

29
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE SUL TOTALITARISMO

La soluzione inattesa



In memoria di Elena Piovani (1931-2014), capace di tradurre il suo impegno civile in vicinanza nei tempi difficili.





Francesco Germinario

La soluzione inattesa

Un'interpretazione del totalitarismo



Asterios Editore
Trieste 2016

Prima edizione nella collana PB: Ottobre 2016
© Francesco Germinario
© Asterios Abiblio editore 2016
posta: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.
Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-021-9

Indice

Introduzione

1. In bilico sul precipizio, 11
2. Una sconvolgente novità, 13
3. Una modernità differente, 19
4. “Normalità” del liberalismo ed “eccezione” del totalitarismo?, 22

CAPITOLO I

Ideologia rivoluzionaria: crisi di senso e gnosi

1. Ideologia politica rivoluzionaria e semplificazione della complessità, 27
2. Democrazia depluralizzata, 36
3. Verità assoluta e crisi di senso, 43

CAPITOLO II

Neopaganesimo e negazione della persona

1. Scienza, Storia, ideologia, 49
2. Creazione del mondo e deriva pagana: sul «tutto è possibile» della Arendt, 52
3. Negazione della libertà ed esaltazione dei Grandi Soggetti, 57
4. Ridefinizione del legame sociale e politicizzazione integrale, 63

CAPITOLO III

In prossimità di Auschwitz e della Kolima.

La figura totalitaria del nemico

1. Tempo escatologico e rivoluzione permanente, 71
2. Male metafisico, male storico, 76
3. Santificazione del mondo e vocazione allo sterminio, 82

CAPITOLO IV

Partito, classi, masse

1. Il primato del legame politico
e l'educazione delle masse, 91
2. Lenin, Schmitt e la necessità dell'ideologia, 100
3. Un gigantesco disegno di pedagogia politica, 103
4. Il totalitarismo come rivoluzione permanente, 106
5. Tempo messianico e rivoluzione antropologica, 110

CAPITOLO V

Sul rapporto fra Grande guerra e totalitarismo:
violenza e depersonalizzazione del nemico
come distruzione della razionalità borghese

1. La Grande guerra
come distruzione della razionalità borghese, 115
2. Il trionfo della violenza, 118
3. Massificazione del nemico
e sua depersonalizzazione, 124
4. Dall'espulsione di Dio dalla Storia alla rifondazione
politica del principio di speranza, 128

Una conclusione, 133

Introduzione

1. *In bilico sul precipizio*

Nella storia del pensiero politico e nella storiografia ci sono concetti, come quelli di «tirannide», «terrorismo», oppure vicende storiche, come l'antisemitismo, il nazismo, le purghe staliniane, che, per definizione, richiamano una connotazione del tutto negativa: non si è ancora verificato, infatti, il caso di uno storico disponibile a difendere, ad esempio, una sola scelta della politica nazista. Lo stesso negazionismo, almeno nelle voci più attente a reperire una ricaduta mediatica, ha evitato astutamente di giustificare la Shoah, limitandosi appunto a negare che fosse esistita.

Il concetto di «totalitarismo», che ha ormai alle spalle un dibattito che ha attraversato buona parte del secolo scorso¹, rientra in questo atteggiamento valutativo e, come numerose altre categorie teorico-politiche (si pensi, al contrario, a quelle di «democrazia» e di «pluralismo»), comporta il rischio di un giudizio valoriale già nel suo uso – per non richiamare i pur numerosi abusi di cui per decenni è stato fatto oggetto –, rischiando di pregiudicare l'ottica di analisi. Siamo in presenza di un concetto che difficilmente lascia indifferenti, perché contribuisce più che altro a definire la posizione e il giudizio valoriale dello storico, piuttosto che a determinare l'og-

1. E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, ed. or. 1999, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2002.

getto d'analisi. Insomma, il ricorso a questo concetto evoca la ricaduta in un atteggiamento valutativo. Non c'è dubbio, infatti, che «il termine “totalitarismo” ha per noi, oggi, un'accezione assolutamente *peggiorativa*»².

Viene da osservare che si tratta di un rischio che necessita di essere corso, in virtù della constatazione che i regimi totalitari hanno certamente costituito una novità in un panorama europeo la cui cultura politica, fino al primo ventennio del Novecento, risultava ben lontana dall'ipotizzare che avrebbe dovuto confrontarsi con questo fenomeno storico-politico. Alla generazione di intellettuali, da Neumann a Voegelin, che, negli anni Trenta, a nazismo appena al potere, decide di impegnarsi nell'analisi del fenomeno totalitario è da riconoscere il coraggio teorico di lasciarsi alle spalle una consolidata tradizione di pensiero politico, affrontando un inedito nodo di problemi. Da Mosca a Pareto, da Taine al primo Croce, per non dire della generazione di Tocqueville – il quale pure, nel profondo Ottocento, aveva avanzato qualche lucida intuizione sul futuro del panorama politico europeo –, siamo in presenza di pensatori lontani dall'immaginare che il pensiero politico nel volgere di pochi decenni sarebbe stato costretto a confrontarsi con un fenomeno così innovativo. Tocqueville aveva richiamato l'attenzione sul probabile avvento del dispotismo delle masse³, capace di decretare la crisi delle medesime élites liberali; ma nessun autore della tradizione del pensiero politico e sociologico europeo prima del Novecento aveva mai adombrato l'ipotesi di eventuali approdi totalitari.

