare oltre. E tuttavia, frenare il pensiero è talvolta difficile, talaltra impossibile, e seguirlo per qualche momento, anche quando

---

<sup>411</sup> Ivi, p. 448.

<sup>412</sup> Cfr. ivi, p. 449.

<sup>413</sup> Cfr. ivi, p. 450, dove Hannah Arendt sostiene come la divisione degli internati in categorie, che di fatto risponde a esigenze organizzative, offra loro, d'altra parte, un appiglio, un punto di riferimento, perché «the inmates identified themselves with these categories, as though they represented a last authentic remnant of their juridical person». È importante, però, la sottolineatura per cui i prigionieri percepiscono tali divisioni *as though*, come se, simboleggiassero un residuo della loro personalità giuridica, là dove per il personale del campo esse non hanno che un valore pratico.

<sup>414</sup> Ivi, p. 449.

ci porta lontano, non è mai per nulla. Questo è il motivo che mi spinge a lasciare un inciso che può forse apparire fuori luogo, ma che esprime – se non altro – la difficoltà di chi cerca di analizzare con freddezza e distacco ciò che non può non scaldare il cuore.

Ebbene, il fatto che nei *Lager* si incontrino anche criminali, dunque individui con una personalità giuridica definita, non contraddice l'obiettivo ultimo del Totalitarismo, quello di realizzare un dominio totale sull'uomo. Infatti, dato che storicamente i campi di concentramento si sono andati via via popolando di masse di innocenti, costituite in Germania – a partire dal 1938 – prevalentemente da Ebrei, mentre in Russia da gruppi «for any reason having nothing to do with their actions, incurred the disfavor of the authorities»<sup>415</sup>, possiamo dire che la tendenza del Regime è proprio quella di recludere al loro interno, a lungo andare, *solo* innocenti.

È questa l'esperienza che fa anche K. ne *Il processo*, dove viene chiamato in causa da un tribunale estraneo all'ordinario sistema giudiziario ed è da esso privato dei diritti che, di fronte a un qualsiasi giudice, dovrebbero essere garantiti all'uomo. Come nel caso dell'emanazione delle leggi razziali le proteste si levano deboli e poco numerose, così in Kafka nessuno interviene in soccorso del protagonista; o meglio, nessuno che non sia già parte integrante del sistema che lo accusa e fedele a tale sistema. E progressivamente, anzi, lo stesso K. finisce per accettare la nuova condizione di *soggetto-ad-altro-diritto*, analogamente – lo vedremo – agli internati dei campi di concentramento, che si riducono a far propria la legge *sui generis* del campo.

In sintesi, «the destruction of a man's rights, the killing of the juridical person in him, is a prerequisite for dominating him entirely»<sup>416</sup>: il dominio totale sull'intera popolazione, perciò, potrà avvenire solo distruggendo ogni residuo di diritto civile, in modo da rendere i cittadini quasi «outlawed in their own country as the stateless and homeless»<sup>417</sup>. In tal senso, sembra di poter concludere che, nel Regime totalitario, l'annullamento delle libertà fondamentali coinvolga solo in un primo momento categorie specifiche di individui, salvo poi estendersi all'intera popolazione civile. Oltre tutto, ad essere annullato è anche il libero consenso, tant'è che non soltanto l'opposizione al Regime, ma altresì l'adesione volontaria ad esso risulta, per certi versi, problematica. Il *Lager* è un monito e insieme l'emblema del potere del Totalitarismo, che qui mostra su larga scala quanto poco conti la distinzione tra colpevolezza e innocenza, tra infedeltà e fedeltà al governo. Infatti, se queste fossero categorie stabili, se la persecuzione si limitasse

---

<sup>415</sup> *Ibidem*.

<sup>416</sup> *Ivi*, p. 451.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

sempre a certi gruppi sociali, tutto ciò «would make for a new system of justice, which, given any stability at all, could not fail to produce a new juridical person in man, that would elude the totalitarian domination»<sup>418</sup>.

#### 4.1.2. L'uccisione del soggetto morale

Il secondo momento della riduzione dell'uomo a *living corpse* è rappresentato dall'uccisione del soggetto morale. Privando l'individuo della possibilità di agire eticamente, secondo valori universali e condivisi, sospendendo l'etica, quasi essa non fosse che prerogativa di pochi privilegiati, si aspira a cancellare, progressivamente, la stessa *umanità* quale carattere specifico dell'uomo. Ma ciò non basta. Non possiamo semplicemente dire che il Totalitarismo voglia ridurre il soggetto ai suoi tratti animali, perché anche questi gli vengono negati. L'animale che, vivendo in branco, protegge il suo simile e – se non in situazioni particolari – lo rispetta, finisce per essere ben distante dal cittadino totalitario o dall'internato del campo di concentramento. Il processo di atomizzazione tenta di ridurre realmente l'uomo a una monade senza porte né finestre<sup>419</sup>, costringendolo a compiere azioni che non tengono conto che l'altro, davanti a lui, è egli stesso un essere vivente e un uomo.

Il discorso che stiamo facendo vale, parallelamente, per carnefici e vittime del Sistema totalitario. Gli uni paiono lasciare fuori dal *Lager*, nel mondo, ogni riferimento morale, tant'è che – vedremo – un padre di famiglia esemplare può essere anche un efficiente comandante delle SS; le altre, invece, rischiano di perdere via via ogni valore, assumendo come unico fine la *propria* sopravvivenza e adottando comportamenti e svolgendo compiti analoghi a quelli delle guardie. E lo stesso, infine, si può dire del comune cittadino dello Stato totalitario, il quale – nella maggior parte dei casi – tende unicamente, proprio come l'internato, a conservare se stesso e i suoi cari, privato del mondo dal Regime e reso *Weltlos*<sup>420</sup>.

In ogni caso, però, è nel campo di concentramento tedesco o nel *Lager* sovietico che l'uccisione del soggetto morale giunge a compimento e mostra i propri risvolti più tragici. Qui, infatti, la morte stessa è spogliata del suo valore e viene negato all'uomo ciò che, da tempo immemore, nelle forme più diverse, è praticato: il culto e il ricordo dei morti.

---

<sup>418</sup> *Ibidem*.

<sup>419</sup> Cfr. Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 283-284.

<sup>420</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cap. III, § 22. Si veda anche p. 239: «Gli uomini sono respinti in una *Menschentümlichkeit*, in una sfera al contempo al di qua e al di là dell'umano».

The concentration camps, by making death itself anonymous (making it impossible to find out whether a prisoner is dead or alive) robbed death of its meaning as the end of a fulfilled life. In a sense they took away the individual's own death, proving that henceforth nothing belonged to him and he belonged to no one. His death merely set a seal on the fact that he had never really existed<sup>421</sup>.

Due sono gli elementi centrali di questo passaggio.

Innanzitutto, la morte è resa anonima, e ciò avviene sia per la necessità di tenere segreto quanto accade nel campo di concentramento, sia per il disprezzo riservato agli internati e l'efficienza del meccanismo volto alla loro rapida eliminazione. I cadaveri non sono altro che pezzi, *Stücke*, parti di una catena di montaggio<sup>422</sup>: se ce ne sono centinaia al giorno, come un prigioniero potrebbe anche solo pensare di rendere omaggio a ciascuno di loro, specie quando *lui* è ancora in vita? Obiettivo ultimo di tutto ciò – e questo è il secondo elemento che sottolineo – è la cancellazione dell'esistenza stessa dell'individuo. L'omicidio è l'atto di massimo disprezzo della vita, la negazione dell'altro in quanto uomo, individuo, valore, ma la morte, privata del suo significato e realizzata come annientamento, rischia di svuotare del suo significato anche la vita.

È chiaro che l'ideologia totalitaria può condurre a una facile razionalizzazione di quello che accade nel campo di concentramento. Infatti, se gli internati non sono nemmeno uomini, allora ucciderli non è un atto riprovevole, non rappresenta un omicidio. Quando poi la loro uccisione si configura come un vero e proprio annientamento, ecco che ciò rende manifesto al mondo quanto dovrebbe essere già da sempre lapalissiano: costoro non sono mai *realmente* esistiti.

È comprensibile, però, che una moglie, un marito, un figlio non accettino di non conoscere le sorti della persona che amano. Cercare di sapere “che fine ha fatto” un proprio caro è

---

<sup>421</sup> OT, cit., p. 452.

<sup>422</sup> Cfr. Martin Heidegger, *L'impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 45-70, pp. 49-50: «L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso [*das Selbe*] della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso [*das Selbe*] del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno». Di fatto, Heidegger paragona la procedura altamente meccanizzata, basata sulla catena di montaggio, dello sterminio degli Ebrei, alla meccanicizzazione dell'agricoltura. Si veda anche D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, p. 244, dove si parla della morte degli Ebrei intesa come annientamento: «L'annientamento ha significato soprattutto questo: che la morte è stata preclusa. Di qui la domanda: “muoiono?”, *Sterben sie?* Piuttosto, diventati *Bestandstücke*, “pezzi di riserva”, come tali vengono *unauffällig liquidiert* – liquidati senza dare l'occhio, in modo inosservato. In questa liquidazione della questione ebraica ciò che viene trattato nelle officine hitleriane è già stato ridotto a pezzo di riserva. Le SS chiamavano gli internati *Stücke*, pezzi, e per i cadaveri parlavano di *Figuren*». In proposito, si può vedere altresì il film *Il figlio di Saul* (*Saul fia*, László Nemes, 2015). Il protagonista, Saul, è membro di un *Sonderkommando*, addetto alle camere a gas in un campo di concentramento. Qui i cadaveri degli uomini uccisi non sono più considerati tali, ma chiamati semplicemente “pezzi”, *Stücke*, diversamente da quello che riporta la Di Cesare.



– per certi versi – l’ultimo anello che ancora congiunge chi è libero e chi è prigioniero, o chi, fatto prigioniero, è separato dai suoi familiari. In quest’ultimo caso, ottenere informazioni – certe – è davvero difficile, ed è anzi spesso più proficuo non averne, potendo esse risultare spiacevoli. Altro, infatti, è sapere che non è più in vita nessuno di quelli che amiamo, altro non sapere se costoro siano in vita o meno, e poter comunque continuare a sperare. La speranza tiene in vita, là dove la *disperazione* accelera il processo verso la morte.

Paradossalmente, Viktor Frankl non sarebbe d’accordo con quest’ultima affermazione. Egli narra come, durante i mesi di prigionia, abbia tratto gran conforto dal pensiero della moglie, e linfa dall’amore nutrito per lei e ricambiato:

[...] sperimento in me la verità che l’amore è, in un certo senso, il punto finale, il più alto, al quale l’essere umano possa innalzarsi. Comprendo ora il senso del segreto più sublime che la poesia, il pensiero umano ed anche la fede possono offrire: la salvezza delle creature attraverso l’amore e nell’amore! Capisco che l’uomo, anche quando non gli resta niente in questo mondo, può sperimentare la beatitudine suprema – sia pure solo per qualche attimo – nella contemplazione interiore dell’essere amato<sup>423</sup>.

Fino a qui, forse, nulla di strano, trovandosi anzi un ritratto molto bello dell’amore tra due persone, ma poi Frankl aggiunge:

[...] In quell’attimo mi turba un pensiero: non so affatto se mia moglie vive! E capisco una cosa – l’ho imparata in questo momento: l’amore non si riferisce affatto all’esistenza corporea di una persona, ma intende con profondità straordinaria l’essere spirituale della creatura amata [...]. Che la persona amata sia viva o no, non ho quasi bisogno di saperlo: tutto questo non riguarda il mio amore, il mio pensiero amoroso, la contemplazione amorosa della sua immagine spirituale. Se avessi saputo che mia moglie era morta, credo che questa consapevolezza non m’avrebbe affatto turbato<sup>424</sup>.

La riflessione dell’autore è particolarmente interessante, ma leggendo la sua testimonianza direi che si coglie l’esperienza di una personalità molto forte, che non viene meno neppure nelle condizioni peggiori, mentre riconosce che non tutti godono della stessa sicurezza e saldezza d’animo. Numerosi, infatti, sono anche i casi di individui che, venuto meno l’oggetto delle loro speranze, decidono di lasciarsi andare, senza possibilità di ritorno.

Al di là di queste considerazioni, resta il fatto che l’ignoranza non soddisfa – se non altro – gli uomini liberi: gli internati possono anche arrendersi alla mancanza di informazioni, ma un cittadino che vede improvvisamente sparire la moglie? Dire che egli *pretenda* delle risposte è

---

<sup>423</sup> V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, cit., p. 74.

<sup>424</sup> Ivi, pp. 75-76.

forse eccessivo, perché sono presto evidenti i rischi che si corrono mostrando un legame troppo forte con le persone che vengono internate, e tuttavia ci sono situazioni in cui il Regime è *co-stretto* a dar ragione della sorte di certi individui, dinanzi alle pressanti richieste dei familiari. Allora è chiaro che non riferirà il vero, ma ciò nondimeno deve costruire una qualche verità che possa essere accettata dai parenti della vittima.

Con ciò, si torna alla questione della menzogna come fondamento del Totalitarismo, il cui confezionamento è molto più macchinoso rispetto alla semplice registrazione della verità fattuale. Franz Stangl, ad esempio, riferisce a Gitta Sereny come, nel contesto dei procedimenti e degli esperimenti di eutanasia messi in atto nel castello di Hartheim, venissero restituiti ai familiari delle vittime i loro effetti personali, unitamente alle loro ceneri, e fossero compilati falsi certificati di morte, nei quali si attribuiva il decesso a un attacco di cuore o a qualcosa di simile<sup>425</sup>. Dunque, la precisione dell'apparato burocratico totalitario si esprime in modo tutto speciale nella costruzione della menzogna, che dev'essere in ogni aspetto credibile e accettata come vera da coloro ai quali si rivolge. È infatti evidente che, nel caso specifico, la mancanza di risposte avrebbe insospettito i familiari, mentre non sarebbe stato assolutamente possibile rispondere fornendo dati reali: in entrambi i casi, gli esperimenti di eutanasia sarebbero dovuti essere interrotti.

Per inciso, la questione dell'eutanasia ci consente di fare una riflessione ulteriore. Stangl riferisce alla sua intervistatrice che le persone, siano esse anziani, giovani, bambini, condotte nel castello di Hartheim o in altre cliniche per ricevere assistenza, venivano in realtà uccise e la loro morte spacciata per morte naturale. Ebbene, tutto ciò suscita l'indignazione dei posteri che, venuti a sapere quanto descritto, hanno condannato e continuano a condannare comportamenti di questo genere. Si consideri, in proposito, il seguente episodio, nel quale Stangl riferisce di una sua visita a Hartheim e del dialogo avuto con la Superiora lì in servizio e un sacerdote:

“We talked for a moment and then she pointed to a child – well, it looked like a small child – lying in a basket. ‘Do you know how old he is?’ she asked me. I said no, how old was he? ‘Sixteen’, she said. ‘He looks like five, doesn’t he? He’ll never change, ever. But they rejected him’. [The nun was referring to the medical commission.] ‘How could they not accept him?’ she said. And the priest who stood next to her nodded fervently. ‘Just look at him’, she went on. ‘No good to himself or anyone else. How could they refuse to deliver him from this miserable life?’ This really shook me”, said Stangl. “Here was a Catholic nun, a Mother Superior, and a priest. And they thought it was right. Who was I then, to doubt what was being done?”<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> Cfr. ITD, p. 58.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

Credo un episodio del genere susciti in ciascuno una profonda repulsione e il desiderio di prendere le distanze da quanto è narrato. Di fronte a tale reazione sorge però una domanda: perché? Perché fa scalpore l'eutanasia in questo contesto, mentre al giorno d'oggi non è infrequente, al contrario, combattere in suo favore? Perché ci provoca leggere di persone – per di più di una suora e un prete – convinte che la vita di un ragazzo non valga la pena di essere vissuta, se nel presente molte coppie sarebbero disposte a selezionare gli embrioni in chiave eugenetica? Non si crede dunque anche oggi che certe vite non siano degne dell'uomo e possano essere soppresse? Temo che scandalizzarsi di ciò che altri hanno fatto prima di noi non sia sufficiente a distinguerci da loro, a sostenere che sono stati compiuti dei passi avanti rispetto al passato. Vi sono aspetti notevoli e tragici del Totalitarismo che si ravvisano pure nella società attuale, segno che, se mezzi e tempi cambiano, non sempre le ideologie svaniscono.

Tornando invece, più da vicino, al tema del presente paragrafo, si diceva che l'internato e il cittadino libero sono progressivamente privati dal Regime del loro sistema di valori e della loro personalità morale. L'apice è raggiunto – secondo la Arendt – *corrompendo* «all human solidarity [and] by making martyrdom, for the first time in history, impossible»<sup>427</sup>. In linea di principio, l'affermazione qui fatta non è scorretta, ma rischia – a mio parere – di non dar piena ragione di ciò che l'uomo è e di ciò che egli può fare. Credo si possa convenire con Agostino<sup>428</sup>, anche tralasciando il riferimento a un Dio trascendente, che tutto ciò che esiste è, almeno in certa misura, buono. C'è una bontà – provenga essa o meno da un Creatore – insita in tutte le cose, bontà che può essere marcata o fiavole, in crescita o in diminuzione. Così, parlare di una corruzione della solidarietà umana ha senso nella misura in cui riconosciamo che la solidarietà è qualcosa di buono e che essa, come quanto vi è di buono nel mondo, può corrompersi<sup>429</sup>. Propriamente, però, la corruzione non implica l'annullamento di ciò che si corrompe o il suo definitivo decadimento a realtà malvagia, ovvero la perdita totale del bene, bensì una *diminuzione di bene*. Qual è il punto?

---

<sup>427</sup> OT, cit., p. 451.

<sup>428</sup> Cfr. Sant'Agostino, *De libero arbitrio*, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, intr. di A. Trapè, tr. it. di D. Gentili, testo latino dall'edizione dei Maurini, Città Nuova Editrice, Roma 1976, 1, 20.54, p. 279. Cfr. anche QD, p. 376 [XIX, 23]: «È insito nell'**idea** del bene comprendere il male come una *negatio*: l'idea permette sempre soltanto di riconoscere ciò che è una cosa, e, *by implication*, che tale cosa **non** è questo o quello. Sotto l'idea del letto vi sono soltanto letti e oggetti che sono non-letti. Se l'idea del bene è l'idea suprema, allora esiste soltanto il "bene" e una molteplicità di cose che sono definite non-buone; esse hanno tutte la stessa qualità puramente negativa di **non** essere buone e cioè cattive».

<sup>429</sup> Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, 3, 13.36, pp. 329-330.

Il punto è che qui – a mio parere – troviamo uno dei limiti fondamentali del Totalitarismo, rappresentato dall'impossibilità ultima di rendere l'uomo altro da quello che è. La stessa solidarietà umana è *corrotta*, non eliminata, perché è l'*umanità* dell'uomo a non poter essere, in ultima istanza, cancellata. Essa sarà pure misconosciuta – in ciò consiste l'essenza del campo di concentramento – ma non potrà mai essere annullata. Ecco il fallimento vero di qualsiasi Regime totalitario, il quale non riesce a conseguire il suo scopo primario che, fin dall'inizio di questo lavoro, si è visto coincidere con la volontà di mutare l'essenza stessa dell'uomo. Sono molti i casi in cui la solidarietà tra gli internati emerge a portare luce nell'oscurità del campo, e rappresentano anche le pagine più belle della letteratura e le immagini più commoventi dei film che sul tema sono state scritte e girate. Il Totalitarismo, e specialmente l'esperienza del *Lager*, ha molto da insegnarci: negativamente, “perché non si ripeta più ciò che è stato”; e positivamente, perché pure nel luogo della massima abiezione l'uomo resta, in ultima istanza, uomo. E così quella solidarietà che già costa in condizioni normali, tanto più edifica vederla all'opera in condizioni estreme, ed induce i singoli a chiedersi – qualora si lascino davvero toccare – se facciano realmente abbastanza nella loro quotidianità.

Un esempio tra tutti – che riporto nella sua essenzialità – ci è offerto da Massimiliano Kolbe che, nel campo di concentramento di Auschwitz, si offre di prendere il posto di un altro internato, condannato a morire nel bunker della fame. San Massimiliano è l'esempio concreto dell'incapacità del Totalitarismo di annientare l'*umanità* dell'uomo, e con ciò della possibilità di continuare a vivere umanamente e in modo solidale verso il prossimo anche nelle situazioni peggiori. Egli ci mostra, inoltre, che il martirio è ancora possibile, sebbene forse in forme diverse rispetto a quelle che siamo soliti considerare, relegando la nozione di “martirio” all'uccisione per motivi di natura prettamente religiosa.

Di fatto, Hannah Arendt risulta spesso radicale nelle sue affermazioni, radicalità che si registra, ad esempio, nella critica alla dialettica hegeliana, che presenterebbe una concezione troppo positiva del mondo e del ruolo che il *negativo* ha in esso. Così, parlando della coscienza, l'autrice riconosce al Totalitarismo «its most terrible triumph when it succeeded in *cutting the moral person off from the individualist escape and in making the decisions of conscience absolutely questionable and equivocal*»<sup>430</sup>. E tuttavia, l'io è proprio ciò che il Regime totalitario non può mai definitivamente annientare, e le decisioni della coscienza sono certo rese ambigue, ma mai in maniera assoluta. Perché il singolo, se ben educato, non dimentica la distinzione tra bene

---

<sup>430</sup> OT, cit., p. 452 [corsivo mio].

e male nemmeno nel regno del male e, messo di fronte a una scelta tra due mali, è in grado di individuare il minore, per quanto non sempre sia anche disposto a sceglierlo.

Con ciò – sia chiaro – non intendo negare la difficoltà nel prendere determinate decisioni, nel *Lager* o nel mondo esterno, né i rischi cui esse sono esposte, sebbene una buona percentuale del fattore di rischio non dipenda dall'internato, ma dalla guardia, così che il primo dovrebbe fare la sua scelta al netto di tale percentuale. Mi spiego. Tra gli esempi che propone, la Arendt si riferisce all'opzione del suicidio, per cui ipotizziamo un prigioniero lo scelga come soluzione al compromesso di tradire i compagni del campo o la famiglia. Ebbene, anche il suicidio è rischioso, nella misura in cui *potrebbe* avere conseguenze sugli internati o i familiari della vittima mentre, quand'anche il deportato non lo scegliesse e accettasse il compromesso, delle conseguenze ci sarebbero *di certo*. Dunque, qual è la decisione di fronte alla quale è messo il prigioniero? Tradire la famiglia o i compagni del campo. Cos'è in suo potere? Scegliere chi tradire, o non tradire nessuno, dandosi la morte. In ciò si risolve il residuo della sua libertà, mentre tutto ciò che accade una volta presa la decisione non è in suo potere, tanto più che – qualsiasi sia la scelta – non vi è certezza essa trovi il rispetto della guardia.

Vedremo poco oltre come la difficoltà ad agire secondo coscienza, nel campo di concentramento come nello Stato totalitario in genere, sia alla base di un fenomeno quale quello del rovesciamento della vittima in carnefice e del carnefice in vittima. E questo è proprio ciò che accade a Josef K. ne *Il processo*, che da vittima del Sistema e delle guardie che per il Sistema lavorano, si trasforma in carnefice delle stesse, punite per le lamentele di K. di fronte al giudice istruttore. In questo frangente, in più, egli è soggetto a un ulteriore cambiamento, per cui all'inizio si sente responsabile della punizione inflitta ai due funzionari, mentre successivamente scarica la *sua* responsabilità, convincendosi di aver fatto il possibile per impedire la bastonatura. È notevole vedere come Kafka dedichi un'intera pagina alle giustificazioni che K. cerca di trovare a sua discolpa: egli era ormai riuscito a corrompere il bastonatore, ma una delle guardie aveva gridato; K. avrebbe anche potuto prendere il posto delle sue guardie, ma certo non gli sarebbe stato permesso; sentendo uno dei funzionari gridare, K. gli aveva dato una spinta, ma essa era solo la conseguenza della sua agitazione, e non un atto di cattiveria<sup>431</sup>. Insomma, il protagonista pare trovarsi dinanzi a una situazione che lo mette a disagio, tanto più se riflette sul fatto di esserne lui la causa, e tuttavia finisce per discolparsi di ogni cosa e di liberarsi del proprio senso di colpa per mezzo di giustificazioni cui nemmeno lui crede. Il principio, in fondo,

---

<sup>431</sup> Cfr. DP, p. 73.

è quello del “meglio loro, che io”, e – per quanto possa essere biasimevole – è certo uno dei principi cardine della vita nel campo, spesso necessario alla sopravvivenza.

#### 4.1.3. L’uccisione dell’identità individuale

«Once the moral person has been killed, the one thing that still prevents men from being made into living corpses is the differentiation of the individual, his unique identity»<sup>432</sup>. Già si faceva riferimento a ciò nel primo capitolo, parlando della riduzione degli uomini a massa indistinta, all’interno della quale ciascuno perderebbe la propria peculiare identità e agirebbe in modo anonimo e univocamente prestabilito. Se tuttavia l’uccisione dell’uomo quale portatore di diritti è realizzabile mutando le condizioni in cui egli vive e sospendendone i privilegi, mentre non è così semplice ucciderne la personalità morale, per quanto sia facile corromperla esponendo il soggetto a condizioni di vita nelle quali l’unico valore è la sopravvivenza, ecco che cancellare l’identità individuale è qualcosa di ancor più complesso «and when destroyed is most easily repaired»<sup>433</sup>.

Il nuovo arrivato nel campo di concentramento non può che aggrapparsi all’identità che lo caratterizza, avendo perso tutto il resto. Infatti, egli è *già* stato privato dei suoi diritti di uomo e cittadino, è forse stato defraudato anche della possibilità di convivere serenamente con la propria coscienza, rispettandone i dettami, dato che è magari vissuto per mesi in un ghetto, in condizioni disastrose, ed è giunto al campo dopo un viaggio durato giorni in treni bestiame; è infine stato separato dai suoi familiari e non sa che fine abbiano fatto.

Cosa gli resta, dunque? Solo se stesso, il proprio io, il proprio pensiero.

Il pensare, infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può essere separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché se mai cessassi di pensare potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente: sono dunque, precisamente, soltanto una cosa che pensa, e cioè una *mente*, o un *animo*, o un *intelletto*, o una *ragione*, parole di cui prima ignoravo il significato. Sono dunque una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L’ho appena detto: *una cosa che pensa*<sup>434</sup>.

L’indagine di Cartesio muove verso altre direzioni rispetto alle nostre, ma mette in risalto un assunto fondamentale: tutto ci può essere tolto, ogni cosa può esserci negata, ciò nonostante,

---

<sup>432</sup> OT, cit., p. 453.

<sup>433</sup> *Ibidem*.

<sup>434</sup> René Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 10 ed. 2011, pp. 43-45.

fintanto che pensiamo, allora anche esistiamo. Di conseguenza, cancellare un'esistenza è qualcosa in più che torturare un uomo e sfiancarlo nel fisico; è piuttosto ostacolarne il pensiero, impedendo al soggetto di pensare liberamente e di avere quale contenuto del proprio pensiero qualsiasi contenuto, sia esso un qualunque oggetto o un altro soggetto.

Cartesio, con il discorso intorno al *cogito*, ci consente di approfondire anche quanto detto nel paragrafo precedente: proprio perché si rende conto che l'annientamento di un uomo non passa solo attraverso la sua eliminazione materiale, il Regime impedisce quelle manifestazioni di rispetto nei confronti del defunto, che implicano la conoscenza delle circostanze della sua morte, la stesura di un certificato autentico della stessa, la possibilità di tributare un ultimo omaggio alla vittima, nelle forme e nei modi che si ritengono opportuni... Il "penso, dunque esisto" cartesiano vale infatti tanto dalla parte del soggetto che pensa, quanto da quella dei soggetti che *lo pensano*. La mia esistenza non viene meno quando *io* cesso di pensare, se *altri* pensano a me e serbano di me un ricordo. Io cesso di esistere nel momento in cui nessuno pensa più a me, dimenticandosi di me col tempo, o piuttosto costretto a dimenticarsi di me, se guardiamo al contesto totalitario. In sintesi, se io penso, allora necessariamente esisto; se io non penso, non necessariamente cesso di esistere, almeno nella misura in cui altri pensano a me. Se però, appunto, nessuno pensa più a me, ecco che il processo di annientamento del soggetto voluto dal Sistema totalitario raggiunge il proprio fine ultimo e può dirsi compiuto.

Un concetto analogo è espresso in un celebre frammento di Pascal, spesso citato, che tuttavia merita di essere ripreso per la chiarezza con cui illustra la condizione umana. Nel leggerlo, proviamo a identificare l'*uomo* di cui si parla con l'internato del campo di concentramento, o comunque con il cittadino succube del Regime, e l'*universo* con lo stesso *Lager* o lo stesso mondo totalitario:

L'uomo non è che un giunco, il più debole di tutta la natura, ma è un giunco che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pur l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che l'uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. A ciò noi dobbiamo richiamarci e non allo spazio e alla durata, che non sapremmo colmare. Sforziamoci dunque di ben pensare: ecco il principio della morale<sup>435</sup>.

Le considerazioni fatte finora, dunque, illustrano da un lato l'importanza dell'identità individuale, che si è scoperta coincidere – al netto di tutto ciò che all'uomo può essere sottratto –

---

<sup>435</sup> Blaise Pascal, *Frammenti*, tr. it. di E. Balmas, BUR, Milano, 4 ed. 2004, fr. 200-347, p. 275.

con il pensiero; dall'altra, mostrano la fatica ad annientarla, una fatica che si scontra – a mio parere – con una vera e propria impossibilità di eliminare l'identità del soggetto. Tanto Hannah Arendt quanto Bettelheim – cui l'autrice si riferisce – paiono, infatti, concordi nell'affermare che la peculiare identità dei singoli sia effettivamente cancellabile: «after murder of the moral person and annihilation of the juridical person, the destruction of the individuality is almost always successful»<sup>436</sup>. In che modo si concretizzerebbe tale distruzione nel *Lager*? Attraverso una serie di pratiche e di situazioni che i deportati si trovano costretti a vivere, fin dal trasporto verso il campo di concentramento, che avviene in condizioni già disumane, e dall'arrivo, «the well-organized shock of the first hours»<sup>437</sup>. Qui, certo, l'uomo si vede spogliare di tutto quanto di suo ancora possiede, *in primis* degli oggetti che è riuscito a portare con sé, ma poi soprattutto «of the uniqueness of the human person»<sup>438</sup>, per mezzo della rapatura, dell'obbligo di indossare una divisa, delle torture cui è sottoposto.

Ora, è evidente che queste procedure muovono dal misconoscimento dell'individuo in quanto soggetto, e del suo appiattimento a oggetto, aspirando inoltre alla creazione di una *massa* di (s)oggetti facile da gestire. Infatti, tagliando agli internati i capelli e facendo indossare a tutti una divisa identica si eliminano le differenze tra uomo e donna e tra singoli. Tuttavia, in questa maniera, si va a colpire fondamentalmente l'esteriorità del soggetto, non la sua interiorità, non la sua identità più profonda, non il suo pensiero, nel quale egli può ancora sperare di trovare rifugio. Dunque, si può davvero parlare di eliminazione dell'individualità? Arriva a tal punto la potenza della tecnica e della malvagità dell'uomo?

Innanzitutto, ci tengo a sottolineare che con queste considerazioni non si intende negare che il trattamento riservato agli appartenenti a specifiche *razze* o gruppi sociali, e nello Stato e nei campi di concentramento, sia privo di effetti sulle menti degli uomini e abbia ricadute soltanto esteriori, facilmente superabili. Nulla di tutto questo. Tra le altre cose, infatti, la polizia segreta e il personale dei *Lager* si servono della tortura, che ha certo conseguenze sul fisico dell'internato, ma anche sulla sua mente, dove egli può individuare un rifugio che non è più in grado, a lungo andare, di abbandonare. E, tralasciando la tortura, in generale l'esperienza della guerra ha sicuramente effetti deleteri sulla psiche umana, come testimoniano i veterani della

---

<sup>436</sup> OT, cit., p. 455.

<sup>437</sup> Ivi, p. 453.

<sup>438</sup> *Ibidem*.



più recente guerra in Vietnam<sup>439</sup>. Tuttavia, la domanda resta. È allora forse possibile eliminare l'individualità dell'uomo?

Per Hannah Arendt e Bruno Bettelheim sembra di sì, come già detto e come viene ribadito nel seguente passaggio:

The main concern of the new prisoners seemed to be to remain intact as a personality and to return to the outer world the same persons who had left it; all their emotional efforts were directed towards this goal. Old prisoners seemed mainly concerned with the problem of how to live as well as possible within the camp<sup>440</sup>.

Quindi, soltanto i nuovi arrivati nel campo di concentramento hanno ancora realmente a cuore la propria personalità e la conservazione della propria identità, scoprendo poi – semplificando la questione – che in realtà ci sono cose più importanti. È come se, progressivamente, gli internati arrivassero alla conclusione che è la sopravvivenza del fisico il valore fondamentale, di fronte alla quale la mente deve accettare di essere relegata in secondo piano, affinché le energie siano concentrate là dove sono effettivamente necessarie.

Ciò nondimeno, non possiamo individuare in questo pensiero una sorta di disincanto che anima – o piuttosto *rende esanime* – chi vive nel campo da più tempo? Direi che è proprio il nuovo detenuto a cogliere, nei termini in cui ce ne parla Bettelheim, ciò che conta realmente per la sopravvivenza. È appunto la *personalità* a non poter mai essere pienamente afferrata e annientata dal Regime, ed è il *pensiero* – come si diceva – a fornire un porto sicuro nel mare in burrasca.

Le considerazioni del sottoscritto sono ovviamente quelle di chi non ha mai vissuto l'esperienza del campo di concentramento, quelle di colui che scrive «al sicuro, nella sua tiepida casa»<sup>441</sup>, di chi non è mai stato perseguitato per la sua fede o la sua razza. C'è da dire, però, che nemmeno Hannah Arendt parla di qualcosa che ha vissuto in prima persona, essendo riuscita a fuggire dalla Germania per tempo, e che Bettelheim è stato internato quando ancora i progetti intorno alla popolazione ebraica non erano stati compiutamente definiti, tra il 1938 e il 1939, e liberato in seguito all'amnistia per il compleanno di Hitler. Dunque, c'è sicuramente uno scarto rilevante tra ciò che il sottoscritto può affermare, ciò che possono sostenere Bettelheim e la Arendt almeno in quanto ebrei, più che non come sopravvissuti alla soluzione finale, e ciò che potranno dire i deportati liberati nel 1945, che hanno trascorso mesi o anni in un *Lager*.

---

<sup>439</sup> Hannah Arendt fa diversi riferimenti alla Guerra del Vietnam, in particolare nei testi raccolti nel volume *Crises of the Republic*.

<sup>440</sup> AA.VV., *Nazi Conspiracy and Aggression*, vol. VII, cit., p. 827.

<sup>441</sup> Cfr. Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 2005, p. 2.

In ogni caso, nel sottolineare la possibilità di serbare uno spazio per la propria libertà e l'importanza di quel rifugio rappresentato dal pensiero, ho in mente, ad esempio, l'esperienza di Viktor Frankl. Egli, prigioniero in diversi campi di concentramento tra il 1942 e il 1945, elabora tutta una serie di considerazioni attorno alla condizione di internato e al tentativo, da parte del Regime nazista, di annientare l'uomo. Tali considerazioni possono apparire – sottolinea lo stesso Frankl – per certi versi irreali, teoriche al lettore<sup>442</sup>, ma il fatto che sia un deportato – e non uno psicologo o un uomo qualunque – a proporle, le rende tanto più credibili e degne di rispetto.

Ebbene, l'autore evidenzia proprio quanto si metteva in luce in precedenza: a un uomo può essere sottratto tutto, ma non lo spazio della sua libertà interiore. Perché possa essere derubato anche di esso, è necessario il suo assenso, la sua decisione di mollare e lasciarsi andare. Nel paragrafo precedente, si richiamava l'importanza che Frankl attribuisce all'amore come fattore motivazionale e di conservazione dell'integrità e della libertà interiori. Ora aggiungo qualche altra considerazione a partire dalle ultime riflessioni fatte.

Innanzitutto, ribadisco – onde evitare equivoci – che non si intende ascrivere agli internati come colpa il fatto di aver, in molti casi, scelto di abbandonarsi all'accadere, senza più pretendere di influenzarlo attivamente. Quello che si vuole sottolineare, piuttosto, è l'incapacità del Totalitarismo di annientare definitivamente l'uomo in quanto uomo, lasciando a quest'ultimo una roccaforte sicura che non può pensare di espugnare con successo sempre e una volta per tutte.

È chiaro quindi che vi è una forte tendenza per cui

l'uomo nel campo di concentramento [...] sperimenta se stesso solo come parte piccolissima di una grande massa, il suo essere decade al livello dell'essere di un gregge. Gli uomini sono trascinati qua e là, senza pensare o volere chiaramente, sono spinti insieme o separati con violenza, come un gregge di pecore<sup>443</sup>.

Così, molti finiscono per adottare il comportamento della pecora che segue gli altri membri del gregge, ma ci sono vie – e tra queste quella che scopre nell'amore un riparo sicuro – per evitarlo, vie che Frankl sostiene essere state seguite da tanti e aver loro consentito, almeno spiritualmente, di sopravvivere. Piccola consolazione – potrebbe obiettare il lettore – è la sopravvivenza interiore, se poi viene negata all'uomo la vita. È vero, e tuttavia è altrettanto vero che alla morte dell'animo, anche il fisico perisce, mentre un corpo provato e sfiancato dalla vita

---

<sup>442</sup> Cfr. V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, p. 117.

<sup>443</sup> Ivi, pp. 91-92.

può sopravvivere se c'è uno spirito saldo a sorreggerlo<sup>444</sup>. E appunto, molti – sebbene si tratti di una piccola parte, se consideriamo l'insieme – ce l'hanno fatta, sono riusciti a conservare la propria integrità interiore e a non perdere se stessi; hanno *deciso* di non smarrire se stessi, pure quando questa decisione poteva portare alla morte. Guardando a loro – e probabilmente a sé – Frankl si domanda, perciò, se le circostanze concrete in cui l'uomo viene a trovarsi siano davvero determinanti e condizionino in maniera *assoluta* il suo vivere, se in un *Lager* ci siano dei comportamenti in qualche modo obbligati, delle condizioni che impediscono *assolutamente* di agire diversamente. Vediamo la sua risposta:

In base alle esperienze, proprio la vita nel *Lager* ci ha mostrato che l'uomo è veramente in grado “di comportarsi diversamente”. Potremmo riferire molti esempi, spesso eroici, che hanno provato come, in certi casi, si possa soffocare quell'apatia e quella irritabilità; come dunque sopravvive un resto di libertà spirituale, di libero atteggiamento dell'io verso il mondo, anche in quello stato, solo in apparenza di assoluta coazione, tanto esterna quanto interiore. Chi, tra coloro che hanno vissuto in campi di concentramento, non potrebbe parlare di persone che percorrevano le piazze d'armi o le baracche del *Lager*, dicendo una buona parola o regalando l'ultimo boccone di pane? E se pure sono stati pochi bastano questi esempi per dimostrare che all'uomo nel *Lager* si può prendere tutto, eccetto una cosa sola: l'ultima libertà umana di affrontare spiritualmente, in un modo o nell'altro, la situazione imposta. Ed esistevano veramente, le alternative! Ogni giorno, ogni ora passati nel *Lager* offrirono mille spunti per questa decisione interna: la decisione dell'uomo che soccombe o reagisce alle potenze dell'ambiente che minacciano di rubare quanto egli ha di più sacro – la sua libertà interna – inducendolo a diventare solo una palla da gioco e un oggetto delle condizioni esterne, rinunciando a libertà e dignità e rendendolo il “tipico” internato in un campo di concentramento<sup>445</sup>.

Analogamente, in un altro passaggio, Frankl sottolinea che alcuni individui tra “i più delicati” hanno migliori probabilità di sopravvivenza nel campo di concentramento, proprio grazie alla loro capacità di trovare nell'interiorità un rifugio al male esterno:

Uomini sensibili, abituati a vivere un'esistenza spiritualmente attiva in seno alle loro famiglie, in certi casi sperimentarono la difficile situazione esterna della vita in un *Lager* con dolore ma, nonostante la loro relativa fragilità psichica, quasi con effetti meno distruttivi in rapporto alla loro

---

<sup>444</sup> Cfr. *ivi*, p. 126: «Chi invece non sa credere più nel futuro, nel suo futuro, in un campo di concentramento è perduto. Con il futuro perde anche il sostegno spirituale, si lascia cadere interiormente e decade tanto nel fisico, quanto nello spirito [...]. In genere succedeva questo: un giorno il detenuto in questione restava sdraiato nella baracca, e non era possibile convincerlo a vestirsi, andare nella stanza da bagno, venire sulla piazza dell'appello. Quando si arriva a questo punto, nulla ha più effetto, nulla può spaventare – né preghiere, né minacce, né botte – tutto è inutile. Quell'uomo resta semplicemente sdraiato [...], si arrende!». Si veda anche p. 128: «Chi conosce l'intima relazione tra lo stato d'animo d'un uomo, e pertanto sentimenti come coraggio e speranza, disperazione e demoralizzazione da un lato e, dall'altro, l'immunità dell'organismo, può comprendere le mortali conseguenze di un'improvvisa disperazione e depressione».

<sup>445</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

vita spirituale. A loro, infatti, è possibile ritirarsi dallo spaventoso ambiente che li circonda, volgendosi a un regno di libertà spirituale e di ricchezza interiore. Così e solo così possiamo comprendere il paradosso, che individui costituzionalmente delicati sopravvivono al *Lager* meglio di certe nature robustissime<sup>446</sup>.

Dunque, rubare all'uomo la sua identità più profonda è qualcosa in cui il Totalitarismo finisce per fallire, costretto spesso a bloccarsi di fronte a luoghi – quali quelli che costituiscono l'interiorità umana – che gli sono preclusi.

Per concludere, direi invece che K., ne *Il processo*, perde progressivamente la libertà interiore che lo caratterizza in principio, riducendosi alla fine ad accettare in modo passivo la condanna, spento nell'animo e disinteressato, ormai, alla morte del corpo. Così, il suo annientamento quale soggetto totalitario è compiuto: giudicato da un tribunale estraneo al diritto consueto e condiviso, svuotato dei suoi principi morali e della possibilità di agire secondo coscienza, è ora privato anche della sua identità, diventando vittima anonima – al pari di tante altre – di un sistema che non è riuscito a scalfire.

## 4.2 Il soggetto disumanizzato

Con le precisazioni fatte nell'ultimo paragrafo, possiamo prendere per buona l'analisi proposta da Hannah Arendt circa la preparazione, da parte del Regime totalitario, di *living corpses*, di uomini assoggettati in tutto e per tutto al Sistema e infine avviati alla morte nei campi di sterminio.

Il processo descritto – si diceva – si configura come il tentativo di privare progressivamente l'uomo della sua umanità, di spogliarlo del suo carattere precipuamente umano. Per quanto, in diversi casi, esso non giunga a pieno compimento, in altri si finisce per avere a che fare con individui che perdono in termini di umanità e, pur viventi, sono in realtà più morti che vivi. Questo si evince nel campo di concentramento, ma anche all'interno della società totalitaria, dove la disumanizzazione del soggetto può mostrarsi secondo livelli e modalità differenti, tramite l'adozione di certi atteggiamenti e un cambiamento nello stile di vita abituale.

Dunque, mettendo ora da parte quella che si descriveva come una possibile via di fuga dalla spersonalizzazione messa in atto dal Regime totalitario, costituita da quel rifugio ultimo che è rappresentato dall'interiorità dell'uomo e dal pensiero, vediamo quali sono, nello specifico, i comportamenti che il Regime stesso determina nei cittadini e nei deportati, per mezzo di

---

<sup>446</sup> Ivi, pp. 72-73.

un dominio *preteso* totale e disumanizzante. Si tratta di modi di fare e stare con gli altri che – direi – solo nella loro unitarietà vanno a costituire il perfetto cittadino totalitario, su cui si esercita pieno potere: alienato, desoggettivizzato, disumanizzato, non-umano. Di conseguenza, l'adozione di *singoli* comportamenti, tra quelli che vedremo, è condizione necessaria, ma non sufficiente al darsi del compiuto individuo totalitario. Inoltre, molti atteggiamenti possiamo riconoscerli anche come caratteristici dell'occidentale contemporaneo, che tuttavia non è, ad esempio, alieno da qualsiasi diritto o nella condizione di non poter vivere secondo coscienza, ed è dunque soggetto a governi che possono manifestare – al più – delle *tendenze totalitarie*.

Vediamo quindi ora i caratteri del soggetto totalitario disumanizzato. Alcuni di essi sono già stati presi in considerazione diffusamente in precedenza, e ci limiteremo a richiamarli; altri, invece, saranno forse tralasciati, non potendo essere esauriti in questa sede.

#### 4.2.1. Superfluità e individualismo

Richiamando concetti espressi nel paragrafo precedente e nel primo capitolo, possiamo dire che uno degli obiettivi fondamentali del Totalitarismo, necessario alla sua stessa sopravvivenza, è l'eliminazione delle differenze individuali. Così, cancellando le differenze e – in ultima istanza – l'identità del soggetto, il Regime si pone al riparo dai rischi che una ricchezza di vedute e opinioni comporta.

In tal senso, la lotta contro l'individualismo è lotta contro qualcosa di radicalmente diverso da quello che siamo soliti definire con questo termine. Il problema non è rappresentato dalla frammentazione della società – che è al contrario desiderata – o dal disinteresse verso l'altro, bensì dal possesso di una propria identità, con la quale si intenda differenziarsi e far valere se stessi. L'individuo – sia esso tedesco o ebreo – è così considerato superfluo e annullato nella massa, passando attraverso l'uniformità imposta nel modo di vestire, di trascorrere il tempo, di pensare..., e questo tanto nel campo di concentramento, quanto al di fuori di esso. Non più individui, dunque, ma masse, masse amorfe.