A totalitarismi in corso, poi, non era mancato qualche tentativo di ricondurre quei regimi alla tradizione politica. Nel 1933 era stato Nitti a sostenere che «conservatori, nazionalisti, democratici, socialisti, comunisti, non

2. F. Feder, *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, a cura di M. Borghi, Ibis, Como-Pavia, 2003, p. 51.

3. Cfr., A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, ed. or. 1835-1840, trad. it., Città Aperta, Troina (En), 2005.

fanno che seguire principi già vecchi e idee già antiche»⁴. Un decennio prima di Nitti, Mauss aveva addirittura negato che fascismo e bolscevismo fossero dotati di un universo ideologico; ad avviso del sociologo francese, «fascismo e bolscevismo sono [...] non forme di civilizzazione e di progresso, ma avvenimenti sopraggiunti in popoli ancora male organizzati. Essi sono espressione (*actions*) della brutalità e non del pensiero politico»⁵. E tuttavia, se la tradizione del pensiero politico europeo era inadeguata a reggere il peso delle novità che il totalitarismo poneva sul mercato politico e culturale europeo, allora significava che la medesima concezione della politica, su cui quella tradizione si era sviluppata, risultava altrettanto inadeguata a spiegare quelle novità; in altri termini, l'analisi di questa nuova forma di regimi politici presupponeva una ricognizione sul nuovo concetto di politica di cui questi regimi si facevano artefici.

2. Una sconvolgente novità

In sede di dibattito storiografico e teorico-politico la questione del totalitarismo si complica in virtù della constatazione che delle tre vicende che in genere vengono prese in esame (e alle quali, del resto, in questa sede si farà riferimento), il fascismo, il nazismo e il comunismo sovietico, solo il primo ambì rivendicare in maniera quasi ossessiva la vocazione totalitaria; il secondo rifiutò di riconoscersi nella definizione; il terzo fu indifferente, se non ostile, sospettando, in ciò aiutato dalla cultura marxista europea occidentale, che quel concetto celasse un'evidente sottolineatura valoriale negativa nei confronti del

4. F.S. Nitti, *L'inquietude du monde*, ed. or. 1934, ma cit. da Id., *Scritti politici*, v. IV, *L'inquietude du monde. La disgregazione dell'Europa*, a cura di G. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 97.

5. M. Mauss, *Observations sur la violence. II. La violence bolchevique. Sa nature. Ses excuses*, in «La Vie socialiste», 10 février, p. 2, ma cit. da Id., *Écrits politiques*, a cura di M. Fournier, Fayard, Paris 1997, p. 514.

socialismo. È noto che il nazismo preferì riconoscere la qualifica di “totalitario” al partito piuttosto che allo Stato. Era stato proprio un giurista del regime della statura teorica di Schmitt a decretare che col 30 gennaio 1933 Hegel era morto, nel senso che non era più possibile pensare, dopo quella data, a un primato dello Stato. D’altro canto, ferme restando le ragioni già evidenziate dalla storiografia⁶, mentre la memoria storica del nazismo è pressoché unanime nel suo giudizio di condanna, salvo l’area ristretta del radicalismo di destra, quella del comunismo è, al contrario, problematizzata e oggetto di distinzioni, le quali lasciano spesso trasparire un atteggiamento benevolo nei confronti di quell’esperienza.

Per lo stesso fascismo, poi, com’è noto si trascina un inesauribile dibattito storiografico e politologico se esso sia stato effettivamente un sistema politico totalitario oppure autoritario. Il che significa che, proprio il regime che aveva rivendicato di essere totalitario, in sede storiografica è stato talvolta sospettato di esserlo stato poco, ovvero di essere stato un regime politico poco più che autoritario, incline a rivendicare una vocazione totalitaria rimasta nel complesso a livello della propaganda del regime medesimo, piuttosto che tradursi in scelte politiche orientate in tal senso. A noi, comunque, pare accettabile l’ipotesi storiografica, avanzata da Emilio Gentile in numerosi suoi lavori, che il fascismo fosse stato un regime politico totalitario⁷. Ciò che però interessa rilevare in questa sede è che il concetto di «totalitarismo» è ampiamente utilizzato nel campo delle scienze sociali, pur essendo stato sostanzialmente respinto dalle culture politiche che ai sistemi politici totalitari dettero vita. Il

6. T. Todorov, *Le totalitarisme entre passé et présent*, in Id., *Le siècle des totalitarismes*, Laffont, Paris, 2010, pp. 23 ss.

7. Fra i tanti contributi di Gentile in proposito, cfr. almeno *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, 1 ed., La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, 3 ed. Carocci, Roma 2008; *Introduzione* a Id. (a cura di), *Modernità totalitaria*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. V-XX.

paradosso del totalitarismo sembra, insomma, simile, se non identico, a quello del liberalismo: così come numerosi pensatori che la storiografia del pensiero politico ha collocato nella galleria filosofico-politica del liberalismo, da Locke e Kant a Croce e Hayek, hanno talvolta esitato a definirsi liberali, allo stesso modo i regimi comunemente identificati col totalitarismo, con l'eccezione del fascismo, hanno pur sempre evitato di definirsi totalitari.

E poi: «totalitarismo», oppure «totalitarismi»? In quest'ultimo caso, la declinazione al plurale non mette a rischio la solidità concettuale del fenomeno? Se invece privilegiamo la declinazione al singolare, come rintracciare linee d'identità che tengano assieme le diverse esperienze storiche totalitarie?

Fin dagli anni cinquanta, nell'ambito della cultura politica liberale, non erano mancate le voci che invitavano a distinguere le specificità dei regimi totalitari⁸. È appena il caso di notare che, pur prescindendo dalla questione singolare/plurale, in ogni caso si può discutere il problema solo se lo si affronta da un'ottica comparativa: qualora ammettessimo che la categoria di «totalitarismo» non è applicabile anche a uno solo dei regimi politici in questione, allora si dovrebbe cedere il passo a un atteggiamento storiografico che non esiti a ridurre tra parentesi il concetto medesimo di «totalitarismo».

Si potrebbe risolvere il quesito parlando di una *costellazione totalitaria*, intendendo con questa non solo regimi ideologicamente alternativi sul piano ideologico, quali il nazismo e il comunismo, ma anche quei regimi il cui "grado" di totalitarismo risulta differente, e talvolta anche distante: anche ammesso che il fascismo, riconoscendo una più o meno larga autonomia di altri soggetti e istituzioni politiche, dalla monarchia alla Chiesa, non avesse conseguito quell'elevato grado di totalitarismo da ricono-

8. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, ed. or. 1965, ma cit. da Traverso (a cura di), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Textes choisis et présentés, Seuil, Paris, 2001, p. 495.

scere al nazismo e al comunismo staliniano, è comunque verosimile che, soprattutto nella seconda metà degli anni Trenta, rivelò una marcata spinta totalitaria.

Ora, tra i tre totalitarismi riconosciuti non è difficile rintracciare diverse differenze. È il caso di indicarne qualcuna, evitando formule prive di contenuto, dalla definizione del comunismo quale «fascismo rosso» a quella del nazismo quale «bolscevismo bruno»: si tratta di formule suggestive e ad effetto, oltre che semplificatrici di problemi storiografici e teorico-politici che richiedono, invece, un approccio analitico molto cauto. Già nel corso degli anni Trenta Bataille aveva avuto occasione di osservare che «resta fuori discussione parlare di fascismo a proposito dei comunisti, in particolare dei comunisti stalinisti, col pretesto che la loro azione condurrà fatalmente, un giorno o l'altro, a una società di tipo fascista. Un simile utilizzo non servirebbe che ad aumentare la confusione»⁹.

Dicevamo della sconvolgente novità rappresentata dai regimi totalitari. Il comunismo arriva al potere, nell'ottobre del 1917, disponendo di un pensiero politico consolidato da decenni e di una vera e propria tradizione teorica, quella marxista e socialista, di cui rivendicava di essere l'erede rivoluzionario più genuino. Per quanto Lenin avesse rotto con la tradizione teorica rappresentata dall'Internazionale socialista, non c'è dubbio che il bolscevismo si fosse formato proprio in quella temperie, e che lo stesso Lenin considerasse il bolscevismo quale unica cultura politica in grado di raccogliere la bandiera della rivoluzione proletaria dalla pozza di fango in cui, a suo avviso, l'aveva gettata gran parte del socialismo europeo nell'estate del 1914. Eppure, sarà lo stesso Lenin ad ammettere, appena sei mesi dopo la Rivoluzione d'Ottobre, che si rendeva

9. G. Bataille, *Tentativo di definizione del fascismo*, ed. or. presumibilmente 1934, trad. it. in Id., *Il problema dello Stato e altri scritti politici*, a cura di M. Tabacchini, Casa di marrani, Gussago (Bs) 2013, p. 29.

necessario «ricostruire [l'] [...] edificio economico nel corso stesso del lavoro», perché ciò che «non potevamo sapere erano le forme della trasformazione e così pure il ritmo e la rapidità con cui tale riorganizzazione si sarebbe concretamente sviluppata. Solo l'esperienza collettiva, solo l'esperienza di milioni di uomini può dare a questo riguardo indicazioni decisive»¹⁰. Ancora un decennio dopo, sarebbe stato un giurista del valore di Stučka a ribadire che «l'idea stessa di costruire il socialismo è un'idea nuova»¹¹. In altri termini, il bolscevismo al potere si trovava nella necessità di riconoscere che ben poco della tradizione teorico-politica socialista, da cui comunque proveniva, era traducibile o adattabile alla sua esperienza di trasformazione della società.

Addirittura, il richiamo a una precedente tradizione teorico-politica non vale per il fascismo e il nazionalsocialismo: essi non solo erano movimenti ben più recenti; ma, per sottolineare ancor di più la loro vocazione rivoluzionaria, rivendicavano di costituire una novità rispetto alle precedenti culture politiche. Il loro medesimo programma politico rimaneva per alcuni aspetti nebuloso – soprattutto per quanto riguardava il fascismo, che dell'anti-ideologia aveva fatto la propria bandiera ideologica¹² – e spesso anche indeterminato. C'è un aspetto dell'anti-ideologia del fascismo su cui in genere la ricerca storica non si è soffermata, nonostante sia da ritenersi un'articolazione significativa dell'universo ideologico fascista. In questa sede non possiamo che porre la questione: fu il solo fascismo, soprattutto quello della fase precedente la conquista del potere, a proclamarsi anti-

10. V. I. Lenin, *Discorso al I congresso dei consigli dell'economia nazionale 26 maggio 1918*, in Id., *Opere scelte*, v. IV, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, s.d. [ma 1972], rispettivamente, p. 734, 735.”