Abbiamo già discusso della dialettica uomo/uomini, per cui mi limito a riprendere il concetto centrale: «Nei regimi totalitari appare evidente che l'onnipotenza dell'uomo corrisponde alla superfluità degli uomini»<sup>447</sup>. **Gli** uomini sono perciò superflui in due sensi: in primo luogo, nella misura in cui rappresentano una minaccia per l'emergere dell'uomo con il loro carattere, il loro comportamento mutevole, la libertà di scelta, sia essa orientata all'adesione al Partito o

---

<sup>447</sup> QD, cit., p. 53 [II, 30].

alla lotta contro di esso; in secondo luogo, nella misura in cui non consentono all'uomo di emergere come *onnipotente*, dato che la pluralità costituisce una limitazione all'onnipotenza, che dunque – a ragione – non potrebbe nemmeno definirsi tale. Perciò,

individuality, anything indeed that distinguishes one man from another, is intolerable. As long as all men have not been made equally superfluous – and this has been accomplished only in concentration camps – the ideal of totalitarian domination has not been achieved. Totalitarian states strive constantly, though never with complete success, to establish the superfluity of man – by the arbitrary selection of various groups for concentration camps, by constant purges of the ruling apparatus, by mass liquidations<sup>448</sup>.

Potenzialmente, quindi, resta sempre un luogo nel quale il Regime non può entrare, l'interiorità dell'uomo, e in questo – non unico – passaggio la stessa Hannah Arendt riconosce che il progetto totalitario è quindi, ultimamente, votato al fallimento. In tal senso, ciò che l'uomo ha di più proprio, ciò che lo contraddistingue come singolo, che lo identifica più di qualunque altro tratto è insieme ciò che il Totalitarismo solo a fatica riesce ad abbattere, e da questo consegue l'impossibilità reale di realizzare un dominio totale, intensivamente ed estensivamente.

Concludo con un'interessante sottolineatura dell'autrice: «The totalitarian attempt to make men superfluous reflects the experience of modern masses of their superfluity on an overcrowded earth»<sup>449</sup>. La superfluità riconosciuta **agli** uomini dal Totalitarismo non sarebbe (altro) che il riflesso di un modo diffuso di considerare **gli** uomini, appunto come superflui, troppo numerosi, non necessari – e anzi talvolta dannosi – alla *mia* sopravvivenza. Credo non si possa evitare di riflettere sul fatto che capita spesso di considerare **gli** altri come superflui, relegandoli ai margini del mondo e condannandoli a un individualismo di matrice totalitaria.

#### 4.2.2. La negazione del principio d'autorità e della spontaneità

Authority, no matter in what form, always is meant to restrict or limit freedom, but never to abolish it. Totalitarian domination, however, aims at abolishing freedom, even at eliminating human spontaneity in general, and by no means at a restriction of freedom no matter how tyrannical<sup>450</sup>.

Il principio di autorità mal si adatta al dominio totalitario, da un lato istituendo gerarchie, e conseguentemente un ordine, dove non si intende creare nessun ordine; dall'altro, limitandosi

---

<sup>448</sup> OT, cit., p. 457. Cfr. anche V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, p. 95: «Solo chi ha personalmente sperimentato le condizioni del *Lager* può immaginare quanto sia radicale la svalorizzazione della vita umana individuale».

<sup>449</sup> OT, cit., p. 457.

<sup>450</sup> Ivi, p. 405.

a ridurre la libertà dell'uomo, che il Regime intende invece distruggere. Il Totalitarismo vuole eliminare la libertà, passando per l'annientamento della spontaneità umana, caratteristica intrinseca della pluralità di individui che vanno a costituire l'umanità nel suo insieme e perciò limite all'onnipotenza dell'uomo. Perciò, una delle differenze di fondo tra un governo autoritario e uno totalitario risiede proprio nella diversa importanza riconosciuta alla spontaneità, quale carattere peculiare del soggetto.

Facendo un passo indietro, si ricorderà che già si è presa in esame la nozione di "autorità" muovendo dalle riflessioni che la Arendt propone in *On Violence*, e si è indicato il "principio di autorità" come possibile spiegazione dell'adesione a certe posizioni da parte della massa.

Ora, una figura autorevole, una vera autorità è tale nella misura in cui è in grado, col proprio essere, il proprio dire, il proprio agire, di guadagnarsi il rispetto di molti o pochi che siano, influenzando *positivamente* il loro essere, dire, agire. In questo senso, potremmo concludere che, per alcuni versi, ogni autorità reale tende a limitare la libertà dell'uomo, o meglio, a indirizzare in una certa maniera la sua vita, secondo determinati binari e direttive. Se tutto ciò è appunto positivo quando la figura cui ci si ispira è essa stessa positiva, gli esiti sono invece nefasti qualora ci si affidi a una falsa autorità che, invece di aiutare a crescere nel bene, rafforza la tensione al male.

Ebbene, il leader totalitario è tutt'altro che autorevole<sup>451</sup>, e costretto a guadagnarsi il rispetto per mezzo della violenza e del terrore<sup>452</sup>. Non sono sufficienti il carisma o il suo modo d'essere a meritargli la stima del popolo e dei suoi sottoposti, ed è piuttosto necessaria una certa forza, coercitiva da un lato e persuasiva dall'altro. Così, quella pur minima autorità di cui dispone non è impiegata – potremmo dire – per condizionare *positivamente* l'agire dell'uomo, ma a fini egoistici e spesso contrari a ogni morale.

E tuttavia, Hitler e Stalin non si possono relegare nella categoria delle figure la cui autorevolezza degenera in una forma di autoritarismo. Il capo autoritario, infatti, si riserva ancora un richiamo a quell'autorità buona cui ci si riferiva sopra, e soprattutto non ha alcuna pretesa ad abolire la spontaneità dell'uomo, certo a ridurla, a condizionarla – e non sempre positivamente – ma non ad abolirla. I leader totalitari, al contrario, mirano proprio alla sua distruzione e, unitamente ad essa, alla distruzione di qualsiasi autorità.

Ancora un paio di considerazioni.

---

<sup>451</sup> Si intenda "autorevole" nel senso di: dotato di una buona, sana, positiva autorità.

<sup>452</sup> Cfr. OV, p. 145.

Innanzitutto, Storia e Destino non esistono nel Totalitarismo, e questo certo perché la Storia è confezionata direttamente dal Regime e modificata a suo piacimento, ma anche per il fatto che essa «esiste soltanto perché ciò che facciamo diventa per altri un destino. E, in quanto siamo spontaneità interminabile, per noi diventa destino anche ciò che abbiamo fatto noi stessi»<sup>453</sup>. La mancanza di spontaneità ci priva quindi del nostro destino e, ultimamente, della nostra storia.

In secondo luogo, soffermiamoci ancora sull'importanza di eliminare la spontaneità. Scrive Hannah Arendt, riprendendo un passo di Sant'Agostino con cui, tra l'altro, conclude *The Origins of Totalitarianism*:

Spontaneità: Agostino, *De civitate Dei*, XII, cap. XX: «(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit». L'uomo è stato creato affinché avesse inizio qualcosa in generale. Con l'uomo, è entrato nel mondo l'inizio. Su questo si fonda la sacralità della spontaneità umana. Lo sterminio totalitario dell'uomo in quanto uomo è lo sterminio della sua spontaneità. Ciò significa allo stesso tempo la revoca della creazione in quanto creazione, in quanto **aver-instaurato-un-inizio**. Qui sta forse il nesso fra il tentativo di distruggere l'uomo e il tentativo di distruggere la natura<sup>454</sup>.

In ultima analisi, sembra essere proprio la spontaneità dell'uomo quello che al Totalitarismo fa problema, spontaneità che è d'altra parte la cifra dell'uomo in quanto uomo, ciò che Dio ha conferito ad Adamo nella Creazione. Dando inizio a qualcosa, per mezzo della propria potenza creatrice, Dio fa mostra della Sua onnipotenza e, creandolo a Sua immagine e somiglianza (*Gen* 1,26-27), instaurando un inizio, rende l'uomo stesso capace di *iniziatività*. Dunque, accentrare la spontaneità e la possibilità di *dare-inizio-a* rappresenta per il leader totalitario il tentativo di porsi al medesimo livello del divino, facendo propria quell'onnipotenza che da sempre si considera Sua prerogativa.

Per quanto concerne, infine, la distruzione di qualsiasi autorità, possiamo rilevare come essa si traduca concretamente nella costituzione di gerarchie fluide, per cui lo stesso termine "gerarchia" rischia di essere equivoco. Quello che manca, rispetto ad ogni altro governo, è la presenza di gradi stabili e ben definiti, di nuclei di potere intermedi tra il vertice e la base del Sistema. Direi perciò che l'eliminazione della spontaneità è cifra del Totalitarismo in quanto tale, non soltanto dell'internato nel campo di concentramento, ma anche del libero cittadino e

---

<sup>453</sup> QD, cit., p. 60 [III, 15].

<sup>454</sup> Ivi, pp. 61-62 [III, 17].



del membro del Partito, l'unica libertà del quale è al più quella di aderire alla volontà del capo, sebbene nemmeno tale adesione lo ponga al riparo da ogni pericolo<sup>455</sup>.

Tutto questo, d'altra parte, si evince altresì a partire dall'assenza di tentativi degni di nota di rovesciare il potere nazista e comunista, almeno se guardiamo a quelli realizzati da uomini altolocati e vicini al leader. Rispetto ad essi, una delle rare eccezioni è rappresentata dall'attentato del luglio 1944 contro Hitler, messo in atto dal colonnello von Stauffenberg.

#### 4.2.3. La negazione della libertà umana

Conseguenza diretta dell'eliminazione della spontaneità dell'uomo è la negazione della sua libertà. Impedendo agli uomini di essere ciascuno *un* inizio e di *dare* inizio a qualcosa, si privano della loro spontaneità e della loro libertà<sup>456</sup>.

Si è detto che ci sono modi diversi di essere prigionieri e che l'annullamento delle libertà e dei diritti civili non necessariamente comporta una perdita della libertà che ci contraddistingue in quanto uomini. Qui, è proprio di quest'ultima che parliamo, della negazione all'uomo della sua libertà interiore, della sua libertà di uomo, che si esprime di norma in una spontaneità e una varietà nell'agire assente in un qualsiasi altro animale.

Già nei paragrafi precedenti, si vedeva come il Totalitarismo tenda a un dominio totale passando per diversi livelli: l'uccisione del soggetto di diritto, l'eliminazione della personalità morale, la soppressione dell'identità individuale. A ciò ora aggiungo, semplicemente, che anche la negazione della libertà in quanto tale passa per gradi differenti, così che la deportazione viene ad essere solo uno dei momenti di questo processo, cui l'individuo giunge ormai privato di tutto. Ciò che voglio sottolineare, in particolare, è la reale difficoltà a serbare la propria integrità morale e quel che si dice "la possibilità di guardarsi ancora allo specchio". Nel mondo totalitario, infatti, diventa spesso davvero complesso stabilire cosa è meglio fare o non fare, dato che la connessione pena-punizione pare essere infranta, in favore di un'arbitrarietà che non conosce limiti.

Si rifletta ancora, brevemente, sulla *libertà* di opporsi al Regime:

Theoretically, the choice of opposition remains in totalitarian regimes too; but such freedom is almost invalidated if committing a voluntary act only assures a "punishment" that everyone else

---

<sup>455</sup> Cfr. OT, p. 405: «The will of the Fuehrer can be embodied everywhere and at all times, and he himself is not tied to any hierarchy, not even the one he might have established himself».

<sup>456</sup> Cfr. QD, p. 42 [II, 12], dove Hannah Arendt istituisce uno stretto legame tra volontarietà e libertà, per cui venuta meno l'una viene meno anche l'altra, ed essendo assente la libertà non può certo esserci volontarietà.

may have to bear anyway. Freedom in this system has not only dwindled down to its last and apparently still indestructible guarantee, the possibility of suicide, but has lost its distinctive mark because the consequences of its exercise are shared with completely innocent people<sup>457</sup>.

La negazione della libertà arriva al punto per cui tenere un profilo basso piuttosto che mettersi in mostra, aderire al Regime o opporsi ad esso, vivere secondo coscienza e con rispetto o a danno dell'altro... non fa più alcuna differenza. Il reato può essere punito, ma anche accettato; l'innocente può vivere tranquillamente, così come essere ingiustamente condannato<sup>458</sup>; l'adesione al Partito può essere un certificato di salvezza e garantire la sopravvivenza, ma anche trasformarsi in una condanna a morte. In pratica, l'aperta opposizione al Regime comporta l'uccisione per tradimento; la mancata opposizione al Regime può comportare ugualmente la morte. Che fare, a questo punto?

È chiaro che una scelta *facile* da fare in tempi non sospetti, assume un peso diverso nel contesto totalitario, dove nulla è certo. Nemmeno il suicidio<sup>459</sup> – come si è visto – è concesso all'uomo come strumento di opposizione e atto ultimo di libertà, dal momento che le sue conseguenze non sono prevedibili, se non per chi lo adotta come soluzione. Infatti, se questi, una volta morto, non è più passibile di punizione, possono tuttavia essere puniti i compagni di prigionia o i familiari della vittima, così che anche la libertà di prendere questa decisione estrema è infine negata all'uomo.

#### 4.2.4. La dissoluzione dei legami familiari

Un aspetto ulteriore dell'estraniamento del soggetto totalitario è dato dalla dissoluzione dei legami familiari. Infatti, il suddito del Regime sperimenta la solitudine estrema non soltanto di fronte ai concittadini o – eventualmente – ai compagni di prigionia con cui condivide la stessa sorte, ma anche a motivo dell'obbligo di misconoscere pure i vincoli più stretti. Si è già toccata la questione in diversi punti, per cui mi limito qui a richiamare quelli centrali, in forma abbastanza schematica.

In Russia, i familiari di coloro che sono colpiti dalle purghe staliniane non esitano a prendere le distanze dagli accusati, minacciati altrimenti di andare incontro al medesimo destino.

---

<sup>457</sup> OT, cit., p. 433.

<sup>458</sup> Il passo precedente così prosegue: «If Hitler had had the time to realize his dream of a General German Health Bill, the man suffering from a lung disease would have been subject to the same fate as a Communist in the early and a Jew in the later years of the Nazi regime. Similarly, the opponent of the regime in Russia, suffering the same fate as millions of people who are chosen for concentration camps to make up certain quotas, only relieves the police of the burden of arbitrary choice. The innocent and the guilty are equally undesirable».

<sup>459</sup> Cfr. *ivi*, p. 452, e quanto si è detto sopra.

All'opera è il principio della "guilt by association", in base al quale «as soon as a man is accused, his former friends are transformed immediately into his bitterest enemies»<sup>460</sup>. Costoro, avendo ben chiaro come si muove il Regime, valutano proficuo prendere le parti dell'accusa e dare informazioni contro il loro congiunto, nella speranza di evitare l'arresto. Così, di fatto, si espande quel Sistema costruito attorno a false accuse, che porta alla condanna di persone innocenti dietro le testimonianze, altrettanto false, fornite non tanto dai nemici di colui che è citato in giudizio, ma dalle persone a lui più vicine. Incolpato un uomo, tutti si trasformano subito in suoi nemici e lo abbandonano, creando attorno a lui un'atmosfera di desolazione e di deserto, analoga a quella che spesso circonda i protagonisti dei romanzi kafkiani.

D'altra parte, la dissoluzione dei legami familiari rappresenta l'ultimo momento, necessario al Regime totalitario, del processo di annientamento del soggetto. Se più sopra si sottolineava che la morte fisica non costituisce – di per sé – l'annullamento dell'uomo, che *può* continuare a vivere almeno nel ricordo di chi lo ha conosciuto, il rinnegamento dei vincoli di sangue – o semplicemente amicali – fa sì che del condannato, una volta ucciso, davvero non resti traccia. Non parlare più della persona cara che si è persa, non poter condividere ricordi legati alla sua esistenza, solo perché ciò potrebbe essere frainteso e mal interpretato, rende del tutto anonima la sua morte. All'anonimità, poi, contribuiscono certo anche la polizia e i funzionari dei campi di concentramento, eseguendo di nascosto le condanne e/o facendo sparire qualsiasi traccia dei prigionieri uccisi, come accade a Josef K., condotto a morire lontano da tutti, solo ed estraniato pure nel momento della sua esecuzione.

In linea con quanto già visto, si consideri che, rispetto alle prigionie e ai *Lager* totalitari,

the old-fashioned method of murder, political or criminal, is inefficient indeed. The murderer leaves behind him a corpse, and although he tries to efface the traces of his own identity, he has no power to erase the identity of his victim from the memory of the surviving world. The operation of the secret police, on the contrary, miraculously sees to it that the victim never existed at all<sup>461</sup>.

Non si può dire che la persona *muore*, quanto piuttosto che è come se *non* fosse mai *esistita*: l'assassino lascia un cadavere, la polizia segreta e il funzionario del *Lager* no. Per questo, Primo Levi commenta: «Si esita a chiamarli vivi; si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla»<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Ivi, p. 323.

<sup>461</sup> Ivi, pp. 434-435.

<sup>462</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 150.

#### 4.2.5. L'abnegazione del singolo

Uno dei caratteri peculiari dell'individuo politicamente isolato e socialmente estraniato è dato dal senso di abnegazione che lo contraddistingue. Quello che potrebbe essere un tratto positivo dell'uomo e definire un temperamento altruistico, nel Regime totalitario si configura come l'emblema del soggetto atomizzato, scisso, tanto dalla società in cui vive, quanto da se stesso.

Per comprendere queste affermazioni, credo sia interessante un rapido riferimento all'analisi che Gustave Le Bon propone della folla, che qui assumeremo come sinonimo di massa. Secondo il sociologo francese, in alcuni casi particolari un insieme di soggetti – non necessariamente tutti presenti nello stesso luogo, nel medesimo momento, ma anche tra loro separati – vanno a costituire una folla,

un agglomeramento di uomini [che] possiede caratteristiche nuove ben diverse da quelle dei singoli individui che lo compongono. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e le idee di tutte le unità si orientano nella medesima direzione. Si forma così un'anima collettiva, senza dubbio transitoria, ma con caratteristiche molto precise. La collettività diventa allora ciò che, in mancanza di un'espressione migliore, chiamerei una folla organizzata o, se preferiamo, una folla psicologica<sup>463</sup>.

Il nucleo del passaggio è dato dal riferimento a quell'anima collettiva che andrebbe a vivificare, come fosse una realtà unica e non molteplice, uno specifico gruppo di persone, le quali finiscono per «sentire, pensare e agire in un modo del tutto diverso da come ciascuno di loro – isolatamente – sentirebbe, penserebbe ed agirebbe»<sup>464</sup>. Le Bon precisa che gli uomini che sono parte della massa si omologano ad essa, guardano oltre l'identità individuale e agiscono come se fossero guidati, appunto, da un'unica anima.

Per quello che maggiormente ci interessa, sono due i caratteri della folla che meglio descrivono la condizione del soggetto totalitario che si annulla nella massa.

In primo luogo, esser parte di una folla conferisce all'individuo

un sentimento di potenza invincibile. Ciò gli permette di cedere ad istinti che, se fosse rimasto solo, avrebbe senz'altro repressi. Vi cederà tanto più volentieri in quanto – la folla essendo anonima e dunque irresponsabile – il senso di responsabilità, che raffrena sempre gli individui, scompare del tutto<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle*, tr. it. di G. Villa, Longanesi, Milano, 5 ed. 1996, p. 46.

<sup>464</sup> Ivi, p. 49.

<sup>465</sup> Ivi, pp. 52-53.

L'uomo che opera in concerto con altri uomini non teme di compiere quelle azioni che, altrimenti, mai avrebbe il coraggio di compiere, specie perché si affievolisce il senso di responsabilità che incombe su di lui quando agisce da solo. Egli non ha quasi più coscienza dei propri atti e del modo in cui si serve delle proprie facoltà, come fosse sotto un effetto ipnotico<sup>466</sup>.

In secondo luogo – e questo è il punto centrale per il tema dell'abnegazione, nella folla

ogni sentimento, ogni atto è contagioso, e contagioso a tal punto che l'individuo sacrifica molto facilmente il proprio interesse personale all'interesse collettivo. Si tratta di un comportamento innaturale, del quale l'uomo diventa capace quasi soltanto se entra a far parte di una folla [...]. I diversi impulsi ai quali le folle obbediscono potranno essere, secondo le stimolazioni ricevute, generosi o crudeli, eroici o vili, ma saranno sempre tanto imperiosi che persino l'istinto di conservazione si annullerà davanti ad essi<sup>467</sup>.

Un primo elemento è appunto il senso di abnegazione che deriva dall'esser parte di una folla, al cui interno i sentimenti e gli impulsi dell'uomo sono rafforzati, e questo sia in positivo, che in negativo. Perciò, una massa di codardi, che si dà alla fuga dinanzi al nemico, trasmetterà la propria vigliaccheria anche a quanti, al suo interno, sono di norma coraggiosi e impavidi di fronte al pericolo, e viceversa una massa di uomini audaci renderà valoroso anche chi, da solo, non si arrischierebbe a compiere le imprese meno avventate. Un discorso analogo vale quindi per l'istinto di conservazione, che finisce per essere messo in secondo piano dall'uomo della massa. Egli accetta tutto, anche l'eliminazione dei compagni e la propria, di eliminazione, consapevole del fatto che la *sua* morte non è *la* morte, non comporta il venir meno della folla, che sopravvive anche se lui muore. Suo carattere peculiare è l'abnegazione con cui valuta l'importanza del suo io e accetta di sacrificarsi per una causa più grande, che travalica l'esistenza particolare e limitata del singolo. Nel soggetto pienamente sottomesso al Regime, si produce così un nuovo modo di pensare, una mentalità nuova nasce dall'atomizzazione sociale, che si concretizza in «the radical loss of self-interest, the cynical or bored indifference in the face of death or other personal catastrophes, the passionate inclination toward the most abstract notions as guides for life, and the general contempt for even the most obvious rules of common sense»<sup>468</sup>.

Nel passo sopra riportato, si parla anche del carattere contagioso che è proprio di ogni sentimento e atto dell'uomo della folla, siano essi sentimenti e atti positivi o negativi.

Ebbene, nel presente lavoro – oltre che nel parlare comune – si è soliti guardare alla massa come a qualcosa di negativo, e allora ci si riferisce alla riduzione della pluralità in massa, alla

---

<sup>466</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

<sup>467</sup> *Ivi*, pp. 53; 60.

<sup>468</sup> OT, *cit.*, p. 316.

società di massa, al seguire la massa. In tutti questi casi, il termine è usato in senso dispregiativo, per cui la massa viene a configurarsi come il luogo nel quale l'io perde se stesso, si spersonalizza, agisce in una certa maniera unicamente per uniformarsi agli altri. Le Bon, invece, propone una riflessione di vedute più ampie, sostenendo che le folle non vadano demonizzate *a priori* e «studiate soltanto dal punto di vista criminale»<sup>469</sup>. Infatti, esse sarebbero capaci tanto dei più grandi delitti, quanto delle imprese più meravigliose, che nessun uomo, da solo, sarebbe in grado di compiere: «Se la folla è capace di uccidere, di incendiare e di commettere ogni sorta di crimini, è pure capace di atti di sacrificio e di disinteresse molto più elevati di quelli che sono di solito compiuti dall'individuo isolato»<sup>470</sup>.

Cosa, dunque, fa la differenza? Perché una folla sceglie di agire in una maniera eticamente approvabile, e un'altra compie azioni riprovevoli? Per quale motivo il comportamento della massa, che di per sé si qualifica come neutra da un punto di vista morale, può degenerare?

Direi che le risposte sono molteplici, ma ce n'è una, fornita dallo stesso Le Bon, che ben si adatta al discorso attorno al Totalitarismo. Tra i caratteri attribuiti alle folle, egli riconosce ad esse un'elevata suggestionabilità, sostenendo che, «abilmente suggestionate, le folle diventano capaci di eroismo e abnegazione»<sup>471</sup> più ancora dell'individuo isolato. Infatti, «è soprattutto sull'individuo immerso nella folla che si può agire invocando sentimenti di gloria, di onore, di religione o di patria»<sup>472</sup>. Nella massa, quindi, c'è sempre qualcuno che spicca o qualcuno che, al di fuori di essa, ne favorisce la nascita e ne stabilisce l'orientamento, qualcuno che possiamo identificare con il leader, nel caso dei Regimi totalitari.

A queste riflessioni, aggiungo un'ultima considerazione.

Scriva ancora Le Bon, in risposta a chi obietta si possa parlare di una moralità delle folle:

Se attribuiamo alla parola moralità il significato di rispetto costante di certe convenzioni sociali e di repressione permanente degli impulsi egoistici, è evidente che le folle sono troppo impulsive e troppo mutevoli per essere sensibili ai problemi morali. Ma se nel concetto di moralità intendiamo far rientrare anche il manifestarsi momentaneo di certe qualità, come l'abnegazione, la dedizione, il disinteresse, il sacrificio di sé, il bisogno di giustizia, possiamo dire che le folle, al contrario, sono a volte capaci di raggiungere una moralità molto alta<sup>473</sup>.

Il passaggio è illuminante, in riferimento al discorso che stiamo facendo e a quello che diremo in seguito. La massa non è priva di moralità; tuttavia, ci sono dei limiti alla sua morale

---

<sup>469</sup> G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, cit., p. 57.

<sup>470</sup> Ivi, p. 83.

<sup>471</sup> Ivi, p. 76.

<sup>472</sup> Ivi, p. 83.

<sup>473</sup> Ivi, p. 82.

e si corre talvolta il rischio di domandarle più di quanto possa effettivamente fare. Se quindi per “moralità” intendiamo un agire che abbia sempre presente l’interesse della collettività ed eviti qualsiasi ingiustizia, ecco che allora dovremmo per forza di cose ammettere che la folla è a-morale. Se, invece, accettiamo un’idea forse più bassa – ma non per questo negativa – di “moralità”, allora possiamo apprezzare le numerose, per quanto momentanee, apparizioni di qualità – compresa l’abnegazione – che spesso trovano piena espressione *solo* all’interno di una massa di uomini.

#### 4.2.6. Il superamento e il rinnegamento dell’umanità dell’uomo

Cosa resta dell’uomo privato della spontaneità, della ricchezza che proviene da ciò che lo differenzia dall’altro, della libertà, del calore di una famiglia e di un gruppo di amici, dell’uomo considerato superfluo, isolato politicamente e socialmente estraniato, dell’uomo che non ha più nemmeno interesse alla propria sopravvivenza?

Personalmente, fatico a dire che l’esito del processo per il dominio totale dell’uomo sia un esito disumanizzante, che priva il singolo della sua umanità. Parlerei, piuttosto, di un superamento-in-negativo dell’*umanità* dell’uomo, ma non di un suo annullamento. Tale superamento-in-negativo avverrebbe tanto nel Nazista o Comunista convinto, che *eccede oltre* ogni limite umano *conosciuto* in crudeltà e senso di abnegazione verso il Regime, tanto nella vittima del Sistema totalitario, che viene fatta *decadere oltre* ogni limite umano *a noi noto*. Certo, il Totalitarismo aspira alla distruzione dell’*umanità* dell’uomo, forse sfiora l’obiettivo, ma alla fine si risolve soltanto a rinnegare a parole ciò che gli riesce impossibile annientare in concreto.

Esplicito meglio il concetto con riferimento ad alcune testimonianze preziose.

Franz Stangl, nella lunga intervista di Gitta Sereny, evita ripetutamente di riferirsi ai prigionieri ebrei come a delle persone, e insieme di usare termini espliciti circa la fine che essi facevano, una volta giunti al campo nei carri bestiame. A un certo punto, la giornalista domanda al comandante se parlasse mai con i deportati, ed egli risponde di non averne avuto, generalmente, l’occasione, ma riferisce un episodio in cui uno di loro si sarebbe lamentato del trattamento riservatogli da una guardia lituana. Allora la Sereny, provocatoriamente, chiede che fine ha fatto, poi, colui che ha sollevato la lamentela:

“I don’t know”, he said vaguely. “Of course, as I said, usually I’d be working in my office – there was a great deal of paper work – till about 11. Then I made my next round, starting up at the *Totenlager*. By that time, they were well ahead with the work up there”. He meant that by this

time the 5,000 to 6,000 people who had arrived that morning were dead: the ‘work’ was the disposal of the bodies which took most of the rest of the day and during some months continued during the night. I knew this, but I wanted to get him to speak more directly about the *people*, and asked where the people were who had come on the transport. His answer continued to be evasive; he still avoided referring to them as ‘people’<sup>474</sup>.

Credo che evitare di riferirsi agli Ebrei come “persone” non dipenda solo dal riconoscimento della loro inferiorità, ma sia anche – e forse soprattutto – ciò che consente di portare avanti il “lavoro”, e dunque di trattarli appunto come “non-persone”. È una sorta di stratagemma mediante il quale il funzionario del *Lager* cerca di convincere prima di tutto se stesso, poi gli internati, che il suo agire non si rivolge a uomini. Pure l’assenza di riferimenti espliciti a camere a gas o forni crematori testimonia una certa difficoltà – credo – a fare davvero i conti con la realtà del campo di concentramento. È chiaro che tale difficoltà emerge, in molti dei carnefici, solo a cose fatte, magari di fronte a un tribunale che chiede ragione delle atrocità compiute. Mi piace però pensare, forse adottando una prospettiva troppo idealistica dell’animo umano e della sua bontà di fondo, che questa mancata identificazione Ebreo-persona sia più sintomo di un’inconscia ammissione di colpa e della fatica a riconoscerla pubblicamente, che della piena credenza nell’ideologia totalitaria. È perché i funzionari dei *Lager* sono messi di fronte alla verità di quello che hanno fatto, che cercano inconsapevolmente una giustificazione con il distinguere gli Ebrei dalle persone.

Per esplicitare ulteriormente il concetto sopra esposto, ritengo utile riprendere ora un episodio narrato da Frankl. Egli scrive di una volta in cui, lavorando all’aperto su una linea ferroviaria, viene picchiato da una guardia per essersi preso un attimo di pausa. Dalle sue parole, traspare un senso profondo di sofferenza non per le percosse in se stesse, quanto per il modo *non-umano* con cui ci si rapporta a lui: Frankl non ha perso la propria *umanità*, non si considera decaduto dalla sua condizione di uomo, ma nonostante ciò è trattato come un animale. Scrive in proposito:

Questa guardia non si degnava neppure di rivolgere un’ingiuria alla spregevole figura avvolta di stracci, che ricorda solo di lontano una creatura umana, alla figura, insomma, che rappresento per lui. Quasi per gioco, raccoglie una pietra da terra, e me la getta. Si fa così, pensai, quando si vuole risvegliare l’attenzione di una bestia; è così che si ricorda il “doveroso lavoro” a un animale domestico, a un animale al quale si è così poco legati, da non volerlo “neppure” punire<sup>475</sup>.

---

<sup>474</sup> ITD, cit., p. 170.

<sup>475</sup> V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, cit., p. 55.



Se questi due esempi ci mostrano il superamento-in-negativo del limite umano prevalentemente dalla prospettiva del carnefice, può essere interessante guardare come tale superamento si manifesta nella vittima. Riporto un brano della testimonianza di una sopravvissuta alla Shoah, Liliana Segre, della quale credo non si possa non apprezzare la limpidezza e la trasparenza nella narrazione, anche là dove molti di noi sarebbero portati a falsare il racconto o nascondere i fatti, vuoi per vergogna, vuoi per il solo desiderio di dimenticare. La Segre narra delle tre selezioni che supera ad Auschwitz, e in particolare di quando nella prima, una volta salva, non riesce a pensare ad altro che alla sua vita che continua, mentre una ragazza che conosce da mesi è dichiarata inabile al lavoro e avviata alle camere a gas.

[...] Il dottore nazista mi fece cenno di andare avanti. Significava che avevo passato la selezione! Ero viva, viva, viva! Ero così felice di poter tornare nel campo che tutto mi sembrava più facile. Poi vidi Janine. Era una ragazza francese, erano mesi che lavoravamo una accanto all'altra nella fabbrica di munizioni. Janine era addetta alla macchina che tagliava l'acciaio. Qualche giorno prima quella maledetta macchina le aveva tranciato le prime falangi di due dita. Lei andò davanti agli aguzzini, nuda, cercando di nascondere la sua mutilazione. Ma quelli le videro subito le dita ferite e presero il suo numero tatuato sul corpo nudo. Voleva dire che la mandavano a morire. Janine non sarebbe tornata nel campo. Janine non era un'estranea per me, la vedevo tutti i giorni, avevamo scambiato qualche frase, ci sorridevamo per salutarci. Eppure, non le dissi niente. Non mi voltai quando la portarono via. Non le dissi addio. Avevo paura di uscire dall'invisibilità nella quale mi nascondevo, feci finta di niente e ricominciai a mettere una gamba dietro l'altra e camminare, pur di vivere. Racconto sempre la storia di Janine. È un rimorso che mi porto dentro. Il rimorso di non aver avuto il coraggio di dirle addio. Di farle sentire, in quel momento che Janine stava andando a morire, che la sua vita era importante per me. Che noi non eravamo come gli aguzzini ma ci sentivamo, ancora e nonostante tutto, capaci di amare. Invece non lo feci. Il rimorso non mi diede pace per tanto, tanto tempo. Sapevo che nel momento in cui non avevo avuto il coraggio di dire addio a Janine, avevano vinto loro, i nostri aguzzini, perché ci avevano privati della nostra umanità e della pietà verso un altro essere umano. Era questa la loro vittoria, era questo il loro obiettivo: annientare la nostra umanità<sup>476</sup>.

Il testo non ha bisogno di commento, credo.

In conclusione, ribadisco che personalmente ritengo che il Totalitarismo conduca al più a un superamento-in-negativo dell'umano, mai a un suo annullamento. Il prigioniero si sente trattato come non-umano, ma sa di essere un uomo; il carnefice agisce da non-umano, ma non perde mai la consapevolezza di essere un uomo, se non altro nel momento in cui esce dal campo e torna in famiglia. Egli, infine, tratta gli internati come non-uomini, ma in fondo sa che è proprio con uomini che ha a che fare, sebbene considerarli tali non faciliterebbe la sua opera di sterminio.

---

<sup>476</sup> Liliana Segre, Daniela Palumbo, *Fino a quando la mia stella brillerà*, Piemme, Milano 2015, p. 103.

### 4.3 Il labile confine tra carnefice e vittima

Approfondiamo ora una questione cui ci siamo più volte richiamati, quella del rovesciamento dei ruoli, per cui la vittima finisce per diventare complice del carnefice e questi finisce per apparire – o cerca di mostrarsi – vittima del Sistema in cui è inserito. Questo secondo aspetto del fenomeno, in particolare, non potrà essere sviluppato nel suo complesso nel presente paragrafo, dato che il ruolo della vittima è spesso assunto dai funzionari del Regime dinanzi al tribunale che li giudica, e su tale strategia difensiva torneremo solo successivamente. Ancora una volta, il centro della nostra indagine sarà certo rappresentato dall'istituzione dei campi di concentramento e di sterminio, dove il confine tra la vittima e il carnefice è particolarmente opaco e mal definito.

#### 4.3.1. Nemico oggettivo e delitto possibile

Violenza e terrore – come si è detto – costituiscono la cifra del Regime totalitario, caratterizzato dalla loro persistenza anche nel momento in cui non vi sono più nemici reali da sconfiggere. Solo all'inizio esso si preoccupa dell'eliminazione degli avversari politici e concentra contro di loro le proprie forze, salvo poi orientare altrove i metodi brutali che gli sono propri. Allora, «after the extermination of real enemies has been completed and the hunt for “objective enemies” begun does terror become the actual content of totalitarian regimes»<sup>477</sup>. All'interno non ci sono più nemici tali da rappresentare una minaccia per il governo, e così il terrore può manifestarsi in tutta la sua potenza contro coloro che la Arendt definisce “objective enemies”, nemici oggettivi. Questi sono le vittime di cui il Totalitarismo necessita per la sua sopravvivenza, ma *chi* sono nello specifico?

Potenzialmente, chiunque può essere considerato ostile allo Stato e di conseguenza deportato, quando non fatto immediatamente sparire. Concretamente, in realtà, i cosiddetti nemici oggettivi fanno parte di specifiche categorie, fissate dal Regime nella fase della formalizzazione della sua ideologia. Tuttavia, non rientrare in una di queste categorie non è indice di sicurezza, non implica il poter vivere senza preoccupazione alcuna circa la propria sorte, dato che si tratta di gruppi mobili e aperti, la cui definizione non è stabilita una volta per tutte. «The category of objective enemies outlives the first ideologically determined foes of the movement; new objective enemies are discovered according to changing circumstances»<sup>478</sup>; infatti, il Nazismo e il

---

<sup>477</sup> OT, cit., p. 422.

<sup>478</sup> Ivi, p. 424.

Comunismo non prevedono alcun ritorno alla normalità una volta sterminati gli Ebrei o la classe borghese e, mentre si progetta e si attua la loro liquidazione, si individuano anche altri gruppi da eliminare. Per dare solo un'idea della grandezza del progetto, basti pensare che Hitler aspirava allo sterminio dei Polacchi e di alcune categorie di Tedeschi, mentre Stalin, conquistato il potere e uccisi i potenti di un tempo, si rivolge contro i *kulaki* e altri gruppi sociali<sup>479</sup>.

Ebbene, sono quindi definiti secondo precisi criteri ideologici se non altro i nemici che *primariamente* vengono presi di mira dalla polizia segreta, i quali sono additati come tali fin dagli anni precedenti all'ascesa al potere da parte del leader. Hitler, ad esempio, non nasconde mai l'avversione verso gli Ebrei prima del '33, comportandosi «like a man who persistently insults another man until everybody knows that the latter is his enemy, so that he can, with some plausibility, go and kill him in self-defense»<sup>480</sup>. Essendo il popolo ebraico da tempo suo avversario giurato, le misure adottate contro di esso da Hitler, una volta al potere, divengono comprensibili alla luce dell'ipotetica minaccia che tale popolo *da sempre* costituisce.

In merito alle categorie da eliminare, c'è da aggiungere che la scelta delle stesse può apparire arbitraria a un osservatore esterno, là dove, invece, «the choice of such categories is never entirely arbitrary; since they are publicized and used for propaganda purposes of the movement abroad, they must appear plausible as possible enemies»<sup>481</sup>. Così, il combattere contro la presunta volontà ebraica di dominare il mondo o la gestione capitalistica dell'economia intercetta sicuramente l'approvazione di molti, e non soltanto in Germania o in Russia, ma anche al di fuori dei rispettivi territori.

Da ultimo, si diceva che la nozione di nemico oggettivo è a tal punto ampia da non determinare mai compiutamente chi rientri nella categoria. Chiunque può, *oggettivamente*, essere un nemico da arrestare, e in quest'ottica si chiarisce anche la pratica del leader di far eliminare chi consegue un potere troppo grande e ha in precedenza avuto ruoli di comando. In casi del genere, è anzi frequente che i “nemici dello Stato” vengano citati in giudizio in tribunale, dove spesso manifestano quell'abnegazione, difficile da comprendere, di cui ci siamo occupati sopra.

The show trials which require subjective confessions of guilt from “objectively” identified enemies [...] can best be staged with those who have received a totalitarian indoctrination that enables them “subjectively” to understand their own “objective” harmfulness and to confess “for the sake of the cause”<sup>482</sup>.

---

<sup>479</sup> Cfr. *ivi*, p. 425. Un Regime totalitario «is not a government in any traditional sense, but a *movement*, whose advance constantly meets with new obstacles that have to be eliminated».

<sup>480</sup> *Ivi*, p. 424.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

<sup>482</sup> *Ivi*, p. 425.

Come ne *Il processo* Josef K. e coloro che questi conosce nel corso del romanzo finiscono per arrendersi alla sua condanna, perché rientra nell'ordine delle cose e perché così opera il Sistema, parimenti quanti sono maggiormente impregnati della dottrina totalitaria accettano la loro stessa morte come qualcosa di positivo per il Regime, come la testimonianza ultima della loro fedeltà. Soggettivamente, essi comprendono la loro dannosità oggettiva e la necessità che conduce alla loro condanna, e l'obbedienza e il senso di abnegazione raggiungono un punto tale da non consentire più al soggetto di pensare autonomamente, mentre tutto è filtrato attraverso categorie totalitarie. Allora non fa problema essere giudicati colpevoli quando si è innocenti, come non fa problema rispettare l'ordine di trucidare un villaggio di donne e bambini: *io non capisco il perché*, ma il Regime non agisce mai senza motivo.

Dunque, vi è una differenza tra “nemico oggettivo” e “sospetto” analoga a quella tra “delitto possibile” e “sospetto di reato”, entrambe indice della peculiare distinzione del Regime totalitario da quello dispotico. Infatti, «the “objective enemy” is defined by the policy of the government»<sup>483</sup> e individuato dallo Stato *indipendentemente* dalle sue azioni, mentre il sospetto è tale *in virtù* delle sue azioni e indipendentemente dalla politica del governo. La differenza evidenziata ci consente perciò di guardare a un'altra categoria tipicamente totalitaria, quella di “delitto possibile”. Si tratta di una nozione soggettiva tanto quella di “nemico oggettivo”, nella misura in cui sono potenzialmente infiniti i delitti che un uomo può compiere, così come chiunque può essere additato come ostile prescindendo dalle sue azioni.

Ora se, di norma, la decisione di arrestare qualcuno sulla base di un “sospetto di reato” è presa alla luce di prove concrete e mira a prevenire che un reato venga effettivamente compiuto, l'accusa di “delitto possibile” si estende per un raggio illimitato e non richiede evidenze a suo sostegno. Nel primo caso, si cerca di prevenire ciò che, altrimenti, quasi di certo accadrebbe nell'immediato; nel secondo caso, invece, la condanna va a toccare azioni non compiute, non progettate, spesso non pensate e forse nemmeno realizzabili. Per questo, i delitti possibili, al pari dei nemici oggettivi, sono individuati direttamente dallo Stato, e non dalla polizia.

In sintesi,

the totalitarian version of the possible crime is based on the logical anticipation of objective developments. The Moscow Trials of the old Bolshevik guard and the chiefs of the Red Army were classic examples of punishment for possible crimes. Behind the fantastic, fabricated charges one can easily detect the following logical calculation: developments in the Soviet Union might lead to a crisis, a crisis might lead to the overthrow of Stalin's dictatorship, this might weaken the

---

<sup>483</sup> Ivi, p. 423.

country's military force and possibly bring about a situation in which the new government would have to sign a truce or even conclude an alliance with Hitler<sup>484</sup>.

È chiaro che si tratta di fatti oggettivamente possibili ma, nel momento in cui si puniscono la guardia bolscevica o i comandanti dell'Armata Rossa, nulla lascia presagire quale *debba* essere il futuro del governo staliniano. Le possibilità sono potenzialmente infinite, e chiunque potrebbe allora essere punito per il suo ipotetico ruolo nell'altrettanto ipotetica caduta di Stalin e nelle vicende russe posteriori ad essa. Insieme, però, credo non ci si debba stupire di un modo di ragionare basato sulla nozione di “nemico oggettivo” e “delitto possibile”, che è pienamente in linea con il principio totalitario secondo cui tutto è possibile e conduce così «to the absurd and terrible consequence that every crime the rulers can conceive of must be punished, regardless of whether or not it has been committed»<sup>485</sup>.

Su scala ridotta, il timore per un “delitto possibile” si rinviene anche nei rapporti sociali tra privati cittadini, sempre all'insegna della “provocazione”, nella misura in cui la persona con cui si parla potrebbe lavorare come spia per il Regime. Allora diventa necessario prestare grande attenzione a ciò che si afferma, essendo gli uomini facili alle denunce e potendo ciascuno, in qualsiasi momento, essere accusato di un “possibile delitto” come “nemico oggettivo”.

Per concludere, richiamo una sottolineatura della Arendt circa il superamento, a un certo punto della vita del Regime totalitario, delle categorie analizzate in questo paragrafo:

Only in its last and fully totalitarian stage are the concepts of the objective enemy and the logically possible crime abandoned, the victims chosen completely at random and, even without being accused, declared unfit to live. This new category of “undesirables” may consist, as in the case of the Nazis, of the mentally ill or persons with lung and heart disease, or in the Soviet Union, of people who happen to have been taken up in that percentage, varying from one province to another, which is ordered to be deported<sup>486</sup>.

Insomma, la macchina totalitaria della morte non è pensata per smettere di funzionare, bensì come cuore pulsante del Regime, che cessa di battere solo quando il Regime stesso crolla o che, al contrario, determina il suo crollo nel momento in cui non pompa più sangue.

---

<sup>484</sup> Ivi, pp. 426-427.

<sup>485</sup> Ivi, p. 427.

<sup>486</sup> Ivi, pp. 432-433. Cfr. anche *supra* e p. 310.

#### 4.3.2. I campi di concentramento e di sterminio

In questo paragrafo non è mia pretesa trattare nella sua estensione il fenomeno concentrazionario, che com'è noto è molto ampio e ha dato origine a una vasta produzione letteraria, artistica, cinematografica. Si intende piuttosto dare un quadro dell'istituzione dei campi di concentramento e di sterminio, richiamando aspetti sui quali già ci siamo soffermati in precedenza e approfondendo il ruolo che essi hanno nel contesto totalitario. Faremo ciò sempre alla luce delle riflessioni di Hannah Arendt e di autori che ci stanno accompagnando nel presente lavoro.

Si è visto che il campo di concentramento rappresenta un'istituzione centrale per il Regime totalitario, un laboratorio di verifica della sua capacità di dominare sull'uomo in maniera totale<sup>487</sup>. All'interno di esso, gli obiettivi, gli strumenti, le modalità d'azione del Regime sono condotti a un punto di massima tensione, così che le barbarie di cui i singoli funzionari si rendono artefici all'esterno costituiscono solo un pallido riflesso di ciò che, al contrario, avviene nel campo. Le atrocità ivi compiute finiscono per essere «the practical application of the ideological indoctrination [...], while the appalling spectacle of the camps themselves is supposed to furnish the “theoretical” verification of the ideology»<sup>488</sup>. Se nell'esercito, nelle fila del Partito, nelle città e in qualsiasi altra realtà collettiva, fine ultimo è ridurre la pluralità all'unità, eliminare le differenze in favore dell'uniformità e in vista della perdita dell'identità individuale, lo stesso accade nel *Lager*. Qui, anzi, il Regime si spinge là dove non riesce – o non è ancora riuscito – a spingersi nei contesti di vita quotidiana, vuoi perché lì si richiedono processi più lunghi o semplicemente perché incontra forme maggiori di resistenza.

Chi giunge nel campo di concentramento, infatti, è per lo più già provato da tutta una serie di restrizioni e sofferenze fisiche, morali, psicologiche, così da fornire il materiale umano migliore per gli esperimenti che si intendono compiere in quel luogo, al riparo dallo sguardo e dal giudizio del mondo esterno. Scrive a tal proposito Hannah Arendt:

The camps are meant not only to exterminate people and degrade human beings, but also serve the ghastly experiment of eliminating, under scientifically controlled conditions, spontaneity itself as an expression of human behavior and of transforming the human personality into a mere thing, into something that even animals are not<sup>489</sup>.

L'autrice utilizza il termine “esperimento”, aggiungendo poco oltre che un esperimento di questo genere può essere compiutamente realizzato solo all'interno del *Lager*. Personalmente

---

<sup>487</sup> Cfr. *ivi*, pp. 437-438.

<sup>488</sup> *Ivi*, p. 438.

<sup>489</sup> *Ibidem*.

– come ho già accennato e come riprenderò – ritengo che il tentativo totalitario di eliminare dall’uomo la spontaneità, di cancellarne l’identità peculiare, di renderlo non-umano, non sia appunto altro che un tentativo, un esperimento, del quale la storia mostra il fallimento. Dunque, certo il campo di concentramento rappresenta il luogo nel quale il Totalitarismo si esprime nelle forme più brutali immaginabili, ma non quello che gli permette di conseguire concretamente i suoi obiettivi ultimi. Esso si spinge fino a modificare profondamente l’uomo, condizionandolo nei suoi tratti più intimi e tipicamente umani e andandone a toccare indelebilmente aspetti del carattere e della personalità; al fondo di tutto, però, l’umanità e l’individualità restano intatte. La stessa spontaneità – aggiungerei – può assopirsi, scoraggiarsi dinanzi alla tragicità del reale, ma non scompare ed emerge, magari improvvisamente, dando forma ad atti di gentilezza e umanità che razionalmente saremmo portati a considerare come impossibili, in contesti che non hanno nulla di umano.

Credo sia ora il momento, prima di riprendere le fila del discorso, di precisare che il riferimento alla “disumanizzazione del soggetto”, sia nel titolo di questo lavoro che in quello del corrente capitolo, va compreso alla luce di quanto appena ribadito. In primo luogo, la disumanizzazione è appunto l’obiettivo *postum* dal Totalitarismo, ma mai raggiunto, è ciò verso cui sono orientate le azioni e i progetti del Regime, senza che il fine ultimo sia mai compiutamente realizzato. In secondo luogo, direi che il governo totalitario si avvicina a questo obiettivo più con riferimento ai funzionari che educa, che non alle vittime contro cui si rivolge. Di fatto, i carnefici finiscono per essere *meno* umani dei prigionieri che vivono in condizioni *subumane*. In terzo luogo – come già sottolineato – l’assenza dell’*umanità* nell’altro, il suo essere *non-umano* si configura non soltanto come il fine, ma anche come il criterio di giustificazione del trattamento riservato a certe categorie di individui, una giustificazione ideologica e insieme psicologica, l’unica in grado di scusare ciò che scusabile non è. Infine, come si evince pure dalla testimonianza di Bettelheim<sup>490</sup> o di Frankl, è lo stesso soggetto internato a percepire di non essere più *considerato* alla stregua di una persona, bensì di un oggetto che di umano non conserva nulla. Così, la disumanizzazione si determina, dal suo punto di vista, come una percezione scaturita dal trattamento che gli è riservato, e non come qualcosa in cui lui crede o che sperimenta come reale; o meglio, essa è reale solo nella misura in cui la sente, la vive sulla sua pelle *nel Lager*, e non in quanto dato di fatto.

---

<sup>490</sup> Si veda l’esergo a questo capitolo.

Tornando più vicino al fenomeno concentrazionario, si tenga presente che Hannah Arendt scrive quando non sono trascorsi molti anni dalla conclusione della Seconda Guerra Mondiale. In tal senso, si conosce ancora poco di questa realtà, specie per quello che concerne, ad esempio, i campi di prigionia sovietici – attivi anche successivamente – e quelli giapponesi.

La scarsità di informazioni, però, non è solo legata alla mancanza di fonti attendibili o – si pensi al caso dei *gulag* russi – all'impossibilità di toccare certi argomenti senza correre seri rischi. Ci sono, infatti, almeno altri due elementi da considerare: da un lato, la difficoltà del superstita a raccontare quanto vissuto; dall'altro, conseguenza e causa della ritrosia dei sopravvissuti, l'incredulità che ancora anima il pubblico di ascoltatori. I due versanti della questione sono strettamente connessi, nella misura in cui «the very immensity of the crimes guarantees that the murderers who proclaim their innocence with all manner of lies will be more readily believed than the victims who tell the truth»<sup>491</sup> e la vittima, che già fatica a rivivere nel racconto quanto esperito nella quotidianità, finisce per preferire il silenzio, quando non si risolve a considerare lei stessa *irreale* l'esperienza della prigionia. Dopo la liberazione,

the survivor returns to the world of the living, which makes it impossible for him to believe fully in his own past experiences. It is as though he had a story to tell of another planet, for the status of the inmates in the world of the living, where nobody is supposed to know if they are alive or dead, is such that it is as though they had never been born<sup>492</sup>.

In sostanza appare più credibile l'assassino, che mente sulla propria colpevolezza, che non la vittima; si preferisce credere alla versione del carnefice, e ritenere frutto di una fantasia perversa la narrazione del deportato, poiché ciò che questi racconta è inimmaginabile.

Se i campi di concentramento sono l'istituzione centrale del Regime totalitario, bisogna però evitare l'errore di considerarli altresì un prodotto del Totalitarismo. Quest'ultimo, ancora una volta, si sarebbe limitato a sviluppare nella maniera più tragica e cruenta forme di detenzione già sperimentate in passato. I primi campi di prigionia nei quali vengono internati non

---

<sup>491</sup> OT, cit., p. 439. Cfr. anche quanto afferma P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, p. 63: «La menzogna, perciò, gode di infinita autonomia. Alla fantasia si chiede solo di creare secondo coerenza. Se vi riesce, nessuna verità di fatto potrà mai disturbare il mentitore [...]. La menzogna, inoltre, è in genere assai più verosimile dei fatti realmente accaduti. Proprio perché costruita secondo il criterio della coerenza, le oscurità e gli elementi inspiegabili saranno ridotti al minimo. Che è quanto l'uomo in genere cerca. I fatti realmente accaduti, al contrario, si discostano assai da un disegno a filigrana razionale. Offrono resistenza a una spiegazione che si pretenda esaustiva. Conservano "impurità" irrazionali che nessun alambiccato storicistico sarà mai in grado di rettificare».

<sup>492</sup> OT, cit., p. 444.



soltanto militari, ma anche civili, risalgono alla Seconda Guerra Boera (1899-1902) e sono concepiti dai Britannici per sfiancare l'esercito e la popolazione nemica<sup>493</sup>. Successivamente, si diffondono in Russia e poi, specie a partire dagli anni '30, in Germania e, tra gli altri, in Giappone.

I *gulag* sovietici<sup>494</sup> presentano caratteristiche abbastanza affini a quelle di altri campi di prigionia, per quanto si tratti di luoghi di reclusione in cui la mortalità è piuttosto elevata. Diverso, invece, è il discorso da fare intorno ai *Lager* nazisti, molti dei quali, negli anni della Guerra, hanno come scopo principale l'eliminazione della popolazione di origine ebraica. In particolare, «what was different, and of unprecedented horror, in the Nazi genocide of the Jews as it now developed, was the concept and organization of the “extermination camps”»<sup>495</sup>. Hitler non si limita a progettare dei campi di concentramento e prigionia analoghi ai *gulag* russi, ma realizza anche dei veri e propri campi di sterminio.

La frequente confusione tra queste due realtà è legata – secondo Gitta Sereny – all'esiguo numero di superstiti, che non si soffermano sulla distinzione dei termini e faticano a raccontare quanto vissuto, e ad un'universale riluttanza a riconoscere l'esistenza di posti come questi<sup>496</sup>. Donatella Di Cesare, da parte sua, ritiene che la stessa Hannah Arendt abbia contribuito alla confusione che si è venuta a generare, «vedendo in Birkenau o in Treblinka solo una variante aggravata del sistema concentrazionario»<sup>497</sup> e mettendo a confronto due realtà a tal punto diverse come i *Lager* nazisti e i *gulag* sovietici. Prescindendo dalla questione della responsabilità, resta il fatto che le differenze tra un campo di concentramento e uno di sterminio sono notevoli, e non vanno misconosciute.

In linea generale, possiamo definire campi di concentramento gran parte dei campi che sono stati progettati nel corso della storia recente, nati inizialmente come estensioni delle prigioni statali e luoghi dove relegare gli oppositori politici, e successivamente trasformati, per lo più, in «vast slave-labour markets»<sup>498</sup>. Sicuramente, da uno Stato all'altro, variano i modi di organizzare *Lager* di questo genere, e ce ne saranno di più o meno duri, ma la principale differenza con i campi di sterminio è data dalle maggiori chance di sopravvivere. La mortalità –

---

<sup>493</sup> Cfr. *ivi*, p. 440 e *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, pp. 178-179 [nota 44], oltre all'introduzione di Giorgio Galli, p. 56.

<sup>494</sup> Fino a questo punto del lavoro, come sottolineato in precedenza, non si è prestata particolare attenzione alla differenza tra campi di sterminio e campi di concentramento, differenza che ora, invece, introduco ed esplicito.

<sup>495</sup> ITD, *cit.*, p. 98.

<sup>496</sup> *Ibidem*.

<sup>497</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, *cit.*, pp. 114-115.

<sup>498</sup> ITD, *cit.*, p. 99.

come accennato – è elevata e le condizioni di vita disastrose, e tuttavia restano possibilità di uscire vivi dal periodo di detenzione<sup>499</sup>.

I *gulag* sovietici sono quindi campi di concentramento, ideati per sfiancare fisicamente l'uomo, abbatte le difese psichiche, condurlo eventualmente alla morte a causa del duro lavoro, ma non votati allo sterminio *per natura*<sup>500</sup>. Essi mirano all'internamento degli individui indesiderati, sebbene siano indicati «as forced-labor camps because Soviet bureaucracy has chosen to dignify them with this name»<sup>501</sup>. In pratica, «il cardine del campo era il lavoro; la morte era la conseguenza estrema. In altri termini: la morte, spesso orribile, era un accidente previsto, ma non programmato»<sup>502</sup>. Se restiamo sullo studio del fenomeno proposto da Hannah Arendt, vediamo che l'autrice distingue tre diversi sistemi di *Lager* sovietici, per due dei quali vale la descrizione finora proposta dei campi di concentramento.

First, there are the authentic forced-labor groups that live in relative freedom and are sentenced for limited periods. Secondly, there are the concentration camps in which the human material is ruthlessly exploited and the mortality rate is extremely high, but which are essentially organized for labor purposes<sup>503</sup>.

Dal momento che, in questi casi, la detenzione rappresenta in genere la pena conseguente a una colpa, sarà inoltre stabilito un limite temporale della reclusione stessa, e dunque la data del rilascio del prigioniero. L'internato del campo di concentramento può quindi riacquistare la libertà, dato che la sua reclusione si misura in mesi e anni. Inoltre, sapere di dover trascorrere nel *Lager* un periodo di tempo limitato è un fattore che aiuta la sopravvivenza dell'uomo, che vede di fronte a sé – più o meno lontano – un obiettivo da raggiungere, quale appunto la libertà.

Diverso è il discorso da fare per i campi di sterminio. Essi non offrono ai deportati chance di sopravvivenza: chi giunge in uno di questi campi è condannato a morte certa. Come accennato, si tratta di installazioni progettate per la prima volta dai Nazisti, ideate come vere e proprie “macchine della morte”, capaci di fare della morte stessa una realtà vivente, e pensati per accelerare il progetto di sterminio, *in primis* del popolo ebraico. Tenendo per buona l'analisi storica proposta da Gitta Sereny, si consideri che soltanto quattro *Lager* nazisti possono essere – a

---

<sup>499</sup> *Ibidem*.

<sup>500</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 115: «I deportati in Unione Sovietica, non solo i kulaki, furono impiegati per disboscare intere regioni, costruire ferrovie e linee elettriche, edificare aree urbane. I campi sovietici erano veri e propri “colossi industriali” che tendevano alla modernizzazione del paese».

<sup>501</sup> OT, cit., p. 444.

<sup>502</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, cit., p. 115.

<sup>503</sup> OT, cit., p. 443.

ragione – definiti “campi di sterminio”, in quanto luoghi concepiti *esclusivamente* a questo scopo:

first, and as a testing ground, Chelmno (Kulmhof), set up in December 1941. Then, following the Wannsee Conference of January 1942 which, chaired by Reinhard Heydrich, put the official seal of approval on the extermination program, Belsec (March 1942), Sobibor (May 1942), and the largest of them, Treblinka (June 1942). All were within a two-hundred-mile radius of Warsaw<sup>504</sup>.

Tutti e quattro i campi sono situati in Polonia, specie per l’antisemitismo diffuso tra la popolazione e la possibilità di sfruttare la rete ferroviaria del territorio, e nessuno di essi resta in attività per più di diciassette mesi, dato il rischio connesso alla scoperta di tali installazioni e della loro funzione, da parte dei locali e non solo.

Ora, la distinzione tra campi di concentramento e campi di sterminio non deve trarre in inganno. Quelli elencati qui sopra e individuati in numero di quattro sono *Lager* – sottolinea Gitta Sereny – «planned *exclusively* for extermination»<sup>505</sup>. Ciò non toglie: in primo luogo, che i campi di concentramento siano talvolta luoghi di transito verso mete ulteriori, quali appunto i campi di sterminio; in secondo luogo che anche lì i prigionieri vengano uccisi spesso arbitrariamente, vivano in condizioni disastrose e, specie una volta elaborata più compiutamente la soluzione finale, vengano installate strutture per l’eliminazione degli Ebrei e degli altri “indesiderati” analoghe a quelle dei peggiori campi di sterminio<sup>506</sup>. Insieme, però, l’autrice ribadisce che in tali luoghi – pure a Birkenau – restano in ogni caso chance di sopravvivenza maggiori che non in un qualsiasi campo di sterminio. In questi ultimi, invece, gli unici che possono sperare di restare in vita più a lungo sono i cosiddetti “work-Jews”<sup>507</sup>, Ebrei – e detenuti in genere – addetti al lavoro nel campo e al mantenimento in funzionamento della macchina della morte. Sul loro ruolo e l’assunzione, da parte loro, di comportamenti analoghi a quelli dei carnefici, torneremo nel prossimo paragrafo.

Considerando quanto detto in merito ai campi di sterminio nazisti, Hannah Arendt fa rientrare in questa categoria anche il terzo tipo di *Lager* sovietici, «annihilation camps in which the inmates are systematically wiped out through starvation and neglect»<sup>508</sup>.

---

<sup>504</sup> ITD, cit., p. 99.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>507</sup> *Ibidem*.

<sup>508</sup> OT, cit., p. 443.

Un'ultima precisazione di carattere storico. La Arendt sottolinea come possa risultare semplice paragonare la detenzione nel campo di concentramento ad altre forme storiche di limitazione della libertà umana e di negazione dei diritti dell'uomo, siano esse la schiavitù, il lavoro coatto o la proscrizione. Tuttavia, a ben guardare, si scopre che sono maggiori le differenze, che non i punti di contatto tra realtà a tal punto diverse. Lo schiavo, per esempio, gode comunque di alcuni diritti strettamente connessi al suo *status* sociale, non è escluso dal consorzio umano ed è certo considerato – se vogliamo – alla stregua di un oggetto, ma di un oggetto di valore, da rispettare in nome di tale valore; nel *Lager*, invece, l'internato è separato dal resto della società, privato dei diritti fondamentali e trattato come un oggetto privo di qualsiasi valore. Il lavoro che è costretto a svolgere, inoltre, è assolutamente inutile, o comunque imposto non tanto in vista della produzione di un utile, bensì dello sfinimento fisico del prigioniero. Per questo, non possiamo nemmeno paragonare il detenuto di un campo di concentramento al lavoratore forzato e giustificare l'esistenza dei *Lager* a partire dal bisogno di risorse belliche, considerato che i Nazisti «in the midst of the war, despite the shortage of building material and rolling stock, they set up enormous, costly extermination factories and transported millions of people back and forth»<sup>509</sup>. Ed è chiaro, infine, che la condizione dell'internato non è identica nemmeno a quella di un proscritto, costretto solo ad abbandonare il suo Paese, non la compagnia degli uomini, la libertà e – in ultima analisi – la vita<sup>510</sup>.

L'immagine migliore che Hannah Arendt individua per dare l'idea dei campi di concentramento è desunta dalla vita ultraterrena, così com'è stata pensata dagli Antichi, che hanno elaborato la credenza nell'Ade, e dai moderni, che parlano di Purgatorio e Inferno:

To Hades correspond those relatively mild forms, once popular even in non-totalitarian countries, for getting undesirable elements of all sorts – refugees, stateless persons, the asocial and the unemployed – out of the way [...]. Purgatory is represented by the Soviet Union's labor camps, where neglect is combined with chaotic forced labor. Hell, in the most literal sense, was embodied by those types of camp perfected by the Nazis, in which the whole of life was thoroughly and systematically organized with a view to the greatest possible<sup>511</sup>.

Le immagini rendono l'idea, ma l'interpretazione dell'autrice è in parte condizionata dalla sua appartenenza al popolo ebraico e dalla maggiore vicinanza a quanto accaduto a quest'ultimo, rispetto all'esperienza di altri detenuti. Gustaw Herling, infatti, in almeno un passaggio

---

<sup>509</sup> Ivi, p. 445. Queste ultime considerazioni di Hannah Arendt andrebbero incontro alla critica di Donatella Di Cesare, che probabilmente rimarcherebbe la distinzione tra campi di sterminio e campi di concentramento, descrivendo questi ultimi come vere e proprie installazioni per lo sfruttamento della forza lavoro dell'uomo.

<sup>510</sup> Cfr. ivi, p. 444.

<sup>511</sup> Ivi, p. 445.

riconosce che le atrocità e le modalità di sterminio proprie dei Nazisti differiscono certo da quelle dei Sovietici, ma soltanto nelle forme, poiché i prigionieri di entrambi i Regimi vivono in pessime condizioni e, quotidianamente, a stretto contatto con la morte. Scrive in proposito:

Ora che ho letto qualche testimonianza sui campi di concentramento tedeschi, mi rendo conto che un trasferimento a Kolyma, nei campi di lavoro sovietici, era l'equivalente della "scelta per le camere a gas" dei tedeschi. L'analogia diviene ancora più precisa quando si considera che, come per le camere a gas, i prigionieri per Kolyma erano presi tra quelli in peggior stato di salute; in Russia tuttavia non venivano inviati a una morte immediata, ma a un lavoro durissimo che richiedeva una forza e una resistenza fisica eccezionali<sup>512</sup>.

Riepilogando quanto già visto intorno a deportati e funzionari dei *Lager*, è importante ribadire che tra i detenuti e gli uomini liberi intercorre un abisso, analogo a quello tra il mondo dei vivi e quello dei morti. All'interno del campo di concentramento, il processo di disumanizzazione che il Regime intende realizzare arriva al culmine, l'apice mai raggiunto all'esterno di esso e raramente toccato in altri momenti e avvenimenti storici. Scrive la Arendt, che qui si assiste alla «reduction of a man to a bundle of reactions»<sup>513</sup>, riecheggiando la celebre espressione con la quale Hume definisce l'uomo un fascio di percezioni<sup>514</sup>. Con ciò – ripeto – non credo si possa dire di essere giunti a perdere l'*umanità* degli uomini, quanto piuttosto al limite – sebbene forse non definitivo – cui l'uomo può spingersi fino *quasi* a perdere se stesso, senza in realtà mai perdersi completamente.

A tal proposito, più che della riduzione dell'uomo a fasci di reazioni, parlerei di una semplificazione delle sue stesse reazioni e percezioni, oltre che dei suoi desideri. Il dolore, la fame, la sete, l'angoscia, la paura, ma anche la felicità, che in rari momenti l'internato prova, sono tutte emozioni prive di sfumature nel *Lager*, prive di una gradazione nell'intensità, dirette verso oggetti chiari e definiti<sup>515</sup>. E allora il dolore è direttamente connesso alle bastonate che giungono inesorabili se si è lenti nel lavoro, la fame accresce esponenzialmente il desiderio di qualsiasi cosa sia commestibile ed è sempre presente e mai soddisfatta, e così via.

---

<sup>512</sup> G. Herling, *Un mondo a parte*, cit., p. 123. Ancora una volta è evidente che la differenza tra campi di concentramento e campi di sterminio, che in questa sede abbiamo visto sottolineata in particolare da Gitta Sereny e Donatella Di Cesare, è in realtà meno marcata e definita di quanto non si possa in prima battuta affermare. Per questo motivo, oltre che per alleggerire il testo, nel prosieguo, l'espressione "campi di concentramento" o il termine "*Lager*" saranno usati per indicare anche i campi di sterminio.

<sup>513</sup> OT, cit., p. 441.

<sup>514</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise*, pp. 506-507: «I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement».

<sup>515</sup> Cfr. V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, p. 72: «L'internato in un campo di concentramento è respinto a un livello primitivo, non solo esteriormente, ma anche nella sua vita intima».

Se ci soffermiamo sul caso nazista, vediamo che chi arriva al campo è spesso già più morto che vivo, un “living corpse” si è detto nei paragrafi precedenti, che non dovrà mai uscire – almeno idealmente – dal sistema concentrazionario, se non come cadavere. Infatti, quando anche non fossero l’uccisione del soggetto di diritto e della personalità morale ad avere la meglio sull’animo dell’uomo, sono sufficienti le terribili condizioni del viaggio a sfiancare molti dei deportati, che cominciano a comprendere – se non l’hanno realizzato prima – che per loro si prospetta un futuro tragico.

E i prigionieri, unitamente agli uomini liberi che vedono il loro stato, non possono evitare di domandarsi per quale motivo un trattamento del genere sia riservato a delle persone, cos’abbiano fatto per meritarsi ciò che sono costrette a sopportare. Anzi, chi non conosce gli internati, né i piani del Regime totalitario, non arriverà forse a pensare: “Chissà di quali delitti si sono macchiati questi uomini! Per subire una sorte del genere, devono aver assolutamente fatto qualcosa di grave!”. Niente di più sbagliato. L’uomo che pensa così è ancora prigioniero della logica della retribuzione da cui nemmeno gli amici di Giobbe riescono a smarcarsi, interpretando la sventura che tutt’un tratto lo affligge come la pena per una qualche colpa da lui commessa. Giobbe non fatica a confutare le argomentazioni degli amici, e in maniera molto semplice, portando quale prova della loro falsità la sua stessa esperienza, la sua vita, così come Diogene aveva confutato chi negava il movimento mettendosi, altrettanto semplicemente, a camminare<sup>516</sup>. E alla fine del libro biblico, Dio interviene e risponde al Suo interlocutore, finché questi si rende conto di non poter avanzare alcuna pretesa nei confronti del Creatore:

Comprendo che tu puoi tutto / e che nessun progetto per te è impossibile. / Chi è colui che, da ignorante, / può oscurare il tuo piano? / Davvero ho esposto cose che non capisco / cose troppo meravigliose per me, che non comprendo. / Ascoltami e io parlerò, / io t’interrogherò e tu mi instruirai! / Io ti conoscevo solo per sentito dire, / ma ora i miei occhi ti hanno veduto. / Perciò mi ricredo e mi pento / sopra polvere e cenere<sup>517</sup>.

Giobbe comprende di non avere ragioni di fronte a Dio e di avere sempre torto dinanzi a Lui<sup>518</sup>, di non poter sperare di capire tutto quello che Dio fa nella sua vita, si tratti dell’esperienza di una grande gioia o del peso di un’enorme sventura. Con il desiderio di onnipotenza, invece, il leader totalitario cerca proprio di arrogarsi prerogative divine, e dunque la facoltà –

---

<sup>516</sup> Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, tr. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1962, p. 260: «[...] In modo simile rispose a un tale che sosteneva che non esiste il movimento: si alzò e si pose a camminare».

<sup>517</sup> *Giobbe*, 42,2-6.

<sup>518</sup> Cfr. Søren Aabye Kierkegaard, *Enten-Eller*. Tomo V, *Ultimatum*, tr. it. a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 3 ed. 2006.

che il Dio biblico rivendica per sé – di sapere ciò che è meglio, di stabilire chi debba vivere o morire, di distinguere ciò che è bene da ciò che è male... senza dover dare ragione ad alcuno delle sue decisioni. E tuttavia, diversamente dal Dio di Giobbe, il dittatore non è creatore, né appartenente a un ordine di realtà altro rispetto a quello dell'uomo comune, né possessore di un sapere straordinario, di fronte al quale gli uomini non possano che inchinarsi.

Infine, qualche considerazione attorno ai carnefici, prima di analizzare nello specifico il rapporto che intercorre tra loro e i deportati. Innanzitutto, vi è una grande differenza tra un qualunque assassino e il funzionario di un campo di concentramento: il primo mira a distruggere la *vita* di una persona, non la sua *esistenza*, come invece il secondo.

The murderer who kills a man – a man who has to die anyway – still moves within the realm of life and death familiar to us [...]. The murderer leaves a corpse behind and does not pretend that his victim has never existed; if he wipes out any traces, they are those of his own identity, and not the memory and grief of the persons who loved his victim; he destroys a life, but he does not destroy the fact of existence itself<sup>519</sup>.

Il Totalitarismo aspira a cancellare l'esistenza stesse delle persone, impedendo di conoscerne la fine e di rendere loro omaggio attraverso il ricordo. Questo è qualcosa che l'assassino non riesce a fare e nemmeno ha intenzione di ottenere, trovando completa soddisfazione nella sottrazione all'altro della sua vita. L'omicidio è per il funzionario del campo parte della routine quotidiana, momento integrante della vita del *Lager*, come possono esserlo la cena o il riposo, e finisce per risultare «as impersonal as the squashing of a gnat»<sup>520</sup>. A tal proposito, Gitta Sereny domanda a Richard Glazar, sopravvissuto del campo di sterminio di Treblinka di cui Franz Stangl era stato comandante, se si finisce mai per abituarsi a quello che accade nel *Lager*. Alla giornalista, egli risponde in questi termini:

“Did we become hardened, callous to the suffering, the horror around us? Well, one can't generalize; as with everything in life, people reacted differently. One did, I think, develop *a kind of dullness, a numbness where the daily nightmarish events became a kind of routine*, and only special horrors aroused us, reminded us of normal feelings; sometimes this would be connected with specific and special people, sometimes with special events”<sup>521</sup>.

Qualcosa di analogo, in fondo, penso valesse per i carnefici, la cui pericolosità è d'altra parte incrementata dal fatto che «they do not care if they themselves are alive or dead, if they

---

<sup>519</sup> OT, cit., p. 442.

<sup>520</sup> Ivi, p. 443.

<sup>521</sup> ITD, cit., p. 192.

ever lived or never were born»<sup>522</sup>, un atteggiamento che rinvia a quanto si è detto sul senso di abnegazione e che vedremo essere, per certi versi e in alcuni casi, comune anche nei prigionieri. Il senso di superfluità, infatti, è proprio dell'uomo totalitario in quanto tale, sia egli libero o recluso, e nemmeno il leader si considera unico e insostituibile.

A conclusione del paragrafo, riporto la riflessione con cui Hannah Arendt termina la trattazione del Regime totalitario, e nello specifico del sistema concentrazionario. Si tratta di un pensiero alquanto pessimista, e poco fiducioso nella bontà umana e nella capacità dell'uomo di apprendere dagli errori del passato, ma credo che anche al più ottimista tra noi verrebbe fatto, almeno una volta, di riflettere in questi termini e di temere, alla luce di ciò che è stato, per quello che sarà:

The Nazis and the Bolsheviks can be sure that their factories of annihilation which demonstrate the swiftest solution to the problem of overpopulation, of economically superfluous and socially rootless human masses, are as much of an attraction as a warning. Totalitarian solutions may well survive the fall of totalitarian regimes in the form of strong temptations which will come up whenever it seems impossible to alleviate political, social, or economic misery in a manner worthy of man<sup>523</sup>.

#### 4.3.3. La dialettica carnefice-vittima

La questione del rovesciamento dei ruoli in ambito totalitario è complessa, perché la cosa che viene più spontaneo fare è giudicare i carnefici e commiserare le vittime. Dunque, descrivere il boia come una vittima, e la vittima come complice del boia può risultare a prima vista fuori luogo e politicamente scorretto. Tuttavia, il Totalitarismo dovrebbe averci ormai abituato a questi rovesciamenti, essendo animato da una logica che differisce di molto dalla nostra. E in questo senso, anche riconoscere nel funzionario totalitario una vittima, così come nel deportato il braccio indispensabile della guardia, è necessario a comprendere nella sua poliedricità il fenomeno che stiamo trattando.

In ogni caso, vi è forse un versante della questione che ci è più semplice analizzare. Pare, infatti, risultare più faticoso vedere nel carnefice una vittima, che non nel prigioniero del *Lager* un vero e proprio carnefice. Ciò è valido anzitutto in riferimento a categorie specifiche di internati, come i criminali, cui spesso è affidata la gestione dell'ordine dei prigionieri nel campo.

---

<sup>522</sup> OT, cit., p. 459. In proposito, si veda R. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, p. 7: «È in questo senso che i manovratori dei regimi totalitari manifestano tutta la loro pericolosità, perché non si limitano a trattare le vittime come qualcosa di superfluo, ma trattano se stessi come se le leggi della natura e della storia trascendessero anche loro».

<sup>523</sup> OT, cit., p. 459.



Ma, al di là di questo, sono gli stessi internati sopravvissuti alla guerra a descrivere i terribili compromessi cui sono scesi per restare in vita e la distorsione del loro modo di pensare. Gli esempi di tutto ciò sono numerosissimi, per cui mi limito a proporre qualcuno a partire dai testi che ci stanno accompagnando nella presente indagine.

In *Into that Darkness*, Gitta Sereny riporta anche il dialogo avuto con Stanislaw Szmajzner, sopravvissuto al campo di sterminio di Sobibor, cui rivolge una domanda piuttosto scomoda, chiedendo quali sono – secondo lui – le caratteristiche necessarie per riuscire a rimanere in vita nel *Lager*. Il quesito è in realtà ancor più profondo, dato che la giornalista lo pone in questi termini: «*What sort of person did you have to be, to survive these camps?*»<sup>524</sup>.

Szmajzner comprende perfettamente il nocciolo della questione, e ammette che l'internato, per sopravvivere, doveva lasciarsi corrompere dal sistema concentrazionario, scendere a patti con esso e adottarne le forme e gli strumenti.

“Yes, we too were corrupted, of course: life was everything. I remember how furious we used to be when the transports came from the East rather than the West. Those coming from Germany, Holland, Austria, Hungary – they brought clothes and above all, food; we could go and choose anything we liked. The ones from Poland and points east had nothing, and then we went comparatively hungry. It is true, you see, if there hadn't been gold, we wouldn't have lived. So, in a sense, their death meant our life”<sup>525</sup>.

Szmajzner e i suoi compagni di prigionia arrivano a disprezzare i trasporti dell'Est, perché molto più poveri di beni rispetto a quelli provenienti da Ovest; arrivano a sperare, nei giorni in cui i trasporti si fanno più radi, che essi riprendano al ritmo delle settimane precedenti; arrivano – in sintesi – ad esser contenti della morte di altre persone, perché la morte di queste rappresenta per loro la vita. Richard Glazer, internato a Treblinka, esprime di fatto il medesimo concetto di Szmajzner, riferendosi ai periodi in cui beni e trasporti scarseggiavano: «You can't imagine what we felt when there was nothing there. You see, the *things* were our justification for being alive. If there were no things to administer, why would they let us stay alive?»<sup>526</sup>.

Coloro che, tuttavia, forse più di tutti sono provati da ciò che si costringono a fare per sopravvivere nel campo sono i membri dei Sonderkommandos. Si tratta di gruppi di prigionieri, in prevalenza Ebrei, che collaborano con i funzionari dei *Lager* nazisti nelle operazioni di sterminio, e dunque nella preparazione dei deportati per le camere a gas, nello svuotamento delle stesse dai cadaveri e nella procedura di cremazione. Al pensiero di ciò, a fatica riusciamo a

---

<sup>524</sup> ITD, cit., p. 130 [corsivo mio].

<sup>525</sup> *Ibidem*.

<sup>526</sup> Ivi, p. 212.

respingere una domanda che nasce spontanea: perché lo facevano? Perché degli Ebrei accompagnavano alla morte altri Ebrei? La risposta è presto data: ancora una volta, perché la morte di quelli era la sopravvivenza di questi.

Un'idea piuttosto vivida di cosa significasse essere membri di un Sonderkommando è fornita dal film – già citato in precedenza – *Il figlio di Saul*, film che ci consente di fare una riflessione ulteriore attorno ai condizionamenti cui il comportamento degli internati è soggetto. Saul, il protagonista della pellicola, svolge in modo abitudinario il lavoro nel Sonderkommando di cui fa parte, entrando in contatto con centinaia di cadaveri al giorno, cadaveri trattati alla stregua di oggetti da buttare. Non è minimamente toccato da quello che vede e pare del tutto insensibile alla realtà che lo circonda, finché un giorno scopre i Nazisti nell'atto di uccidere un giovane che era sopravvissuto alla gassazione. Da quel momento, per Saul esiste solo quel giovane, che dice poter essere suo figlio e al quale desidera dare degna sepoltura.

Ciò che voglio sottolineare è la paradossalità della situazione: ci sono centinaia di morti ogni giorno, ma a Saul interessa il ragazzo. Tutti gli altri non sono considerati, né da lui né dai Nazisti, quali persone, ma *quel* giovane, che non è nemmeno sicuro esser suo figlio, è diverso. Qui vediamo da un lato come nel *Lager* si verifichi una semplificazione delle emozioni e la loro contemporanea intensificazione; dall'altro, assistiamo alla degenerazione dell'internato, che finisce per trattare i compagni di prigionia, le vittime, alla maniera dei carnefici. Per contrasto, però, dal comportamento di Saul emerge anche un residuo di umanità, prova ulteriore del fatto che l'uomo non perde mai la sua essenza più profonda.

Dunque, per quale motivo il Regime totalitario si serve degli stessi prigionieri alla stregua di carnefici, all'interno dei campi di concentramento? Perché così «hatred is diverted from those who are guilty (the *capos* were more hated than the SS), [and] the distinguishing line between persecutor and persecuted, between the murderer and his victim, is constantly blurred»<sup>527</sup>. Rousset, cui si riferisce la stessa Hannah Arendt, ribadisce come, a lungo andare, gli internati dei *Lager* vengano ad avere un comportamento sempre più simile a quello delle guardie, e aggiunge altre possibili motivazioni del loro sfruttamento da parte del sistema concentrazionario:

L'existence d'une aristocratie de détenus, jouissant de pouvoirs et de privilèges, exerçant l'autorité, rend impossibles toute unification des mécontentements et la formation d'une opposition homogène. Elle est enfin (et c'est dans l'univers concentrationnaire sa raison suffisante et définitive d'être) un merveilleux instrument de corruption<sup>528</sup>.

---

<sup>527</sup> OT, cit., pp. 452-453.

<sup>528</sup> D. Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, cit., pp. 105-106.

Ora, una breve considerazione a partire da quelle vittime rappresentate dagli uomini liberi. Sì, perché come si è detto non soltanto i deportati sono vittime del Regime, ma gli stessi cittadini che vivono all'interno dello Stato totalitario, condividano o meno l'ideologia loro somministrata, e – paradossalmente – altresì gli Stati che con tale Regime hanno in qualche modo a che fare. Ebbene, tanto gli uni, quanto gli altri finiscono per adottare comportamenti e atteggiamenti indotti dal Sistema totalitario e tipicamente totalitari.

Basti un unico esempio a chiarire il concetto.

In Europa, una certa insofferenza nei confronti dell'elemento ebraico è diffusa da ben prima dell'avvento del Nazismo in Germania o dei pogrom in Russia, senza che questo abbia mai reso impossibile la convivenza. L'ideologia totalitaria nazista ha però l'effetto di acuire i motivi di discordia e malcontento *in primis* dei Tedeschi, ma ben presto anche di altri popoli e governi. Una conseguenza di questo è la tristemente nota Conferenza di Evian del 1938, alla quale partecipano molti Stati per discutere del sempre maggior numero di Ebrei apolidi, in fuga dai territori occupati dalla Germania e in cerca di una patria. Di fatto, le diverse Nazioni non comprendono che la mancata accoglienza delle comunità ebraiche si sarebbe poi tradotta nel loro sterminio e così, rifiutandosi di ospitare gli Ebrei nel proprio territorio o stabilendo delle quote per il loro ingresso, approvano implicitamente i piani nazisti. Ora, noi sappiamo bene quanto infausta sia stata questa decisione per il popolo d'Israele.

Emblematica, in proposito, è l'affermazione di un pastore di Basilea di fronte all'eccessivo numero di Ebrei in cerca di rifugio in Svizzera, e alla conseguente presa di posizione del Governo contro questo esodo: «If these people clamouring for admission were politically oppressed, prisoners of war or deserters they would and could be accommodated. It is the fact that they are Jews that excludes them from receiving the traditional sanctuary of our country»<sup>529</sup>. Inutile dire che decisioni e fatti dei nostri giorni concernenti l'accoglienza dello straniero o la chiusura di porti e frontiere mostrano che, sebbene i Regimi totalitari siano storicamente crollati, non è venuto meno un modo di pensare totalitario.

Per quanto concerne la figura del carnefice, mi limito ad un'analisi più rapida.

In sostanza, di chi è vittima il carnefice? Del Sistema totalitario in cui è inserito e dal quale non è in grado, una volta entrato a farne parte, di uscire, o semplicemente di distaccarsi

---

<sup>529</sup> ITD, cit., p. 217. Si veda anche l'intervento alla Conferenza di Evian del Ministro rappresentante dell'Australia che, sostenendo che il proprio Paese non poteva accogliere gli Ebrei apolidi, conclude: «It will no doubt be appreciated also that as we have no real racial problem, we are not desirous of importing one by encouraging any scheme of large-scale foreign migration... I hope that the conference will find a solution of this tragic world problem». Cfr. Australian House of Representatives, Selection Committee, *Report* No. 23, 28 February 2018, p. 5 [[https://www.aph.gov.au/Parliamentary\\_Business/Committees/House/Selection](https://www.aph.gov.au/Parliamentary_Business/Committees/House/Selection)].

per mezzo di un pensiero agente autonomo. Così, nel campo di concentramento il carnefice è innegabilmente in posizione di vantaggio, ma è condizionato dal clima che ivi si respira in maniera analoga agli internati: alla fine, «neither the tormentors nor the tormented, and least of all the outsider, can be aware that what is happening is anything more than a cruel game or an absurd dream»<sup>530</sup>. L'atmosfera di irrealtà che percepisce il deportato è la medesima che viene percepita dalla guardia, *costretta* a vivere in mezzo agli stessi orrori, *costretta* ad abituarsi alla morte, *costretta* a farsi complice della morte stessa. La rassegnazione e l'abitudine che caratterizzano gli internati sono atteggiamenti che identificano anche i funzionari del *Lager*, i quali finiscono per credere di non avere altra scelta e possibilità che non sia quella di continuare a svolgere gli incarichi loro affidati.

È chiaro che è difficile scorgere nel carnefice una vittima, ancor più che – si diceva – vedere nella vittima un carnefice, come è chiaro che capiamo maggiormente il deportato che, per sopravvivere, accetta un compromesso, rispetto alla guardia che può scegliere liberamente la vita che intende condurre e accetta di lavorare in un campo di concentramento. Nel capitolo successivo, in particolare, ci interrogheremo proprio sulla questione della colpa e della responsabilità dell'uomo di fronte alla barbarie cui il '900 ci ha, purtroppo, abituati. Vedremo che, per quanto in misure diverse e secondo una certa interpretazione, siamo tutti colpevoli e tutti vittime dinanzi a una realtà come i *Lager* nazisti; infatti,

to achieve the extermination of these millions of men, women and children, the Nazis committed not only physical but spiritual murder: on those they killed, on those who did the killing, on those who knew the killing was being done, and also, to some extent, for evermore, on all of us, who were alive and thinking beings at that time<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> OT, cit., pp. 445-446.

<sup>531</sup> ITD, cit., p. 101.

## CAPITOLO QUINTO

### Responsabilità e colpa

*Diese Schandtaten: Eure Schuld!*  
These Atrocities: Your Fault!

Frase della propaganda alleata contro la Germania occupata<sup>532</sup>

«Ma io non sono colpevole»,  
disse K., «è un errore.  
Come mai può essere colpevole un uomo?  
E qui siamo tutti uomini, l'uno come l'altro».

Josef K., *Il processo*<sup>533</sup>

Non è semplice trattare di responsabilità e colpa in riferimento al Totalitarismo, e dev'essere stato ancor più difficile affrontare la questione in tribunale, a partire dal Processo di Norimberga (1945-46). Che ci siano delle colpe, che ci siano delle responsabilità è innegabile, ma la loro attribuzione non è altrettanto automatica, come non lo è riconoscere che parte abbia avuto un certo soggetto in una determinata operazione, o stabilire delle pene che siano commisurate alle colpe stesse.

I Regimi totalitari ci mettono di fronte ad atrocità indescrivibili, tanto che viene spontaneo chiedersi: a che *pro* esprimere un giudizio? A che *pro* comminare una pena? Cos'è la prigione a vita o la sentenza capitale, per un uomo che ha fatto uccidere migliaia di persone? Forse le vittime traggono qualcosa dalla condanna del loro carnefice<sup>534</sup>? Si tratta di domande che ci poniamo in questo contesto, dove tutto appare in scala più grande, ma in realtà sono le medesime domande che nascono dinanzi a una qualsiasi delle tragedie che accadono ai nostri giorni.

Il tutto assume poi un carattere grottesco quando si vogliono – o si devono – evidenziare delle differenze, delle distinzioni tra i carnefici: se un omicida merita l'ergastolo, che dire di chi ha fatto dell'omicidio, per anni, il suo mestiere? E la faccenda diventa quasi *ironica* quando è lo stesso imputato a promuovere considerazioni di questo genere, a mostrare come, nel Male, egli sia stato meno malvagio di tanti altri. Franz Stangl, ad esempio, si trova a dover rispondere

---

<sup>532</sup> Dopo la conclusione della Guerra, nella Germania occupata dagli Inglesi vengono diffusi una serie di manifesti e volantini che mostrano immagini dei campi di sterminio nazisti e recano la scritta: "Questa è la vostra colpa". Si veda, ad esempio, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Eure\\_Schuld.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Eure_Schuld.jpg).

<sup>533</sup> DP, cit., p. 174.

<sup>534</sup> Cfr. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, p. 22.

di molteplici accuse, in specie di aver guidato il programma di eutanasia nel Castello di Hartheim e di essere stato il comandante di due campi di sterminio, ma accetta più facilmente queste pesanti accuse, che non quella – mossa da un sopravvissuto – di aver sparato in mezzo a un gruppo di prigionieri appena giunti a Sobibor. Scrive Gitta Sereny in proposito:

Stangl, insisting that he had never shot into a crowd of people, appeared to be more indignant about this accusation than about anything else, and to find irrelevant the fact that, whether he shot into the group or not, these very same people died anyway, less than two hours later, through actions ultimately under his control<sup>535</sup>.

In questo capitolo, ci accompagneranno poi altre domande, come le seguenti: si danno mai realmente delle situazioni in cui viene meno qualsiasi possibilità di scelta, o vale l'antico principio del diritto romano per cui «*etsi coactus tamen volui*»<sup>536</sup>?

E ancora: che valore ha la giustificazione, più volte invocata, che in guerra si obbedisce *semplicemente* a degli ordini? Il sacerdote, che con Josef K. sta cercando di cogliere il messaggio del racconto sul guardiano della legge, riferisce anche questa, possibile interpretazione: «Alcuni sostengono che questa storia non dà a nessuno il diritto di giudicare il guardiano. Comunque egli ci appaia, è pur sempre un servitore della Legge, dunque appartenente alla Legge, dunque sottratto al giudizio umano»<sup>537</sup>. A detta del sacerdote, il guardiano, in quanto servitore della Legge, non va soggetto al giudizio dell'uomo, il quale *non può giudicare* la Legge, ma *soltanto essere giudicato secondo* la Legge. Dunque, possiamo noi, autoproclamandoci servitori di una Legge *giusta*, giudicare chi ha servito una legge totalmente diversa?

Tali sono le questioni che ci guideranno nel presente capitolo, unitamente – in particolare – a un testo di Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, che offre una buona prospettiva di lettura del problema. Per questo, gli esempi e i riferimenti storici che proporrò saranno principalmente connessi al Regime nazista e alla specifica colpa tedesca, così come ce ne parla Jaspers.

## 5.1 *La questione della colpa* di Karl Jaspers

Date le difficoltà additate nell'analisi del problema rappresentato dalla colpa, trovo appunto chiarificatrice la proposta di Karl Jaspers il quale, conscio di una diffusa «disposizione mentale a considerare gli uomini collettivamente, a caratterizzarli e giudicarli in blocco»<sup>538</sup>,

---

<sup>535</sup> ITD, cit., p. 124.

<sup>536</sup> «Anche se costretto, sono io che volli»: cfr. G. Poggi, *Lo Stato*, p. 15.

<sup>537</sup> DP, cit., p. 181.

<sup>538</sup> Karl Jaspers, *La questione della colpa*, tr. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 33.

valuta opportuno distinguere concetti diversi di colpa e gradi differenti di responsabilità. Si vengono così ad evidenziare quattro generi di colpa – criminale, politica, morale, metafisica, e accanto ad essi forme di responsabilità individuali o collettive, con conseguenze specifiche e differenziate a seconda dei casi.