11. P. J. Stučka, *Stato e diritto nel periodo della costruzione socialista*, ed. or. 1928, ma cit. da Id., *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato e altri scritti*, ed. it. cura di U. Cerroni, Einaudi, Torino 1967, p. 434.
12. E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna 1996 (1 ed. 1975).

ideologico, oppure questa è stata una posizione emersa anche in altri movimenti nazionalrivoluzionari e antipluralisti? Ebbene, una delle caratteristiche dell'universo teorico-politico della destra antipluralista del Novecento, dal fascismo al nazismo, transitando per i movimenti e le sigle politiche che non riuscirono a farsi Stato, è consistita nella capacità di non sentirsi legata a un preciso programma politico. Spengler lo aveva teorizzato esplicitamente, addebitando alla sinistra il razionalismo astratto dei programmi¹³; addirittura, proprio l'assenza di un programma era, per Codreanu, la conferma del carattere rivoluzionario del movimento da lui fondato, la romena Guardia di Ferro¹⁴; ma ancor più chiaro di Codreanu era un teorico sì primo piano del regime fascista, Francesco Ercole, disposto a riconoscere che nella «forza di attrazione dei primi Fasci di Combattimento, il programma – quel programma teorico, che è il presupposto essenziale, o sembra, per la propaganda e la diffusione di un qualsiasi organismo di Partito [...] – non entrò quasi per nulla. Le masse non furono guadagnate al Fascismo dal suo programma»¹⁵. Per dire meglio, mentre nel bolscevismo del 1917 la chiarezza ideologica, risultata da decenni precedenti di dibattiti interni al movimento socialista russo, si traduceva immediatamente in un programma politico ben definito (si pensi alle famose *Tesi di aprile* di Lenin), nel fascismo la rivendicazione anti-ideologica si proiettava nello scetticismo, almeno nella fase iniziale, di elaborare un programma politico ben definito.

Questo scetticismo nei confronti dell'ideologia a vantaggio dell'attivismo è uno degli aspetti che tradiscono il carattere antiborghese del fascismo. La borghesia, per i fascisti, si era affermata storicamente procedendo a una

13. O. Spengler, *Anni decisivi*, ed. or. 1933, trad. it., Ciarrapico, Roma, s. d. (ma 1988), p. 195.

14. C. Z. Codreanu, *Il Capo dei Cuib*, ed. or. 1940, trad. it., Ar, Padova, 2002, p. 92.

15. F. Ercole, 1936, *La rivoluzione fascista*, Ciuni, Palermo 1936, pp. 116-7.

razionalizzazione della vita e della Storia, subordinando a questa procedura di razionalizzazione l'azione umana: gli uomini dovevano indirizzare la loro prassi in funzione di obiettivi storici già predefiniti. Invece, elevandola a principio motore, per i fascisti la prassi si declinava ad attivismo; ed era questo a dare vita alla teoria.

Dei tre totalitarismi, il bolscevismo era un'ideologia politica ben strutturata; essendo un movimento formato da dottrinari e da rivoluzionari di professione, dovette porsi fin dall'inizio il problema di come conciliare la rottura rivoluzionaria in un paese economicamente e socialmente arretrato, a fronte degli schemi della tradizione teorico-politica marxista che indicavano l'avvio del processo di rivoluzione mondiale nei paesi industriali più avanzati. Quest'opera di conciliazione esaltava le già notevoli caratteristiche dottrinarie del bolscevismo, inducendolo, sol che si pensi alle durissime polemiche dei vari Lenin, Trockj, Zinov'ev ecc. contro i socialisti europei all'indomani della rivoluzione d'ottobre, a un'opera di rigorosa rideterminazione ideologica.

3. *Una modernità differente*

Ora, è già stato osservato che negli scritti di uno studioso attento alle strutture del dominio e del potere, come Foucault, il riferimento ai campi di sterminio è del tutto secondario, se non a volte inesistente¹⁶. Ebbene, anche in questa sede i riferimenti alle strutture dello sterminio razziale e/o politico saranno molto pochi, e addirittura marginali, rispetto alla riflessione che s'intende sviluppare. Si tratta di collocare la vicenda del totalitarismo nell'articolato panorama della cultura europea del Novecento, riconnettendolo soprattutto ai nodi problematici che quest'ultima aveva posto sul terreno. La tendenza, inaugurata da

16. A. Brossart, *L'épreuve du désastre. Le Xxe siècle et les camps*, Albin Michel, Paris 1996, p.141.

Popper, a rintracciare atteggiamenti e inclinazioni totalitarie in alcuni motivi della tradizione culturale occidentale precedente¹⁷ (e non solo occidentale, sol che si pensi a Wittfogel¹⁸) lascia inevasa le questioni principali: perché il totalitarismo nel Novecento? E quali caratteristiche rendono il totalitarismo una forma di governo moderna? Quali sono state le origini di quegli atteggiamenti il cui fanatismo politico si è concretizzato negli stermini di massa?

È il caso di dire che l'archeologia del totalitarismo non spiega i crimini perpetrati dai regimi totalitari del Novecento; l'atteggiamento di chi intende rintracciare lontane origini culturali del totalitarismo, oscillando fra Platone e i puritani, i giacobini e gli gnostici ecc.¹⁹ lascia infatti inevasa le domande fondamentali: perché il totalitarismo si è affermato nel Novecento, e non prima, quando pure vocazioni totalitarie erano emerse in alcune voci almeno del dibattito culturale? Individuare queste vocazioni totalitarie nei secoli precedenti il Novecento, non comporta il rischio di sottovalutare la novità dei regimi totalitari medesimi? Quali nodi, politici, culturali ed anche esistenziali, che avevano attraversato i decenni precedenti, il totalitarismo aveva inteso caricarsi sulle spalle delle proprie proposte politiche? Ossia, in che senso i totalitarismi hanno costituito il risultato della situazione politico-culturale precedente?

I campi di sterminio, e le strutture statuali del terrore e dell'annientamento, non costituiscono un'eterogeneità dei fini, rispetto al sistema totalitario assunto nel suo complesso. Se è evidente che ogni sistema totalitario si caratterizza per la presenza più o meno marcata di queste strutture, è tuttavia da interrogarsi sulle cause che

17. K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, ed. or. 1943, trad. it., Armando, Roma 2003.

18. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, ed. or. 1957, trad. it., Vallecchi, Firenze 1968.

19. D. Fisichella, *Il totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Carocci, Roma 2002, (1 ed. 1987).

conducono il sistema totalitario a questa prospettiva. In altri termini, una ricognizione che abbia per oggetto il totalitarismo è chiamata a interrogarsi su quale percorso abbia condotto alla Kolima e a Birkenau. Quale visione dell'uomo, della vita e della storia si afferma, prima che i cancelli di queste strutture di annientamento si aprano per le loro vittime?

C'interessa sottoporre a estrema tensione il concetto medesimo di «totalitarismo», piuttosto che indagare sulle sue strutture di sterminio, le quali vanno tenute sullo sfondo, ma quasi assediate, per verificare i presupposti della loro realizzazione storica. Le premesse teorico-politiche degli stermini sono da indagare con la medesima accuratezza degli stermini medesimi: è un'accuratezza richiesta dal ruolo determinante svolto dalle ideologie nel corso del Novecento. Crediamo, infatti, che il limite maggiore della discussione storiografica e teorico-politica svolta lungo mezzo secolo sui sistemi totalitari abbia prestato talvolta un'attenzione esclusiva alle strutture dello sterminio di massa, relegando spesso sullo sfondo le domande che abbiamo appena avanzato.

Epperò, proprio perché le strutture di sterminio non costituiscono un'eterogeneità dei fini del totalitarismo, diviene necessario distogliere da esse lo sguardo storiografico, per cercare d'intendere le svolte politiche e le specificità che hanno condotto a quelle devastanti soluzioni. Fuor di metafora, si tratta di leggere i percorsi precedenti che hanno condotto i sistemi totalitari a quelle soluzioni. Insomma, cosa c'è prima dell'immane catastrofe degli stermini di massa? E quali progetti politici la presuppongono?

Si tratta, quindi, d'indagare il movimento tellurico che ha determinato la catastrofe degli stermini di massa. La questione, di conseguenza, riguarda la politica e come essa è ripensata in ambiente totalitario. Quando, da pratica di governo degli uomini e della società degrada a strategia di sterminio di una parte dell'umanità, quali

modifiche sono state introdotte nello statuto teorico della politica? Che cosa diviene e come viene pensata, la politica, quando sfocia nella pianificazione degli stermini, ovvero quando pensa se stessa quale pratica di stermini? Il crimine contro l'umanità presuppone un'idea di politica e, per quanto orribile possa sembrare la constatazione, a sua volta presuppone anche un'idea di umanità: la politica ha sempre a che fare con gli uomini, anche quando decide di sterminarne una parte più meno consistente.

È dunque necessario distogliere lo sguardo dalla vittima, per cercare d'individuare alcuni passi del percorso che conducono alla determinazione della vittima medesima; è necessario fermarsi all'estrema prospicenza, laddove inizia il precipizio, per mantenersi in bilico e valutare lo scarto e la profondità del precipizio medesimo.

4. “Normalità” del liberalismo ed “eccezione” del totalitarismo?

E infine, il liberalismo quale sistema politico e di idee “normale”, a fronte di un totalitarismo come “eccezione”? Il liberalismo come “razionalità”, e il totalitarismo quale sistema politico “irrazionale”, ovvero «profondamente antirazionale», come osservato da Franz Neumann a proposito del nazismo²⁰, e dunque votato al trionfo del nichilismo?

È poco più che un luogo comune teorico-politico la convinzione che il totalitarismo costituisca la traduzione del nichilismo in politica. Sia pure limitatamente al nazismo, Leo Strauss per tutti, quando osserva che questo regime costituisce la «forma più *celebre* del nichilismo tedesco – la sua forma più bassa», essendo mosso infatti dal «desiderio di distruggere qualcosa di *specifico*: la civiltà *moderna*»²¹.