Jaspers affronta la questione da un punto di vista particolare e, per certi versi, privilegiato. È infatti un tedesco che tuttavia, sposando una donna ebrea, si viene a trovare in una posizione scomoda in rapporto al Regime, che però si risolve a lasciarlo tranquillo nel suo ritiro fino alla conclusione della Guerra. D'altra parte, credo si possa dire che il matrimonio contratto lo ponga forse più al sicuro di molti altri che, attratti dal Nazismo, vi aderiscono senza riuscire poi a tirarsi indietro. Nel suo caso, non fossero bastate le diversità di vedute rispetto alla politica del Governo, se non altro l'amore per la moglie lo avrebbe – probabilmente – tenuto a debita distanza da esso. Inoltre, egli, essendo vicino a una donna ebrea e costretto a vivere in casa come un recluso, sperimenta sulla propria pelle ciò che migliaia di uomini hanno provato sotto i Regimi totalitari, e tocca con mano gli effetti dei provvedimenti emanati contro categorie specifiche di persone. Infine, in quanto tedesco, certo non esprime i giudizi che troviamo in *Die Schuldfrage* a cuor leggero, riconoscendo piuttosto che, nella discussione intorno alla colpa, «nessuno è giudice dell'altro. Ciascuno di noi è nello stesso tempo accusato e giudice. Per tutti questi anni non abbiamo sentito altro che diffamare altri uomini. Ma noi non vogliamo continuare a fare lo stesso»<sup>539</sup>.

In pratica, questo testo concentra le riflessioni di un uomo, prima che di un filosofo, che vive quello che scrive e scrive quello che vive, che sente rivolte direttamente su di sé le occhiate penetranti e accusatorie che il mondo rivolge alla Germania, insieme al peso della colpa.

Come si diceva sopra, la questione della colpa è affrontata da Jaspers prima da un punto di vista generale, poi con specifico riferimento alla nazione tedesca. Noi adotteremo questa prospettiva, consapevoli, però, che molto di quanto viene affermato *sulla* Germania e *contro* la Germania potrebbe valere anche per l'Italia e contro l'Italia, così come per altre Nazioni. Prima di procedere oltre, però, credo sia bene fissare l'attenzione su qualche altro elemento introduttivo, che meglio consente di entrare nell'opera dell'autore e di intenderne la volontà.

Jaspers scrive sperando che le sue parole possano avere un valore – direi – *performativo*. La sua pretesa non è quella di offrire un'indagine storica, per quanto il dato storico ne costituisca la base, né vuole fornire una semplice trattazione astratta di problemi concreti. L'obiettivo

---

<sup>539</sup> Ivi, p. 5.

è piuttosto portare il singolo individuo a una conversione interiore<sup>540</sup>, che lo aiuti a prendere atto di ciò che è accaduto negli anni '30 e '40 senza negare le evidenze, a valutare quali sono le sue colpe e responsabilità, e infine a farsi carico di esse, se non altro in nome della solidarietà che accomuna tutti gli uomini. Parallelamente, il filosofo si augura che, attraverso il dialogo, la Germania possa giungere a ritrovare se stessa ed a risollevarsi dagli anni tragici del Nazismo<sup>541</sup>.

Per questo motivo, dunque affinché questo lavoro dia qualche risultato, non è possibile costringere l'indagine dentro dei limiti prefissati: «non c'è alcuna domanda che non debba esser posta, alcuna cara vecchia ovvietà, alcun sentimento, alcuna menzogna vitale che dobbiamo salvaguardare»<sup>542</sup>. Accanto a ciò, si deve inoltre accettare che il processo contro la Germania, come contro qualsiasi potenza sconfitta, sia condotto dai vincitori, dato che, storicamente parlando, sono sempre loro a dettare legge ai vinti. Questo va appunto accettato, ma la questione non è nemmeno importante per il modo in cui Jaspers affronta il problema. Non si tratta, qui, né di valutare chi sia più colpevole, se lo Stato vincitore – che può parimenti aver commesso grandi atrocità – o quello sconfitto, né chi abbia più diritto di farsi promotore della giustizia mondiale, ma di assumere ciascuno *personalmente la propria colpa*, tramite l'analisi della responsabilità avuta in determinate situazioni.

A tal proposito, scrive l'autore:

Già, quello che il mondo pensa di noi non può esserci indifferente; sappiamo infatti di appartenere all'umanità; siamo in primo luogo uomini, e poi tedeschi. Ma ancora più importante per noi è che *la nostra vita, pur nella miseria e nella sottomissione, può avere la sua dignità soltanto se noi saremo pienamente sinceri di fronte a noi stessi. La questione della colpa, più che essere una questione posta dagli altri a noi, è una questione che noi poniamo a noi stessi*. Il modo in cui rispondiamo a essa nella nostra più intima interiorità fonda la nostra coscienza presente dell'essere e di noi stessi. Essa è una questione vitale per l'anima tedesca<sup>543</sup>.

C'è da dire che, introducendo il suo lavoro, Jaspers afferma con forza come solo nel presente gli uomini siano liberi di esprimersi, mentre fino all'anno prima non era «possibile alcuna discussione pubblica e, anche nella vita privata, tutto ciò che sapeva di opposizione si limitava

---

<sup>540</sup> Cfr. *ivi*, p. 19.

<sup>541</sup> Cfr. *ivi*, p. 13.

<sup>542</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>543</sup> *Ivi*, p. 18 [corsivo mio]. Si veda anche p. 36, dove Jaspers fornisce dei criteri che considera validi per stabilire la legittimità o meno della sua indagine: «Il diritto a dare dei giudizi si può intravedere nell'atteggiamento e nella disposizione d'animo di chi giudica: si tratta di stabilire se parla o meno di una colpa che egli stesso condivide; se egli dunque parla dall'interno o dall'esterno; se parla come uno che vuole venire in chiaro con se stesso o come uno che accusa, cioè come uno che si sente legato intimamente agli altri nell'orientamento che deve rendere possibile il rischiaramento di se stessi, o come uno che, estraneo, non fa che dare addosso agli altri; se parla da amico o da nemico».



alle conversazioni più intime»<sup>544</sup>. Quanto dice è chiaro; tuttavia, forse influenzato dalla propria esperienza personale, l'autore pare concedere con eccessiva facilità che sotto il Regime totalitario, essendo rischioso parlare, l'unica scelta possibile sia rimanere in silenzio.

Infine, la distinzione sopra anticipata tra quattro concetti di colpa è pensata da Jaspers con l'obiettivo di differenziare le accuse e stabilire con maggiore precisione l'ambito della responsabilità di ognuno. È comprensibile, infatti, che chi è accusato tenti di difendersi, specie nella misura in cui, prima dei grandi processi post-bellici, numerosi civili tedeschi ignoravano davvero molti dei crimini e delle atrocità compiuti dal Regime<sup>545</sup>. Quindi, a maggior ragione vanno distinte le colpe: da un lato, perché sia sgravato dell'accusa di genocidio chi non ha mai nemmeno imbracciato un fucile, né firmato ordini di sterminio; dall'altro, perché anche chi è penalmente integerrimo riconosca almeno la propria parte di responsabilità morale, politica, metafisica. Si vedrà che le singole forme di colpa presentano tra loro delle connessioni, ma non sempre e non tra tutte, e ciò ha come conseguenza l'esistenza di gradi diversi di colpevolezza, a loro volta riconosciuti da istanze differenti.

## 5.2 Colpa criminale

Nell'ambito della colpa criminale [*Kriminelle Schuld*] rientrano i delitti, le azioni che un soggetto compie a danno di un altro soggetto e per le quali è giudicato davanti a un tribunale. Qui, riconosciuta la colpevolezza dell'imputato, il giudice stabilisce una pena commisurata al reato compiuto. Può essere forse scontato, ma ciò nondimeno importante, sottolineare che, in questo frangente, conta che il tribunale sia un'istituzione legale e ben regolata, e che coloro che incarnano i principi della legge agiscano secondo giustizia, nel rispetto delle norme e di quanti sono da loro giudicati, ma non «che il punito riconosca di essere punito giustamente»<sup>546</sup>.

Per quanto concerne i delitti compiuti dalla Germania, ora considerati indipendentemente dai soggetti particolari che se ne sono macchiati, Jaspers non mostra clemenza. A più riprese sottolinea come – differentemente da quanto accaduto nella Prima Guerra Mondiale – la responsabilità dello scoppio della Seconda, con tutte le catastrofiche conseguenze che ne sono derivate, è pienamente riconducibile alla Germania di Hitler<sup>547</sup>. Dato, poi, che questa nazione esce sconfitta dal conflitto, è *normale* gli Stati vincitori istituiscano un tribunale per giudicare i

---

<sup>544</sup> Ivi, p. 9.

<sup>545</sup> Cfr. ivi, p. 41.

<sup>546</sup> Ivi, p. 27.

<sup>547</sup> Cfr. ivi, pp. 46; 49-50.

delitti tedeschi. Si potrebbe qui obiettare – come accennato – sul diritto dei Paesi occupanti di esercitare la giustizia, ad esempio domandandoci: cosa sarebbe accaduto se, invece, avesse vinto la Germania? «Se avessero vinto, qualcuno [dei Tedeschi] si sarebbe sentito colpevole?»<sup>548</sup>. Credo sia difficile trovare una risposta soddisfacente all’ultima domanda. Sta di fatto – direi – che la storia è andata come la conosciamo e che, in linea generale, il colpevole finisce sempre per pagare per ciò che ha fatto, lui direttamente o le generazioni dopo di lui.

In più, il diritto degli Stati vincitori a giudicare la Germania è in certo senso reso legittimo dai limiti stessi che quelli si impongono e dai criteri che adottano. La Germania non viene accusata – se ci discostiamo in parte dalla traduzione di *Die Schuldfrage* utilizzata – di delitti di guerra, di ciò che, in guerra e solo in guerra, è normale, ma di quanto e in tempo di pace e in tempo di guerra è anormale, inumano, e dunque di crimini contro la pace, di crimini di guerra, di crimini contro l’umanità<sup>549</sup>. Infatti, la nazione tedesca al comando di Hitler avrebbe voltato le spalle anche al principio che nemmeno in caso di scontro militare, per Kant, può essere disatteso:

“Nessuno stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura: per esempio, l’impiego di assassini (*percussores*), di avvelenatori (*venefici*), la violazione di una capitolazione, l’organizzazione del tradimento (*perduellio*) nello Stato nemico eccetera”.

Si tratta di stratagemmi disonorevoli. Infatti, anche in guerra deve pur continuare a esserci una certa fiducia nel modo di pensare del nemico, perché altrimenti non potrebbe essere conclusa alcuna pace e le ostilità si trasformerebbero in una guerra di sterminio (*bellum internecinum*)<sup>550</sup>.

Per quanto concerne la colpa criminale, mi fermo qui, facendo ulteriori riferimenti ad essa nel prosieguo, quando si saranno introdotte anche altre forme di colpa.

---

<sup>548</sup> Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 20 ed. 2013, p. 282. In proposito, si veda anche ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, p. 17, dove la Arendt condanna «una diffusa paura di giudicare, una paura che non ha nulla a che fare con il detto biblico “Non giudicare se non vuoi essere giudicato” e non ha nulla a che fare con il problema di “lanciare la prima pietra”. In realtà, dietro il non volere giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero, il dubbio che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso».

<sup>549</sup> Cfr. QC, pp. 46-47. Si veda, inoltre, ITD, p. 98: c’è confusione tra crimini nazisti e crimini di guerra, ma «the truth is that “Nazi Crimes” (“NS Crimes” in Germany), although their perpetration was facilitated by war, had in their origins nothing whatever to do with the war». I primi, dunque, sono tali indipendentemente dalla guerra, che al più li facilita o li amplifica. Per di più, anche nel linguaggio comune siamo soliti parlare, ad esempio, di “crimini contro l’umanità” per indicare particolari azioni contro il genere umano, non giustificate nemmeno dal fatto di essere in guerra. Il traduttore de *La questione della colpa*, invece, usa invariabilmente il termine “delitto”.

<sup>550</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 10 ed. 2003, p. 49.

### 5.3 Colpa politica

Il discorso attorno alla colpa politica [*Politische Schuld*] è complesso in quanto, in maniera analoga – come vedremo – alla colpa metafisica, va a toccare tutti, indistintamente. In tal senso, sia il Nazista convinto che il fervente oppositore del Regime finiscono per essere “politicamente colpevoli”. Infatti, se è vero che la colpa politica riguarda primariamente lo Stato in quanto tale, che si esprime in uno specifico governo e in determinati ordinamenti, è altrettanto vero che della forma dello Stato sono responsabili i cittadini. E ciò vale tanto più nelle società democratiche, nelle quali «ciascuno porta una parte di responsabilità riguardo al modo in cui viene governata»<sup>551</sup>, compresi coloro che si considerano *a-politici* o manifestano una totale indifferenza nei confronti dell’ordinamento statale, come gli eremiti, ad esempio<sup>552</sup>. Anch’essi, infatti, vivono all’interno dello Stato e grazie allo Stato, che riconosce loro il possesso di un terreno, il diritto a vivere isolati, sussistenza in caso di necessità e così via.

Ora, chi giudica un Paese delle sue colpe politiche è il consesso degli Stati, e nella maggior parte dei casi, dopo una guerra, la potenza vincitrice. Questa va perciò a stabilire delle modalità di riparazione che indeboliscono ulteriormente l’economia della Nazione sconfitta, o a imporre una serie di condizioni, come la presenza di truppe straniere nel territorio o l’impossibilità di riorganizzare l’esercito, che hanno lo scopo di limitare la potenza dello Stato sconfitto o ritardarne la ripresa.

Ebbene, se non è difficile comprendere ciò che si è sempre verificato storicamente, e dunque lo strapotere della potenza vincitrice su quella perdente, non è altrettanto perspicuo intendere in che maniera si possa accusare un intero popolo della colpa politica. Basta davvero dire che ognuno è responsabile della forma di governo dello Stato in cui vive? Banalmente, verrebbe da chiedere: e quanti non hanno *voluto* il Nazismo? Tanti non l’hanno voluto, eppure poi l’hanno appoggiato, per fede o per convenienza. E quanti non l’hanno né voluto né *appoggiato*? C’è differenza tra condannare razionalmente qualcosa e condannare qualcosa concretamente, coi fatti, con le azioni. Chi dice di non aver mai appoggiato il Nazismo, cosa ha fatto contro di esso? Si è apertamente schierato contro il Regime, o ha comunque partecipato alle manifestazioni, alle diverse liturgie? E se davvero non ha inteso adottare il suo modo di vivere e di pensare, certo già rischiando per questo, cosa ha fatto – ripeto – *concretamente*, per determinarne il crollo?

---

<sup>551</sup> QC, cit., p. 21.

<sup>552</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-62: «Un ambito apolitico richiede che ci si autoescluda da ogni specie di attività politica. Ma ciò non implica che ogni responsabilità politica venga a cessare per ogni verso».

Si tratta di domande che l'autore non esplicita, ma credo solo alla luce di queste si possa ambire a una più piena comprensione di ciò che si intende col parlare di colpa politica.

A ben vedere, se introducendo il tema dicevo che Jaspers sembra concedere troppo facilmente che in epoca totalitaria non si possa esprimere la propria opinione, quasi nascondendosi dietro il rischio che questo comporta, ora pare muoversi in direzione del tutto opposta: non concede più nulla. Ed è rilevante sia un tedesco, non un inglese o un francese, a sentenziare: «Per quanto riguarda i delitti che sono stati commessi in nome del Reich tedesco, ogni tedesco viene reso corresponsabile»<sup>553</sup>. Tuttavia, aggiunge poco oltre, che «rendere uno responsabile di una colpa non significa riconoscerlo come moralmente colpevole»<sup>554</sup>. In sostanza, altro è la colpa morale, altro è la colpa politica. Della prima parleremo, ma anticipiamo qui che si tratta di qualcosa di strettamente personale; della seconda, invece, possiamo dire trattarsi sempre di alquanto di personale, esteso però a una collettività. Perciò, se di un delitto non può essere accusato un popolo, quanto piuttosto soltanto colui o coloro che hanno partecipato fattivamente ad esso, il principio decade quando si tratta di colpa politica. Allora tutto il popolo è colpevole, poiché ciascun cittadino ha la propria parte di responsabilità nel modo in cui il territorio è governato: «da quando i popoli europei hanno fatto il processo ai loro monarchi e li hanno decapitati, tocca ai popoli tenere sotto controllo la loro maniera di governare»<sup>555</sup>.

Il discorso di Jaspers non ha solo carattere storico-descrittivo, quanto anche protrettico, mi permetterei di aggiungere. Egli riconosce che lo Stato moderno mette l'uomo nella condizione di non potersi tenere ai margini della scena politica, ché infatti pure il rimanere in disparte rappresenta una scelta tra quelle possibili<sup>556</sup>. Di conseguenza, è opportuno agire – o non-agire – valutando bene le opzioni a disposizione, individuando, ad esempio, il male minore<sup>557</sup>, quando si è posti di fronte alla scelta tra due mali, poiché in politica non contano le giustificazioni, e nemmeno le intenzioni o i principi, bensì i fatti. I fatti parlano da loro stessi e richiamano

---

<sup>553</sup> Ivi, p. 60.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> Ivi, p. 52.

<sup>556</sup> Cfr. ivi, p. 61: «In uno stato moderno ognuno fa della politica per lo meno quando vota o anche quando tralascia di votare. Il significato stesso della responsabilità politica non permette che qualcuno vi si possa sottrarre». Non-agire, politicamente parlando, è sempre un agire.

<sup>557</sup> Sul ricorso alla logica del “male minore” si veda L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 157 e H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, pp. 30-32. Qui, in realtà, la Arendt si esprime criticamente rispetto a questa logica, sottolineando essere un modo di ragionare tipicamente totalitario, per mezzo del quale il Regime – tra le altre cose – avrebbe anche cercato di giustificare l'emanazione di provvedimenti antiebraici e il conseguente sterminio.

l'uomo, lo costringono ad agire secondo quella che Weber definisce come "l'etica della responsabilità"<sup>558</sup>, e quando egli viene meno alle proprie responsabilità, ecco che viene citato in giudizio e costretto a dar ragione delle proprie azioni. Ma qui, ancora una volta, le giustificazioni valgono a poco:

Che Hindenburg non abbia inteso rovinare la Germania e non l'abbia voluta consegnare nelle mani di Hitler, questo non gli giova a niente; egli lo ha fatto; e solo questo conta in politica. Oppure si racconta di aver visto la disgrazia, di averlo detto, e di aver messo in guardia contro di essa. Ma ciò non vale in politica, se non si è passati all'azione e se l'azione non ha avuto successo<sup>559</sup>.

Credo sia qui evidente che Jaspers non concede nulla a se stesso e ai suoi connazionali: nessuna giustificazione tiene di fronte ai crimini nazisti. Per rispondere alle domande che ci siamo posti sopra, sembra proprio che per lui non solo non basti condannare col pensiero e a parole il Totalitarismo, se poi non si passa all'azione, ma non conti nemmeno agire, se le azioni contro il Regime non producono alcun risultato.

Qui mi fermo, riservando ulteriori considerazioni in merito alla colpa politica a quando avrò presentato la terza forma di colpa individuata da Jaspers.

#### 5.4 Colpa morale

La colpa morale [*Moralische Schuld*] è – come anticipato – qualcosa di strettamente personale, individuale. Essa può essere pubblicamente riconosciuta e additata come tale, sulla base di principi etici universalmente condivisi o condivisi dai più, ma acquisisce pieno valore solo quando è il singolo a confessarsi moralmente colpevole<sup>560</sup>. Il giudizio morale che esprimo sull'altro non ha alcun effetto su di lui se la sua coscienza non lo riconosce come valido, o non è essa stessa a formulare tale giudizio. La coscienza, perciò, viene ad essere l'istanza giudicante in ambito morale, per quanto il confronto con una società che condanna o, al contrario, approva certi comportamenti non sia indifferente al singolo.

---

<sup>558</sup> Si veda la differenza tra "etica della responsabilità" ed "etica dell'intenzione", ad esempio in Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. di P. Rossi, Mondadori, Milano 1974, pp. 329-330.

<sup>559</sup> QC, cit., p. 61.

<sup>560</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-63: «Naturalmente è la persona singola quella che solamente può decidere di se stessa nel giudizio di valutazione morale. Però, nella misura in cui ci troviamo a vivere in comunicazione reciproca, allora possiamo parlarci fra di noi e aiutarci insieme a vederci chiaro dal punto di vista morale. Ma, a differenza della condanna dal punto di vista criminale e politico, la condanna morale dell'altro rimane come in sospeso».

L'ultima affermazione si comprende, ad esempio, in riferimento all'esperienza dei gerarchi nazisti e degli altri funzionari che lavorano nei campi di concentramento. Ciò di cui parlano liberamente tra loro, e dunque dello sterminio di un popolo e di altre categorie di individui, è fatto oggetto di pressoché totale riserbo presso amici e familiari. Già si è detto che questo avviene a motivo della necessità di tenere segreti i piani del Regime; tuttavia, dietro la riservatezza che caratterizza la discussione attorno a tali argomenti, vi è anche la fatica a parlarne, specie appunto con le persone più intime e vicine. Questo – direi – è più che il semplice segno della “paura di quello che potrebbe accadere se *loro* sapessero...”: è indice di un implicito riconoscimento della barbarie che lo sterminio rappresenta. Se, però, fermarsi al livello della propria coscienza non è troppo impegnativo, ché possiamo facilmente metterla a tacere, più impegnativo è esporla alle affermazioni e alle accuse di coloro che amiamo e stimiamo. Il loro giudizio pesa e risveglia la coscienza che si intende serbare dormiente, prova ulteriore – se mai fosse necessaria – dell'immoralità dei *Lager* o dei programmi di eutanasia.

Scrive in proposito Gitta Sereny:

I am convinced that Stangl managed to keep his wife in complete ignorance of what he was involved in at Schloss Hartheim. It was not only the secrecy rule that would have prevented him from telling her; it was also because he was profoundly dependent on her approval of him as a husband, a father, a provider, a professional success – and also as a man. Even if he persuaded himself that the Euthanasia Programme was justifiable (*all of these men did*) and even if an occasional remark she made (as she did later to me) could have given him reason to think that at least theoretically she might not totally disagree with this opinion, he could not possibly be sure that she would react with anything but horror to the idea that he himself was actively involved, and he would certainly not have risked the consequences of such a reaction<sup>561</sup>.

La colpa morale, quando riconosciuta dall'uomo, porta al «ravvedimento, e con esso l'espiazione e la rigenerazione»<sup>562</sup>. È chiaro che si tratta di un processo fondamentale interiore, dato che dall'assunzione della colpa non conseguono pene inflitte da un tribunale civile o militare, ma al più nasce il proposito di rispettare un impegno o di rimediare al male fatto, propositi che – di nuovo – saranno oggetto di giudizio unicamente da parte della coscienza individuale. Mentre il condannato che non sconta la pena va incontro a un'ulteriore condanna, l'uomo che promette di ravvedersi e non si ravvede, che afferma a parole ciò che poi non traduce nei fatti, è infine giudicato solo dalla propria coscienza.

---

<sup>561</sup> ITD, cit., p. 78.

<sup>562</sup> QC, cit., p. 27.

Avendo ora presentato tre delle quattro nozioni di colpa individuate da Jaspers, possiamo giudicare delle loro relazioni e differenze, addentrandoci maggiormente nel fenomeno totalitario. Ricapitolando, la colpa criminale e quella morale sono fundamentalmente individuali; è collettiva, invece, la colpa politica. Vi è tuttavia talvolta il rischio – già richiamato – di confondere i concetti, trattando come collettiva una colpa che è individuale o come individuale una colpa che è collettiva, finendo così, ad esempio, per biasimare moralmente i Tedeschi, come se ciascuno di loro fosse direttamente responsabile dei delitti perpetrati negli anni della Guerra<sup>563</sup>. Se effettivamente le potenze vincitrici avessero la pretesa di incolpare un intero popolo delle atrocità naziste, allora esso avrebbe tutto il diritto di ribellarsi e pretendere una giustizia diversa, ma così non è. «In verità i Tedeschi, non meno che il mondo di fuori, hanno da saldare i conti con gli accusati»<sup>564</sup>, con coloro cui sono direttamente attribuiti dei crimini specifici. I processi rappresentano quindi l'unico strumento per mezzo del quale: da un lato, i vincitori possono saldare i conti con gli sconfitti; dall'altro, questi ultimi hanno la possibilità di mettere in chiaro il proprio grado di responsabilità negli anni del Totalitarismo. È per questo che sopra si sottolineava come essere ritenuti politicamente responsabili non implichi, necessariamente, la colpevolezza da un punto di vista morale. E tuttavia, in quanto soggetto alla colpa politica, ciascuno *potrà* anche sentirsi moralmente colpevole, a seconda della forza che la coscienza esercita *su* di lui e del peso che la responsabilità politica ha *per* lui.

Nel caso dei militanti del governo totalitario, d'altra parte, è chiaro che si sommano tutta una serie di colpe: quella criminale, per le atrocità compiute; quella politica, per aver apertamente appoggiato il Regime; quella morale, sempre per le azioni inumane di cui essi sono responsabili. Ribadisco però che la colpa morale ha valore nella misura in cui è riconosciuta dal soggetto colpevole, altrimenti non si produce alcuna concreta conseguenza al di fuori delle occhiate e del biasimo dei più, ed è questo che porta Jaspers a concludere che «Hitler e i suoi complici [...] si trovano al di fuori della colpa morale in quanto non l'avvertono affatto. Essi sembrano incapaci di pentimento e di conversione. Sono quelli che sono»<sup>565</sup>.

---

<sup>563</sup> Cfr. *ivi*, p. 33. In merito alla facilità con cui si giudica dei singoli *come se* fossero una collettività, scrive Jaspers: «Questa forma mentale, che dai più viene considerata purtroppo come ovvia e naturale, i nazionalsocialisti l'hanno applicata nella maniera peggiore e attraverso la loro propaganda l'hanno fatta entrare nelle teste quasi a martellate. Era come se non ci fossero più uomini, ma soltanto appunto quelle collettività». È qui richiamato uno degli strumenti e degli obiettivi fondamentali del Totalitarismo, la riduzione degli uomini a massa mediante l'eliminazione delle differenze individuali, una riduzione che non è infrequente anche nel nostro comune parlare.

<sup>564</sup> *Ivi*, p. 47. In queste pagine, Jaspers cita alcune affermazioni pronunciate da Robert H. Jackson, Procuratore Capo al Processo di Norimberga, nel discorso con cui introduce i criteri sui quali il processo stesso si basa.

<sup>565</sup> *Ivi*, p. 63.

Ebbene, gli imputati dei processi del Dopoguerra credo possano difficilmente negare le loro responsabilità politiche, tanto più per il fatto che in aula non sono condotti semplici cittadini, ma uomini che hanno militato attivamente nelle fila del Partito. Costoro, tuttavia, cercano a viva forza di difendersi dall'accusa di essere dei criminali e, conseguentemente, dalla colpa morale, adducendo come principali giustificazioni delle loro azioni il rispetto degli ordini e la paura di ciò che sarebbe potuto accadere se avessero agito altrimenti. È evidente, però, che entrambe le forme di colpa restano, sia di fronte al timore per la propria vita e quella dei propri cari, sia qualora l'agire venga definito come la mera esecuzione di un comando militare.

Su questo, in ogni caso, torneremo successivamente.

Un'ultima precisazione è necessaria per rimarcare una differenza di fondo tra la concezione della responsabilità e della colpa di Jaspers, rispetto a quella di Hannah Arendt. Costei manca di proporre uno studio del concetto di colpa approfondito come in Jaspers, sebbene faccia in ogni modo distinzione tra problemi giuridici e problemi morali e sottolinei che «la tentazione, quando è in gioco la tua vita, può costituire un'attenuante giuridica, ma non offre comunque alcuna giustificazione morale del crimine»<sup>566</sup>. Inoltre, riconosce un genere particolare di responsabilità, quella politica, di cui si farebbe carico ogni governo e nazione<sup>567</sup>. Al di là di queste considerazioni, però, ciò che più ci interessa è la critica arendtiana all'idea di una colpa collettiva, «un concetto questo che lava alla fine tutti i peccati, poiché se tutti sono colpevoli, nessuno lo è»<sup>568</sup>. La nozione di colpa collettiva svuota il concetto stesso di colpa e finisce per far sì che nessuno, tra quanti sono realmente imputabili, paghi per i reati da lui commessi. Questo si evince in maniera molto chiara analizzando il modo di rapportarsi ai crimini tedeschi nel Dopoguerra. Di fatto, tutti sentono il dovere di affermare pubblicamente la propria colpevolezza,

mentre i veri colpevoli nella stragrande maggioranza dei casi non erano disposti a manifestare nemmeno un po' di rimorso. Il frutto di questo pentimento collettivo fu, com'era prevedibile, un'involontaria ma effettiva assoluzione di quanti avevano davvero *fatto* qualcosa: come abbiamo notato poc'anzi, là dove tutti sono colpevoli, nessuno lo è<sup>569</sup>.

---

<sup>566</sup> Cfr. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 16. Si fa riferimento alla tentazione di fare tutto il possibile per salvarsi da morte altrimenti certa.

<sup>567</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

<sup>568</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>569</sup> *Ivi*, p. 24.



In conclusione, quindi, per Hannah Arendt la colpa è qualcosa di unicamente individuale, e di conseguenza il riconoscimento collettivo della stessa è privo di valore, e insieme la condanna di un singolo non può in alcun modo contribuire ad alleggerire la coscienza dei molti<sup>570</sup>.

#### 5.4.1. Il caso Stangl

Nei dialoghi tra Gitta Sereny e Franz Stangl, questi si serve più volte delle giustificazioni qui sopra richiamate, cercando di convincere i giudici e la giornalista della propria buona fede, ma finendo per non credere più nemmeno lui ad esse. Seguiamo il suo cambiamento nel corso delle interviste, senza la volontà di esprimere giudizi morali o di domandarci se egli sia mai realmente giunto a redimersi, quanto piuttosto allo scopo di osservare come – almeno razionalmente e a parole – pervenga a una conclusione che vedremo essere la medesima di Jaspers.

Stangl racconta innanzitutto del momento in cui gli viene affidato l'incarico nell'ambito del programma di eutanasia, il suo stupore alla scoperta di quello che effettivamente accade nel castello di Hartheim, la comprensione del suo superiore, che lo rassicura sul fatto di non dover prendere parte alle operazioni che ivi si compiono, in quanto unicamente «responsible for law and order»<sup>571</sup>. Una situazione analoga si ripropone, poi, quando gli viene assegnato il comando di Sobibor: anche in questo caso, egli è in principio all'oscuro dei fini per i quali il campo è costruito. Allora sorge però spontanea una domanda, per mezzo della quale la stessa giornalista cerca di provocare il suo interlocutore: perché accetta? Per quale motivo, una volta scoperto quanto accade a Hartheim e a Sobibor, non rifiuta l'incarico che gli viene *proposto*?

Se, per il momento, guardiamo solo al primo incarico, possiamo tralasciare le motivazioni particolari che spingono Stangl ad accettare, mentre ci interessa il fatto – sottolineato dalla Sereny e non negato dal comandante – che *vi sia* possibilità di scelta, che si possa rifiutare il compito *proposto*. Quando poi si tratta di dirigere Sobibor, Stangl si trova ancora una volta di fronte alla barbarie, e tuttavia accetta, giustificandosi in questi termini: «We agreed that what they were doing was a crime. We considered deserting – we discussed it for a long time. But how? Where could we go? What about our families? [...] We also knew what had happened in the past to other people who had said no»<sup>572</sup>. Egli non si vede costretto ad accettare il primo

---

<sup>570</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>571</sup> ITD, cit., p. 51.

<sup>572</sup> Ivi, p. 113.

incarico per paura, lo accetta e basta, ma per paura dichiara di non aver osato rifiutare il secondo. Ha fatto la sua scelta: tra migliaia di morti, e la morte sua e/o della sua famiglia, sceglie le migliaia.

Un primo aspetto che emerge da quanto detto finora è che una possibilità di scelta c'è sempre: «sotto il nazismo, all'uomo che desideri restare tale, si presenta una scelta più facile che conservare la propria vita, la morte»<sup>573</sup>. In condizioni estreme, anche la morte costituisce una possibilità, rappresentando un gesto di grande responsabilità e l'unico atto che – magari – si è nella posizione di poter compiere *liberamente*. Infatti,

il destino guida l'uomo, ma l'uomo va perché così vuole, e sarebbe libero di non volere. Il destino guida l'uomo che si fa strumento delle forze distruttive, e diventa in tal modo perdente, non vincitore, [...] una creatura sporca e peccatrice che ha assaggiato il terribile potere dello Stato totalitario, un uomo che è caduto, si è inchinato, ha avuto paura e si è sottomesso<sup>574</sup>.

Come si è più volte ribadito nel capitolo precedente, per quanto risulti evidente che

in un tempo così terribile l'uomo non è più artefice della propria felicità, e che il destino del mondo ha ricevuto il diritto di graziare o punire, portare alla gloria o coprire di fango, e trasformare in polvere di lager, tuttavia *non è concesso* al destino del mondo e alla Storia, alla gloria o all'infamia della lotta *di trasformare coloro che hanno nome di uomini*. Qualunque cosa li attenda, la celebrità per la loro fatica o la solitudine, la disperazione e la miseria, il lager e la condanna, essi vivranno da uomini e da uomini moriranno, come quelli che sono periti hanno saputo fare; proprio in questo consiste per l'eternità l'amara vittoria umana su tutte le forze maestose e disumane che ci sono state e ci saranno nel mondo<sup>575</sup>.

Tornando a Stangl, vediamo come egli, nel corso delle conversazioni con la giornalista, riesca comunque a trovare un riparo di fronte a tanto male, a trovare un conforto nell'idea di non aver mai fatto altro che l'amministratore, senza uccidere personalmente nessuno.

Scrive Gitta Sereny: «It is, I think, because of this universal acceptance of a false concept of responsibility that Stangl [...] has felt for years that what is decisive in law, and therefore in the whole conduct of human affairs, is what a man *does* on isolated occasions rather than what he *is*»<sup>576</sup>. È grazie a questo falso concetto di “responsabilità” che il comandante nazista è in grado di essere, per lo più e nonostante tutto, in pace con la propria coscienza. È grazie a una frammentazione della responsabilità, tipica dello stesso Sistema totalitario, che egli riesce a portare avanti gli incarichi che gli vengono affidati.

---

<sup>573</sup> Vasilij Grossman, *Vita e destino*, tr. it. di C. Bongiorno, Jaca Book, Milano 1984, p. 532.

<sup>574</sup> Ivi, pp. 533-534.

<sup>575</sup> Ivi, p. 849 [corsivo mio].

<sup>576</sup> ITD, cit., p. 124.

Per certi versi, anche Stangl propone una teoria della colpa – così come ce la propone Jaspers, sostenendo che affinché si possa davvero parlare di colpevolezza, devono esserci alcuni elementi specifici. In proposito, si consideri questo passaggio, estrapolato dalla narrazione della sua esperienza come comandante di Treblinka:

“But you, months before, had acknowledged to yourself that what was being committed here was a crime. How could you, in all conscience, volunteer, as you were doing now, to take any part in this crime?”

“It was a matter of survival – always of survival. *What I had to do*, while I continued my efforts to get out, *was to limit my own actions to what I – in my own conscience – could answer for*. At police training school they taught us [...] that *the definition of a crime must meet four requirements: there has to be a subject, an object, an action and intent*. If any of these four elements are missing, then we are not dealing with a punishable offence”.

“I can’t see how you could possibly apply this concept to this situation?”

“That’s what I am trying to explain to you; *the only way I could live was by compartmentalizing my thinking. By doing this I could apply it to my own situation; if the ‘subject’ was the government, the ‘object’ the Jews, and the ‘action’ the gassings, then I could tell myself that for me the fourth element, ‘intent’ [he called it ‘free will’] was missing*”.

[...]

“What if you had been specifically assigned to carry out the actual gassings?”

“I wasn’t”<sup>577</sup>.

Queste affermazioni, alquanto interessanti, richiamano alcuni dei concetti precedentemente espressi. In breve, vediamo che ancora una volta la giornalista desidera capire cosa ha spinto Stangl ad accettare l’incarico a Treblinka. Ormai, il gerarca nazista non può più avanzare come pretesto l’ignoranza di ciò cui andava incontro, ben sapendo a quale scopo erano costruiti i campi di sterminio. Così, egli ripiega nuovamente su giustificazioni legate alla sicurezza, ma insieme chiarisce come facesse a sopportare l’insopportabile vita del *Lager* e a reggere il peso della responsabilità, e dunque per mezzo di una compartimentazione del pensiero.

In sostanza, Stangl si considera innocente dal punto di vista criminale, non avendo mai ucciso nessuno, e innocente sotto l’aspetto morale, non avendo mai avuto alcuna intenzione di sterminare gli Ebrei. Poiché era il Governo a stabilire che gli Ebrei andassero eliminati nelle camere a gas e lui, in qualità di comandante, si limitava a eseguire gli ordini senza dividerne le motivazioni retrostanti, ecco che egli si sentiva al di sopra di ogni responsabilità e poteva lavorare come un qualsiasi amministratore, che mai si sporca le mani con gli affari della sua azienda.

---

<sup>577</sup> Ivi, p. 163 [corsivo mio].

Più oltre, la giornalista domanda a Stangl se davvero non approvasse i pregiudizi razziali del Regime e non avesse mai nutrito odio nei confronti degli Ebrei.

“Well, *you* were part of this: did *you* hate?”

“Never. I wouldn’t let anybody dictate to me who to hate [...]”.

“*What is the difference to you between hate, and a contempt which results in considering people as ‘cargo’?*”

“It has nothing to do with hate. *They were so weak; they allowed everything to happen* – to be done to them. They were people with whom there was no common ground, no possibility of communication – that is how contempt is born. I could never understand how they could just give in as they did. *Quite recently I read a book about lemmings, who every five or six years just wander into the sea and die; that made me think of Treblinka*”.

“If you didn’t feel an overriding sense of loyalty to the Party or its ideas, what did you believe in during that time in Poland?”

“*Survival,*” he said immediately. “In the midst of all that death – *life*. And *what sustained me most was my fundamental faith in the existence of just retribution*”.

“But [...] *how is it that you were not as afraid of this ‘just retribution’ you were certain existed and which, when it came, was bound to include you?*”

“It was all part of the way I construed it for myself; *I am responsible only to myself and my God. Only I know what I did of my own free will. And for that I can answer to my God. What I did without, or against my free will, for that I need not answer...*”<sup>578</sup>.

In questo passaggio, emerge di nuovo il desiderio di sopravvivere, che forse si fa anche più forte nel luogo dove impera la morte, e assieme ad esso è espressa una credenza distorta in una forma altrettanto alterata di retribuzione. Stangl si considera al di sopra di ogni colpa, poiché tutto ciò di cui è accusato lo ha fatto *senza o contro la sua volontà*. Dinanzi a Dio, risponderà – così crede – solo di quanto ha compiuto volontariamente, non di quanto – parafrasando – gli è stato ordinato di fare.

Quest’idea si pone in antitesi col modo in cui affronta la questione della colpa Jaspers, che riconosce non essere sufficiente tenersi lontano dal male o vivere nel male con distacco per risultare esenti da colpe. È anzi colpevole e responsabile di quello che accade pure colui che non protesta, che non cerca di cambiare la realtà, che esegue gli ordini per paura. Egli è colpevole politicamente, moralmente, metafisicamente – come vedremo – e, nel caso di Stangl, anche penalmente, sebbene quest’ultimo non sia disposto ad ammetterlo.

Mi avvio a concludere.

Fin qui, non è emerso alcun riconoscimento di responsabilità e di colpa da parte di Franz Stangl, e per questo stupiscono le risposte alle domande conclusive dell’intervista.

---

<sup>578</sup> Ivi, p. 232 [corsivo mio].

“*My conscience is clear about what I did, myself*”, he said, in the same stiffly spoken words he had used countless times at his trial, and in the past weeks, when we had always come back to this subject, over and over again. But this time I said nothing. He paused and waited, but the room remained silent. “*I have never intentionally hurt anyone, myself*”, he said, with a different, less incisive emphasis, and waited again – for a long time. For the first time, in all these many days, I had given him no help. There was no more time. He gripped the table with both hands as if he was holding on to it. “*But I was there*”, he said then, in a curiously dry and tired tone of resignation. These few sentences had taken almost half an hour to pronounce. “So yes”, he said finally, very quietly, “*in reality I share the guilt... Because my guilt... my guilt... only now in these talks... now that I have talked about it all for the first time...*”

He stopped. He had pronounced the words “my guilt”: but more than the words, the finality of it was in the sagging of his body, and on his face.

After more than a minute he started again, a half-hearted attempt, in a dull voice.

“*My guilt*”, he said, “*is that I am still here. That is my guilt*”.

“Still here?”

“*I should have died. That was my guilt*”.

“Do you mean you should have died, or you should have had the courage to die?”

“You can put it like that”, he said, vaguely, sounding tired now<sup>579</sup>.

Ripeto non essere nostra intenzione né esprimere un giudizio *morale* sull’operato di Stangl – giudizio che per di più sarebbe superfluo e scontato – né cercare di capire se egli sia veramente pentito quando pronuncia queste affermazioni. D’altra parte, perseguire un siffatto obiettivo implicherebbe un misconoscimento di quanto si è detto finora, con Jaspers, sulla responsabilità morale. Solo Dio e la coscienza del comandante *sanno*, e solo loro possono perciò giudicarlo *moralmente* con cognizione di causa. Quello che ci interessa è piuttosto che Stangl arrivi ad ammettere una qualche colpa, che identifica con il semplice fatto di “essere stato lì, presente, nei campi di sterminio, di aver vissuto nella società dei campi di concentramento, di essere sopravvissuto ad essa e a quanti essa ha condannato a morte”. Al netto di tutto, rifiutando l’accusa di essere un criminale della peggior specie e un uomo privo di valori morali, il gerarca nazista finisce per riconoscere quella colpa che la stessa indagine di Jaspers conduce a scoprire, la colpa metafisica, di cui ora ci occupiamo.

## 5.5 Colpa metafisica

È quasi paradossale – credo – che Franz Stangl giunga a comprendere, o almeno a indicare a parole, la forma più alta di colpa, quella che va a toccare tutti indistintamente ma che, nonostante la sua generalità, può essere colta solo per mezzo di un processo di interiorizzazione della

---

<sup>579</sup> Ivi, p. 364 [corsivo mio].

responsabilità che sia condotto fino in fondo. Si tratta della colpa metafisica [*Metaphysische Schuld*], difficile da afferrare perché strettamente connessa al modo in cui l'individuo sta nel mondo e partecipa della vita del mondo. Cosa intendo?

Si è detto che la colpa morale è individuale, che ha come istanza la coscienza del soggetto e che suo carattere peculiare è il fatto che dev'essere il singolo a riconoscerla, affinché tale riconoscimento lo induca a propositi di cambiamento o di emendamento della propria condotta. Certo, familiari e amici possono consigliarlo, mostrargli che il modo in cui agisce è moralmente disdicevole, ma il giudizio esterno non ha alcun valore, se non è la sua stessa coscienza a risvegliarsi grazie ad esso o a parlargli. Anche della colpa politica si sottolineava il carattere individuale, se non altro – aggiungerei – nella misura in cui ci sono categorie di persone cui non può essere imputata a ragione, come ad esempio i bambini, ma soprattutto collettivo, nella misura in cui si estende a un numero ampio di persone, a quanti vivono nel territorio statale e hanno i diritti e la libertà di movimento propria di un qualsiasi cittadino.

A questo punto, credo si possa affermare che la colpa metafisica possiede entrambi i caratteri, e dell'individualità e della collettività. È collettiva in quanto si estende a tutti, e qui direi davvero a *tutti*, compresi i bambini, compresi – vedremo – coloro che, tra le vittime, sopravvivono; e insieme è individuale, poiché non sentita da tutti. Essa si fonda – ci dice Jaspers – sulla solidarietà esistente tra gli uomini in quanto uomini, in quanto appartenenti al medesimo genere umano. La solidarietà rappresenta – humaneamente parlando – l'atteggiamento derivante dalla simpatia che caratterizza i rapporti tra simili e «fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza»<sup>580</sup>. Ci sentiamo solidali verso quanti subiscono soprusi e ingiustizie che riconosciamo tali, verso coloro che vivono situazioni particolarmente difficili e complesse. La simpatia, la solidarietà è ciò che muove anche il Nazista più convinto a compiere un gesto di umanità nei confronti di un ebreo o l'uomo più insensibile a scandalizzarsi di fronte a chi getta nel cassonetto le coperte di un clochard. In fondo, è in nome di questa stessa solidarietà, di una solidarietà che si fa più forte al cospetto dei propri simili, di chi ci sta vicino, che il tedesco innocente si sente colpito – forse più dei colpevoli – dalle accuse mosse alla Germania.

---

<sup>580</sup> QC, cit., p. 22. Per la nozione di “simpatia” in Hume, si veda D. Hume, *Treatise*, p. 630: «No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own».

Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma è rimasto lì senza fare nulla, si sente anche lui colpevole, in un senso che non può essere adeguatamente compreso da un punto di vista giuridico, politico o morale. Il fatto che uno è ancora in vita, quando sono accadute delle cose di tal genere, costituisce per lui una colpa incancellabile<sup>581</sup>.

Credo questo discorso risulti più chiaro se ascoltato dalla voce stessa delle vittime, di coloro che, deportati nei campi di concentramento, sono potuti tornare alla vita di un tempo, pur dopo esperienze terribili. Accade spesso, infatti, che molti di essi riacquistino la libertà fisica, ma restino interiormente legati al *Lager* e alla vita del prigioniero, a un passato impossibile da dimenticare, al ricordo di azioni che, in condizioni normali, mai avrebbero compiuto, a un vero e proprio senso di colpa per il fatto di essere rimasti in vita, a differenza di tanti loro compagni. Così Primo Levi commenta questo stato d'animo:

Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere: ti esami, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di ritrovarli tutti, e che nessuno di loro si sia mascherato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia non lo puoi escludere. È solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico "noi" in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua. È una supposizione, ma rode; si è annidata profonda, come un tarlo; non si vede dal di fuori, ma rode e stride<sup>582</sup>.