20. F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, ed. or. 1942, trad. it., Feltrinelli, Milano 1977, p. 409.

21. L. Strauss, *Il nichilismo tedesco*, ed. or. 1941, trad. it. in R. Esposito,

Nulla di tutto ciò, non foss'altro perché i crimini e gli stermini organizzati da Stati che al liberalismo si richiamavano non sono stati forse minori e meno sconvolgenti, sia pure perpetrati al di fuori del continente europeo: il liberalismo ha sterminato, cercando, sia pure non sempre riuscendoci, di tenersi al riparo dagli sguardi di denuncia; i totalitarismi hanno operato i loro stermini quasi sempre nei territori della civiltà europea, rendendo evidente ciò che prima era nascosto perché perpetrato alla periferia del continente europeo.

Eppure, già la rivendicazione delle pratiche di sterminio, rinunciando al pudore e all'ipocrisia che avevano caratterizzato la discussione sugli stermini coloniali in epoca liberale, rimanda ancora una volta a un problema teorico-politico decisivo: cosa diviene la politica nel momento in cui rivendica pratiche omicide, pianificando gli stermini di massa? Ora, almeno per rimanere al tema degli stermini coloniali occultati in epoca liberale, questa operazione, muovendo dalla Arendt, e precisamente alle pagine che la pensatrice tedesca aveva dedicato all'imperialismo, ha trovato una scarsa problematizzazione, esponendosi inerme alle critiche pungenti della storiografia di orientamento marxista²².

Per quanto ci riguarda, per affrontare più da vicino il tema evocato da Neumann e Strauss, riconosciamo con franchezza che le categorie di «razionalità»-«irrazionalità»²³ non ci sembrano convincenti, costituendo una coppia ambigua sotto l'aspetto euristico, fermo restando, come ci cercherà di dimostrare, che il sistema totalitario presenta una specifica «razionalità». È, a ben guardare, la riproduzione della posizione crociana che spiegava il fascismo

C. Galli, V. Vitiello, *Nichilismo e politica, con testi di J.-L. Nancy, L. Strass, J. Taubes*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 111.

22. Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, ed. or. 1951, trad. it. condotta sull'ed. 1966, Comunità, Torino 1999, pp. 171-220; D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari 1996.

23. Cfr., su questo, Fisichella *Il totalitarismo* cit., pp. 62 ss.

come un'invasione degli Iksos in un ambiente sociopolitico italiano nel complesso sano. Pericolose e gnoseologicamente inutili risultano entrambe le categorie, anche in riferimento ai campi della morte: che valore gnoseologico può avere la suddivisione della storia in periodi "razionali" e "irrazionali"? Ammesso che i campi di sterminio e i Gulag segnino l'irruzione dell'"irrazionalità" nella storia, c'è stato forse – e qual è stato? – un periodo in cui la storia è stata dominata dalla "razionalità"?

Se i totalitarismi sono "irrazionali", ne consegue che la "razionalità" dominava prima dell'avvento dei totalitarismi; ma se così fosse, rimane allora tutta da spiegare l'aporia di come la razionalità possa partorire il suo contrario, di come essa, cioè, abbia subito una sospensione; se così fosse, insomma, ai fautori di questa dicotomia rimane il compito di individuare le pieghe in cui si annidava l'"irrazionalità" nel corposo tessuto della "razionalità".

Una conoscenza più proficua del fenomeno totalitario è possibile qualora la si radichi nel panorama della modernità, scrutando nel sistema totalitario una modernità differente da quella delle culture liberali e democratiche, e al tempo stesso vedendo in esso una risposta alla crisi della modernità medesima. Regimi politici tipicamente novecenteschi, sia pure con qualche radice ideologica che rimontava, come nel caso dell'antisemitismo, al secolo precedente, i totalitarismi necessitano di un piano di analisi che sottolinei il loro nesso con la crisi della modernità liberale, rilegendoli quali imprenditori politici di quella confusa domanda di novità e di rinnovamento che, dapprima serpeggiante nella cultura artistica e letteraria d'avanguardia del Novecento, si estende poi a settori di masse sempre più consistenti.

Rottura radicale nei confronti di una certa idea di modernità, quale affermazione definitiva della cultura dei diritti dell'uomo, l'aspetto forse tra i più spaventosi del totalitarismo è che è esso stesso un'altra faccia della

modernità. Il totalitarismo, volendo anticipare una delle ipotesi sviluppate in questa sede, ha costituito una risposta politica forte – probabilmente l'unica – all'epoca del nichilismo proclamata da settori consistenti della cultura occidentale contemporanea. Il dato più sconvolgente è che esso *produce morte di massa per dare un senso e una prospettiva alla vita e all'azione di altre masse*, ereditando da certe frange della cultura europea la convinzione che «ancora una volta l'uomo si è perduto»²⁴. In Jaspers ritroviamo qualche traccia di questa ipotesi teorico-politica, quando osserva che «Il totalitarismo riposa sulla dissoluzione dei legami che legavano l'uomo ai suoi punti di riferimento stabili; privato così di ogni riferimento, l'uomo aspira a non importa cosa di fermo per fuoriuscire dal suo niente, e non importa a quale ordine per fuoriuscire dalla sua anarchia. Il totalitarismo incoraggia questa dissoluzione, poi si propone quale via di salvezza»²⁵.

E tuttavia, proprio nel momento in cui si assume l'obiettivo strategico di dare una prospettiva alla vita delle masse, attraverso la produzione di morte, *il totalitarismo si colloca al di fuori del respiro del nichilismo*, in quanto prospetta appunto una vita rinnovata che abbia finalmente un senso; piuttosto che «nichilismo irreggimentato»²⁶, *il totalitarismo si presenta come una fuoriuscita dal terreno di produzione del nichilismo*. I campi di sterminio, così come i Gulag, organizzando le procedure della morte di massa, forniscono una risposta alla crisi di senso indotta dal nichilismo; lo sterminio di massa dei supposti nemici diventa la strategia per affermarsi nel mondo, riproponendo, se non un principio di

24. J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, ed. or. 1927, trad. it., Armando, Roma 2005, p. 49.

25. K. Jaspers, *La lutte contre le totalitarisme*, ed. or. 1954, trad. fr. in Id., *Essais philosophiques*, Payot, Paris 1970, p. 30.

26. D. Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 37.

speranza, una più diffusa sicurezza deleguata invece in precedenza.

Aveva osservato Aron alla vigilia dello scoppio della seconda guerra mondiale che le rivoluzioni che avevano dato vita ai regimi totalitari erano state «rivoluzioni d'autorità. Esse stabiliscono un potere più esteso e più rigoroso, di quello che esisteva prima della rivoluzione»²⁷. Si potrebbe aggiungere che quella domanda di autorità che i movimenti totalitari avevano intercettato costituisce la traduzione in termini schiettamente politici della precedente crisi di senso che lievitava da tempo nella società borghese liberale.

27. R. Aron, *États démocratiques et États totalitaires*, ed. or. 1939, ma cit. da Id., *Machiavel et les tyrannies modernes*, Editions du Fallois, Paris, 1993, pp. 170-1.

CAPITOLO I

Ideologia rivoluzionaria: crisi di senso e gnosi

1. Ideologia politica rivoluzionaria e semplificazione della complessità

Le ideologie politiche rivoluzionarie dei sistemi totalitari del Novecento condividono la necessità di elaborare una risposta alla situazione di sofferenza sociale generalizzata; compito dell'ideologia rivoluzionaria diventa, anzi, quello di predisporre una Grande Narrazione della sofferenza umana. Viene da osservare che l'ideologia in prima istanza svolge il compito di *dispositivo memoriale*: essa deve proporre una Grande Narrazione delle cause storiche delle sofferenze umane, offrendo naturalmente anche una soluzione a questa condizione. L'ipotesi di rottura rivoluzionaria regge solo in quanto pretende di spiegare le cause delle sofferenze umane per eliminarle definitivamente dalla storia. L'ideologia rivoluzionaria può giustificare la sua presenza sul mercato delle idee se intercetta la sofferenza diffusa, spiegando l'origine e le cause di quella situazione.

E tuttavia, questo è solo il primo quesito cui l'ideologia rivoluzionaria deve rispondere. A questo, segue, infatti, che la caratteristica dell'ideologia rivoluzionaria del sistema totalitario non è solo quella di fornire una spiegazione alle cause del malessere degli uomini, bensì di proporre una soluzione a questo malessere socialmente

diffuso. Tutta la storia umana precedente è condannata in blocco quale epoca preistorica e della Sofferenza, cui si contrappone il disegno totalitario di fare uscire gli uomini dalla fase di «minorità», per esprimerci in termini kantiani.

Questo giudizio è già sufficientemente indicativo per valutare la radicale opposizione dei movimenti politici totalitari al liberalismo: a fronte di quest'ultimo, intento a celebrare la storia presente quale epoca del trionfo della libertà umana e della soppressione dei problemi che fino ad allora avevano travagliato la condizione di vita degli uomini, i totalitarismi preferiscono sottolineare che questa libertà è falsa e che, invece, l'umanità sopravvive e vegeta in una condizione in cui a dominare è il dolore generalizzato.

Ma questa visione implica, quale necessaria conseguenza, l'azzeramento della Storia futura. Per dire meglio, la Storia è storia del passato, di quando gli uomini vagavano nell'oscurità e navigavano nell'oceano della Sofferenza; il Futuro, invece, non prevede la Storia, bensì il rapportarsi dell'uomo con se stesso e con i suoi simili, al di fuori di qualsiasi condizione di sofferenza. Almeno sotto l'aspetto teorico-politico, le ideologie totalitarie condividono la pretesa di essere delle filosofie della storia, nel senso che propongono una chiave interpretativa della storia passata e naturalmente si pongono come un momento di radicale rottura di quella storia. Evidente nel comunismo, a causa dell'influenza del marxismo, questa tendenza non è meno marcata nel nazismo, dove la Storia è interpretata quale conflitto fra razze e il nazionalsocialismo medesimo come rivincita dello spirito ariano su quello semita, dopo che per millenni l'ebraismo aveva annichilito il primo.

La Storia è stata, ma non è più; era stata fino a quando l'uomo aveva vegetato in una condizione di sofferenza e di alienazione; ma dal momento in cui ha rotto le catene di queste ultime, si è aperto alla prospettiva di *liberazio-*

ne dalla Storia: «bisogna che io liberi il mondo del suo storico passato», è la convinzione di Hitler¹. Se un residuo di Storia rimane, questo è da connettere alla natura processuale di costruzione dell'«uomo nuovo»; e ciò significa che la Storia non è più subìta, bensì elaborata dall'uomo; a rigore, la Storia come oscuro teatro dell'alienazione umana, ossia come dimensione immanente nel mondo, è stata finalmente soppressa.