Si tratta della colpa di chi sente di essere stato solo graziato, o fortunato, di chi ha guardato morire decine di prigionieri ed è tuttavia rimasto in vita, di chi, di fronte a ciò che ha visto, ha gioito per il fatto di dover soltanto osservare e non subire, di chi riconosce «di non aver tentato nulla, o non abbastanza, contro il sistema in cui eravamo stati assorbiti»<sup>583</sup>.

Forse, scrive ancora Primo Levi, più realistica del senso di colpa per essere ancora vivi,

è l'autoaccusa, o l'accusa, di aver mancato sotto l'aspetto della solidarietà umana. Pochi superstiti si sentono colpevoli di aver deliberatamente danneggiato, derubato, percosso un compagno: chi lo ha fatto (i Kapòs, ma non solo loro) ne rimuove il ricordo; per contro, quasi tutti si sentono colpevoli di omissione di soccorso. La presenza al tuo fianco di un compagno più debole, o più sprovveduto, o più vecchio, o troppo giovane, che ti ossessiona con le sue richieste d'aiuto, o col suo semplice "esserci" che già di per sé è una preghiera, è una costante della vita in *Lager*. La richiesta di solidarietà, di una parola umana, di un consiglio, anche solo di un ascolto, era permanente ed universale, ma veniva soddisfatta di rado. Mancava il tempo, lo spazio, la privatezza, la

---

<sup>581</sup> QC, cit., p. 22.

<sup>582</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 62-63.

<sup>583</sup> Ivi, p. 58.

pazienza, la forza; per lo più, colui a cui la richiesta veniva rivolta si trovava a sua volta in stato di bisogno, di credito<sup>584</sup>.

E infatti così Jaspers descrive la condizione che conduce alla colpa metafisica:

Nella nostra qualità di uomini, a meno che la fortuna non ci risparmi situazioni di tal genere, giungiamo a un limite estremo, in cui siamo costretti a scegliere: o rischiare la nostra vita incondizionatamente e senza alcuno scopo, perché senza alcuna prospettiva di successo, o preferire di rimanere in vita solo perché è impossibile riuscire<sup>585</sup>.

Sembra dunque esserci una scelta possibile, quella tra il mettere a rischio la vita, facendo i conti con la possibilità – quando non con la certezza – di perderla, e il preferire la vita, sebbene questo implichi l'abbandono del proprio sistema di valori. E tuttavia, la scelta è presto tolta: la seconda opzione non si accorda con l'essenza dell'uomo e il suo impulso a vivere solidalmente, simpateticamente con il prossimo. Infatti,

ciò che costituisce l'essenza della nostra natura è quell'impulso incondizionato esistente tra uomini, per cui, dove vengono inflitte delle atrocità a uno o a un altro, o dove si tratta di dividere delle condizioni materiali di vita, *si vuole o che si viva insieme o che non si viva affatto. Ma il fatto che questo impulso non agisca nella solidarietà di tutti gli uomini*, e neppure in quella dei cittadini, e nemmeno in quella di piccoli gruppi di uomini, il fatto che esso rimanga circoscritto solo a quei legami umani più intimi *costituisce la colpa di tutti noi*<sup>586</sup>.

Ecco finalmente determinata in modo definitivo la colpa metafisica. Dato che – secondo Jaspers – per essenza l'uomo è accomunato da un legame profondo con l'altro uomo e non è indifferente alle condizioni in cui questi vive, misconoscere tale legame e manifestare, al contrario, indifferenza può essergli ascritto come una colpa. Da chi? – ci domandiamo. Da Dio, risponde l'autore. L'uomo è *metafisicamente* colpevole dinanzi a Dio, e il riconoscimento della propria colpevolezza è in grado di spingerlo a una trasformazione interiore, che «può condurre a una nuova origine di vita attiva, ma legata sempre a una incancellabile coscienza di colpa, nell'umiltà che rende sottomessi a Dio»<sup>587</sup>.

Questo è il punto cui anche Stangl, passando per altre vie, giunge nel suo percorso. Ripeto, tralasciamo il fatto che egli non veda la sua colpa criminale, morale e politica, per concentrarci piuttosto su un senso ulteriore di colpevolezza, che anche lui ammette. La sua colpevolezza ultima è di essere vivo, ovvero non si identifica tanto – come sostiene invece Gitta

---

<sup>584</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>585</sup> QC, cit., pp. 22-23.

<sup>586</sup> Ivi, p. 23 [corsivo mio].

<sup>587</sup> Ivi, p. 28.



Sereny<sup>588</sup> – col fatto di non aver avuto il coraggio di morire pur di non lasciarsi corrompere dal Nazismo, quanto piuttosto – direi – col fatto di essere *nel presente, oggi, ancora vivo, vivo nonostante* abbia compiuto un viaggio nel regno dei morti, dal quale, di norma, non si torna indietro.

Una nota intorno al pensiero di Hannah Arendt. Sebbene l'autrice non sviluppi il concetto di colpa metafisica, ritengo che la critica alla collettività della colpa sopra esposta debba rivolgersi anche all'ultima forma di colpa presentata, essendo parimenti «sbagliato sentirsi colpevoli senza aver fatto nulla di specifico quanto sentirsi innocenti dopo aver compiuto qualcosa di colpevole»<sup>589</sup>.

## 5.6 Sulla responsabilità nel Regime totalitario

In quest'ultimo paragrafo, mi limito a richiamare concetti per lo più già espressi in precedenza, riassumendo così il tema della responsabilità nel contesto totalitario.

Innanzitutto, direi che l'incapacità dei funzionari del Regime di riconoscere e assumersi le proprie responsabilità sia strettamente connessa a un sovvertimento delle nozioni di colpa e responsabilità all'interno del sistema totalitario stesso. Aleksandr Solženicyn, nel saggio sui campi di prigionia sovietici *Arcipelago Gulag*, dedica diverse pagine alla discussione intorno all'articolo 58 del Codice Penale del 1926<sup>590</sup>. Qui, mostra come un unico articolo ponga tutti i cittadini nella condizione di poter essere accusati di un qualsiasi reato, e di conseguenza arrestati o condannati immediatamente a morte. L'articolo 58 consta di 14 punti, ma di fatto è sufficiente il primo di essi a far condannare chiunque come nemico dello Stato:

58-1. "Counter-revolutionary" is understood as any action directed toward the overthrow, subversion, or weakening of the power of worker-peasant councils or of their chosen (according to the Constitution of the USSR and constitutions of union republics) worker-peasant government of the USSR, union and autonomous republics, or toward the subversion or weakening of the external security of the USSR and the fundamental economic, political, and national gains of the proletarian revolution<sup>591</sup>.

Interpretandolo in senso lato, Solženicyn commenta come da tale punto «risulti che il rifiuto, nel *Lager*, di andare a lavorare quando sei affamato ed estenuato, è indebolimento del

---

<sup>588</sup> Cfr. *supra* e ITD, p. 364.

<sup>589</sup> H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 24.

<sup>590</sup> Per il testo dell'articolo in lingua inglese, si veda <http://www.cyberussr.com/rus/uk58-e.html#58-1a>.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

potere e ha per conseguenza la fucilazione»<sup>592</sup>. Essendo il diritto fondato su basi di questo genere, i principi morali e ogni proposito di un agire morale – come si è visto – decadono, e parallelamente vengono a mancare gli strumenti che consentono di comprendere come comportarsi nelle diverse situazioni. La Legge si identifica con la volontà del leader, che è di necessità mutevole, o è espressa per mezzo di norme – come l'articolo 58 – a tal punto generali da potersi riferire a chiunque. Così, diventa realmente difficile conoscere in anticipo le conseguenze delle proprie azioni e delle proprie parole: tutto può essere frainteso e usato come prova dell'opposizione del soggetto al Regime.

Il Totalitarismo annulla la responsabilità, perché pretende annullare la libera iniziativa degli uomini, controllandoli fin nei loro momenti più intimi:

Total domination does not allow for free initiative in any field of life, for any activity that is not entirely predictable. Totalitarianism in power invariably replaces all first-rate talents, regardless of their sympathies, with those crackpots and fools whose lack of intelligence and creativity is still the best guarantee of their loyalty<sup>593</sup>.

Così, perfetto cittadino totalitario viene ad essere colui che si riduce ad agire alla stregua di una macchina, perfettamente programmata dal Partito e sostituita in caso di inceppamento. Egli si considera una sorta di prolungamento dello Stato e del suo leader, e quando agisce sente di agire in nome dello Stato stesso, dal quale provengono gli ordini e cui delega ogni responsabilità. Questo è quanto emerge dall'esperienza di Franz Stangl, scelto dal Regime – che non vede di buon'occhio nemmeno le adesioni volontarie – e da esso magistralmente istruito, il quale ritiene di poter scindere nettamente il suo agire e il suo pensare, il suo dire e il suo sentire. In quanto uomo di Stato, egli considerava suo dovere obbedire ai comandi che gli erano impartiti dall'alto; in quanto privato cittadino, afferma di aver obbedito senza condividere le motivazioni che stavano dietro gli ordini. In questa maniera, pretende liberarsi da ogni responsabilità, quasi non fosse stato *lui* ad agire, ma il Führer in lui e per lui.

E a ciò, crede ogni funzionario del Regime totalitario. Il capo, infatti,

claims personal responsibility for every action, deed, or misdeed, committed by any member or functionary in his official capacity. This total responsibility is the most important organizational

---

<sup>592</sup> Aleksandr Solženicyn, *Arcipelago Gulag 1918-1956: saggio di inchiesta narrativa*, 3 voll., tr. it. di M. Olsufieva, Mondadori, Milano, 5 ed. 1977, vol. 1 (I-II), p. 76.

<sup>593</sup> OT, cit., p. 339.

aspect of the so-called *Leader* principle, according to which every functionary is not only appointed by the *Leader* but is his walking embodiment, and every order is supposed to emanate from this one ever-present source<sup>594</sup>.

Per questo – si è visto – il capo totalitario non può sopportare siano rivolte delle critiche ai suoi subordinati, perché esse finiscono per ricadere su di lui. Inoltre,

this total responsibility for everything done by the movement and this total identification with every one of its functionaries have the very practical consequence that nobody ever experiences a situation in which he has to be responsible for his own actions or can explain the reasons for them<sup>595</sup>.

In pratica, chi cerca di disculparsi di fronte a un tribunale, adducendo come giustificazione del proprio comportamento passato il rispetto degli ordini, lo fa non soltanto per la mancanza di una migliore strategia difensiva, ma anche – direi – credendo fermamente in ciò che sostiene, per effetto di un indottrinamento ideologico che promuove un certo culto del leader e definisce i modi in cui rapportarsi a lui, la posizione da tenere rispetto a lui, l'obbedienza che lui si attende.

Con queste affermazioni non si intende scagionare nessuno, è chiaro; semmai, si vuole dar ragione di come l'oscuramento del concetto di responsabilità e il misconoscimento delle proprie colpe siano un residuo del Totalitarismo, e non una semplice linea di difesa o il sintomo dell'incapacità di guardarsi allo specchio e fare i conti con quello che realmente si è. Per tentare di proporre una semplicistica classificazione di quanti si sono trovati a vivere in un contesto totalitario e a sostenere il Regime, direi che [1] può davvero esserci qualcuno che ha agito in buona fede, [2] qualcun altro può aver messo – con più o meno fatica – a tacere la propria coscienza, preferendo vivere facendo ciò che non voleva, che morire facendo ciò che voleva, [3] altri ancora, poi, hanno agito in maniera del tutto consapevole, condividendo l'ideologia loro inculcata<sup>596</sup>.

L'emblema del crollo del sistema dei valori su cui si basano, nelle diverse società, le nozioni di responsabilità e colpa, è rappresentato ancora una volta dai campi di concentramento. Dicevamo che uno dei pensieri spontanei di quanti entrano in contatto con questa realtà senza conoscerla e appoggiarla è: "Chissà cosa devono aver fatto queste persone per meritare tutto questo!"<sup>597</sup>. Nulla, non hanno fatto assolutamente nulla. Il meccanismo della retribuzione salta

---

<sup>594</sup> Ivi, p. 374.

<sup>595</sup> Ivi, p. 375.

<sup>596</sup> Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 157.

<sup>597</sup> Cfr. OT, p. 447.

del tutto: non c'è più una pena connessa a una colpa antecedente, ma atrocità che non hanno i caratteri delle pene e colpiscono chiunque, indistintamente.

Un'ultima considerazione vuole rimarcare nuovamente la persistenza di residui di Totalitarismo nella nostra società, nella fattispecie per quanto concerne una perdita o diluizione del senso di responsabilità. Ebbene, quando questo stesso senso di responsabilità rischia di riemergere nel Regime totalitario, è necessario adottare delle strategie perché tutto ciò non si verifichi. In particolare, esso può riaffiorare nel momento in cui vengono trasmessi degli ordini dai gradi superiori a quelli via via inferiori, o nella gestione di procedimenti di varia natura, ad esempio amministrativi. In entrambi i casi, la tendenza è quella di evitare che, con il consolidamento del potere del leader e del Partito, si vada a costituire un ordine nuovo, sostitutivo del precedente. In tal senso, la necessità del Regime di tenersi sempre in movimento si concretizza, tra le altre cose, nella creazione continua di nuovi organi di governo, di nuovi uffici, di nuove sezioni amministrative. Questo fenomeno rende ancor più complessa la questione della responsabilità, dal momento che diventa realmente difficile stabilire chi ha impartito un certo ordine o a chi rivolgersi per uno specifico problema. *Il processo* di Kafka – così come *Il castello* – è interamente costruito su un sistema complicato di moltiplicazioni di uffici e ruoli, che impedisce a K. di comprendere chi sia davvero importante all'interno di quel sistema giudiziario e a chi debba, di conseguenza, rivolgere le proprie lagnanze. Fin dall'inizio, egli si trova all'oscuro di tutto, senza che alcuno sia in grado di spiegargli la situazione, e quando domanda alle guardie il perché della loro visita, non ottiene informazioni rilevanti: esse si limitano a rispondere che *altri* hanno *loro* ordinato di andare da lui<sup>598</sup>.

Credo sia superfluo sottolineare l'analogia tra le guardie de *Il processo* e i funzionari del Regime totalitario, mentre ha senso esplicitare che ciò che in tale Regime si viene costituendo è un vero e proprio, complesso, apparato burocratico, sotto molti aspetti simile a quello cui noi stessi siamo avvezzi<sup>599</sup>. La contemporanea trasformazione dei governi in amministrazioni e delle repubbliche in burocrazie è descritta da Hannah Arendt con parole di apprensione, proprio

---

<sup>598</sup> Cfr. DP, p. 11.

<sup>599</sup> Per quanto concerne la "burocrazia", si veda in particolare H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, p. 25: «Ogni ingranaggio, ossia ogni persona, deve poter essere sostituita senza modificare il sistema stesso: è questo il presupposto di ogni burocrazia, di ogni apparato pubblico [...]. In questo quadro di riferimento, si può parlare allora di sistemi buoni o cattivi, basandosi su criteri che sono la libertà, la felicità o il grado di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, ma la questione della responsabilità personale resta una faccenda del tutto marginale. Ed è questo che hanno detto del resto, per giustificarsi, tutti gli imputati nei processi svoltisi dopo la guerra: "Se non lo avessi fatto io, lo avrebbe fatto qualcun altro al posto mio"».

perché ripresenta il problema della colpa e della responsabilità che è emerso trattando del Totalitarismo. L'autrice ritiene che la burocrazia rappresenti una nuova forma di potere, che si caratterizza per la presenza di un sistema complesso di uffici

in which no men, neither one nor the best, neither the few nor the many, can be held responsible, and which could be properly called rule by Nobody. If, in accord with traditional political thought, we identify tyranny as government that is not held to give account of itself, rule by Nobody is clearly the most tyrannical of all, since there is no one left who could even be asked to answer for what is being done<sup>600</sup>.

Nel sistema burocratico vi è una continua delega ad altri della propria responsabilità, come si sperimenta facilmente quando, in presenza di una pratica da sbrigare o di una questione da risolvere, si cerca *chi* possa fornirci il proprio aiuto. Ebbene, in questi casi è frequente essere costretti a girare da un ufficio all'altro per scoprire, nel momento in cui si crede sia tutto a posto, che c'è qualche ulteriore problema, che un funzionario – ipotizziamo – ha fatto un errore. Allora, a quale ufficio va attribuita la responsabilità dello sbaglio? Nessuno di quelli consultati è disposto ad assumersela, ma tenderà piuttosto a scaricarla ad un altro.

L'esempio proposto può apparire quasi scandaloso per la sua banalità, tuttavia credo la sostanza del discorso sia chiara:

In a fully developed bureaucracy there is nobody left with whom one can argue, to whom one can present grievances, on whom the pressures of power can be exerted. Bureaucracy is the form of government in which everybody is deprived of political freedom, of the power to act; for the rule by Nobody is not no-rule, and where all are equally powerless we have a tyranny without a tyrant<sup>601</sup>.

---

<sup>600</sup> OV, cit., pp. 137-138. Si veda anche Hannah Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, p. 13: «In un perfetto sistema burocratico – che, in termini di governo, rappresenta il governo di nessuno – non c'è spazio per procedimenti giuridici: si tratta solo, eventualmente, di rimpiazzare un ingranaggio difettoso con uno migliore».

<sup>601</sup> OV, cit., p. 178.

## CAPITOLO SESTO

### Il Negazionismo

Se si ha il proprio “*perché?*” della vita,  
ci si concilia quasi con ogni “*come?*”

Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*<sup>602</sup>

La lotta contro i negazionisti sarebbe già persa,  
se si concedesse l'indicibilità di Auschwitz.  
Perché significherebbe relegarlo nel dominio del mistero,  
nella sfera occulta della mistica.

Donatella Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*<sup>603</sup>

Se è tragico vedere gli sforzi per mezzo dei quali il carnefice cerca di nascondere la propria colpa personale e di negare di aver avuto un ruolo importante nel Sistema totalitario, lo è ancor più fare i conti con la negazione radicale del carattere criminale del Regime stesso. È comprensibile che il funzionario del *Lager* neghi di aver ucciso qualcuno o di essersi adeguato alle pratiche diffuse circa il trattamento dei prigionieri, ma come può pensare di negare altresì l'esistenza dei campi di concentramento e di sterminio? delle camere a gas e di un elaborato progetto volto all'eliminazione degli Ebrei?

A chi scrive e a chi non condivide le tesi del negazionista pare davvero assurdo si possano sostenere certe menzogne, e sembra altresì cosa semplicissima smentirle. Si ricorderà, in proposito, quanto richiamato sopra, ovvero come Diogene confutò colui che nega il movimento semplicemente mettendosi a camminare. Analogamente, a noi dovrebbe essere sufficiente condurre i negazionisti nei *Lager* e, non fosse abbastanza, metterli a confronto con i sopravvissuti. E tuttavia, paradossalmente, il tutto non è così semplice.

In tal senso, si comprende l'appello di Donatella Di Cesare a non lasciare che siano soltanto gli storici ad occuparsi della questione, dal momento che le prove che la storia fornisce, per quanto innegabili e in grado di soddisfare i più, non sono capaci di mutare l'opinione di chi non *vuole* credere. E allora è bene che anche i filosofi scendano in campo, in modo da condurre

---

<sup>602</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere filosofiche*, 2 voll., tr. it. di S. Giametta, UTET, Torino 2003, vol. II, p. 414, *Aforisma* 12. Questo pensiero di Nietzsche è citato anche da V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, p. 129.

<sup>603</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, cit., p. 121.

un'indagine parallela a quella degli storici, sebbene diversamente orientata. Perciò, gli uni si domanderanno *perché* il negazionista nega; gli altri, invece, *come* il negazionista pretende di far valere la propria posizione<sup>604</sup>.

La tesi – su cui torneremo – di questo capitolo, condivisa da numerosi autori, è che «*il negazionismo sia la prosecuzione logica e necessaria del genocidio*»<sup>605</sup> e, oltre che del genocidio, anche del pensiero totalitario in genere.

A livello introduttivo, si tenga ora presente che il Negazionismo non è un espediente tipicamente totalitario, motivo per cui qui si proporrà la sua concreta applicazione non soltanto rispetto alla Shoah, ma altresì in riferimento al genocidio armeno. Esso, infatti, ci consentirà di sottolineare tratti del fenomeno negazionista che lo sterminio del popolo ebraico non vede particolarmente marcati.

A tal proposito, mi si conceda al momento un'unica considerazione intorno al genocidio degli Ebrei ed alla negazione dell'Olocausto<sup>606</sup>. In questo caso, abbiamo a che fare con uno sterminio centralmente organizzato e coordinato, che si inserisce appieno nel contesto politico di riferimento. Si sono più volte sottolineate, infatti, le ragioni per cui il Regime necessita non degli Ebrei in quanto tali, bensì *semplicemente* di vittime che tengano in continuo movimento la macchina totalitaria<sup>607</sup>. Di conseguenza, lo sterminio del popolo ebraico rappresenta un momento della vita dello Stato, preludio – non fosse stato per la sconfitta in guerra – di ulteriori massacri.

Un ultimo aspetto da tenere presente a scopo introduttivo concerne l'ampiezza del Negazionismo, che non si traduce nel mero misconoscimento di genocidi, massacri e crimini, ma

---

<sup>604</sup> Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

<sup>605</sup> Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo. Metz, Yeghern e Shoah*, in M. Corgnati e U. Volli (a cura di), *Il genocidio infinito. 100 anni dopo il Metz Yeghern*, Edizioni Guerini e Associati, Milano 2015, p. 62. Da qui in avanti, le citazioni dei saggi contenuti nello stesso volume saranno presentate richiamando autore e titolo del saggio, mentre la raccolta sarà indicata abbreviata come *Genocidio infinito*.

<sup>606</sup> Per quanto concerne l'uso della parola "Olocausto" per indicare lo sterminio degli Ebrei, cfr. *ivi*, pp. 52-54. Volli risale al significato greco del termine, usato in riferimento a pratiche sacrificali nelle quali «l'animale sacrificato veniva interamente distrutto col fuoco, senza salvarne alcuna parte per il consumo di chi portava il sacrificio». Nonostante la sua diffusione a indicare la Shoah, la parola sarebbe stata «progressivamente rifiutata dal mondo ebraico per la sua impropria connotazione religiosa: il genocidio è un crimine, non un sacrificio religioso, non espiava nulla e non propiziava nulla [...]. Non è stato Dio ad aver voluto le stragi e chi le ha compiute voleva il male delle vittime e non certo compiere un atto di pietà religiosa».

<sup>607</sup> Oltre ai passi di riferimento già citati nei capitoli precedenti, si veda Hannah Arendt, *La banalità del male, Appendice*, p. 291: «È noto che Hitler cominciò la sua operazione di sterminio col concedere una "morte pietosa" agli "incurabili", ed è noto che egli intendeva estendere il programma di eutanasia ai tedeschi "geneticamente imperfetti" (cardiopatici e tubercolotici). Ma a parte ciò, è evidente che questo tipo di sterminio può essere diretto contro qualsiasi gruppo, e che il principio con cui viene effettuata la selezione dipende esclusivamente dalle circostanze».

può aspirare alla cancellazione stessa di una determinata identità, ad esempio culturale, come accade tristemente anche ai giorni nostri.

Ora cercherò quindi di fornire un quadro, per quanto riassuntivo, del genocidio armeno e della sua negazione, mettendolo a confronto con lo sterminio degli Ebrei, per passare poi a considerare in che modo le tesi negazioniste vengono proposte, per quale motivo meritano la nostra attenzione, in che senso rappresentano un pericolo per la nostra società.

### 6.1 Il genocidio infinito degli Armeni

Massacri e genocidi si è detto essercene stati parecchi nel corso della storia, sebbene i più recenti abbiano caratteri peculiari rispetto a quelli del passato. Tra questi, poi, il genocidio degli Armeni si colloca in una posizione particolare, e tale posizione ci induce a prenderlo in considerazione, in questa sede, come caso esemplare.

Già un'affermazione di questo genere viene ad essere problematica, nella misura in cui il rischio è quello di risultare – secondo un'espressione oggi di moda – politicamente scorretti. È questa un'accusa che vedremo rivolta specialmente a quanti si occupano della Shoah o a quanti, nel parlare della Shoah, finiscono per fare riferimento esclusivo al campo di concentramento di Auschwitz, quasi che, così facendo, si risolvano a misconoscere qualsiasi altro genocidio o a svalutare qualsiasi altro *Lager*. Per questo motivo, sottolineo fin da subito che l'esemplarità di cui sopra è data dalla singolarità del caso armeno, che merita di essere trattato e ricordato come *ogni* specifico massacro, ma insieme offre alla presente indagine più materiale – forse – di qualsiasi altro genocidio. Perché? Le motivazioni principali – direi – sono due: in primo luogo, esso non può dirsi una vicenda appartenente al passato; in secondo luogo, ancora oggi lo sterminio degli Armeni non viene unanimemente riconosciuto come genocidio ed è dunque fatto oggetto del Negazionismo, in special modo turco e azero.

In questo lavoro, non saranno fornite prove storiche del fatto che il genocidio armeno sia realmente avvenuto, ma sarà riconosciuto come provato e certo – in linea, d'altra parte, con l'opinione della quasi totalità degli Stati – che tale massacro è stato effettivamente attuato.

La parola “genocidio” è usata per la prima volta nel 1944 da Lemkin, giurista polacco, proprio in riferimento al massacro degli Armeni e per indicare, in generale, «l'intenzione criminale di distruggere o danneggiare permanentemente un gruppo umano»<sup>608</sup>.

---

<sup>608</sup> Marcello Flores, *Storia e giustizia nel genocidio armeno*, in *Genocidio infinito*, p. 13.



Nella storia recente, dunque, si parla per lo più del genocidio del popolo ebraico e di quello armeno. Se tuttavia lo sterminio degli Ebrei è una parentesi storica che pare essere stata chiusa con il crollo del Regime nazista, non si può dire lo stesso nel caso degli Armeni, il cui genocidio meriterebbe perciò – e a ragione – la qualificazione di “infinito”. Certo, in realtà

ogni genocidio è infinito. Se, come è stato scritto, qualunque omicidio distrugge un mondo, perché l’essere umano è potenzialmente un universo, il genocidio, essendo il tentativo di cancellare dalla terra un popolo intero, ha conseguenze ancor più grandi, che non si spengono mai. Quando riesce del tutto, il genocidio affonda nel nulla una cultura, una società, una rete di persone e la loro discendenza; quando realizza solo in parte il suo intento criminale, le cicatrici sono così vaste e terribili da restare iscritte nella coscienza collettiva per un tempo proporzionale alla vita di un’intera società<sup>609</sup>.

Ogni uomo è un piccolo universo, un orizzonte infinito aperto su quell’infinito che è il mondo, dunque se già un omicidio si configura come un tentativo finito di annientare l’infinità che l’altro è, ancor più si potrà dire lo stesso di un genocidio.

Ora, discostandomi però da quanto afferma Ugo Volli, oserei dire che il genocidio armeno è infinito in almeno quattro sensi.

In primo luogo, quando pensiamo ad esso siamo soliti riferirci alle uccisioni effettuate specie negli anni 1915-1916, quando si assiste a un «processo di radicalizzazione»<sup>610</sup> della questione armena. In questo periodo, una convivenza da diverso tempo problematica finisce per non essere più sopportata dagli Ottomani, che incrementano il ricorso a pratiche violente già adottate – per quanto non in maniera generalizzata – nei decenni precedenti. In questo senso, il genocidio armeno è ben più esteso, tanto nel passato quanto nel futuro, rispetto al biennio indicato. In particolar modo, va ricordato il massacro messo in atto dal sultano Abdul Hamid II tra il 1894 e il 1896<sup>611</sup>, ma anche il pogrom di Adana del 1908<sup>612</sup>, che provoca circa trentamila morti. È quasi paradossale, quindi, che lo sterminio degli Armeni, che pare essere progettato da tempo, giunga all’apice proprio nel corso della Prima Guerra Mondiale, quando l’Impero Ottomano ha certe questioni più importanti cui pensare. È paradossale, ma non incomprensibile, perché d’altra parte si è già visto qualcosa di analogo in riferimento allo sterminio degli Ebrei nella Germania nazista.

---

<sup>609</sup> Ivi, Ugo Volli, *Presentazione*, p. 8.

<sup>610</sup> Ivi, Marcello Flores, *Storia e giustizia nel genocidio armeno*, p. 22.

<sup>611</sup> Ivi, Alberto Rosselli, *La persecuzione degli Armeni*, p. 29.

<sup>612</sup> Ivi, Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 51.

A spingere i Turchi all'adozione di una soluzione radicale del problema armeno ci sono sicuramente motivazioni di carattere storico, *in primis* un accentuato sentimento nazionalistico, cui si accompagna il timore – quando non il terrore – per la possibile sconfitta in guerra. Così,

quello degli Armeni può essere considerato in qualche modo il primo, o l'archetipo, del genocidio di tipo nazionalista, non commesso per razzismo di tipo biologico o per fanatismo religioso, per quanto entrambi questi elementi fossero in qualche modo presenti nella spinta a “disfarsi” degli Armeni da parte delle autorità ottomane<sup>613</sup>.

A partire da ciò, quindi, si evince una differenza di fondo tra il genocidio armeno e quello del popolo ebraico, non essendo quest'ultimo legato a motivazioni di carattere nazionalistico o al timore per la disfatta dell'esercito. Secondo quanto si è già ribadito, «senza precedenti è lo sterminio *per* lo sterminio, che si sottrae non solo a ogni logica, ma a ogni economia»<sup>614</sup>.

Interessante, però, è soprattutto come, in entrambi i casi, Stati impegnati militarmente e in difficoltà sul fronte di guerra non cessino, ma piuttosto portino alla loro massima espressione, i progetti di sterminio che hanno in mente. Credo sia rilevante questo connubio guerra-sterminio, e che non sia casuale l'attuazione dei progetti di pulizia etnica proprio nel contesto bellico. In guerra, infatti, l'attenzione è concentrata altrove, non su quello che accade all'interno dei singoli Stati o sull'atteggiamento degli stessi nei confronti dei loro cittadini. Questo, quindi, consente di tenere il più possibile segreto ciò che non potrebbe essere realizzato alla luce del sole. D'altra parte – sperando di non rischiare di cadere, con questa considerazione, in una forma di psicologia spicciola – fa riflettere che siano due Stati in difficoltà a procedere allo sterminio delle minoranze presenti nel loro territorio, quasi a voler riaffermare all'interno quella potenza che non sono in grado di esprimere all'esterno.

Un secondo motivo<sup>615</sup> – strettamente connesso al primo – per cui possiamo definire “infinito” il genocidio armeno è rappresentato dal fatto che esso non si è concluso con la Prima Guerra Mondiale e nemmeno oggi può dirsi concluso. Il discorso è piuttosto complesso, intrecciandosi questioni politiche e territoriali per lo più lontane dal nostro comune sentire e dalla nostra quotidianità, che ci propone immagini del mondo occidentale, (quasi) mai di quello orientale. Basti perciò considerare, in questa sede, che la situazione è ancora calda in Oriente, come dimostrano, ad esempio, le vicende legate alla regione del Nagorno Karabakh, che fatica ad ottenere il riconoscimento come Stato e la cui popolazione armena continua a vivere con

---

<sup>613</sup> Ivi, Marcello Flores, *Storia e giustizia nel genocidio armeno*, pp. 16-17.

<sup>614</sup> D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., p. 247.

<sup>615</sup> Per questo secondo aspetto, si veda in particolare Emanuele Aliprandi, *Karabakh, un urlo senza fine*, in *Genocidio infinito*, pp. 129-162.

tensione il rapporto con il vicino Azerbaigian e la Turchia sua alleata. In particolare, in passato, i contrasti tra il Karabakh e gli Azeri si sono tradotti in persecuzioni ai danni della minoranza armena in numerose città, come nel caso dei pogrom di Sumgait, Baku e Kirovabad<sup>616</sup>, finché si è giunti allo scontro aperto tra il 1992 e il 1994. Ad oggi, nonostante la guerra sia conclusa da più di vent'anni, il Nagorno – ripeto – manca ancora di un riconoscimento ufficiale e i rapporti tra Azeri e Armeni restano difficili, caratterizzati da ripetuti episodi di tensione che rischiano di condurre a una nuova guerra.

Un terzo aspetto rilevante del genocidio armeno, per quanto certo non suo specifico, è dato dal tentativo di distruggere la stessa cultura degli Armeni, per mezzo di atti di «vandalismo culturale»<sup>617</sup>, alquanto diffusi al giorno d'oggi. Questo versante del genocidio può essere descritto in termini di “etnocidio”, di acculturazione forzata, che comporta anche «la distruzione delle tracce culturali e storiche, qualora esistenti, lasciate da una popolazione su un territorio»<sup>618</sup>. Un caso particolare è offerto dalla demolizione sistematica di simboli della cultura armena come i khatchkar, le pietre-croci. La città di Giulfa è il sito dov'era storicamente presente il maggior numero di khatchkar, circa 10.000, la maggior parte dei quali del XVI secolo. È certo che agli inizi del Novecento erano ancora intatte diverse migliaia di khatchkar, mentre nel 2005 risultano praticamente tutti distrutti<sup>619</sup>.

L'etnocidio o genocidio culturale differisce dal mero vandalismo, è indice di qualcosa di più della mera avversione nei confronti di una minoranza etnica, avversione che già ha modo di esprimersi brutalmente nello sterminio. Cosa si cerca, dunque, *in più?* Si cerca ciò per cui lo sterminio non – sempre – è sufficiente, si aspira all'annientamento dell'altro, e non soltanto alla sua uccisione. Il rischio, infatti, è che, nonostante tutti gli sforzi contrari, l'Armeno e l'Ebreo lascino dietro di sé ancora qualcosa e riescano a sopravvivere nel ricordo di chi li ha conosciuti e ha per le mani la loro produzione artistica. Tramite la distruzione della cultura di un popolo, inoltre, si rafforzano eventuali tesi negazioniste: come sostenere, infatti, che in una certa zona vivevano molti Armeni, se non ci sono tracce del loro passaggio<sup>620</sup>?

Per ora lascio aperta la questione, per tornarci tra poco, non prima, però, di aver delineato l'ultimo carattere del genocidio armeno che ci consente di definirlo come “infinito”. Introducendo il tema, si diceva che il Negazionismo viene a configurarsi come un modo diverso di

---

<sup>616</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>617</sup> Cfr. *ivi*, p. 154.

<sup>618</sup> *Ivi*, Martina Corgnati, *Il genocidio delle pietre. La distruzione di monumenti, siti storici e memorie culturali armenie in Nichicevan*, p. 163.

<sup>619</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>620</sup> Cfr. *ivi*, p. 181.

condurre e proseguire il genocidio. Questo si applica perfettamente al caso che stiamo analizzando poiché, nonostante sia passato più di un secolo dal periodo in cui l'attività di sterminio in Turchia è stata più intensa, gli Armeni attendono ancora il riconoscimento ufficiale, da parte degli esecutori materiali, di quanto hanno patito – e in molti casi continuano a patire – e con ciò attendono la possibilità di lasciarsi alle spalle il passato.

La situazione è diversa rispetto a quella ebraica. I negazionisti della Shoah non mancano, ma questi sono limitati per numero e per capacità di fornire prove a sostegno delle proprie tesi. Il mondo riconosce a una sola voce che nei campi di concentramento e sterminio nazisti sono morti sei milioni di Ebrei e che questo rappresenta un vero e proprio genocidio, sebbene qua e là si levi qualche opinione contraria che tuttavia, data l'evidenza dei fatti, è impossibilitata a negare l'innegabile e si risolve, nella maggior parte dei casi, a tentare al più di *ridimensionare* la portata della Shoah. Il caso armeno è, invece, differente, perché ad oggi il governo turco ancora si rifiuta di parlare di un *genocidio* armeno. In proposito, scrive il filosofo Paul Boghossian:

Anche senza la disponibilità del concetto di genocidio noi possiamo portare l'attenzione sul fatto che nel 1915 oltre un milione di uomini, donne e bambini armeni o furono uccisi intenzionalmente o morirono durante le deportazioni di massa cui furono sottoposti con una gratuita indifferenza per la loro vita. Possiamo osservare che il governo ottomano non aveva alcuna possibile giustificazione morale per trattare in questo modo una parte dei suoi sudditi. Possiamo aggiungere che non solo gli armeni furono brutalizzati e disumanizzati, ma che vennero confiscate le loro terre e proprietà, nel tentativo di distruggere la loro secolare cultura e fare così come se essi non avessero mai vissuto in quelle terre come primo insediamento. E anche oggi il governo che gli è succeduto, quello della Repubblica della Turchia, è impegnato in un'elaborata e costosa campagna per negare e insabbiare il fatto che tutti quegli eventi sono accaduti. Credo che dovremmo resistere alla tentazione di catturare tutto questo in un'unica parola sintetica<sup>621</sup>.

Il filosofo sottolinea che l'uso o il rifiuto del termine "genocidio" non cambiano la realtà dei fatti, e che anzi potrebbe risultare perfino riduttivo il tentativo di indicare con una sola parola un fenomeno tanto vasto quale lo sterminio degli Armeni. Al di là di questo, però, va detto che la Turchia si spinge oltre, fino a negare *apertis verbis* anche la stessa «realtà storica dell'evento»<sup>622</sup>. Se la Germania ha da tempo ammesso le proprie colpe nei confronti degli Ebrei, i Turchi continuano a smentire pubblicamente di essere mai stati animati dalla volontà di sterminare gli Armeni. Su questa linea si collocano pure alcune dichiarazioni dell'attuale Presidente

---

<sup>621</sup> Cfr. Marcello Flores, *Storia e giustizia nel genocidio armeno*, in *Genocidio infinito*, pp. 14-15. Citazione tratta da Paul Boghossian, «*The Concept of Genocide*», *Journal of Genocide Research*, 12 (1-2), marzo-giugno 2010, pp. 79-80.

<sup>622</sup> Marcello Flores, *Storia e giustizia nel genocidio armeno*, p. 15.

della Repubblica turca, e in precedenza Primo Ministro, Erdoğan. Costui, nel 2014 «presenta per la prima volta le “condoglianze” ai “discendenti degli Armeni uccisi nel 1915”, definendo il massacro “il nostro dolore comune”»<sup>623</sup>. Con questa dichiarazione, di fatto egli esplicita come la Turchia non si ritenga – o non *voglia* ritenersi – responsabile di quanto patito dagli Armeni specie nel corso del Novecento, rimarcando al contrario quanto la sofferenza di questi ultimi tocchi l’animo degli stessi turchi. Di conseguenza, i morti che si sono contati tra le fila degli Armeni, sebbene certo meno numerosi di quanto essi non siano disposti ad ammettere, sarebbero stati provocati dalla guerra, non da un progetto di sterminio. Così, costretto a rispondere nel 1974 a una denuncia del Tribunale Permanente dei Popoli, il governo turco ammette soltanto «che tra il 1915 e il 1916 “*il popolo armeno aveva patito effettivamente un certo numero di vittime attribuibili alle tragiche contingenze storiche del tempo di guerra, cioè scontri armati, fame, malattie*”»<sup>624</sup>. Si capisce qui in che senso si diceva, in riferimento al genocidio degli Ebrei, che in realtà «il negazionismo non contesta tanto le atrocità, che sono spesso ben documentate una per una: [esse] sono ammesse dai negazionisti e allo stesso tempo ridimensionate»<sup>625</sup>. E allora si critica il numero delle vittime, considerandolo troppo elevato, si rifiuta di riconoscere certi sistemi di eliminazione, si nega si possa parlare di genocidio quando ogni responsabilità è da attribuire alla fatalità della guerra e così via.

In tal modo, però, il genocidio continua, ché «non può finire fino a che i colpevoli non lo riconoscono»<sup>626</sup>, ed è proprio su questo che andiamo ora a interrogarci nello specifico.

## 6.2 Perché negare? Motivazioni seconde

Per cercare di analizzare il *perché* del Negazionismo, ritengo utile fare un paio di precisazioni ulteriori. In primo luogo, è vero che stermini di popoli ce ne sono stati nel corso della Storia, ma quelli novecenteschi presentano tratti particolari:

le masse di popolazione coinvolte sono molto più grandi, spesso con una componente urbana significativa, l’organizzazione del crimine è di conseguenza più *industriale*, le vittime [...] sono strati di cittadinanza, *scientificamente eliminati* sulla base di un progetto di *ingegneria genetica e culturale* della popolazione dello stato, partendo da un *forte indottrinamento ideologico*<sup>627</sup>.

---

<sup>623</sup> Federica Mormando, *Identità e parola. Identità armena, identità turca: muterebbero con la fine del negazionismo?*, in *Genocidio infinito*, p. 124.

<sup>624</sup> Ivi, Alberto Rosselli, *La persecuzione degli Armeni*, p. 30.

<sup>625</sup> Ivi, Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 68.

<sup>626</sup> Ivi, Federica Mormando, *Identità e parola*, p. 117.

<sup>627</sup> Ivi, Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 57. Cfr. anche D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 118: «Le gassazioni su scala industriale hanno introdotto l’anonimato dei carnefici di fronte alle vittime

Lo sviluppo della tecnica, inoltre, consente di organizzare lo sterminio in maniera più *pulita* e *anonima* rispetto al passato, limitando i contatti tra vittime e carnefici e rendendo complessa la questione dell'attribuzione delle responsabilità, aspetto su cui torneremo tra poco.

In secondo luogo, i genocidi della modernità sono «*fatti sociali*»<sup>628</sup>, nella misura in cui da un lato condizionano e modificano profondamente la società che ne è coinvolta e al cui interno si trovano tanto le vittime, quanto i carnefici, e dall'altro perché sono a tal punto organizzati su larga scala da non poter prescindere da forme di «consenso collettivo»<sup>629</sup>. Su quest'ultimo aspetto, Ugo Volli calca molto la mano, riprendendo l'espressione con cui Goldhagen si riferisce ai cittadini tedeschi sotto il Regime nazista come i «volenterosi carnefici di Hitler»<sup>630</sup>. Secondo Volli, lo Stato prepara i cittadini al genocidio attraverso la diffusione di un odio inverteato nei confronti della minoranza che verrà poi eliminata, coinvolgendo anche la popolazione in atti criminali contro di essa, come testimoniato dalla celebre Notte dei Cristalli<sup>631</sup>. Solo successivamente, quando cominciano le vere e proprie operazioni di sterminio, aumenta il riserbo e la segretezza intorno alle stesse,

consentendo a chi non vi sia concretamente coinvolto l'ipocrita litania del “non sapevamo”, “non avevamo capito”, “non pensavamo che si spingessero fin lì”. Il segreto del genocidio non serve davvero a non far vedere, ma a indicare ciò che è meglio non sapere per vivere tranquilli: Dachau si raggiunge da Monaco in tram, Buchenwald è una collina che da sempre è stata la passeggiata preferita degli abitanti di Weimar<sup>632</sup>.

Personalmente, forse animato da una fiducia maggiore nelle persone, non credo si possa generalizzare e accusare di ipocrisia un'intera popolazione, tanto più che nemmeno molti tra i militari nazisti erano a conoscenza della *reale portata* delle operazioni di sterminio<sup>633</sup>. Dell'analisi di Volli, però, vale la pena trattenere la sottolineatura circa l'importanza del consenso, fondamentale almeno nella fase precedente all'adozione di una *soluzione finale*.

---

senza nome. Già sulle *Rampen* coloro che selezionavano potevano essere considerati non degli uccisori, ma dei salvatori. La frantumazione della responsabilità ne sancì la sparizione. E permise la “zona grigia”. Il *Sonderkommando* fu in tal senso la più feroce invenzione. Il trionfo dell'anonimato, che si celebrò nelle camere a gas, consentì di dissimulare l'assassinio prima ancora di polverizzare i cadaveri, di negare il crimine prima ancora di fare della cenere un futuro nulla».

<sup>628</sup> Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 59.

<sup>629</sup> *Ibidem*.

<sup>630</sup> Cfr. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York 1996.

<sup>631</sup> Cfr. Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 60.

<sup>632</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>633</sup> Cfr. Bettina Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, tr. it. di A. Salzano, Luiss University Press, Roma 2017, in particolare la sezione intitolata *Le cosiddette interviste di Sassen*, cap. 2: *A colloquio con Eichmann*, pp. 269-357.

Chiediamoci, ora, *perché* negare, eliminando subito le risposte più banali e scontate.

La forma di negazione con cui gli Alleati sono venuti primariamente in contatto, una volta conclusa la Guerra, è rappresentata dal tentativo dei carnefici di scagionare se stessi dalle accuse loro rivolte. Questi ultimi negano, in tribunale, di aver commesso i crimini per i quali sono citati in giudizio, con l'obiettivo primario di evitare una condanna a morte o ad un lungo periodo di detenzione. Qui, direi non esserci nemmeno dei secondi fini: non si intende misconoscere la portata del genocidio in quanto tale, ma della propria responsabilità individuale.

Tutto ciò è particolarmente evidente se guardiamo al noto processo ad Eichmann, di cui si occupano ampiamente, tra gli altri, Hannah Arendt e Bettina Stangneth e sul quale ci concentreremo nel prossimo capitolo. Al momento, si consideri in generale l'analisi che propone la Stangneth, che dispone di una quantità maggiore di materiale da sfruttare per comprendere appieno la vicenda. L'autrice, ne *La verità del male*, sottolinea esserci uno scarto profondo tra l'Eichmann intervistato dai commilitoni in Argentina e l'Eichmann del processo di Gerusalemme. Se il primo mostra di non rinnegare per nulla il passato e le azioni compiute, il secondo si presenta ai giudici e al pubblico come un mero esecutore di ordini provenienti dall'alto che lui, in quanto soldato, non ha il diritto di criticare e contrastare. Dello sterminio degli Ebrei, dunque, egli non sarebbe responsabile, e alla stessa maniera ragionano molti altri che cercano di ridimensionare la portata delle loro azioni, scaricando spesso le colpe anche sulle vittime.

Quest'ultima affermazione ci consente di fare un passo ulteriore e di analizzare un'evoluzione della prospettiva negazionista appena presentata. Il desiderio di evitare condanne severe, infatti, si può tradurre altresì nel tentativo di reinterpretare lo sterminio stesso. Già abbiamo visto come questo accada in riferimento al genocidio degli Armeni, che è fatto scendere a mero effetto collaterale della guerra, causa di stenti e difficoltà di cui alcuni risentono in forma maggiore rispetto ad altri, ma tutto ciò vale ancor più nel caso dello sterminio degli Ebrei, rispetto al quale gli sforzi per scaricare o negare le responsabilità hanno del paradossale.

Volli, pur studiando la vicenda armena, si esprime in termini che descrivono perfettamente anche la situazione nel Regime nazista:

nulla è stato, devono sostenere i suoi autori [del genocidio] e sostenitori ed eredi non pentiti, se non un normale conflitto politico o l'assunzione di normali provvedimenti di sicurezza che sfortunatamente, si sa, possono anche portare a qualche inevitabile normale difficoltà. E se qualcosa di tragico è davvero avvenuto, nessuno ne sapeva niente, la colpa è stata solo delle attività sovversive di chi è stato giustamente punito per queste; se proprio ci sono stati degli abusi, purtroppo comprensibili in circostanze così "difficili", essi sono stati compiuti solamente da singoli individui, "pazzi" o "criminali" o "privi di pensiero". La responsabilità di ciò che è accaduto viene

dunque completamente riversata sulle vittime e a questa viene assommata quella di “diffamare” i persecutori chiedendo loro di riconoscere il crimine<sup>634</sup>.

Molti militanti nazisti, che fuggono in Sud America una volta persa la guerra, faticano a credere, all’inizio, agli articoli e ai libri che vengono progressivamente pubblicati sullo sterminio degli Ebrei. Un conto è l’avversione verso un popolo, un conto è quello che si dice e la prospettiva di una Germania *judenrein*, un conto è invece parlare di soluzione finale, di camere a gas, di trattamenti speciali<sup>635</sup>. Con la crescita dei testi disponibili sull’argomento, però, diventa sempre più difficile negare quanto appare assolutamente innegabile, ovvero che un piano di eliminazione della componente ebraica sia stato realmente attuato. Tuttavia, questo non comporta l’automatica accettazione della versione della storia fornita dai vincitori, bensì fa sorgere in quei ferventi nazionalsocialisti che con lo sterminio effettivo – evidentemente – non avevano avuto nulla a che fare, l’idea che sia in atto un complotto volto a screditare il governo di Hitler. Così, si sostiene che la soluzione finale fosse stata progettata dalla Gestapo, non dalle SS, e che il Führer non avrebbe assolutamente potuto guidarla dal suo bunker<sup>636</sup>, o che Eichmann fosse stato un ebreo che si era infiltrato nelle fila del partito nazista<sup>637</sup>, o ancora che la storia del genocidio fosse un’invenzione dei Sionisti, che odiavano gli Ebrei assimilati e desideravano la fondazione di uno stato ebraico<sup>638</sup>.

Con Volli, vediamo quindi come le responsabilità siano deviate dai veri carnefici e ricondotte a figure certo importanti, ma comunque collaterali rispetto al progetto complessivo. Inoltre, emerge una tendenza deleteria già più volte sottolineata, quella al rovesciamento dei ruoli vittima-carnefice, in virtù della quale gli assassini sarebbero stati costretti a comportarsi come tali da quelle che di norma sono considerate le vittime.

Si tratta di una tesi fondamentale, specie per i negazionisti, che viene ripresa anche nel corso del processo ad Eichmann:

---

<sup>634</sup> Ugo Volli, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 62.

<sup>635</sup> Cfr., ad esempio, B. Stangneth, *La verità del male*, pp. 354-357. Scrive l’autrice: «La figlia di Sassen [un SS olandese, che intervista Eichmann in Argentina] ha sottolineato a più riprese che suo padre non poteva affrontare il tema dell’olocausto, ma soprattutto non voleva farlo, perché era incompatibile con la “pura idea del nazionalsocialismo” che albergava nei suoi sogni. Attraverso Eichmann, persino Sassen si rese conto che ignorare l’Olocausto in realtà equivaleva a negarlo. Le uccisioni di massa e le camere a gas erano esistite per davvero, erano parte integrante della storia tedesca, e nazisti convinti come Eichmann vi avevano avuto un ruolo determinante, proprio in virtù di quella convinzione. Per quanto Sassen fosse a sua volta un convinto nazionalsocialista e anche un antisemita, riteneva che quel progetto di sterminio fosse un crimine ed era troppo autocritico per concepire la negazione come soluzione».

<sup>636</sup> Cfr. *ivi*, pp. 207-209.

<sup>637</sup> Cfr. *ivi*, pp. 209-210.

<sup>638</sup> Cfr. *ivi*, p. 211.



[...] il dott. Servatius non poté più resistere alla tentazione e pose le logiche domande [...]: “Non c’è forse qualcosa, che potremmo chiamare ‘lo spirito della storia’, che ‘spinge avanti la storia... senza che gli uomini possano influirvi?’. Il sig. Hausner non è in fondo d’accordo con ‘la scuola della legge storica’ (un’allusione a Hegel) e non ha forse dimostrato che ‘ciò che i capi vogliono e fanno non sempre conduce ai risultati che essi si prefiggono?’. *Qui l’intenzione era di distruggere il popolo ebraico, ma l’obiettivo non è stato raggiunto e adesso è nato uno Stato nuovo e fiorente*”. A questo punto l’argomentazione della difesa si era pericolosamente avvicinata alla nuovissima tesi antisemitica [esposta da] Hussain Zulficar Sabri: Hitler non aveva colpa dello sterminio degli ebrei; era stato una vittima dei sionisti, i quali lo avevano “spinto a commettere crimini che alla fine avrebbero loro permesso di raggiungere lo scopo – la creazione dello Stato d’Israele”<sup>639</sup>.

Un passo ancora ulteriore nell’analisi della prospettiva negazionista ci riconduce all’esperienza armena. Se infatti la Germania presenta una propria unità interna che – semplificando – potremmo dire non essere inficiata né determinata dai crimini di guerra, l’unità e l’identità turca sono al contrario strettamente connesse alle vicende del Primo Conflitto Mondiale. Vi è un «rapporto inseparabile tra il genocidio e l’identità nazionale turca»<sup>640</sup>, al punto che ammettere il primo implicherebbe altresì ammettere che lo Stato moderno si fonda su basi criminali, che i suoi padri sono degli assassini, dato che «il partito Unione e Progresso che organizzò il genocidio nel 1915 è lo stesso partito che ha organizzato il movimento di resistenza turco»<sup>641</sup>.

### 6.3 Perché negare? Motivazioni prime

Quanto detto finora è certamente importante, ma non tocca ancora il nucleo del problema, che vediamo di cogliere specie a partire dalle riflessioni di Donatella Di Cesare intorno alla Shoah. Nell’analisi proposta in *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, l’autrice pare perseguire un duplice obiettivo: da un lato, si pone come scopo di comprendere le reali motivazioni retrostanti il Negazionismo; dall’altro, intende dar ragione della specificità del genocidio degli Ebrei. Andiamo con ordine, prendendo in considerazione innanzitutto il primo versante della questione.

Dev’essere ormai chiaro che il Negazionismo si esprime secondo forme differenti, più o meno marcate, misconoscendo ora un aspetto del genocidio, ora il genocidio nel suo complesso,

---

<sup>639</sup> BM, cit., p. 28. Il dottor Servatius è l’avvocato difensore di Eichmann al processo di Gerusalemme, mentre Gideon Hausner è il Procuratore generale.

<sup>640</sup> Federica Mormando, *Identità e parola*, in *Genocidio infinito*, p. 118. Si veda anche D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 119.

<sup>641</sup> Federica Mormando, *Identità e parola*, p. 119.

ma ciò nondimeno «non ci sono i moderati della negazione. I negazionisti sono negazionisti»<sup>642</sup>, tanto più che anche coloro che, ad esempio, cercano di ridimensionare la portata della Shoah rischiano, in ultima analisi, di finire per negarla del tutto<sup>643</sup>.

Ebbene, già nell'introduzione al capitolo si anticipava come il vero obiettivo del Negazionismo sia di fatto la prosecuzione del genocidio in maniera diversa che non tramite l'eliminazione fisica degli indesiderati. In tal senso, la negazione persegue il medesimo fine dello sterminio: come questo non è circoscritto all'uccisione dell'Ebreo, ma mira al suo annientamento, lo stesso vale per la negazione del genocidio. Filosoficamente parlando, il negare si configura qui come il tentativo di ricondurre l'altro al non-essere, di far decadere l'altro a mero non-essere. Non è apertura a una realtà diversa, ma chiusura a qualsiasi possibilità che contraddica ciò in cui *io voglio* credere. In linea di massima,

se si dice di una cosa che “non è”, s'intende che è altra. Ad esempio: “il recipiente non è rotto”, perché è altro dall'essere rotto, essendo già stato riparato. La negazione è la possibilità aperta all'alterità, e come tale va salvaguardata: indica un'ulteriore via interpretativa, dischiude il proseguimento del dialogo<sup>644</sup>.

Il negazionista, al contrario, “regredisce” al livello di Parmenide, precedente al parricidio compiuto nei suoi confronti da Platone: quando afferma “non è”, intende riferirsi al non-essere-assoluto, non al non-essere-altro<sup>645</sup>.

Questa negazione-annientamento è già operata nei *Lager* da parte dei Nazisti, per un verso facendo letteralmente sparire i deportati, per un altro cercando di non lasciare alcuna prova dell'attività di sterminio. Come si diceva in precedenza, «i carnefici delle SS sapevano che, distruggendo le tracce dei loro misfatti, avrebbero eliminato *per sempre* le loro vittime. Ne avrebbero cancellato l'esistenza non solo nel presente, ma anche in quel ricordo del passato che sarebbe stato possibile nel futuro»<sup>646</sup>. Inoltre, nel campo di concentramento e di sterminio è in opera la negazione della realtà stessa del *Lager*, attraverso forme diverse di dissimulazione e l'adozione di termini che pretendono dire ben altro rispetto al loro significato comune<sup>647</sup>. I negazionisti cercherebbero così di sostenere le proprie tesi tanto richiamandosi alla povertà delle

---

<sup>642</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, cit., p. 71.

<sup>643</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

<sup>644</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>645</sup> Cfr. Parmenide, *Sulla natura*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, fr. 6.

<sup>646</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, cit., p. 16.

<sup>647</sup> Cfr. *ivi*, pp. 32-35. Si veda anche p. 116: «La scritta *Arbeit macht frei* (il lavoro rende liberi), assurta a simbolo di Auschwitz, faceva beffardamente parte della cancellazione del crimine, ne sanciva l'inizio».

prove del genocidio, quanto sostenendo che il vocabolario diffuso nei campi non rinvierebbe ad alcun senso ulteriore rispetto a quello immediatamente perspicuo.

Come sottolineato poco sopra, per confutare i negazionisti non è sufficiente portare prove concrete, materiali, dell'esistenza delle camere a gas e in generale di un progetto di sterminio totale. E a questa difficoltà si somma il rischio di passare per coloro che vogliono limitare la libertà d'opinione, andando incontro, paradossalmente, a un nuovo rovesciamento del rapporto vittima-carnefice: la prima, che è contraria al Sistema totalitario e che denuncia le pratiche di sterminio, finirebbe per adottare un atteggiamento totalitario col tentare di imporre la propria – pur vera – veduta<sup>648</sup>.

In proposito, Donatella Di Cesare si domanda se il Negazionismo sia un'opinione, una tesi interpretativa. In caso affermativo, gli effetti sarebbero deleteri. Chomsky, ad esempio, si esprime sulla questione difendendo astrattamente la libertà d'espressione, una libertà che per il filosofo è valida *a prescindere* dai contenuti che di fatto esprime. Così, non conta che in virtù di questa libertà si finisca per negare le camere a gas e la reale indole del Nazismo<sup>649</sup>. E tuttavia, nel contesto che stiamo analizzando, non vale nemmeno il liberalismo astratto di Voltaire che, secondo la tradizione, lo porta ad affermare: «disapprovo quello che dici, ma difenderò fino alla morte il tuo diritto a dirlo»<sup>650</sup>. Qui non si tratta, infatti, solo di pronunciare qualche astratta e innocua affermazione, bensì piuttosto di negare un fatto, che apre la strada al ritorno di ciò che già è stato. Voltaire sembra non considerare che l'altro, del quale promette di difendere l'opinione, potrebbe chiedere la sua stessa morte o ordire la morte di un terzo. In quel caso, lo sterrebbe ancora *fino alla morte*?

In pratica, Chomsky e Voltaire non tengono presente che la realtà è ben diversa dalla mera astrazione. Nella realtà, c'è un limite alla mia propensione a difendere l'opinione altrui, così come alla libertà di espressione, superato il quale viene meno la possibilità stessa di una convivenza pacifica *con* e rispettosa *de* l'alterità. In tal senso,

la questione diventa eminentemente ermeneutica. Non c'è un'unica interpretazione vera, che si erga a dogma, infirmando le altre che sarebbero false. Piuttosto bisogna parlare di un'interpretazione “giusta”, che rende giustizia all'evento, ma anche al testo che viene letto e all'opera che

---

<sup>648</sup> Cfr. P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, p. 60: «Il totalitarismo, del resto, non fa che esprimere in forma estrema il conflitto tradizionale che sempre si viene a stabilire tra opinione e verità, ogniquale volta venga avanzata la pretesa all'esistenza di una verità razionale anche nel campo morale, politico, della organizzata convivenza fra gli uomini. Una verità razionale, infatti, è una verità cogente. Avanzata nella dimensione etico-politica si porta dietro il corollario di una necessaria egemonia culturale, poiché di fronte a una verità cogente le opinioni diverse valgono semplicemente come errori».

<sup>649</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 66.

<sup>650</sup> Cfr. *ivi*, p. 67.

viene eseguita. Tuttavia, “giusta” non vuol dire giusta in assoluto. Altrimenti si chiuderebbero dogmaticamente le porte del processo interpretativo. Come, però, non c’è un’interpretazione fissata una volta per tutte, così non c’è neppure l’arbitrio dell’interpretazione [...]. Le interpretazioni differenti sono sottoposte al criterio, mobile e flessibile, di una giustizia ideale che rende giustizia. Il che vieta di dare carta bianca a qualsiasi arbitrio interpretativo<sup>651</sup>.

Non si tratta qui di individuare l’interpretazione vera e quella falsa, finendo per cadere nel dogmatismo e per rinnegare l’essenza più profonda dell’ermeneutica, quanto piuttosto di dar ragione alla realtà per quello che è, di essere *giusti* nei confronti di essa. In vista di tal fine, è tuttavia necessaria l’adozione di un linguaggio condiviso e il riconoscimento di ciò che, qualora negato, impedirebbe qualsiasi genere di confronto. Nel caso del Negazionismo è proprio questo il problema, il rifiuto di credere nel «luogo dell’abisso, che accomuna e fonda le comunità ebraiche»<sup>652</sup>, tolto il quale è con ciò tolto l’Ebreo stesso e l’interlocutore del confronto. In sintesi,

non si può parlare di “conflitto delle interpretazioni” a proposito dello scontro con i negazionisti. Il conflitto richiede la condivisione del linguaggio, a partire dal quale possono dischiudersi sensi inediti, interpretazioni divergenti. Ma la negazione non è né una visione critica, né una re-visione. È un tentativo di annientamento sulla carta che prosegue quello reale<sup>653</sup>.

A questo punto, possiamo momentaneamente mettere da parte l’analisi delle motivazioni primarie del Negazionismo, per concentrarci sul secondo tema che a Donatella Di Cesare sta particolarmente a cuore, ovvero la specificità del genocidio degli Ebrei.

Spesso si è costretti a fare i conti con domande come: perché ricordare lo sterminio del popolo ebraico? Perché c’è una giornata ad esso dedicata, quando molti altri sono stati i massacri e le stragi nel corso della storia? È giusto dare tutta questa visibilità alla Shoah, o non si rischia, così, di istituire delle categorie e delle gerarchie, di distinguere i morti che meritano di essere commemorati da quelli che possono essere dimenticati? È bene sacralizzare a tal punto lo sterminio degli Ebrei?

Si tratta di questioni che, riassunte ora in qualche riga, risultano a una prima lettura quasi assurde, insensate, eppure finiscono per essere rievocate ogni qualvolta si procede a ricordare la Shoah o anche solo a sottolineare l’importanza del far memoria. Tali interrogativi, inoltre, hanno pregnanza non solo in riferimento al contesto specifico che stiamo trattando, ma anche rispetto a qualsiasi altro tragico avvenimento che, nel suscitare orrore e indignazione, insieme

---

<sup>651</sup> Ivi, p. 69.

<sup>652</sup> Cfr. ivi, pp. 12-13.

<sup>653</sup> Ivi, p. 70.

rinvia a tanti altri eventi che dovrebbero provocare le medesime emozioni, e cadono invece nell'oblio.

Restando per ora sulla questione ebraica, direi con Volli che *ogni* genocidio è infinito, nella misura in cui tenta di cancellare l'esistenza di quell'infinito che ciascuno di noi è; anzi, ogni *omicidio* «distrugge un mondo»<sup>654</sup>. In tal senso, è chiaro che non c'è un massacro che, nella storia, abbia un peso maggiore rispetto ad altri e meriti più di altri di essere ricordato. Ciò non annulla, però, le specificità dei singoli casi e il fatto che la negazione dello sterminio degli Ebrei rischi di avere conseguenze nefaste anche nel presente, conseguenze del tutto diverse da quelle che derivano, ad esempio, dalla negazione del genocidio degli Armeni.

A questo proposito, Donatella Di Cesare sottolinea l'importanza di ricordare la Shoah, senza giungere fino alla sua sacralizzazione. Criticare la memoria, infatti, spiana la strada a una forma particolare di Negazionismo:

... sul piano giuridico e della storia quantitativa certamente i genocidi si possono mettere tutti nella stessa categoria criminale; ma su quello etico e della memoria ognuno costituisce un caso a parte, un assoluto imparagonabile ad altri. Negarlo usando un nome comune o peggio sostenendo *nichilisticamente* che tutte le stragi sono uguali, che non vi è ragione di ricordare questa o quella, dato che ve ne sono state molte altre – l'emergere del cinismo negazionista al discorso pubblico, che spesso prende le forme della *buona volontà universalistica* – contribuirebbe proprio a quella *spersonalizzazione*, al processo di indifferenziazione che è parte caratteristica di tutti i genocidi: essi infatti, per il loro stesso meccanismo fondamentale, *negano l'individualità* delle loro vittime confondendole nella categoria generica del gruppo sociale da distruggere<sup>655</sup>.

Troviamo qui ribadito ancora una volta, in altri termini, in che senso il Negazionismo sia esso stesso un modo di concretizzare il genocidio, una forma diversa di portare avanti il progetto di sterminio precedentemente elaborato.

Tra le altre critiche che si vedono poi rivolte alla necessità del ricordo, vi è l'idea di una memoria che sarebbe ormai satura di contenuti, e insieme vana, incapace di generare effetti positivi<sup>656</sup>. Anzi, si fa strada il pensiero che l'Ebreo cerchi di trincerarsi dietro il passato, accusando il resto dell'umanità e condannandola a scontare perennemente le proprie colpe di un tempo. Ancora, la comunità ebraica sarebbe responsabile di una forma di sacralizzazione della memoria, «per giustificare la “politica di conquista” di Israele»<sup>657</sup>. Ecco il punto focale. Negare il genocidio e negarne il ricordo ha come conseguenza la negazione della stessa realtà dello

---

<sup>654</sup> Ugo Volli, *Presentazione*, in *Genocidio infinito*, p. 8.

<sup>655</sup> Idem, *La coazione a ripetere del negazionismo*, p. 56.

<sup>656</sup> Cfr. *ivi*, Patrizia Violi, *Dinamiche dell'oblio e guerre dei segni nel genocidio armeno*, p. 90.

<sup>657</sup> *Ivi*, Manuela Fraire, *Condannati a scrivere*, p. 98.

Stato d'Israele, che sarebbe sorto per la capacità degli Ebrei di approfittare della loro condizione di vittime sotto il Regime nazista<sup>658</sup>. Tramite un ragionamento circolare, si passa dal negare la Shoah e con ciò la legittimità dello Stato d'Israele, al negare lo Stato d'Israele e conseguentemente la Shoah, per quanto poi la sostanza del discorso resti la medesima. Gli Ebrei, da vittime – fittizie o meno – che erano, finiscono per apparire come i carnefici dei Palestinesi, specie nella misura in cui rivendicano il possesso di un territorio che non dovrebbe appartenergli.

Ebbene, una volta evidenziate alcune delle critiche particolari rivolte alla storicità della Shoah e al suo ricordo, domandiamoci: qual è la sua specificità? È davvero assurda a qualcosa di sacro, tanto da indurci a misconoscere gli altri massacri di cui la storia serba testimonianza?

Innanzitutto, rispetto agli altri genocidi, quello ebraico è assolutamente privo di alcun carattere strumentale, carattere che possiamo ravvisare invece dietro le uccisioni compiute dai colonialisti tra gli indigeni, come anche dai Turchi tra gli Armeni. «Il numero delle vittime potrebbe essere superiore e i mezzi di distruzione tecnologicamente più potenti. Eppure “una sola volta”, dice Saul Friedlander, ha avuto luogo uno sterminio che è fine a sé»<sup>659</sup>.

In secondo luogo, il genocidio degli Ebrei si configura come qualcosa di inedito anche per la sua ampiezza e le modalità con cui viene condotto<sup>660</sup>. Troppo spesso, questo aspetto della questione viene sottovalutato: da un lato perché, una volta conclusa la guerra, si è costretti a fare i conti con un gran numero di atrocità e con una tale devastazione che perfino lo sterminio di un popolo può cadere in secondo piano; dall'altro, a motivo della confusione frequente tra campo di concentramento e campo di sterminio.

Di quanta parte, in tale confusione, sia responsabile Hannah Arendt si è già detto nel capitolo IV, per cui mi limito a richiamare nei suoi punti focali la critica della Di Cesare. Costei sostiene che i campi di sterminio non possano essere descritti semplicemente come «una variante aggravata del sistema concentrazionario»<sup>661</sup>, poiché presentano una differenza di fondo con i campi di lavoro. Se questi sono innanzitutto pensati – lo dice il nome – allo scopo di sfruttare la forza-lavoro dei prigionieri, e la morte degli stessi è «un accidente previsto, ma non programmato»<sup>662</sup>, gli altri sono invece progettati come vere e proprie fabbriche della morte, secondo l'espressione che già Hannah Arendt fa propria.

---

<sup>658</sup> Cfr. *ivi*, p. 97.

<sup>659</sup> D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, cit., p. 117.

<sup>660</sup> Cfr. *ivi*, p. 109.

<sup>661</sup> *Ivi*, pp. 114-15.

<sup>662</sup> *Ivi*, p. 115.

Con ciò, si addita a una distinzione fondamentale pure tra lo Stalinismo e il Nazismo, e si rimarca ancora una volta la peculiarità dello sterminio degli Ebrei che, a differenza dei decessi che avvengono nei campi di lavoro, è accuratamente pianificato. Hitler, inoltre, persegue «il progetto di annientare lo stesso annientamento»<sup>663</sup>, facendo sparire – come si è più volte sottolineato – qualsiasi traccia del massacro. E allora proprio per questo è necessario parlare: «parlare è rompere il silenzio, frangerlo, contro ogni tentativo di fare di Auschwitz un indicibile, impensabile, di dissolverlo nel nulla, di annientarlo ancora»<sup>664</sup>. Ma parlando, si arriva forse anche a *comprendere*? Solo in parte, poiché

comprendere non equivale a spiegare per necessità di causa, né tanto meno a banalizzare o a giustificare. Nel comprendere c'è sempre un resto; comprendere è al contempo un non-comprendere. Per contro, trincerarsi dietro l'indicibile, l'incomprensibile, comporta gravi pericoli: dal non dire al negare il passo è breve<sup>665</sup>.

Di fatto, ogni comprendere è un interpretare, e le nostre interpretazioni non possono asurgere allo *status* di dogma, pretendendo di esaurire *il comprensibile*, di esaurire ciò che può essere compreso.

Ora, se di Auschwitz<sup>666</sup> non solo *non si può non* parlare, ma *si deve* parlare rimarcandone la peculiarità, è bene altresì non incorrere nella sacralizzazione del genocidio ebraico, che «ne fa quasi un non-evento, incomparabile, che si colloca fuori dalla storia, fuori dal linguaggio e, assumendo un'aura di sacralità, può essere idolatrato, adorato in un silenzio che sconfinava nel nulla»<sup>667</sup>. Perfino in questo caso, il rischio è quello di svalutare la questione, oltre che di provocare astio ulteriore nei confronti degli Ebrei, che continuerebbero ad essere visti sempre e soltanto come delle vittime, e delle vittime per di più capaci di sfruttare la loro posizione a proprio vantaggio.

Anche dopo la Shoà gli ebrei hanno dovuto fare l'amara scoperta di non essere riconosciuti se non nel ruolo di vittime in cui, loro malgrado, si trovavano [...]. Condannati alla conservazione morbosa nei musei, gli ebrei non hanno diritto di esistere se non per la sofferenza subita. Come se la dignità fosse nell'aver perduto la dignità, calpestata nel campo di sterminio, come se la legittimità potesse derivare solo dalla condizione di vittima, come se l'identità potesse essere solo *ex negativo*, nella negazione dell'identità<sup>668</sup>.

---

<sup>663</sup> Ivi, p. 120

<sup>664</sup> Ivi, p. 121.

<sup>665</sup> Ivi, p. 122.

<sup>666</sup> Sul concetto di Auschwitz come «metonimia di “quel che è accaduto”» cfr. ivi, p. 8.

<sup>667</sup> Ivi, p. 121.

<sup>668</sup> Ivi, pp. 99-100.

In pratica, la Shoah continua nella misura in cui non riconosciamo nell'Ebreo altro che una vittima, seguitando a misconoscere – per quanto in maniera diversa dal Nazismo – la sua essenza più profonda. È come se l'Ebreo meritasse di essere preso in considerazione e ricordato solo in quanto *vittima*, solo in virtù del ruolo di vittima che ha più volte ricoperto nel corso della storia, come se, qualora non fosse dovuto sopravvivere a uno sterminio organizzato, non avrebbe nemmeno potuto avere un posto nel mondo.

Quindi non si tratta di sacralizzare l'evento, collocando su un piedistallo l'Ebraismo e guardando ad esso con venerazione. La Shoah non è un evento sacro; *semplicemente*, fa parte della storia dell'umanità e non ha precedenti<sup>669</sup>, mentre negare questa affermazione apre alla possibilità che diventi essa stessa un precedente, nel futuro. In questo senso, è importante il ricordo, un ricordo che sia però vivo e non si limiti a consegnare delle testimonianze e dei reperti ai musei, dove – ancora una volta – finiscono per essere posizionati su piedistalli e bacheche che tengono a debita distanza i *visitatori*. Dinanzi al genocidio e al campo di concentramento non è possibile presentarsi alla stregua di turisti che, tra le tante mete, scelgono di collocare anche Auschwitz. Di fronte a tutto ciò, la memoria, che è di norma piacevole, «istintiva e irriflessa, lasciata alla spontaneità dell'individuo»<sup>670</sup>, *deve* lasciare spazio al ricordo. Esso

è affidato alla comunità che si costituisce osservandolo nel presente. Si ricorda osservando, si osserva ricordando [...]. Praticare il ricordo vuol dire richiamare nel presente il passato in vista del futuro. La narrazione, che nella parola mantiene il ricordo dell'evento passato, dischiude la possibilità di commemorare, di prendere parte alla memoria, di partecipare alla comunità. Il racconto è già un riscatto, la storia è già una riparazione, un *tikkun*<sup>671</sup>.

Da questo passaggio, emerge che il ricordo è un nostro dovere, che il ricordo ci è – direi – necessario, e questo per diversi motivi. In primo luogo, la Storia è ciò che fa da cemento tra i membri di una comunità, rappresenta la base condivisa su cui si imposta la vita della società, e uno Stato fondato sulla menzogna – lo si è visto in riferimento ai Regime totalitari – finisce per implodere su se stesso. In secondo luogo, il passato va ricordato nella prospettiva del futuro, mentre capita spesso di affermare distrattamente: “*Questo non deve più accadere*”<sup>672</sup>, salvo poi dare a vedere, nella vita reale, che il *questo* ha una fisionomia ben particolare, e tutto ciò che si discosta anche minimamente da esso non fa parte di ciò che non ha più da ripetersi. Così, viene

---

<sup>669</sup> Cfr. *ivi*, p. 123.

<sup>670</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, p. 31. L'autrice sostiene che «il male reale è ciò che provoca in noi un orrore indicibile, un orrore tale da riuscire a esclamare soltanto: questo non sarebbe dovuto mai accadere».



facile affermare che non devono più esserci camere a gas e persecuzioni e discriminazioni su base razziale nei confronti degli Ebrei, là dove discriminazioni, chiusure di porti e frontiere, offese verbali possono tuttavia esserci verso altri gruppi etnici.

In questi primi due sensi, il ricordo è importante *per noi*, specie per noi che vediamo la Shoah come qualcosa di distante e di inimmaginabile, e che invece viene fin troppo frequentemente rievocato dagli eventi che accadono nella nostra quotidianità.

Un terzo e ultimo aspetto che richiamo, invece, colloca il dovere del ricordo sul piano di quella solidarietà che ci lega tutti, in quanto uomini<sup>673</sup>. Ricordare è importante per gli Ebrei, e noi possiamo contribuire affinché costoro abbiano la possibilità di riconciliarsi con un passato che altrimenti incomberà sempre su di loro e – come si è detto – rischia di continuare a porli nella posizione delle vittime. Il ricordo e la narrazione delle esperienze vissute favoriscono così il “lavoro del lutto”<sup>674</sup>, che non permette certo la rimozione del passato, ma quanto meno la sua – piena – assunzione.

In conclusione, direi che il richiamo più profondo che possiamo conservare a partire da queste provocazioni sia quello a dar ragione di ogni evento nella sua specificità, senza voler mancare di rispetto a nessuno, ma accogliendo anche quelle provocazioni che è la società nel suo complesso a offrire. Quest’ultima affermazione è in parte problematica, nella misura in cui – si è già sottolineato – effettivamente la cultura, la stampa, la comunità civile di appartenenza offrono certe notizie e ne tralasciano altre, presentano determinati eventi secondo una specifica angolatura, che getta un cono d’ombra su tutte le altre. Perciò, credo sia bene essere saggi, da un lato appunto dando spazio alle suggestioni della società e accogliendo le forme di commemorazione che essa propone; dall’altro, quando possibile, richiamando l’attenzione su quegli aspetti e quelle realtà che rischiano, al contrario, di essere dimenticate. Tuttavia – lo ribadisco – ricordare un genocidio o un qualsiasi evento tragico non è mai qualcosa di negativo, né lo diventa a causa del numero elevato di massacri di cui la Storia è testimone. Negare la commemorazione per motivazioni di questa portata è indice di altro, più che non di un senso forte dell’uguaglianza dei popoli.

---

<sup>673</sup> Cfr. *supra* quanto si è detto sulla colpa metafisica e il vincolo di solidarietà sussistente tra gli uomini, a partire dalla riflessione di Jaspers.

<sup>674</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 17.

## CAPITOLO SETTIMO

### Male banale o male radicale?

La giustizia vuole che ci si occupi soltanto di Adolf Eichmann, figlio di Karl Adolf Eichmann, l'uomo rinchiuso nella gabbia di vetro costruita appositamente per proteggerlo: un uomo di mezza età, di statura media, magro, con un'incipiente calvizie, dentatura irregolare e occhi miopi, il quale per tutta la durata del processo se ne starà con lo scarno collo incurvato sul banco (neppure una volta si volgerà a guardare il pubblico) e disperatamente cercherà (riuscendovi quasi sempre) di non perdere l'autocontrollo, malgrado il tic nervoso che gli muove le labbra e che certo lo affligge da molto tempo.

Hannah Arendt, descrizione di Eichmann al processo<sup>675</sup>

Il Totalitarismo ci pone inevitabilmente di fronte a una questione umana, prima che filosofica, ampia e complessa, che tuttavia non possiamo evitare di prendere in considerazione: il Male. La tematica è inesauribile, ma in questa sede a noi interessa analizzare la concezione del male che si ritrova in Hannah Arendt, tralasciando quindi gli sviluppi storico-filosofici del concetto, per concentrarci piuttosto sulla nostra autrice di riferimento. In particolar modo, tenteremo di capire meglio il concetto di “banalità del male”, che ha sollevato e continua a sollevare molte critiche, la maggior parte delle quali – sento di poter sostenere – non comprende appieno che cosa realmente si intenda parlando di un male *banale*. Accanto a questo, ci chiederemo anche – con Hannah Arendt – cosa sia il vero male, a partire dall'esperienza del campo di concentramento e di sterminio, che pone l'uomo alla massima distanza – al momento – immaginabile dal Bene. Scopriremo presto, però, che «lei non offre una teoria complessiva del male, né era sua intenzione fare nulla del genere. Ci invita piuttosto a fare ciò che lei stessa fa, cioè a tornare di continuo a *interrogarci* sul male»<sup>676</sup>.

Nel proporre le riflessioni che seguiranno, accolgo la chiave di lettura che anima l'indagine di Richard Bernstein, il quale si domanda se le considerazioni di Hannah Arendt sul male siano ancora importanti nel tempo presente, per la società attuale<sup>677</sup>. Esorto il lettore a far pro-

---

<sup>675</sup> BM, cit., p. 13.

<sup>676</sup> R.J. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, cit., p. 10.

<sup>677</sup> Cfr. Id., *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, in *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 1, Special Issue on Comparative Political Theory (Winter, 2008), pp. 64-76.

prio questo stesso interrogativo, che ci introduce alla conclusione del presente lavoro ed a riflettere intorno a quello che la filosofa può dire oggi anche a noi, che pur non viviamo più in un contesto che possa definirsi totalitario.

## 7.1 La banalità del male

Paradossalmente, ciò che si ricorda maggiormente della riflessione sul male proposta da Hannah Arendt è la tesi della “banalità del male”, che si troverebbe esposta nell’opera *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, pubblicata nel 1963.

Proprio l’analisi del titolo del testo ci permette di fare, innanzitutto, una prima sottolineatura. Nell’originale, infatti, il riferimento alla banalità del male compare solo come sottotitolo, là dove si mette maggiormente in evidenza, invece, l’oggetto principale del resoconto: il processo di Eichmann a Gerusalemme. Se guardiamo alle edizioni italiane, già scopriamo quindi un parziale fraintendimento dell’intento dell’autrice, nella misura in cui gli editori si arrogano – in genere – la facoltà di invertire titolo e sottotitolo, arrivando a pubblicare l’opera come: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Quanto detto può apparire superfluo, mentre credo sia indicativo, in piccolo, di un modo diffuso di rapportarsi al testo in questione.

Il volume raccoglie le testimonianze che concernono il processo di Eichmann tenutosi a Gerusalemme nel 1961, cui Hannah Arendt partecipa in qualità di corrispondente del *The New Yorker*. In tal senso, si configura per lo più come un saggio di carattere storico e descrittivo, costruito in special modo attorno agli interrogatori fatti al gerarca nazista. Al suo interno, non sono certo assenti le considerazioni dell’autrice, che sono tuttavia sporadiche se si guarda all’opera nel suo complesso. Non c’è qui l’intento di esporre una teoria – come vedremo – ma di portare l’attenzione mondiale su una realtà, quale quella del genocidio degli Ebrei, che fino a quel momento era stata spesso oscurata da un gran numero di altri problemi, conseguenti alla Seconda Guerra Mondiale<sup>678</sup>. E infatti, il concetto della *Banality of Evil*, oltre a fare da sottotitolo al saggio, è richiamato soltanto una volta all’interno del testo, a conclusione dell’ultimo capitolo.

Se da una parte è chiaro che un’affermazione espressa in poche righe possa dar adito a fraintendimenti, è d’altra parte ancor più chiaro che su di essa si è costruito molto, quasi sia appunto l’esposizione di una teoria innovativa sul male, e non piuttosto una «lezione»<sup>679</sup> che

---

<sup>678</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Se Auschwitz è nulla*, p. 109.

<sup>679</sup> BM, cit., p. 291.

l'autrice desidera impartire. Il concetto quindi va ben contestualizzato e compreso, prima che si possa esprimere un giudizio a suo riguardo e che si facciano tutta una serie di inferenze, fino – al massimo della perversione – a giungere ad accusare Hannah Arendt di essere nell'intimo nazista e antisemita<sup>680</sup>.

In questo paragrafo, mi preme perciò prima di tutto analizzare la nozione di *banalità del male* indipendentemente dalle critiche che le sono (state) rivolte e, in parte, anche dalla circoscritta analisi che ne offre la Arendt. Infatti, dai testi con cui ci siamo confrontati nelle pagine precedenti emerge spesso un rapporto col male che può risultare difficile a comprendersi, e che si esplica in un misconoscimento del male in quanto tale, in una perversione del bene, in un desiderio e una capacità di non vedere e non sentire quello che non si desidera osservare e udire. A partire da ciò, propongo quindi tre linee di riflessione – sebbene ce ne possano essere molte altre – per avvicinarsi al concetto di un male *banale*. La prima di esse guarda al soggetto che compie il male, e specialmente a Eichmann; la seconda si rivolge a coloro che si rapportano col carnefice da uomini liberi, e non in quanto vittime; la terza, infine, si riallaccia maggiormente alla riflessione della Arendt, rinviando a un male che risulta banale per la sua normalità, per la sua quotidianità.

### 7.1.1. La mancata percezione del male

Nel Sistema totalitario e, all'interno di esso, soprattutto nel contesto concentrazionario, si assiste a una tale perversione del bene da giungere a considerare buono ciò che è in sé malvagio, e malvagio ciò che è in sé buono. Il processo da cui segue tutto questo non è certo automatico ma, a ben vedere, giunge a compimento in molti soggetti, data la diffusa incapacità a contravvenire agli ordini o a rifiutare un incarico.

Di fatto, è ancora una volta qui il nucleo della questione, nella frase che tanto spesso i criminali di guerra hanno pronunciato in tribunale, sperando fosse sufficiente ad evitare loro una condanna: “Stavo solo eseguendo degli ordini”. Come si è in parte già sottolineato, non si tratta soltanto di una strategia difensiva, ma ritengo che affermazioni di questo genere esprimano in molti casi qualcosa in cui l'imputato realmente crede, o almeno credeva prima della conclusione della Guerra. Infatti, la dichiarazione non è quasi mai accompagnata dal riconosci-

---

<sup>680</sup> È questa la tesi, tra gli altri, di Emmanuel Faye, per cui si veda l'opera *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*.

mento postumo che, contravvenendo ai comandi, sarebbe stato opportuno agire altrimenti. Piuttosto, si confida in una sorta di sacralità dell'ordine del dittatore, che lo collocherebbe su un piano altro rispetto a quello etico e consentirebbe pure di sospendere l'etica.

Se razionalmente, filosoficamente, moralmente, tutto ciò può apparire contorto e difficile da comprendere, sembra non esserlo altrettanto per i funzionari del Regime. Semplicemente, la parola del Führer è la legge, l'unica legge che, nella sua eterna mutevolezza, ha se non altro questo di stabile, il fatto che appunto muti continuamente e ciò nondimeno vada sempre eseguita<sup>681</sup>. In quanto tale, essa viene prima *anche* dell'etica e della religione, almeno che per religione non si intenda «la “fede in Dio” nazionalsocialista: la *Gottgläubigkeit*»<sup>682</sup>.

Per di più, la Arendt sottolinea che la soluzione finale non resta al livello di “ordine del Führer”, ma viene regolamentata da parte dei giuristi, che ne fanno una vera e propria legge. Dunque – potremmo domandarci con Eichmann – come contravvenire non più soltanto a un ordine del dittatore, ma ora anche a una legge dello Stato? Non è forse vero che i cittadini di uno Stato sono chiamati a rispettare le norme dello Stato stesso?

E come nei paesi civili la legge presuppone che la voce della coscienza dica a tutti “Non ammazzare” anche se talvolta l'uomo può avere istinti e tendenze omicide, così la legge della Germania hitleriana pretendeva che la voce della coscienza dicesse a tutti: “Ammazza”, anche se gli organizzatori dei massacri sapevano benissimo che ciò era contrario agli istinti e alle tendenze normali della maggior parte della popolazione<sup>683</sup>.

Certo, a noi le domande restano, e sappiamo che c'è chi ha colto, talvolta andando incontro alla morte, la possibilità di abbandonare un Regime che lo costringeva a compiere l'imperdonabile. Ma qui non si tratta di dire cosa Eichmann *avrebbe potuto* fare, quanto piuttosto di analizzare cosa l'ha portato a fare ciò che ha fatto, nonostante le motivazioni debbano risultarci *banali*.

Ribadisco: per il soggetto pienamente inserito nel Sistema totalitario, la parola del Führer è legge. La situazione, d'altra parte, risulta meno strana se si considera il caso, come quello di Eichmann, in cui uno specifico comando venga rivolto ad un militare, che è chiamato *per professione* a fare dell'obbedienza la propria virtù. La coscienza di quest'uomo finirà per essere

---

<sup>681</sup> Cfr. BM, p. 156: «La differenza tra ordine e “ordine del Führer” [Führer's word] era che la validità del secondo non era limitata nel tempo o nello spazio, mentre questo limite è caratteristica precipua del primo». Si veda anche *supra* quanto detto sulla mutevolezza della volontà del leader totalitario.

<sup>682</sup> B. Stangneth, *La verità del male*, cit., p. 258. «La “calorosa *Gottgläubigkeit*” come dottrina dell'inevitabile vittoria nella guerra razziale forniva una motivazione intellettuale al genocidio, alla “selezione” anche all'interno del proprio popolo e al progetto dell'“eutanasia”».

<sup>683</sup> BM, cit., p. 156.

divisa tra due valori in conflitto: il rispetto dell'ordine del superiore da un lato, il rispetto della vita degli uomini dall'altro. A questo punto, dovrebbe venire semplice applicare al presente caso la scala dei valori, per valutare se il rispetto di un ordine valga più della vita della persona che, per mezzo di quell'ordine, ti si domanda di uccidere. Qui il meccanismo si inceppa, è evidente, poiché la scala dei valori perde il corretto e normale orientamento, stravolgendo la gerarchia dei fini. E quello che, ancora una volta, più stupisce e fa capire quanto possa essere banale compiere il male, è il fatto che Eichmann – o chi per lui – non se ne renda conto. È per questo che egli, una volta formulata l'accusa, si dichiara «non colpevole nel senso dell'atto d'accusa»<sup>684</sup>. Eichmann – afferma Servatius – «aveva il dovere di obbedire e aveva compiuto atti per i quali si viene decorati se si vince e si va alla forca se si perde»<sup>685</sup>. Sono le parole del suo avvocato, ma l'imputato non avrebbe problemi a sottoscriverle, come lascia intendere sottolineando che «non si sarebbe sentito la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che gli veniva ordinato – trasportare milioni di uomini, donne e bambini verso la morte – con grande zelo e cronometrica precisione»<sup>686</sup>. Anzi, se solo glielo avessero chiesto, avrebbe fatto uccidere anche suo padre<sup>687</sup>.

Si ricorderà, in proposito, che simili affermazioni sono pronunciate altresì da Franz Stangl, nel corso delle interviste con la giornalista. Costui, cercando di alleggerirsi la coscienza e di mostrare di essere stato meno malvagio di quello che l'accusa è disposta a sostenere, finisce per dar spazio alle provocazioni di Gitta Sereny, che domanda per quale motivo non avesse – almeno – cercato di svolgere il proprio lavoro con minore solerzia. Analogamente ad Eichmann, Stangl risponde di essere stato spinto al massimo rendimento dal principio dell'efficienza, ma fatica a nascondere di essere stato spiazzato dal quesito che gli veniva posto<sup>688</sup>.

Credo sia chiaro che la percezione del male di Eichmann e Stangl è una percezione falsata, e tuttavia: in primo luogo, non è definitivamente soppressa, e in secondo luogo pare essa stessa gerarchizzata, organizzata secondo una scala di valori *sui generis*. Entrambi conoscono il limite oltre il quale non *possono* spingersi, e desiderano sia noto a tutti il confine che sostengono di non aver oltrepassato: non avevano nulla di personale contro gli Ebrei e, soprattutto, non hanno mai ucciso nessuno<sup>689</sup>. Questo suona quasi ironico: l'accusa loro rivolta è di crimini contro

---

<sup>684</sup> Ivi, p. 29.

<sup>685</sup> Ivi, p. 30. Immediatamente dopo il passo citato, Hannah Arendt ricorda che «già Goebbels aveva dichiarato nel 1943: “Passeremo alla storia come i più grandi statisti di tutti i tempi, o come i più grandi criminali”».

<sup>686</sup> Ivi, p. 33.

<sup>687</sup> Ivi, p. 49.

<sup>688</sup> Cfr. ITD, p. 229.

<sup>689</sup> Cfr., ad esempio, BM, pp. 29; 34.

l'umanità, poiché il primo ha coordinato l'intera operazione di eliminazione degli Ebrei, il secondo ha comandato due campi di sterminio, e ciò nondimeno è per loro importante sapere e far sapere di non aver mai ucciso direttamente nessuno. Ecco il senso della mia precedente affermazione: sebbene Stangl ed Eichmann abbiano in qualche modo sovvertito *la* scala dei valori, restano comunque ancora fortemente ancorati a *una loro* scala di valori, secondo la quale – evidentemente – ordinare lo sterminio non è biasimevole come l'eliminazione a sangue freddo di un uomo<sup>690</sup>.

Ma la falsata percezione del male si esplica anche in un concetto falsato del bene. Di fatto, vero bene viene ad essere “fare nel modo migliore il male”, o anche “scegliere il male minore”. La Germania, ad esempio, considera l'uccisione per mezzo del gas il «metodo umanitario per concedere una morte pietosa»<sup>691</sup>, per cui si fa strada l'idea che «peccato mortale non sia uccidere, ma causare inutili sofferenze»<sup>692</sup>. Se nella scala dei valori è collocata in cima l'obbedienza, da cui segue l'ordine di risolvere la questione ebraica, si deve allora procedere nel modo migliore all'esecuzione del comando, prestando attenzione a evitare qualsiasi forma di atrocità non necessaria. Ed è interessante, in proposito, l'espedito che Himmler escogita per spegnere quella “pietà istintiva, animale”, che può risvegliarsi nell'uomo dinanzi alla sofferenza dell'altro. «E così, invece di pensare: che cose orribili faccio al mio prossimo!, gli assassini pensavano: che orribili cose devo vedere nell'adempimento dei miei doveri, che compito terribile grava sulle mie spalle!»<sup>693</sup>.

In pratica,

il male, nel Terzo Reich, aveva perduto la proprietà che permette ai più di riconoscerlo per quello che è – la proprietà della tentazione. Molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero esser tentati di *non* uccidere, *non* rubare, *non* mandare a morire i loro vicini di casa (ché naturalmente, per quanto non sempre conoscessero gli orridi particolari, essi *sapevano* che gli ebrei erano trasportati verso la morte); e dovettero esser tentati di *non* trarre vantaggi da questi crimini e divenirne complici. Ma Dio sa quanto bene avessero imparato a resistere a queste tentazioni<sup>694</sup>.

---

<sup>690</sup> Direi anzi che, pure qualora essi mentissero sul fatto di non aver mai ucciso nessuno, non per questo il discorso sarebbe vuoto. Infatti, la forza con cui negano di essere degli assassini – nel loro senso ristretto del termine – mostra che, se anche lo sono diventati, non avrebbero, se non altro, voluto che ciò accadesse.

<sup>691</sup> BM, cit., p. 116.

<sup>692</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>693</sup> Ivi, p. 115.

<sup>694</sup> Ivi, pp. 156-157. Cfr. anche H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 37-38: «Secondo la nostra tradizione, [...] l'uomo – così l'argomento recita di solito – è incapace tanto di compiere automaticamente il bene quanto di compiere deliberatamente il male. Egli è *tentato* di compiere il male e deve fare uno *sforzo* per compiere il bene. [Al contrario], è a mio avviso un fatto incontrovertibile che la gente è spesso *tentata* di fare il bene e deve fare uno *sforzo* per compiere il male». E ancora la filosofa afferma in *La responsabilità personale sotto la dittatura*,

La tentazione al male è in pratica sostituita dalla tentazione al bene, l'impegno a fare del bene, da quello a *fare bene* del male, l'imperativo "non uccidere" da quello "ammazza senza provocare inutili sofferenze".

### 7.1.2. La cecità dei familiari

Direi che il male finisce – in ultima istanza – per risultare *banale* anche agli occhi dei familiari dei carnefici.

Innanzitutto, è *banale* la reazione dei familiari nel momento in cui scoprono che il loro congiunto potrebbe essere implicato in attività criminali. In genere, non vogliono credere alle notizie che giungono ai loro orecchi, e preferiscono non chiedere, non sapere, non vedere. Quando anche scelgono di prendere in mano la situazione, in momenti di particolare tensione, sembrano farlo quasi per alleggerirsi la coscienza, per non dover poi rimpiangere di non aver fatto tutto il possibile per sapere qualcosa, e sempre con la speranza che i racconti sentiti non siano veri, o che l'interrogato abbia almeno il buon cuore di mentire.

La moglie di Franz Stangl racconta a Gitta Sereny di aver alloggiato per qualche giorno nei pressi del campo di sterminio di Sobibor assieme ai figli, nel periodo in cui suo marito era comandante del *Lager*, e di essere venuta a conoscenza in quell'occasione, per le rivelazioni di un soldato, di cosa realmente accadesse agli Ebrei in quel luogo. Alla giornalista, Frau Stangl riferisce di non essere riuscita a credere alle affermazioni del militare, al fatto che Franz potesse fare ciò che le era stato riferito. Incapace di accantonare i pensieri, però, avrebbe deciso di affrontare il comandante e chiedere ragione di quanto aveva appreso.

"I know what you are doing in Sobibor. My God, how can they? What are *you* doing in this? What is your part in it?" First, he asked me how I'd found out, but I just cried and cried; and then he said, "Look, little one, please calm down, please. You must believe me, I have nothing to do with any of this". I said, "How can you *be* there and have nothing to do with it?" And he answered, "My work is purely administrative, and I am there to build – to supervise construction, that's all". – "You mean you don't see it happen?" I asked. "Oh yes", he answered. "I see it. But I don't *do* anything to anybody".

[...]

"We walked back to the house, me crying and arguing and begging him over and over to tell me how he could be in such a place, how he could have allowed himself to get into such a situation.

---

p. 33: «Non era più l'atto criminale a costituire l'eccezione alla regola, quell'eccezione che doveva servire a mantenere in sella il partito al potere (come nel caso di taluni crimini famosi, ad esempio l'assassinio di Matteotti nell'Italia di Mussolini [...]); erano gli occasionali atti non criminali (come l'ordine emanato da Himmler di sospendere il programma di sterminio) a costituire l'eccezione alla "legge" nazista, l'eccezione all'atroce regola in vigore».



I am sure I made no sense – I hardly knew any more what I was saying. All he did, over and over, was reassure me – or try. [...] I finally allowed myself to be convinced that his role in this camp was purely administrative – of course I *wanted* to be convinced, didn't I? But anyway – I can't quite remember the sequence of events, but I know I wouldn't have parted from him in anger"<sup>695</sup>.

Più oltre, nel testo, Frau Stangl spiegherà di aver soltanto voluto, in seguito, mantenere unita la famiglia, dal momento che il marito si comportava come un buon padre tra le mura domestiche ed era adorato dai figli<sup>696</sup>.

Questo offre una testimonianza ulteriore – direi – della *banalità* che può guidare l'uomo nel compimento del male e nel rapporto con esso, quasi sia sufficiente chiudere una porta, cambiare luogo, voltare semplicemente lo sguardo per dimenticare ed essere persone totalmente diverse. La moglie di Stangl vede in lui sempre e soltanto l'uomo che ha sposato, senza riuscire ad andare oltre e ad immaginarlo responsabile di tanta sofferenza; l'internato, al contrario, probabilmente non riuscirà nemmeno a pensare che quest'uomo possa essere, una volta a casa, un padre amorevole.

In questi casi, specie da parte di coloro che non hanno nulla a che fare con tutto ciò, come noi, viene facile esprimere un giudizio di condanna contro chi, pur sapendo, ha taciuto. E tuttavia è un po' semplicistico pensare che c'è un legame stretto tra l'uomo e la donna uniti in matrimonio, ma che insieme ci sono princìpi non-negoziabili, che dovrebbero valere al di là delle relazioni di sangue e di parentela. È semplicistico pensarlo, perché la realtà dei fatti è ben diversa. Se ci sono alcuni che hanno rinnegato le loro radici, non condividendo e anzi biasimando le scelte dei padri, molti altri non hanno (avuto) il coraggio per farlo... e, d'altra parte, possiamo forse pretenderlo, da loro? Si pensi in particolar modo ai figli dei carnefici, che il più delle volte *non possono* materialmente accusare il loro padre di ciò che, anche se ne fossero a conoscenza, non sarebbero comunque in grado di comprendere. E allora, si può biasimare il giovane che ha sempre amato suo padre, e che, scoprendo solo da adulto quale uomo realmente fosse, continua ad amarlo?

Horst Münzberger, figlio di Gustav, il quale ha lavorato per il progetto di eutanasia, così afferma del padre dinanzi a Gitta Sereny: «Yes, I still love him – I suppose. I suppose loving one's father is like living – one just does. About what he has done... I could not even tell you

---

<sup>695</sup> ITD, cit., p. 136.

<sup>696</sup> Cfr. *ivi*, p. 348: «If my thinking – as I know now, she said, was illogical, then it was because that was how I wanted, how I needed, how I *had* to think in order to maintain our life as a family and, if you like – for I know this also now – my sanity. Paul was an incredibly good and kind father. He played with the children by the hour. He made them dolls, helped them dress them up. He worked with them; he taught them innumerable things. They adored him – all three of them. He was sacred to them...».

– I could not find the words to tell you how terrible, how beyond everything terrible I think it is. And that it should be *my father...*»<sup>697</sup>. Insomma, amare il proprio padre è come vivere, lo si fa e basta, anche a costo di *banalizzare* tutto ciò che egli ha fatto e di rischiare di mancare di rispetto alle vittime che le sue azioni hanno provocato.

Ora, se da un lato è *banale* la reazione dei familiari di fronte al male che il loro congiunto può aver compiuto, dall'altro è *banale* l'atteggiamento dello stesso carnefice, nel fare i conti con la sua attività criminale al cospetto di coloro che ama. Provocatoriamente, la giornalista domanda a Franz Stangl se i suoi figli sapevano del suo lavoro di comandante del campo di sterminio. A questo punto, «his face went scarlet; it was the second time he showed real anger at a question: "My children believe in me", he said now»<sup>698</sup>. Sono rari i momenti in cui lui o Eichmann mostrano di essere consapevoli di aver compiuto azioni che vanno al di là dell'immaginazione umana, rari i momenti in cui, in maniera implicita o esplicita, lasciano intendere di riconoscere la loro perversione criminale. Qui, Stangl è punto sul vivo dalla domanda, e la risposta e l'espressione del suo volto fanno capire che non si tratta di argomenti di cui si dovrebbe parlare ai propri figli. E per quale motivo? Semplicemente, per il timore di perdere la loro fiducia, fatto che confermerebbe al padre di essere davvero quel mostro che tutti vogliono fargli credere.

### 7.1.3. Chiunque potrebbe compiere il male

Intorno ai numerosi funzionari del Regime totalitario e dei campi di concentramento sono stati scritti parecchi libri, ma un aspetto che più volte ritorna, in riferimento a figure diverse, è la pressoché assoluta normalità di questi uomini. Spesso ci si aspetta di avere a che fare con dei mostri, con individui che hanno poco di umano, con fanatici che non intendono altro all'infuori della loro ideologia di riferimento. Nulla di più sbagliato, poiché nella maggior parte dei casi ci si trova di fronte a persone *normalissime*, rispetto alle quali viene difficile credere siano realmente responsabili di ciò di cui sono accusate.

È chiaro quindi che i riferimenti potrebbero qui essere numerosi, ma mi limito a proporre un paio, più che sufficienti a rendere chiaro il concetto.

---

<sup>697</sup> Ivi, p. 228.

<sup>698</sup> Ivi, p. 349.

Franz Stangl è descritto da Gitta Sereny come una persona intelligente, diversamente da altri uomini che si trovano nella sua stessa condizione<sup>699</sup>, e soprattutto normale, tanto da risultare difficile «to associate the quiet, courteous man the prison governor presented to me»<sup>700</sup> con la descrizione che di norma viene fatta di lui. E infatti anche le guardie sono impressionate da Stangl «as a *man*»<sup>701</sup>, in quanto uomo, dall'*uomo* Stangl, assai diverso da molti altri militari, la cui perfidia e brutalità nelle azioni si riflette nel loro stesso stare al mondo, nel loro stesso modo di essere e di presentarsi. Ma la normalità dell'ex-comandante non è un tratto che gli è proprio unicamente nel contesto carcerario, ché altrimenti si potrebbe pensare abbia solo adottato un particolare atteggiamento per apparire diverso da quello che realmente è, o si potrebbe ipotizzare che gli anni intercorsi tra la fine della Guerra e il processo abbiano prodotto in lui un cambiamento radicale. Non è così, perché Stanisław Szmajzner riporta in un suo libro l'episodio del primo incontro con Stangl a Sobibor, e sottolinea come quest'ultimo apparisse ben diverso da quello che la posizione ricoperta gli consentiva di essere. Ecco quanto ricorda Szmajzner:

“He dressed impeccably and appeared vain although his eyes seemed kind. He had a soft voice, good manners and was extremely polite. He looked like a young university professor...” and he went on to say that Stangl had said repeatedly that he was amazed to find a boy of his age capable of making good jewelry.

“Stangl seemed so friendly when they brought the gold in the afternoon. I felt encouraged to ask about my father. I told him that I'd like to go and see my father. ‘Where is he, please?’ I asked. ‘You are much better off here’, Stangl answered in a very friendly way. ‘This is a much better place to work. Don't worry about him. He is all right’”<sup>702</sup>.

In fondo, Stangl si presenta come una persona comune anche nel contesto concentratorio, una persona ben vestita ed educata, amichevole e cordiale, e ciò nondimeno è il comandante di un *Lager*. È questa spiazzante normalità a indurre Gitta Sereny a intervistarlo, con il proposito – per una volta – di non muovere dal *nostro* punto di vista, ma dal *suo*, da quello del condannato. «It was a chance to evaluate, through examining his motivations and reactions as he described them rather than as we wished or prejudged them to be, whether evil is created by

---

<sup>699</sup> Cfr. *ivi*, p. 13: «I realized that whatever else he might have been, he was, unlike many others I had observed under similar circumstances, an individual of some intelligence». Cfr. anche H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, p. 13: nel caso dei processi ai criminali di guerra, «gli imputati non erano delinquenti ordinari, ma gente comune che aveva commesso delitti con maggior o minore entusiasmo, solo perché le era stato detto di farlo». Più volte l'autrice ribadisce il medesimo concetto, sottolineando che a far più scalpore deve essere proprio il male compiuto dalla gente comune, non da criminali e delinquenti in genere, che si ritrovano in qualunque società.

<sup>700</sup> ITD, cit., p. 21.

<sup>701</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>702</sup> *Ivi*, p. 125.

circumstances or by birth, and to what extent it is determined by the individual himself, or by his environment»<sup>703</sup>. Non c'è alcun pregiudizio da parte della giornalista, che riconosce come le cause del male e del comportamento malvagio di un uomo possano essere molteplici, siano esse rappresentate dalle circostanze in cui questi viene a trovarsi o dal particolare ambiente e contesto in cui nasce, siano esse dipendenti da lui e dalla sua libera volontà o a questa contrarie. Fondare su basi differenti la relazione con un amico che ci ha arrecato un torto, come con il peggior criminale del Regime nazista, preclude la possibilità di avere un dialogo autentico e rispettoso dell'alterità, proprio quell'alterità che il Totalitarismo pretende annullare.

Ed è questa una delle critiche che Hannah Arendt muove alla maniera in cui è condotto il processo di Eichmann a Gerusalemme, ovvero il fatto che l'uomo citato in giudizio sia già inquadrato in partenza, secondo schemi che il sistema giudiziario che lo deve ascoltare e giudicare fatica a modificare. Nello specifico, Eichmann giunge in tribunale additato da tutti come un "mostro", ed è il fatto che la Arendt faccia notare non avere i tratti tipici del mostro a suscitare tanti giudizi contro di lei. Ma cosa la porta ad affermare che, *in fondo*, l'SS-Obersturmbannführer è un uomo normale, come ciascuno di noi, ed a parlare di "banalità del male"?

Oltre a quanto si è già messo in luce nei paragrafi precedenti, Hannah Arendt nota il «contrasto tra la mostruosità delle azioni [di Eichmann] e il carattere istrionesco dell'uomo»<sup>704</sup>, quasi egli non si renda nemmeno conto di ciò di cui è accusato e di ciò che ha fatto. La descrizione del comandante riportata nell'esergo al capitolo ci presenta un individuo senza tratti particolari, nel quale chiunque di noi potrebbe riconoscere uomini incontrati nella quotidianità.

La sua figura può quasi ispirare un moto di comprensione, quando non di simpatia, a partire dalla considerazione del fatto che ci saremmo potuti trovare noi, al suo posto, o magari nostro nonno. Forse non ci spiacerebbe vedere sul banco degli imputati nostro nonno? Non proveremmo tristezza, indipendentemente dalle azioni che può aver compiuto, nel saperlo sul banco degli imputati? Direi essere questa una delle facce del poliedrico concetto di un male *banale*. Di fatto, al posto di Eichmann potrebbe esserci ciascuno di noi, o qualcuno dei nostri parenti e conoscenti. *Semplicemente*, tornando alla riflessione di Gitta Sereny riportata poco sopra, egli cresce in un certo contesto, viene educato rigidamente, si lascia attirare dalla rapida ascesa al potere di Hitler e aspira a posizioni sempre più alte all'interno del Partito, in un coacervo di scelte e decisioni che è *lui* a prendere, ma pur sempre sulla base dei condizionamenti di uno specifico ambiente.

---

<sup>703</sup> Ivi, p. 13.

<sup>704</sup> BM, cit., p. 61.

Ancora una volta, qui non si intende – né da parte mia, né da parte di Hannah Arendt – *banalizz*are il male che Eichmann ha fatto, *misconoscere* le atrocità che sono state compiute dietro suo ordine, quanto piuttosto *riconoscere* come può essere *banale* il percorso che conduce un soggetto a farsi ministro del male. Oltre a ciò, è *banale* la motivazione che spinge il comandante alla realizzazione della soluzione finale, come si evince dal fatto che lui – e non è l'unico – sostiene di non aver mai avuto nulla contro gli Ebrei.

Su quest'ultimo discorso intorno alle *intenzioni* di Eichmann torneremo nel paragrafo successivo, mentre per ora si conservi la sottolineatura circa la normalità di un uomo che non ha nulla di mostruoso, normalità che si traduce in un rapporto *banale* col male. E ciò è quanto traspare dallo stesso tono dell'accusato, che fa occasionalmente apparire il processo come qualcosa di paradossalmente comico, nella misura in cui

quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano<sup>705</sup>.

Ma è *realmente* malvagio chi non comprende la propria malvagità? È *realmente* cattivo chi compie il male senza metterci l'*intenzione*, alla stregua di un mero «ingranaggio della diabolica macchina nazista»<sup>706</sup>? La giustizia assolve *realmente* al suo ruolo, condannando a morte colui che nemmeno intende il motivo della sentenza? Infatti, colpisce che neppure al momento dell'esecuzione Eichmann paia realizzare quanto sta finalmente accadendo.

Scrive in proposito Hannah Arendt:

Sotto la forca la memoria gli giocò l'ultimo scherzo: egli si sentì “esaltato” dimenticando che quello era il suo funerale. Era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile *banalità del male*<sup>707</sup>.

---

<sup>705</sup> Ivi, pp. 58-59. Scrive in proposito L. Boella in *Hannah Arendt*, pp. 156-157: «Il fatto che Hannah Arendt rifiutasse l'immagine di Eichmann come mostro e diabolico carnefice e scoprisse invece di lui i tratti dell'impiegato tedesco, dell'uomo d'ordine che parla un linguaggio burocratico infarcito di frasi fatte e di *clichés*, riguarda la questione del male a un livello che interessa ogni essere umano sia in situazioni estreme sia in situazioni più quotidiane e normali: cosa significa agire, quando ogni spazio reale è abolito, quando leggi, usi e costumi morali non hanno più forza vincolante, gli organismi politici si sono disintegrati e l'unica alternativa sembra essere non fare niente, astenersi, non partecipare, dire di no, sottrarsi, ma per fare ciò occorre essere santi o eroi?».

<sup>706</sup> B. Stangneth, *La verità del male*, cit., p. 438. Cfr. anche ivi, p. 249. In un testo di 107 pagine del 1956, intitolato *Gli altri hanno parlato, ora voglio parlare io!* [*Die anderen sprachen, jetzt will ich sprechen!*], ad un certo punto Eichmann scrive: «Senza nessun atteggiamento alla Pilato, preciso che non sono colpevole di fronte alla legge e alla mia coscienza, come non lo sono quelli che erano miei sottoposti durante la guerra. Perché noi tutti [...] eravamo piccoli ingranaggi della macchina dell'Ufficio centrale per la sicurezza del Reich e con ciò rotelline nel grande meccanismo della macchina della morte: la guerra».

<sup>707</sup> BM, cit., p. 259.

Ribadisco di nuovo, così da evitare fraintendimenti, che le questioni qui sollevate non vogliono scagionare Eichmann – ch  sarebbe impossibile – n  accusarlo – ch  per questo   sufficiente il processo di Gerusalemme. Piuttosto, si intende mostrare che i nostri giudizi, contro di lui, come contro qualsiasi altra persona, rischiano di essere troppo spesso *pre*-giudizi che impediscono di comprendere appieno, o almeno di *provare* a comprendere, chi si ha di fronte. E questo non   fine a se stesso, non   finalizzato a riabilitare una figura martoriata dalla Storia. Infatti, se Hannah Arendt avesse ritenuto che il nucleo delle critiche a lei rivolte fosse dato dalla semplice e – questa volta in senso letterale – *banale* accusa di voler discolpare Eichmann, ebbene credo non si sarebbe data tanta pena allo scopo di confutarle.

Al contrario, Eichmann e la banalit  del male di cui la Arendt parla devono essere da monito per il futuro: questo   il motivo per cui   bene intendersi. Da qui deriva l'accusa che Gideon Hausner, i suoi collaboratori e molti altri che hanno seguito il processo, per i quali «sarebbe stato quanto mai confortante poter credere che Eichmann era un mostro»<sup>708</sup>, non avrebbero realmente compreso l'imputato. Concretamente,

malgrado gli sforzi del Pubblico ministero, chiunque poteva vedere che quest'uomo non era un "mostro", ma era difficile non sospettare che fosse un buffone. Siccome per  questo sospetto sarebbe stato fatale a tutta l'impresa, e inoltre contrastava troppo con le sofferenze che lui e i suoi pari avevano inflitto a milioni di persone, le sue peggiori buffonate passarono quasi inosservate e quasi nessuno ne riferi [...]. Che cosa si doveva pensare di un uomo che dopo aver detto e ripetuto al giudice istruttore e alla Corte che la peggior cosa che avrebbe potuto fare sarebbe stata cercar di sottrarsi alle proprie responsabilit , cercar di salvarsi la pelle e implorare piet , e poi, su consiglio del difensore, scrisse di proprio pugno un'istanza di grazia<sup>709</sup>?

In sostanza, il processo ad Eichmann si apre gi  con dei giudizi formulati e una sentenza scritta dall'accusa: il giudizio dell'umanit  lo addita come un mostro, e la conseguente sentenza lo condanna a morte. Hannah Arendt critica questa impostazione, il modo in cui si guarda all'imputato e si pronunciano le accuse, certo non – come spesso si vuole far passare – il contenuto di queste stesse accuse e la realt  delle atrocit  compiute dall'SS-Obersturmbannführer.

---

<sup>708</sup> Ivi, p. 282.

<sup>709</sup> Ivi, p. 62. Si veda in proposito L. Boella, *Hannah Arendt*, p. 154: «Hannah Arendt aveva distinto l'operato dei giudici, che giudicavano Eichmann in base alle leggi per quello che aveva fatto, e la linea dell'accusa, la linea politica dello Stato israeliano, che invece fin dall'inizio intendeva fare del processo uno spettacolo, un risarcimento pubblico delle sofferenze inferte al popolo ebraico attraverso la condanna a morte del presunto responsabile della "soluzione finale", il criminale assoluto». Cfr. H. Arendt, *La responsabilit  personale sotto la dittatura*, p. 26: «I giudici si diedero un gran da fare a spiegare che in un'aula di tribunale non si giudica un sistema, n  la Storia, n  una tendenza storica, n  un *ismo* di qualsiasi tipo, l'antisemitismo per esempio, bens  una persona in carne e ossa. Si diedero un gran da fare a spiegare che, pur essendo un funzionario, l'imputato restava comunque un essere umano e come tale doveva affrontare un processo e una sentenza».

Lo fa per correttezza, perché ogni indagine processuale deve nascere con l'obiettivo di appurare se l'imputato è colpevole, e non *che* l'imputato è colpevole; e lo fa in nome della verità, che chiede di rappresentare le cose come stanno realmente. Infatti,

*il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni – che questo nuovo tipo di criminale, realmente “hostis generis humani”, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male<sup>710</sup>.*

Questo è il punto centrale. Eichmann merita di essere preso in considerazione a motivo della sua singolarità, una singolarità d'altra parte diffusa nel contesto totalitario, e ciò nondimeno nuova nel panorama mondiale. Abbiamo qui a che fare con uomini che compiono il male con lo stesso trasporto e la medesima solerzia con la quale noi compiamo, o quanto meno cerchiamo di compiere, il bene. Costoro paiono non rendersi nemmeno conto che ciò che fanno è male, in parte condizionati dalle circostanze in cui vengono ad agire, in parte essi stessi creatori di circostanze particolari, all'interno delle quali risulta più facile mettere in atto ciò che altrimenti non sarebbe possibile attuare. Anzi,

[...] sebbene la malafede degli imputati fosse manifesta, *l'unica prova concreta del fatto che i nazisti non avevano la coscienza a posto era che negli ultimi mesi di guerra essi si erano dati da fare per distruggere ogni traccia dei crimini, soprattutto di quelli commessi dalle organizzazioni a cui apparteneva anche Eichmann. E questa prova non era poi molto solida. Dimostrava soltanto che i nazisti sapevano che la legge dello sterminio, data la sua novità, non era ancora accettata dalle altre nazioni; ovvero, per usare il loro stesso linguaggio, sapevano di aver perduto la battaglia per “liberare” l'umanità dal “dominio degli esseri inferiori”, in particolare da quello degli anziani di Sion. In parole povere, dimostrava che essi riconoscevano di essere stati sconfitti. Se avessero vinto, qualcuno di loro si sarebbe sentito colpevole<sup>711</sup>?*

A coloro che accusano Hannah Arendt di non aver colto l'essenza malvagia del Nazismo e di essersi lasciata sciocamente convincere dall'aria innocente di Eichmann, forse sfuggono passaggi come quello riportato qui sopra. L'autrice, infatti, mette fortemente in dubbio l'autenticità dei sentimenti degli autori della Shoah, che distruggono le prove non tanto perché animati

---

<sup>710</sup> BM, cit., p. 282 [corsivo mio].

<sup>711</sup> *Ibidem* [corsivo mio]. Cfr. anche B. Stangneth, *La verità del male*, p. 55: «Anche se i nazisti, per giustificarsi, continuavano a ripetere nei loro circoli che l'annientamento degli ebrei era l'unica via per garantirsi la sopravvivenza, non avevano abbastanza fiducia nei loro argomenti da palesarli al mondo intero. L'imponente apparato statale di spionaggio e sorveglianza è chiaro segno del timore che nemmeno il popolo tedesco avrebbe capito quella campagna di sterminio».

da un improvviso sentimento di vergogna e dalla consapevolezza di meritare una condanna esemplare per le atrocità commesse, bensì alla luce del riconoscimento di aver ormai perso una battaglia che il resto dell'umanità non sarebbe ancora in grado di comprendere. Temo il medesimo atteggiamento possa animare anche la menzogna su cui si fonda il rapporto tra i carnefici e i loro congiunti. I primi, in tal senso, non tacerebbero sulla loro attività poiché consapevoli della bassezza morale delle azioni che compiono, bensì perché accorti del fatto che, sebbene *manifestamente* giusti i loro obiettivi, non tutti sarebbero nella condizione di intenderli.

## 7.2 La banalità di un male non banale

Vorrei ora approfondire ulteriormente il concetto della banalità del male a partire dalla critica mossa a Hannah Arendt da Bettina Stangneth, e dalla riflessione di Richard Bernstein.

Bettina Stangneth, filosofa e storica tedesca, pubblica nel 2011 un testo intitolato, nella traduzione italiana, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*. L'opera, che prende in esame un materiale vastissimo, si pone sulla scia di molti altri saggi e volumi scritti a confutazione della concezione arendtiana di un male banale ed a condanna della descrizione che ella avrebbe dato del gerarca nazista. Il testo della Stangneth ha un successo notevole, per quanto – a mio parere – sopravvalutato dalla critica. All'autrice va certamente riconosciuto il merito di aver condotto ricerche accurate e particolareggiate, in special modo per quegli anni della vita di Eichmann meno noti al pubblico e alla maggior parte degli studiosi, Hannah Arendt compresa. Si tratta soprattutto del periodo intercorso tra la conclusione della Guerra e il crollo del Regime nazista, e il rapimento dell'SS-Obersturmbannführer da parte del Mossad, periodo che questi trascorre in fuga fino al suo definitivo stabilimento in Argentina, nel 1950.

La ricostruzione di Bettina Stangneth è precisa e basata sul confronto di numerosi documenti diversi, sebbene non possa considerarsi necessariamente in tutto e per tutto veritiera, dal momento che molte informazioni e atti, conservati in differenti archivi nazionali o da altre istituzioni, restano ancora oggi secretati. Al di là di questo, l'autrice ha certo a disposizione materiali dei quali Hannah Arendt non si è potuta servire per la pubblicazione de *La banalità del male*, per cui di necessità si comprende che la sua analisi dovrà essere più dettagliata, completa e attendibile di quella della reporter del *The New Yorker*. Infatti, quest'ultima, nel ricostruire come si era inteso risolvere la questione ebraica e nel tratteggiare la figura di Eichmann, si è dovuta accontentare della testimonianza raccolta a Gerusalemme, e delle informazioni che i giudici, l'accusa e la difesa avevano a disposizione nel corso del processo. Per questo motivo,



ella si è vista costretta a ignorare proprio quel periodo compreso tra il 1945 e il 1960, che costituisce invece il nucleo dell'indagine di Bettina Stangneth. Hannah Arendt era a conoscenza delle *Interviste* che Sassen aveva fatto ad Eichmann e ad altri militari in Argentina, ma le informazioni intorno ad esse, all'inizio del processo, erano ancora frammentarie e si faticava a stabilirne l'importanza. Quando poi il Pubblico Ministero riuscirà a mettere le mani su una parte consistente delle interviste, queste finiranno per essere inservibili, poiché «Sassen e Eichmann mentirono all'unisono, senza mettersi d'accordo, e fecero credere al mondo intero che un esiliato caduto in disgrazia avesse chiacchierato dei tempi andati con un giornalista, tra una bottiglia di whisky e l'altra»<sup>712</sup>. In pratica, i due camerati definiscono le *Interviste* inattendibili, negando la veridicità del loro contenuto, quando non la loro stessa autenticità.

Non mi addentro ulteriormente nella questione delle *Interviste di Sassen*, perché non è propriamente questa che ci interessa. Il vero problema, infatti, non è che Hannah Arendt tralasci di analizzare un periodo importante della vita di Eichmann – ché ciò si comprende alla luce di quanto appena detto, bensì piuttosto che si sia lasciata ingannare dall'uomo imputato a Gerusalemme. Ma sarà vero che la filosofa è caduta nella trappola dell'SS-Obersturmbannführer? La questione è ancora una volta connessa alla nozione di “banalità del male”, che secondo la Stangneth e i critici della Arendt contrasta con la reale indole di Eichmann, con la vera realtà del male, con la *verità del male*, che può essere considerato “banale” soltanto credendo alla rappresentazione che l'imputato mette in scena nel corso del processo. Così, Hannah Arendt si pone come obiettivo di *capire* Eichmann, ma

scelse di capire ricorrendo al metodo che aveva appreso: leggere e rileggere dando completa fiducia a chi scrive e parla, sulla base del presupposto che chi lo fa sia mosso dall'intenzione di essere capito. Lesse con più meticolosità di chiunque altro i verbali del processo e degli interrogatori. Ma fu proprio per quel motivo che cadde nella trappola, perché Eichmann a Gerusalemme fu poco più di una maschera. Lei non se ne accorse<sup>713</sup>.

L'autrice de *La verità del male* e un gran numero di altri critici e lettori della Arendt non fanno alcuna distinzione tra due livelli diversi del problema, che già abbiamo anticipato, ovvero tra la limitatezza delle informazioni disponibili per l'analisi del caso Eichmann e la concezione della “banalità del male”. A costoro sembra che la filosofa si riduca a *banalizzare*, nel senso letterale del termine, il male di cui sono state vittime milioni di persone, a motivo dell'inganno

---

<sup>712</sup> B. Stangneth, *La verità del male*, cit., pp. 451-452.

<sup>713</sup> Ivi, p. 18.

messo abilmente in atto dal gerarca nazista. Secondo l'interpretazione della Stangneth, Eichmann a Gerusalemme darebbe un'immagine di sé profondamente diversa da quella che emerge, ad esempio, nel periodo argentino, quando l'incontro con altri camerati è per lui l'occasione per riaffermare la propria appartenenza al Regime nazionalsocialista e la propria fede nell'ideologia totalitaria. In Israele, al contrario, l'Obersturmbannführer si presenterebbe volontariamente in maniera dimessa, semplice, esente da qualunque tratto di fanatismo, intenzionato a ridimensionare il più possibile le proprie responsabilità e l'immagine che di lui si è venuta costruendo nel corso degli anni della sua latitanza. Farebbe tutto questo, però, non – come riterrebbe Hannah Arendt – in quanto animato da un desiderio di far chiarezza sul passato, bensì per evitare la condanna a morte. Se in Argentina Eichmann pensa ancora a come tener vivo il progetto nazista e ripone «le sue speranze nelle “generazioni future” [...] poiché, per uno che credeva nella battaglia finale delle razze, la lotta non poteva ritenersi conclusa finché rimaneva in vita anche un solo nemico»<sup>714</sup>, a Gerusalemme le mutate circostanze lo indurrebbero ad adottare un atteggiamento differente, a voler far credere di aver messo da parte il passato e rinnegato le sue precedenti credenze.

A questo proposito, sono necessarie alcune precisazioni.

In primo luogo, ribadisco che Hannah Arendt, negli anni Sessanta, non è in possesso – e nemmeno noi *oggi* lo siamo – di una documentazione completa del caso Eichmann, motivo per cui non può conoscere i trascorsi dell'uomo in Argentina. Alla luce delle sue dichiarazioni al processo, anzi, potrebbe realmente giungere alla conclusione che, in fondo, egli sia pentito, o comunque che abbia definitivamente abbandonato l'ideologia nazionalsocialista, ma certo non arriva mai discolparlo e sollevarlo dalle sue responsabilità nelle vicende passate.

In secondo luogo, rimane valida – come accennato nel paragrafo precedente – la critica che la Arendt muove alle modalità in cui il processo Eichmann è condotto. Lo stesso saggio di Bettina Stangneth sembra animato dalla medesima atmosfera che guida l'accusa a Gerusalemme, per cui la sentenza è già scritta prima che le udienze comincino. Essa recita: “l'Obersturmbannführer qui presente è colpevole di crimini contro l'umanità. Si tratta ora di accertare l'estensione delle sue responsabilità e di raccogliere quante più informazioni possibili sullo sterminio degli Ebrei da parte di colui che l'ha diretto”. E tuttavia, non è su queste basi che deve fondarsi il diritto di uno Stato, tanto più che il ruolo ad Eichmann

---

<sup>714</sup> Ivi, p. 257.

attribuito nella soluzione finale era stato grandemente esagerato – un po’ per le sue stesse vanterie, un po’ perché a Norimberga e in altri processi i criminali di guerra avevano cercato di scaricare su di lui le loro colpe, e molto perché i funzionari ebraici avevano avuto rapporti quasi esclusivamente con lui, essendo egli l’unico funzionario tedesco “esperto in affari ebraici” e in nient’altro<sup>715</sup>.

Da ciò, si comprende altresì la delusione di Eichmann per la conclusione del processo, quando offre un’ultima dichiarazione in cui sottolinea di non essere stato realmente ascoltato e compreso:

lui *non aveva mai odiato gli ebrei, non aveva mai voluto lo sterminio di esseri umani*. La sua colpa veniva dall’*obbedienza*, che è sempre stata esaltata come una virtù. Di questa sua virtù i capi nazisti avevano abusato, ma lui non aveva mai fatto parte della cricca al potere, era una vittima, e solo i capi meritavano di essere puniti. (Tuttavia, egli non fece come tanti altri criminali di basso rango i quali, processati, si erano lagnati perché i capi avevano sempre detto loro di non preoccuparsi delle “responsabilità” e poi li avevano “abbandonati” – suicidandosi o finendo impiccati). “*Io non sono il mostro che si è voluto fare di me*” disse Eichmann. “Io sono vittima di un equivoco”. Non usò la parola “*capro espiatorio*”, ma confermò ciò che aveva detto Servatius: era “profondamente convinto di dover pagare le colpe di altri”<sup>716</sup>.

Ed eccoci di nuovo – e questo è il terzo punto che mi preme sottolineare – al cospetto della banalità del male. Non è assolutamente chiaro il senso di un’affermazione come quella di Deborah Lipstadt: «La tesi della “banalità del male” è già stata criticata in passato, ma la Stangneth ne fa piazza pulita»<sup>717</sup>. Nel testo di quest’ultima, infatti, ci sono al più una sessantina di riferimenti alla Arendt, molti dei quali volti al riconoscimento del suo lavoro e la (quasi) totalità dei quali disinteressati alla questione del male e della sua vera o presunta banalità. Sostenere quindi che questo saggio rovesci e confuti definitivamente la lettura della figura di Eichmann offerta ne *La banalità del male* è – a mio parere – eccessivo. Ed è eccessivo a meno che non si fraintenda la nozione stessa di “banalità del male” e il lavoro di Hannah Arendt, pensando – in ultima istanza – che ella non avrebbe mai intitolato così il suo volume su Eichmann qualora fosse stata a conoscenza del suo stile di vita in Argentina. Solo alla luce di questo fraintendimento – credo – si può considerare *La verità del male* un’opera demolitrice de *La banalità del male*. In tutto ciò – ripeto – non mi permetto di criticare il lavoro di indagine storica, di analisi e confronto delle fonti, di ricerca effettuato da Bettina Stangneth, che è al contrario lodevole e che effettivamente fa passare in secondo piano gli studi Hannah Arendt, quanto piuttosto di

---

<sup>715</sup> BM, cit., p. 217.

<sup>716</sup> Ivi, pp. 254-255 [corsivo mio].

<sup>717</sup> Deborah Lipstadt, storica statunitense e autrice, tra gli altri, de *La verità negata e Il processo Eichmann*, commenta in questi termini la pubblicazione del volume di Bettina Stangneth.

obiettare al fatto che tale lavoro annulli la pregnanza delle considerazioni filosofico-psicologiche intorno ad Eichmann e al male.

In pratica, si sostiene che il concetto della “banalità del male” sarebbe ora distrutto dalle evidenze storiche raccolte, e dunque non più in grado di destabilizzare i nostri ragionamenti e di riguardare le nostre vite. Ma basta davvero una buona analisi delle fonti a confutare il fatto che il male possa *anche* essere banale? Che, al giorno d’oggi, *tanto* male sia *banale* nel senso che propone Hannah Arendt? Personalmente non credo. Piuttosto, si è frainteso ciò che la filosofa intendeva o, qualora sia stato compreso il suo punto di vista, si spera con tutto il cuore possa essersi sbagliata.

In merito ai fraintendimenti del concetto, già ci siamo espressi nei paragrafi precedenti. Tenendo fermo quanto detto, perciò, desidero qui indicare finalmente il nucleo più profondo dell’affermazione circa la “banalità del male”. Alla luce delle polemiche sollevate dalla pubblicazione del volume su Eichmann, le edizioni successive dell’opera sono corredate da un post scritto – di cui riporto un’ampia sezione – dove la Arendt cerca di chiarire la questione.

Naturalmente, non c’è dubbio che l’imputato e le sue colpe, come pure il processo, sollevano problemi d’ordine generale che vanno molto al di là delle questioni affrontate a Gerusalemme [...]. Non mi sarei affatto meravigliata se qualcuno avesse trovato insufficiente la mia trattazione e sarei stata lieta se si fosse accesa una discussione su tutta la vicenda, discussione tanto più proficua quanto più legata ai fatti. Posso ben immaginare che si sia scatenata una polemica sul titolo del libro: ché quando io parlo della “banalità del male”, lo faccio su un piano quanto mai concreto. Eichmann non era uno Iago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che “fare il cattivo” – come Riccardo III – per fredda determinazione. Eccezion fatta per la sua eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera, egli non aveva motivi per essere crudele, e anche quella diligenza non era, in sé, criminosa; è certo che non avrebbe mai ucciso un suo superiore per ereditarne il posto. Per dirla in parole povere, egli *non capì mai che cosa stava facendo*. Fu proprio per questa mancanza d’immaginazione che egli poté farsi interrogare per mesi dall’ebreo tedesco che conduceva l’istruttoria, sfogandosi e non stancandosi di raccontare come mai nelle SS non fosse andato oltre il grado di tenente-colonnello e dicendo che non era stata colpa sua se non aveva avuto altre promozioni. In linea di principio sapeva benissimo quale era la questione, e nella sua ultima dichiarazione alla Corte parlò di un “riesame dei valori” imposti dal governo nazista<sup>718</sup>.

Eichmann non è il malvagio protagonista di una tragedia di Shakespeare, che si risolve a compiere le azioni più turpi per soddisfare i propri appetiti. Certo, come emerge più volte nel corso delle interviste e del processo, è anch’egli desideroso di un avanzamento della propria carriera, ma non al punto da uccidere un suo superiore o organizzare lo sterminio degli Ebrei

---

<sup>718</sup> BM, cit., p. 290 [tr. it. in parte modificata].

solo per questo. La banalità di quel male che Eichmann compie risiede perciò nel fatto che questi è crudele senza alcun motivo particolare. In questo senso, e soltanto in questo, vale l'affermazione: «Egli non capì mai cosa stava facendo». Non avrebbe saputo dar ragione delle sue azioni se non sostenendo di obbedire a degli ordini, di corrispondere a un'ideologia acriticamente assunta e fatta propria. Lo sterminio degli Ebrei quasi pare non toccarlo in alcuni momenti del processo, perché faceva *semplicemente* parte della sua attività di militare, militare che insieme obbedisce ai comandi dei superiori e dà ordini ai suoi sottoposti.

Nel post scritto, Hannah Arendt poi prosegue: Eichmann

non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza d'idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo. E se questo è "banale" e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò non vuol dire che la sua situazione e il suo atteggiamento fossero comuni. Non è certo molto comune che un uomo di fronte alla morte, anzi ai piedi della forca, non sappia pensare ad altro che alle cose che nel corso della sua vita ha sentito dire ai funerali altrui, e che certe "frasi esaltanti" gli facciano dimenticare completamente la realtà della propria morte. Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza d'idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo. Questa fu la lezione di Gerusalemme. Ma era una lezione, non una spiegazione del fenomeno, né una teoria<sup>719</sup>.

Parlando di "banalità del male", la Arendt non vuole proporre una teoria «intended to epitomize Nazi evil»<sup>720</sup>, bensì portare all'attenzione del lettore quanto ha percepito a Gerusalemme e la riflessione successivamente elaborata. È *banale* – si diceva sopra – il rapporto di Eichmann col male, influenzato dalla sua mancanza di idee e di motivazioni profonde, e non il male in se stesso, il male in quanto sofferenza, il male arrecato alle vittime; e per tale motivo la questione merita di essere attentamente meditata<sup>721</sup>. Hannah Arendt si sarebbe forse potuta servire di un'espressione diversa, avrebbe ad esempio potuto parlare di "routinization of evil"<sup>722</sup>, ma ciò non cambia il fenomeno considerato, «the phenomenon of evil deeds, committed on a gigantic scale, which could not be traced to any particularity of wickedness, pathology, or ideological conviction in the doer, whose only personal distinction was perhaps extraordinary shallowness»<sup>723</sup>.

---

<sup>719</sup> Ivi, pp. 290-291. Cfr. anche Hannah Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, p. 137.

<sup>720</sup> R. Bernstein, *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, cit., p. 65.

<sup>721</sup> Cfr. ivi, p. 73: «So "the banality of evil" is not an expression that refers to Eichmann's deeds; there was nothing banal about these. Rather "the banality of evil" refers to his motives and intentions».

<sup>722</sup> Ivi, p. 72.

<sup>723</sup> *Ibidem*. Si veda anche H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, p. 137.

È questo aspetto che l'autrice invita a tener presente, sottolineando che Eichmann non era stupido, ma certo incapace – inspiegabilmente – di pensare<sup>724</sup>. E ciò è importante non in se stesso, soltanto in riferimento al caso Eichmann, bensì per affrontare con consapevolezza la nostra quotidianità e non lasciarsi abbattere da un male che ha tutti i tratti dell'assurdo: «the “banality of evil” has a shocking power to compel us to stop and think – to face up to the new forms that evil has taken in our time»<sup>725</sup>.

In ciò, in definitiva, sta la reale “banalità del male”, ovvero nel fatto che esso possa essere compiuto senza motivazioni e intenzioni particolari. Guardando ad Eichmann, possiamo certo dire che «his deeds were monstrous, and he deserved to hang, but his motives and intentions were banal»<sup>726</sup>, come Hannah Arendt – sebbene troppo spesso fraintesa – cerca di sottolineare a più riprese. La filosofa non nega le responsabilità dell'Obersturmbannführer, quanto piuttosto che la colpa richieda «malice and forethought»<sup>727</sup>.

Il fatto che persone normali possano, al di là di qualsiasi motivazione e intenzione, giungere a un tale grado di crudeltà e compiere le atrocità che conosciamo, deve conservarci sempre in stato di allerta, consapevoli che non è sufficiente dire: “Non accada mai più”, poiché è accaduto, e può accadere ancora – se già non sta accadendo. Eichmann ci mostra che non è necessario avere intenzioni diaboliche per comportarsi selvaggiamente, per cui – come si rifletteva sopra – risulterà magari più semplice e rassicurante distogliere lo sguardo, criticare un concetto quale quello della “banalità del male” e fingere che il male non possa essere, anche, *banale*, ma la realtà è ben diversa<sup>728</sup>. Proprio in questi anni e in questi mesi, nella nostra Europa, senza andare troppo lontano, «in a world awash with refugees and the victims of “ethnic cleansing”, when racism and fanaticism continue to dominate politics [...], Eichmann appears more and more like a man of our time»<sup>729</sup>.

---

<sup>724</sup> *Ibidem*: «However monstrous the deeds were, the doer was neither monstrous nor demonic, and the only specific characteristic one could detect in his past as well as in his behavior during the trial and the preceding police examination was something entirely negative: it was not stupidity but a curious, quite authentic inability to think».

<sup>725</sup> R. Bernstein, *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, cit., p. 72.

<sup>726</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>727</sup> *Ibidem*.

<sup>728</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>729</sup> *Ivi*, p. 75.

### 7.3 Il male radicale

Si è visto in che senso Hannah Arendt parla di un male *banale*, ma strettamente connesso al concetto della “banalità del male” vi è anche quello di male *radicale* o *estremo*, quel genere di male che vedremo essere specifico del Totalitarismo e da esso *banalmente* compiuto.

In una lettera a Jaspers del 4 marzo 1951, cui abbiamo già fatto riferimento più sopra, scrive la Arendt:

Che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale non lo so, ma mi sembra che esso in certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini ad esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini [...]. Tutto ciò è in stretta connessione con la folle illusione di un’onnipotenza (non semplicemente di una volontà di potenza) *dell’uomo*<sup>730</sup>.

Compare qui il riferimento a un male *radicale*, che viene a coincidere – in ultima istanza – con il tentativo totalitario di rendere *gli* uomini superflui, di eliminare le differenze e le specificità individuali, di annientare quell’infinito che ciascuno di noi rappresenta. Intorno a questo obiettivo centrale del Regime totalitario ci siamo già ampiamente espressi in precedenza, motivo per cui intendo ora, piuttosto, analizzare nello specifico proprio il concetto di male radicale, per lo più indipendentemente dal contenuto del male stesso.

Ebbene, da quanto detto si sarà già tratta la conseguenza che il male radicale, ancora una volta, trova la propria massima concretizzazione nei campi di concentramento, e soprattutto di sterminio, dove si realizza la possibilità «to give permanence to the process of dying itself and to enforce a condition in which both death and life are obstructed equally effectively»<sup>731</sup>. È qui – secondo Hannah Arendt – che comparirebbe «the radical evil, previously unknown to us»<sup>732</sup>, un male difficilmente immaginabile dall’uomo proprio in quanto *al di là* della vita e della morte. Il superstite stesso fatica a narrare quanto vissuto, poiché «there are no parallels to the life in the concentration camps»<sup>733</sup> e sembra a tal punto assurda l’esistenza di luoghi del genere.

---

<sup>730</sup> Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Lettera del 4 marzo 1951. Hannah Arendt a Karl Jaspers*, in *Carteggio 1926-1969*, p. 104. Cfr. anche OT, p. 459: «We may say that radical evil has emerged in connection with a system in which all men have become equally superfluous. The manipulators of this system believe in their own superfluousness as much as in that of all others, and the totalitarian murderers are all the more dangerous because they do not care if they themselves are alive or dead, if they ever lived or never were born».

<sup>731</sup> Ivi, p. 443.

<sup>732</sup> *Ibidem*.

<sup>733</sup> Ivi, p. 444.

Mi preme ribadire come per la filosofa sia *qui* che si dà il male assoluto [*absolute evil*], il male radicale, poiché «it can no longer be deduced from humanly comprehensible motives», e che senza il Totalitarismo non avremmo avuto a che fare con «the truly radical nature of Evil»<sup>734</sup>. Perciò, possiamo primariamente intendere l'aggettivo radicale, assoluto, nel senso di “non umanamente comprensibile”, “impossibile”. Il Totalitarismo mette in scena una rappresentazione del male che difficilmente riusciremmo a produrre e pensare a partire della nostra immaginazione e di conseguenza,

when the impossible was made possible it became the unpunishable, unforgivable absolute evil which could no longer be understood and explained by the evil motives of self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice; and which therefore anger could not revenge, love could not endure, friendship could not forgive<sup>735</sup>.

Ecco un secondo tratto identificativo di quello che Hannah Arendt intende parlando di “male radicale”, il suo essere impunito e imperdonabile. La malvagità dell'uomo totalitario va oltre rispetto al possibile, rendendo tale anche l'impossibile e inusabili le categorie per mezzo delle quali si è soliti amministrare il diritto e la giustizia. In questo frangente, riemerge la nota analogia tra vittima e carnefice, per cui se la prima perde la propria umanità dinanzi al funzionario del *Lager*, il secondo rischia di non essere più considerato umano da coloro che si trovano, in un momento successivo, a giudicarlo<sup>736</sup>.

Nei *Diari*, la Arendt esprime all'incirca il medesimo concetto:

il **male radicale** è ciò che non sarebbe dovuto accadere, ciò con cui non ci si può riconciliare, ciò che non si può in alcun caso accettare come un invio destinale, e ciò di fronte al quale non si può nemmeno passare oltre in silenzio. È ciò di cui non ci si può assumere la responsabilità, poiché le conseguenze sono imprevedibili e poiché fra queste conseguenze non vi è alcuna punizione che possa essere adeguata. Questo non significa che ogni male debba essere punito, ma che debba essere punibile, se ci si deve poter riconciliare o distogliere da esso<sup>737</sup>.

Il male radicale spiazza l'uomo. Dinanzi ad esso, parlare è difficile, perché si corre il rischio di pronunciare parole vuote e di non dar pienamente ragione di quanto accade; stare in silenzio può risultare più semplice, ma si ha il dovere di gridare anche per chi non ha più voce; prendere il colpevole e condannarlo è ciò che più si desidera, ma si fatica a trovare una pena

---

<sup>734</sup> Ivi, *Preface to the First Edition*, p. ix.

<sup>735</sup> Ivi, p. 459.

<sup>736</sup> Cfr. *ibidem*. Per inciso, si tratta proprio di quello che la Arendt sostiene non sarebbe dovuto accadere nel caso del processo ad Eichmann, che giunge a Gerusalemme già marchiato con il biasimo generale, e il caprio della condanna a morte al collo.

<sup>737</sup> QD, cit., p. 12 [I, 1].



adeguata; restare fissi sul passato, a lungo andare, non è proficuo, ma insieme mancano le basi per riconciliarsi con esso e costruire il futuro. Ed è interessante lo stretto legame che Hannah Arendt evidenzia tra la possibilità della riconciliazione e il carattere della punibilità, per cui soltanto con ciò che si può punire si è in grado di rappacificarsi. Il male radicale non si riconcilia mai, appieno, con la storia dell'uomo, con le possibilità di vita dell'uomo, come pretendono invece Franz Stangl e la moglie. Quest'ultima, alla fine delle interviste di Gitta Sereny, afferma:

“You see, I can't help thinking that there has to be a reason for everything, even this terrible thing that happened. The universe isn't without reason – nothing is. My sister goes to Israel every year, to a kibbutz – she has told me so much about it. I really ask myself, these people who died – they were heroes, martyrs, wasn't there a reason, a sense in their sacrifice? Could that extraordinary country have been built if it hadn't been for this catastrophe?”

I could not help but suspect that she and her husband had come to this consoling conclusion together, for he had said something very similar to me. “*In retrospect*” I had asked him, “*do you think there was any conceivable sense to this horror?*”

“Yes, I am sure there was”, he replied. “Perhaps the Jews were meant to have this enormous jolt to pull them together, to create a people, to identify themselves with each other”<sup>738</sup>.

Semplificando il discorso, potremmo dire che per Hannah Arendt non vale il principio del rovesciamento del negativo in positivo, per cui a fatica sarebbe disposta ad accettare il ragionamento dei coniugi Stangl. Non potrà mai affermare, neppure mettendo per un momento tra parentesi l'enormità del male in cui consiste la Shoah, che in fondo essa ha *anche* condotto a un risultato positivo, quale la fondazione dello Stato d'Israele.

Riprendendo, aggiungiamo che, se bene e male emergono tra uomini, il male radicale non «emerge più **fra** uomini e non è più afferrabile tramite categorie antropologiche»<sup>739</sup>.

Ora, com'è noto, a parlare di un “male radicale” è primariamente Kant, che con questo termine definisce, in sintesi, l'atto con cui il soggetto subordina un movente primario a uno secondario, l'universale al particolare, l'osservanza della legge morale ad altri moventi. Nell'uomo ci sarebbe

una tendenza naturale al male; e questa tendenza è in se stessa moralmente cattiva perché, in definitiva, va ricercata nel libero arbitrio, quindi può essere imputata. Si tratta di un male radicale, perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, nello stesso tempo, in quanto tendenza naturale, non può essere sradicato dalle forze umane, perché ciò potrebbe esser fatto solo mediante

---

<sup>738</sup> ITD, cit., p. 360.

<sup>739</sup> QD, cit., p. 100 [V, 20].

massime buone, cosa impossibile se si presuppone che sia corrotto lo stesso principio soggettivo supremo di tutte le massime<sup>740</sup>.

Gli sviluppi della nozione di “male radicale” in Kant non ci interessano in questa sede<sup>741</sup>; piuttosto, ci interessa il fatto che Hannah Arendt non parli della radicalità del male negli stessi termini del filosofo di Königsberg, criticandone al contrario la concezione. L’autrice, infatti, si domanda come mai Kant non tratti mai di un bene radicale, e risponde che non può farlo perché dovrebbe poi affermare che tanto il male quanto il bene *radicali* sono contrari alla legge morale<sup>742</sup>. In questo senso, introdurre in politica degli assoluti è sempre rischioso – come sottolinea Bernstein alla luce dell’insegnamento arendtiano – dal momento che essa richiede di fare scelte ponderate, di accettare talvolta dei compromessi, di formulare giudizi a partire da analisi attente<sup>743</sup>. L’esempio che Hannah Arendt propone aiuta a comprendere questo discorso e il motivo per cui Kant non possa parlare di bene radicale. Si prenda la massima: “Amate i vostri nemici”. Ebbene, rispettare il principio pare essere una delle espressioni più alte dell’amore, e conseguentemente del bene, ma in ultima analisi ci si accorge che l’amore per i nemici «distrugge l’amore per gli amici, o meglio presuppone la mancanza d’amore»<sup>744</sup>. Banalmente, è infatti evidente che a difendere i nemici si rischia di perdere gli amici, che da questi stessi nemici hanno magari subito un torto.

In sintesi, la critica alla concezione del male di Kant, che ho riassunto all’essenziale in funzione del discorso che stiamo facendo, ci consente di affermare innanzitutto che la nozione di “male radicale” di Hannah Arendt è ben diversa da quella kantiana e – come accennato all’inizio – concerne il tentativo totalitario di rendere gli uomini superflui. Come ulteriore elemento di distacco da Kant, possiamo anzi aggiungere che sarebbe riduttivo parlare del male in

---

<sup>740</sup> Immanuel Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1980, [B35], p. 357. Per un’analisi della nozione di “male radicale” di Kant da parte di Hannah Arendt si vedano *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 16-18. Cfr. anche R. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, p. 12: «Se il mio movente primario è agire per rispetto della legge morale e se subordino gli altri moventi naturali a questo movente morale, allora la mia massima è una buona massima [...]. Ma se capovolgo quest’ordine e do la priorità a moventi egoistici o al mio desiderio di felicità, in tal caso la mia massima è una cattiva massima».

<sup>741</sup> Per approfondire, in ogni caso, può essere utile il saggio di Bernstein qui sopra richiamato, dove l’autore, pur evidenziando le differenze fondamentali tra la nozione di “male radicale” in Kant e quella proposta dalla Arendt, non manca di riconoscere il valore dell’apporto di entrambi alla questione: «La Arendt porta alla luce una nuova faccia del male, il male radicale in cui gli esseri umani come tali divengono superflui. Ma è Kant – e qui la Arendt sarebbe stata sicuramente d’accordo con lui – a mostrarci che non può esistere alcuna fuga dalla responsabilità personale per questo male radicale» [ivi, p. 17]. In pratica, Hannah Arendt condivide con Kant, se non altro, l’idea che il male – sia esso radicale o meno – abbia sempre un responsabile, e un responsabile individuale, là dove, invece, parlare di colpa collettiva rischia di assolvere tutti, come si diceva.

<sup>742</sup> Cfr. QD, p. 155 [VIII, 5].

<sup>743</sup> Cfr. R. Bernstein, *Are Arendt’s Reflections on Evil Still Relevant?*, p. 66.

<sup>744</sup> QD, cit., p. 155 [VIII, 5].

termini di rovesciamento del rapporto mezzo-fine o di quello tra movente primario e movente secondario, poiché non è nemmeno questo che accade nel Regime totalitario. L'uomo – si ricordi la lettera a Jaspers – non è semplicemente ridotto a mezzo, bensì a essere assolutamente superfluo. A guardar bene, il male radicale della Arendt è ancor più radicale di quello kantiano.

In secondo luogo, possiamo al momento sostenere che, per l'autrice, al male radicale non corrisponde un bene radicale. Non può corrispondere al male così com'è trattato da Kant, perché risulterebbe in ultima istanza esso stesso contrapposto alla legge morale, ma non può fare da contraltare neppure al concetto di male radicale così com'è elaborato da Hannah Arendt. Anzi, la filosofa sostiene al contrario che è proprio il desiderio del bene radicale a generare un male altrettanto radicale:

Esiste il male radicale, ma non il bene radicale. Il male radicale nasce sempre nel momento in cui si vuole un bene radicale. Il bene e il male possono esistere, fra gli uomini, soltanto nelle relazioni; la "radicalità" distrugge la relatività e con ciò le relazioni stesse. Il male radicale è tutto ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e dalle relazioni che sussistono fra loro<sup>745</sup>.

Per questo si diceva – con Bernstein – che la lezione proposta da Hannah Arendt è quella di evitare qualsiasi assoluto, sia esso positivo o negativo, in campo politico.

Per concludere, aggiungo ancora un'ultima riflessione.

Si considerino questi due passaggi:

It is indeed my opinion now that evil is never "radical", that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus over the surface. It is 'thought-defying', as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing<sup>746</sup>.

Pensare e ricordare sono modi in cui gli uomini mettono radici e prendono posto nel mondo – un mondo in cui tutti giungiamo come stranieri. E quella che definiamo di solito persona o personalità, distinta dall'essere semplicemente appartenenti al genere umano, in effetti emerge da questo processo di pensiero che ci fa mettere radici [...]; ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell'io, sono del tutto assenti<sup>747</sup>.

---

<sup>745</sup> Ivi, p. 280 [XIV, 32].

<sup>746</sup> Hannah Arendt, *The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem*, in *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kahn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York 2007, p. 471. La stessa definizione kantiana di "radicale" si differenzia da quella esposta dalla Arendt, come riportato in R. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale*, p. 12: «Kant descrive il male radicale come "intrecciato e, per così dire, radicato nell'umanità stessa". È radicale nel senso etimologico che è *radicato* in questa natura umana».

<sup>747</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 61-62.

Da questi brani emerge un parziale mutamento di prospettiva di Hannah Arendt, che approfondisce ulteriormente la riflessione intorno al male, fino a sostituire all'aggettivo "radical" l'aggettivo "extreme". Con ciò, come sottolinea anche Bernstein, non ripudia l'analisi precedente, ma riconosce che oltre il male radicale c'è una forma di male ancora peggiore, il male estremo. Il male radicale – lo dice il termine stesso – mette radici, necessita di tempo per svilupparsi; per questo, è più opportuno parlare di male estremo e usare la metafora del fungo, data la sua comparsa improvvisa e rapida crescita<sup>748</sup>. Inoltre, il passo della lettera a Scholem sopra riportato procede in questi termini: «That is its [of evil] "banality". Only the good has depth and can be radical»<sup>749</sup>. Troviamo qui il collegamento tra le due nozioni della radicalità – ora *estremità* – e della banalità del male, ma insieme, soprattutto, il riconoscimento della possibilità di un bene radicale. Non si dà alcun male radicale, poiché esso si ferma alla superficie della realtà e non è in grado di penetrare in profondità, mentre solo il bene ha profondità e può quindi essere radicale.

Infine, da questi brani si evince altresì la modernità del pensiero della Arendt, che anticipa considerazioni attorno a una situazione a noi fin troppo familiare, quella degli apolidi, dei rifugiati, degli immigrati. Tanto lei, quanto Bernstein evidenziano il rischio di ricorrere a soluzioni analoghe a quelle usate dai Nazisti, per risolvere il problema della *superfluità*. Ancora, queste soluzioni non sono state – fortunatamente – rispolverate, e tuttavia l'ombra del male estremo oscura, almeno in parte, la nostra società, dato che quello che viene primariamente negato a queste grandi masse di uomini è proprio la possibilità di mettere radici, per sviluppare così il proprio Sé come persona.

---

<sup>748</sup> Cfr. R. Bernstein, *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, p. 71: «She never repudiated her original analysis – not even in this passage. Rather she questions whether it is appropriate to call this phenomenon "radical evil". The literal meaning of "radical" is to get at the roots, which suggests that evil is something deep and buried. But she came to believe that the metaphor of "roots" is misleading; fungus is a more appropriate metaphor, because it spreads quickly on the surface».

<sup>749</sup> H. Arendt, *The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem*, cit., p. 471.

## CONCLUSIONE



*Figura 1 - Jerzy Kalino, Pomnik Anonimowego Przechodnia – Monumento del Passante Anonimo, Breslavia*

Specie alla luce dell'ultimo capitolo, temo non si sia individuato alcun *perché*, diversamente da quello che ci si proponeva di fare in apertura.

O meglio, se si sperava di stilare un elenco ben definito di motivazioni, ciascuna delle quali all'origine di fatti specifici, a loro volta causa di ulteriori conseguenze, ebbene allora questo lavoro non è servito a nulla. Non siamo riusciti a delineare compiutamente il ritratto del potenziale leader totalitario, e nemmeno a sviscerare tutte le caratteristiche proprie di un Regime che possa dirsi, a ragione, totalitario.

Non abbiamo neppure compreso, accettato, perdonato quanto è accaduto, e tuttavia abbiamo almeno cercato di capirlo, di assumerlo consapevolmente, di riconciliarci con esso. In particolare, abbiamo guardato negli occhi il Totalitarismo, facendo in modo che tutte le domande che questo suscitava in noi non fossero condannate, come troppo spesso accade, al silenzio. E in tal senso, non avremmo forse trovato delle risposte scientifiche e pienamente soddisfacenti, ma la nostra indagine non può dirsi senza valore, perché ci ha consentito di ragionare su un modo di pensare, quale quello totalitario, che ancora rischia di condizionare il nostro stesso pensiero e il nostro stesso agire.

Si è visto che il Totalitarismo «bears the germs of its own destruction»<sup>750</sup>, a partire dalle contraddizioni interne su cui si fonda. Si tratta di un Regime che si pretende politico, ma che

---

<sup>750</sup> OT, cit., p. 478.

costruisce il proprio potere su basi violente e terroristiche, là dove il potere è in estrema antitesi con la violenza, e ad essa incompatibile; è un Regime innalzato su una menzogna che maschera e tiene nascosta la verità, e tuttavia un segreto fatica a restare tale per molto tempo e la rete intricata delle menzogne tende, a lungo andare, a spezzarsi; è un Regime che deve mantenersi instabile poiché, qualora puntasse a un'organizzazione definitiva e non più soggetta a continue variazioni, verrebbe meno la sua stessa essenza, ma l'instabilità è difficile da gestire; si tratta un Regime che non ha storia, che non può avere storia, perché la storia è lui stesso a scriverla e modificarla a suo piacimento, eppure ciò che non ha storia non lascia nulla dietro di sé.

In realtà, i Totalitarismi hanno lasciato dietro di sé qualcosa, in particolare lunghe scie di cadaveri anonimi, riuscendo – è vero – a vincere delle battaglie contro *gli* uomini specie grazie a un apparato tecnico sofisticato, ma non raggiungendo mai l'esito ultimo prospettato. Di fatto, accanto a tutte le contraddizioni interne al Regime totalitario, il germe inestirpabile della sua sconfitta risiede principalmente nell'impossibilità di conseguire l'obiettivo primario dell'annientamento dell'uomo. È questo che, nel tempo, conduce all'implosione dell'intero Sistema, dal momento che la morte di ogni individuo, vissuta dal Regime come una vittoria, è in realtà insieme figura concreta della sua stessa impotenza. Sì, perché il *Lager* uccide materialmente, determina un deperimento del fisico, costringe a vivere in condizioni estreme, ma non è in grado di annientare il soggetto, che continua a sopravvivere se non altro nel ricordo, e nei gesti e nelle azioni di chi accetta di vivere anche per lui. Per questo, ogni uccisione rimarca il limite ultimo del Sistema totalitario: la sua incapacità di andare oltre l'eliminazione e l'annientamento fisico dell'uomo, per annullare l'uomo in quanto uomo.

Inoltre, come si è visto, l'impossibilità della distruzione dell'umanità del soggetto si mostra in maniera tutta particolare all'interno dei campi di concentramento e di sterminio, dove i piccoli gesti che ciascuno – magari solo una volta – compie forniscono una testimonianza ulteriore della lotta – certo debole, sprovvista di mezzi, spesso inutile, ma ciò nondimeno preziosa – che l'uomo continua a combattere contro il Sistema, oltre che dei limiti concreti di quest'ultimo. Nemmeno nella condizione peggiore viene a mancare quella solidarietà che con Jaspers e Hume si è detto essere cifra del rapporto tra gli uomini, così come non viene meno il senso del bello e del buono, lo stesso senso del bello e del buono che induce Sophie Scholl, ormai prossima all'esecuzione, ad esclamare: «Il sole splende ancora!»<sup>751</sup>.

---

<sup>751</sup> Si veda il film *La Rosa Bianca - Sophie Scholl (Sophie Scholl - Die letzten Tage)*, Marc Rothemund, 2005).

Collegato a quanto si è finora ribadito, infine, il Regime totalitario non può nulla contro l'uomo per quella che abbiamo chiamato la sua *iniziatività*, la capacità di dare inizio a qualcosa: «Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom»<sup>752</sup>. La facoltà *originante* dell'uomo è in fondo garantita da ogni nascita, e insieme da ciascuna delle azioni che il singolo compie nella sua vita.

In questa sede non ci siamo occupati particolarmente dell'analisi che Hannah Arendt offre della condizione del soggetto contemporaneo, in special modo in un saggio dal titolo *Vita activa. La condizione umana*<sup>753</sup>, dove l'autrice prende in esame l'*agire* – nel senso più ampio del termine – degli uomini. Qui, «il rapporto dell'uomo al mondo viene distinto secondo tre modalità: il lavoro, l'opera o la fabbricazione, l'azione»<sup>754</sup>. Tralasciando le prime due, si consideri invece la terza:

l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo [...]. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà<sup>755</sup>.

In sintesi, l'azione si configura come – ed esprime – la nostra capacità di iniziare, di porci come inizio, e suo presupposto è quella pluralità che il Regime totalitario intende cancellare riducendo i molti all'uno, i singoli alla massa. La pluralità, intesa come specificità di ognuno, e insieme la possibilità di dare-inizio-a-qualcosa – che ciascuno ha ed è – non possono essere annientate nemmeno dal Totalitarismo<sup>756</sup>.

In positivo, da ciò, emerge anche una delimitazione dell'ambito della politica, che deve impegnarsi proprio a preservare da una parte l'uguaglianza che ci vede tutti uomini capaci di iniziativa, e dall'altra quella diversità che parimenti ci caratterizza e ci distingue gli uni dagli altri<sup>757</sup>.

---

<sup>752</sup> OT, cit., p. 479.

<sup>753</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2017. Si veda in particolare l'introduzione al testo di Alessandro Dal Lago, p. 9: *Vita activa* «contrapponeva a un nucleo di credenze condivise dalle correnti ideologiche più varie – relative al primato degli interessi nella spiegazione dell'agire sociale, alla santità o legittimità del lavoro, alla politica come cura del benessere collettivo, all'inevitabilità dello stato-macchina – una concezione dell'*agire politico* nella sua forma pura, e cioè come suprema attività umana».

<sup>754</sup> P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, cit., p. 16.

<sup>755</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 40-41.

<sup>756</sup> Cfr. Richard J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Polity, Cambridge, 2018, p. 88.

<sup>757</sup> Cfr. *ivi*, p. 89.

Ora, facendo un passo indietro rispetto all'ultima considerazione, c'è da riconoscere con Hannah Arendt che, per quanto i Regimi totalitari siano storicamente crollati e il Totalitarismo abbia manifestato negli anni tutta la sua debolezza interna, esso

as a potentiality and an ever-present danger is only too likely to stay with us from now on, just as other forms of government which came about at different historical moments and rested on different fundamental experiences have stayed with mankind regardless of temporary defeats – monarchies, and republics, tyrannies, dictatorships and despotism<sup>758</sup>.

Concordo maggiormente con questa affermazione, che si situa nelle battute conclusive di *The Origins*, piuttosto che con quanto la Arendt sostiene diverse pagine prima, dove sottolinea come la debolezza del Regime e della propaganda, unitamente alla volubilità della fede in essi, emergano nettamente al momento della disfatta del movimento. Infatti, dato che l'ideologia trova piena concretizzazione – si incarna quasi – nei militanti, ecco che la loro sconfitta e il crollo del Sistema comporterebbero altresì l'abbandono definitivo e totale dello stesso pensiero ideologico, che mostrerebbe così la sua fragilità intrinseca<sup>759</sup>. La realtà è però ben diversa poiché, come la stessa Hannah Arendt non manca di riconoscere, non possiamo considerarci immuni dal modo di pensare totalitario e dalle sue ricadute sul nostro stesso pensare, oltre che dalla possibile tentazione – mascherata da necessità – di adottarne i medesimi strumenti e le medesime soluzioni.

A partire da quanto finora richiamato, mi propongo di presentare tre sottolineature, con le quali concludo il presente lavoro.

In primo luogo, Hannah Arendt ci insegna che la responsabilità è sempre personale e che non si danno giustificazioni che reggano, quando si è accusati di aver commesso qualche reato. In questo senso, cade ogni tentativo da parte dei funzionari nazisti di scagionarsi dicendo di aver soltanto obbedito a degli ordini e di aver fatto quello che, altrimenti, qualcun altro sarebbe stato chiamato a fare al posto loro. Come giustificazione, non conta nemmeno affermare di essere stati soltanto un piccolo ingranaggio di una grande macchina, poiché l'accusa non viene meno, ma semplicemente si sposta e potrà essere così formulata: «And why did you become a cog and continue to function in this way?»<sup>760</sup>. È vero che, una volta che l'uomo entra all'interno di un sistema nel quale è *effettivamente* trattato alla stregua di un ingranaggio, gli viene facile,

---

<sup>758</sup> OT, cit., p. 478.

<sup>759</sup> Cfr. *ivi*, pp. 363-364. Si veda anche *supra*, § 1.4.

<sup>760</sup> R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, cit., p. 66.



spontaneo agire assecondando l'intero, ma perché vi entra? Perché la società si basa su meccanismi di questo genere? Perché i singoli non fanno nulla per cambiare il Sistema in se stesso, invece di lavorare al suo interno meccanicamente, ponendosi problemi circa il suo funzionamento solo quando questo si inceppa?

Nel porre queste domande, abbiamo preso le mosse dal Regime totalitario, che sappiamo però fondarsi su una voluminosa burocrazia, burocrazia che è d'altra parte un elemento peculiare anche dei nostri Stati attuali. La questione della responsabilità, così, viene a toccarci direttamente, che non sono più soltanto i Nazisti a negare le proprie colpe, ma la delega della responsabilità, «il puntare il dito e il parlare empio»<sup>761</sup> sono il nostro pane quotidiano: in tribunale, in politica, nei rapporti con le persone a noi vicine.

Quanto detto, ci conduce al secondo aspetto che desidero sottolineare, poiché quella che si è appena definita come la “delega della responsabilità” ha talvolta dei risvolti davvero tragici. Dunque, chiediamoci: ha senso parlare di “delega della responsabilità”? Dinanzi a quello che accade, e che accade davanti ai miei occhi, posso trasferire ad altri il dovere di intervenire e, nel frattempo, volgere altrove lo sguardo?

Personalmente, ritengo ci siano situazioni nelle quali *non* è possibile fingere di non vedere, voltare appositamente gli occhi, e farlo sostenendo non essere nostro dovere quello, appunto, di vedere. Troppo spesso si accusa il popolo tedesco, e non solo, di aver visto tutto e taciuto, per quanto concerne lo sterminio degli Ebrei. Ebbene, può anche esser vero. Potrebbe essere vero che ogni Tedesco che ha affermato il contrario abbia, in realtà, mentito. Ma certo non c'erano notiziari che parlavano del genocidio in corso, mobilitazioni di Partito contro di esso, richiami internazionali: non c'era nulla – o quasi – di tutto questo. Oggi, al contrario, tutto questo c'è. Ci sono le immagini degli attentati, i racconti dei migranti, le foto dei morti e dei barconi carichi di *esseri umani*, eppure si dibatte ancora sulla questione della responsabilità, mentre *gli uomini muoiono*. “Sono in gioco delle vite umane”, e tuttavia ci si limita a *giocare* come se ogni sconfitta fosse indolore e, dopo di essa, cominciasse una nuova partita.

Qui non si vuole fare del banale “buonismo”, né si evidenziano analogie concrete con un modo di pensare – quello totalitario – soltanto perché il sottoscritto non legge altro da mesi ed è facile ai paragoni. È infatti già Hannah Arendt a rimarcare la complessità di una situazione che, tuttavia, non poteva immaginare sarebbe arrivata allo stadio attuale.

---

<sup>761</sup> *Isaia* 58,9.

In breve, la filosofa sa cosa significa essere in fuga, apolidi, rifugiati, immigrati, e dunque non può che parlare con cognizione di causa: «Arendt was officially stateless for eighteen years until she became an American citizen. This is a primary reason for her sensitivity to the plight of the stateless and to the troubled status of refugees»<sup>762</sup>. Ora, l'uso del termine "refugee" dovrebbe risultare improprio dato che, almeno in linea generale, si definisce "rifugiato" chi fugge per motivazioni di carattere politico, o per aver compiuto qualche atto specifico,

but this has now changed because most of those who fled never dreamed of holding radical opinions. Arendt declares that we were forced to become refugees not because of anything we did or said, but because the Nazis condemned all of us as members of the Jewish race. "With us the meaning of the term 'refugee' had changed. Now 'refugees' are those of us who have been so unfortunate as to arrive in a new country without means and have to be helped by refugee committees"<sup>763</sup>.

Ebbene, se quanto la Arendt scrive in proposito degli Ebrei e della loro condizione di "rifugiati" è vero, ciò ha tanto più valore nel presente, quando un gran numero di individui è costretto ad abbandonare il proprio Paese, senza che questo abbia alcun legame con quanto essi hanno fatto o pensano<sup>764</sup>. «Today, with populations and homelessness everywhere on the increase, masses of people are continuously rendered superfluous if we continue to think of our world in utilitarian terms»<sup>765</sup>. Centrale è che, realmente, nessuno sa cosa fare con queste grandi masse di persone, che finiscono per essere considerate superflue alla stessa maniera in cui il Regime totalitario considerava tali gli Ebrei. Esse lasciano la casa, senza sapere se mai potranno averne un'altra, poiché improvvisamente è come se non ci fosse più posto sulla terra, come se nessun Paese avesse più la possibilità di accogliere alcuno di questi rifugiati<sup>766</sup>. Inoltre, perdono

---

<sup>762</sup> R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, cit., p. 4.

<sup>763</sup> Ivi, p. 11. La parte finale della citazione è tratta da H. Arendt, *We refugees*, in *The Jewish Writings*, p. 264. Qui l'autrice aggiunge: «In the first place, we don't like to be called "refugees". We ourselves call each other "newcomers" or "immigrants". Our newspapers are papers for "Americans of German language"; and, as far as I know, there is not and never was any club founded by Hitler-persecuted people whose name indicated that its members were refugees. A refugee used to be a person driven to seek refuge because of some act committed or some political opinion held [...]. Before this war broke out we were even more sensitive about being called refugees. We did our best to prove to other people that we were just ordinary immigrants. We declared that we had departed of our own free will to countries of our choice, and we denied that our situation had anything to do with "so-called Jewish problems". Yes, we were "immigrants" or "newcomers" who had left our country because, one fine day, it no longer suited us to stay, or for purely economic reasons. We wanted to rebuild our lives, that was all».

<sup>764</sup> Cfr. R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, p. 25.

<sup>765</sup> OT, cit., p. 459.

<sup>766</sup> Cfr. R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, p. 24: «"What is unprecedented is not the loss of a home but the impossibility of finding a new one. Suddenly, there was no place on earth where migrants could go without the severest restrictions, no country where they would be assimilated, no territory where they could found a new community of their own" (OT, cit., p. 293). This was the experience of the majority of European Jews during the Nazi period. But today this experience is being repeated all over the world in the lives of people trying to escape

anche la protezione di un governo, e di conseguenza tutti i diritti che derivano dall'esser parte di uno Stato, compresi pure quei diritti considerati inalienabili, *in primis* «the right to have rights»<sup>767</sup>, che necessita sempre di qualcuno che si faccia suo garante, e dunque di uno Stato.

Di fatto, tutto ciò è insieme conseguenza e causa della superfluità di queste grandi masse di uomini, che danno a vedere come «statelessness [is] the newest mass phenomenon in contemporary history, and the existence of an ever-growing new people comprised of stateless persons [is] the most symptomatic group in contemporary politics»<sup>768</sup>. Così – come già detto in precedenza – il rischio è che si guardi non più soltanto con ribrezzo, ma anche curiosità alle soluzioni che il Totalitarismo ha adottato per un altro fine, e che possono tuttavia risolvere il problema del sovraffollamento<sup>769</sup>.

Inoltre, di fronte a una “piaga” universale e non unicamente locale, ciascuno Stato sente fortemente ridimensionato il proprio grado di responsabilità nel correre in aiuto a quanti giungono nel suo territorio come immigrati, sente di non dover essere lui – l'unico – a farsi carico del salvataggio, dell'accoglienza, del mantenimento, dell'integrazione di coloro che – lo ricordiamo a scanso di equivoci – sono *esseri umani*. L'equazione è sempre la medesima: colpa e responsabilità collettive significano nessun colpevole e nessun responsabile, perché se non è il singolo Stato a dover curare questa “piaga”, allora non avrà sulla coscienza nemmeno la morte di quegli uomini che sono affogati a qualche miglia dalle sue coste, senza che nessuno si degnasse di soccorrerli.

In fondo, c'è paura di fronte al diverso, che per questo si desidera tenere lontano ma, così facendo, sembra di voler riscrivere una storia già vissuta, soltanto con nuovi protagonisti:

Sovereign nations have always claimed an “absolute” right over matters of immigration, naturalization, and expulsion. Denationalization was not exclusively a systematic program of the Nazis; there was scarcely a country in Europe that did not pass some new legislation that allowed nations to get rid of or exclude “undesirable” inhabitants. Many people profess to be shocked by the policy of denaturalization carried out by the Nazis, but in our time many sovereign nations are instituting policies that have the same practical effect<sup>770</sup>.

---

from the wars, killing, and turmoil in their native countries. All sorts of devious measures are being adopted to block their entry». Inoltre, si ricordi anche quanto si è detto intorno alla Conferenza di Evian.

<sup>767</sup> Cfr. *ivi*, p. 21 e ss.

<sup>768</sup> OT, cit., p. 277.

<sup>769</sup> Cfr. *ivi*, p. 459.

<sup>770</sup> R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, cit., p. 18.

Da ultimo, il terzo aspetto che richiamo concerne la nozione di “banalità del male”. Su di essa ci siamo già dilungati nel capitolo precedente, per cui mi limito a ribadire che questo concetto è importante *per noi* nella misura in cui lo intendiamo bene e comprendiamo quindi che il mondo non è per le dicotomie rigide. In tal senso, non troviamo da un lato il bene assoluto e dall’altro il male estremo, quanto piuttosto un’infinità di sfumature differenti, e dobbiamo arrenderci all’idea che Eichmann, pur avendo fatto ciò che ha fatto, non era un mostro. «We need to face up to the fact that one doesn’t have to be a monster to commit horrendous evil deeds. To claim that people can commit evil deeds for banal reasons is to confront the reality in which we live today»<sup>771</sup>, nella quale dobbiamo – quasi – temere più gli uomini comuni che si comportano da criminali, rispetto ai delinquenti ordinari.

In sintesi, un forte richiamo che nasce dal confronto con Hannah Arendt è il richiamo all’umanità, ad essere pienamente umani, a riconoscere l’altro per ciò che è realmente, con la sua peculiarità e radicale diversità da me, da noi. È l’invito a evitare di adottare atteggiamenti che sulle prime possono sembrare innocui, e che tuttavia sono stati – storicamente – alla base di stermini e genocidi, e a far memoria di questi ultimi. È quindi l’appello a prestare attenzione a non uccidere con un semplice sguardo, un gesto banale, una parola detta male, a non annientare l’altro considerandolo superfluo, perché nessuno sia costretto a sparire nell’anonimato sotto i marciapiedi di Breslavia o di qualsiasi altra città.

---

<sup>771</sup> Ivi, p. 67.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Opere di Hannah Arendt

Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006 [*Some Questions of Moral Philosophy*, 1965-1966];

Ead., *Che cos'è la politica?*, tr. it. di U. Ludz, Edizioni di Comunità, Milano 1995 [*Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di U. Ludz, 1993];

Ead., *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1972;

Ead., *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York 2005;

Ead., *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, tr. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Il Mulino, Bologna 1981;

Ead., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 20 ed. 2013 [*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 1963];

Ead., *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, tr. it. di C. Marazia, Beat, Milano 2015 [*Denktagebuch. 1950-1973*];

Ead., *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004;

Ead., *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kahn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York 2007;

Ead., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, San Diego/ New York/ London 1979. Trad. italiana in Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, tr. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1989;

Ead., *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, a cura di J. Kohn, Schocken Books, New York 2018;

Ead., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2017 [*The Human Condition*, 1958];

Arendt H. – Jaspers K., *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989 [*Briefwechsel 1926-1969*, 1985].

## 2. Letteratura secondaria

Bernstein R.J., *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, in *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 1, Special Issue on Comparative Political Theory (Winter, 2008), pp. 64-76;

Id., *Why Read Hannah Arendt Now?*, Polity, Cambridge, 2018;

Id., *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, tr. it. di P. Costa, La società degli individui, Fascicolo 13, anno V, Franco Angeli, Milano 2002/1, pp. 5-17 [*Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, 2002];

Boella L., *Cuori indistruttibili. L'idea di umanità in Hannah Arendt*, Società degli individui, Fascicolo 13, anno V, Franco Angeli, Milano 2002/1, pp. 19-37;

Ead., *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 2 ed. 2005;

Esposito R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996;

Flores d'Arcais P., *Esistenza e libertà: a partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova 1990;

Kristeva J., *Hannah Arendt. La vita, le parole*, tr. it. di M. Guerra, Donzelli, Roma 2005 [*Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté. Le génie féminin*, t. I, *La vie*, 1999];

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990 [*Hannah Arendt: For Love of the World*, 1982].

### 3. Ulteriori letture di riferimento

AA.VV., *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009;

AA.VV., *Nazi Conspiracy and Aggression*, Office of the United States Chief of Counsel for the Prosecution of Axis Criminality, U. S. Government, Washington, 1946;

Adorno T.W., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it di vari autori, Einaudi, Torino 2018 [*Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955];

Agostino di Ippona, *De libero arbitrio*, in *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi II*, intr. di A. Trapè, tr. it. di D. Gentili, testo latino dall'edizione dei Maurini, Città Nuova Editrice, Roma 1976;

Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari, 8 ed. 2012 [*Ἠθικὰ Νικομάχεια*];

Id., *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [*Μετὰ τὰ φυσικά*];

Id., *Politica*, in *Opere* vol. IX, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1973 [*Πολιτικά*];

Bobbio N., *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985;

Carter L. B., *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford 1986;

Colombi M., *La giustizia con le ali ai piedi. Analisi di congiura e processo in "Der Prozess" di Franz Kafka*, in S. Micali (a cura di), *Cospirazioni, trame. Quaderni di Synapsis II*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 167-177;

Corgnati M., Volli U. (a cura di), *Il genocidio infinito. 100 anni dopo il Metz Yeghérn*, Edizioni Guerini e Associati, Milano 2015;

Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 10 ed. 2011 [*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, 1641];

- Dewey J., *Art as Experience*, Perigee Books, New York 1980;
- Di Cesare D., *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni neri"*, Bollati Boringhieri, Torino 2014;
- Ead., *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Il melangolo, Genova 2012;
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, tr. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1962 [Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων, III sec. d.C.];
- Fioravanti M. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017;
- Frankl V.E., *Uno psicologo nei lager*, tr. it. dal tedesco di N. Schmitz Sipos, Ares, Milano 2012 [*Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1 ed. 1946; *Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 2 ed. 1947];
- Frei N., *Der Führerstaat: Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 6 ed. 2001. Trad. italiana in Frei N., *Lo Stato nazista*, tr. di N. Antonacci, Laterza, Roma-Bari 1992;
- Friedrich C.J., Brzezinski Z.K., *Le caratteristiche generali della dittatura totalitaria*, tr. it. di L. De Felice, in Renzo De Felice, *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Laterza, Roma-Bari 1970;
- Galli G. [a cura di], *Il Mein Kampf di Adolf Hitler. Le radici della barbarie nazista*, Kaos, Milano 2002;
- Ghezzi P., *La rosa Bianca. Un gruppo di resistenza al nazismo in nome della libertà*, San Paolo Edizioni, Milano, 2 ed. 1994;
- Goetzl-Leviathan S., *The War from Within*, a cura di R. Fromer, tr. di Geoffrey A. M. Block, Judah L. Magnes Museum, Berkeley, CA 1987;
- Goldhagen D., *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York 1996;
- Grossman V., *Vita e destino*, tr. it. di C. Bongiorno, Jaca Book, Milano 1984 [*Žisn' i sud'ba*, 1980];
- Hafkesbrink H., *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, Yale University Press, New Haven 1948;
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 2 ed. 2009 [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817];
- Id., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006 [*Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821];
- Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011 [*Sein und Zeit*, 1927];
- Id., *Il concetto di tempo*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 8 ed. 2008, [*Der Begriff der Zeit*, 1924];

- Id., *L'impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 45-70 [*Das Ge-stell*, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, 1949];
- Heiden K., *Der Führer: Hitler's Rise to Power*, Houghton Mifflin, Boston 1944;
- Herling G., *Un mondo a parte*, tr. it. di G. Magi, Feltrinelli, Milano 2003 [*A World Apart: a Memoir of the Gulag*, 1953];
- Hobbes T., *Leviatano*, tr. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974 [*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651];
- Hume D., *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2016 [*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740];
- Jaspers K., *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, tr. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996 [*Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, 1946];
- Kafka F., *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, tr. it. di vari autori, Newton Compton, Roma 2016;
- Id., *Il processo*, intr. di F. Masini, tr. it. di C. Morena, Garzanti, Milano, 15 ed. 2010 [*Der Prozess*, 1925];
- Kant I., *Critica della ragione pratica*, tr. it. di A.M. Marietti, BUR, Milano, 7 ed. 2015 [*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788];
- Id., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1980 [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793];
- Id., *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 10 ed. 2003 [*Zum ewigen Frieden*, 1795];
- Kierkegaard S.A., *Enten-Eller*, tr. it. a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano, 3 ed. 2006 [*Enten-Eller*, 1843];
- Le Bon G., *Psicologia delle folle*, tr. it. di G. Villa, Longanesi, Milano, 5 ed. 1996 [*Psychologie des foules*, 1895];
- Leibniz G.W., *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, UTET, Torino 1967;
- Lenin V.I., *Opere complete*, vol. XXXIII – agosto 1921-marzo 1923, tr. it. di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma 1967;
- Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991;
- Id., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 2005;
- Manin B., *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Testo originale in lingua francese: *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Levy, Paris 1995;



- Marx K., *Sulla questione ebraica*, tr. it. di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007 [*Zur Judenfrage*, 1844];
- McDonough F., *Gestapo. La storia segreta. Protagonisti, delitti e vittime. La verità sulla polizia di Hitler*, tr. it. di D. Ballarini, Newton Compton, Roma 2016 [*The Gestapo: The Myth and Reality of Hitler's Secret Police*, 2015];
- Mosse G.L., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. it. di L. De Felice, Il Mulino, Bologna 2009 [*The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974];
- Neumann F.L., *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago 2009;
- Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere filosofiche*, 2 voll., tr. it. di S. Giametta, UTET, Torino 2003 [*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1889];
- Id., *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, in *Opere*, vol. VI, tomo III, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970 [*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, 1888];
- Parmenide, *Sulla natura*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2001 [Περὶ Φύσεως];
- Pascal B., *Frammenti*, tr. it. di E. Balmas, BUR, Milano, 4 ed. 2004 [*Pensées*, 1670];
- Poggi G., *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992 [*The State. Its Nature, Development, and Prospects*, Stanford 1991];
- Porat D., *Il bambino. Varsavia 1943. Fuga impossibile dall'orrore nazista*, tr. it. di S. Galli, Rizzoli, Milano 2013 [*The Boy: A Holocaust Story*, 2010];
- Rousset D., *L'Univers concentrationnaire*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1965;
- Segre L., Palumbo D., *Fino a quando la mia stella brillerà*, Piemme, Milano 2015;
- Sereny G., *Into That Darkness: An Examination of Conscience*, First Vintage Books Edition, New York 1983;
- Solženicyn A., *Arcipelago Gulag 1918-1956: saggio di inchiesta narrativa*, tr. it. di M. Olsùfieva, Mondadori, Milano 1975 [*Архипелаг ГУЛАГ*, 1958-1968];
- Stangneth B., *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, tr. it. di A. Salzano, Luiss University Press, Roma 2017 [*Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, 2011];
- Swift J., *L'arte della menzogna politica - The Art of Political Lying*, tr. it. di B. Besi Ellena, Ibis, Como 2004;
- Weber M., *Economia e società. Vol. I: Teoria delle categorie sociologiche*, tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1980 [*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922];

Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. di P. Rossi, Mondadori, Milano 1974 [*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922];

Zaslavskij V.L., *Storia del sistema sovietico. L'ascesa, la stabilità, il crollo*, Carocci, Roma 2001.

## FILMOGRAFIA

*Il figlio di Saul* (*Saul fia*, László Nemes, 2015);

*L'onda* (*Die Welle*, Dennis Gansel, 2008);

*La Rosa Bianca - Sophie Scholl* (*Sophie Scholl - Die letzten Tage*, Marc Rothemund, 2005).

## SITOGRAFIA

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Eure\\_Schuld.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Eure_Schuld.jpg);

<http://www.cyberussr.com/rus/uk58-e.html#58-1a>;

[https://www.aph.gov.au/Parliamentary\\_Business/Committees/House/Selection](https://www.aph.gov.au/Parliamentary_Business/Committees/House/Selection);

[https://www.tripadvisor.com/LocationPhotoDirectLink-g274812-d7374358-i277194100-Anonymous\\_Pedestrians-Wroclaw\\_Lower\\_Silesia\\_Province\\_Southern\\_Poland.html](https://www.tripadvisor.com/LocationPhotoDirectLink-g274812-d7374358-i277194100-Anonymous_Pedestrians-Wroclaw_Lower_Silesia_Province_Southern_Poland.html).