Questo nodo di problemi, connesso alla necessità delle ideologie rivoluzionarie di affrontare il senso di sofferenza degli uomini davanti alla storia, merita un approfondimento. Tutte le ideologie politiche novecentesche che hanno concorso alla formazione dei regimi totalitari hanno manifestato un rapporto privilegiato con la filosofia della storia. Ogni ideologia novecentesca è stata tale perché rivelava la necessità di offrire un'interpretazione della Storia che giustificasse le proprie posizioni e azioni politiche. La visione della Storia era divenuta un *Kampfplatz* tutto politico, perché occupato dalle ideologie politiche. Nel Novecento, soprattutto in riferimento alle ideologie totalitarie, ogni discorso politico è stato un discorso storico; e ogni riflessione sulla Storia – soprattutto sulle sue forze motrici – ha assunto necessariamente una declinazione politica.

Questa tendenza teorico-politica era stata già individuata da Del Noce, sia pure limitatamente al 1789, quando osservava come «le grandi visioni della storia si siano formate nella prima metà dell'800 *in relazione al problema storico della comprensione della rivoluzione francese*»². La rivoluzione si presentava certamente come una forzatura della realtà; tuttavia, poteva reperire la sua legittimazione definitiva solo all'interno del corso

1. H. Rauschnig, *Hitler mi ha detto. Rivelazioni del Führer sul suo piano di conquista del mondo*, ed. or. 1939, trad. it., Rizzoli, Milano 1945, p. 256.

2. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2010 (1 ed. 1963), p. 79.

della Storia; la forzatura, insomma, si era resa necessaria in virtù della constatazione che il corso d'acqua della Storia risultava ostruito da cause e soggetti che era necessario eliminare: la rivoluzione aveva certamente accelerato il ritmo della Storia, ma senza alcuna pretesa di collocarsi al di fuori di essa.

Viene da osservare che la definizione sull'Ottocento quale "secolo della storia" trova la sua giustificazione nello sforzo, da parte della cultura di questo secolo, di assorbire quell'eccesso di storia prodotto dalla Rivoluzione francese. L'intuizione di Del Noce ci rimanda a un problema teorico-politico decisivo: come giudicare la rivoluzione in genere, prima che la Rivoluzione francese? La rivoluzione è l'atto di più intensa secolarizzazione: è il farsi avanti tumultuoso di quest'ultima; o almeno, tale è intesa da coloro che vi partecipano, così come da molti di coloro che vi assistono, semmai da posizioni esattamente contrarie. Poniamo la questione del rapporto rivoluzione-secolarizzazione in questi termini: con l'atto rivoluzionario gli uomini acquistano consapevolezza dell'auto-sufficienza nel determinare il corso della Storia. Fino ad allora la Storia era stata teocentrica, costituendo il rivelarsi di Dio all'uomo; da allora la Storia – tutta la Storia – diviene antropocentrica: l'uomo – e solo l'uomo – può determinare il corso storico, persino quei momenti della Storia, come la rivoluzione appunto, che vengono percepiti quale rottura o salto epocale. Se tutto diventa Storia, non si può più accettare l'esistenza di una trascendenza che si situi necessariamente al di fuori e al di là della Storia: la secolarizzazione è così realizzata. Maurras amava sostenere che le rivoluzioni scoppiavano quando erano già avvenute. Viene da osservare che le rivoluzioni scoppiano proprio quando la secolarizzazione è già avvenuta.

Ora, per i rivoluzionari agire politicamente ha significato contrapporre una propria filosofia della storia a un'altra. Una filosofia della storia spiega il passato, ma

non è tenuta a delineare il futuro perché, come osservava Burckhardt, una delle sue caratteristiche fondamentali è che «essa è venuta *dietro* la storia»³. Qui interviene l'ideologia, che possiamo anche definire quale *filosofia della storia proiettata al futuro*, in quanto piega le forze motrici e il movimento della storia per annunciare che il futuro sarà del tutto diverso. Senza alcuna forzatura, si può osservare che nel Novecento lo scontro fra le ideologie politiche rivoluzionarie totalitarie non è stato altro che uno scontro fra *differenti filosofie della Storia*; è stato uno scontro risultato dalle radicalmente differenti interpretazioni delle cause della sofferenza umana e della crisi di senso che serpeggiava in masse sempre più consistenti. Ciò che Maritain aveva scritto negli anni Trenta a proposito del comunismo, giudicandolo quale «sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all'uomo il senso dell'esistenza, risponde[ndo] a tutte le questioni fondamentali poste dalla vita»⁴, lo si può estendere a tutti gli altri universi ideologici totalitari.

Secondo la Arendt, le ideologie «sono sistemi esplicativi della vita e del mondo che pretendono di spiegare tutto, il passato e il futuro, prescindendo dall'esperienza reale»⁵. Qui non è in discussione la presunzione dell'ideologia di sovrapporsi alla realtà; il problema teorico-politico consiste invece nell'individuazione delle cause che hanno determinato la vasta udienza riscossa dalle ideologie.

Le ideologie si sono affermate sul mercato politico del Novecento perché offrivano una semplificazione causale alla precedente "dilatazione" del mondo: a fronte di un

3. J. Burckhardt, *Sullo studio della storia*, ed. or. 1905, trad. it., Boringhieri, Torino 1958, p. 16.

4. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, ed. or. 1936, trad. it., Borla, Roma. 2009, p. 90.

5. H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, trad. it. in Id., *Archivio Arendt, 2. 1950-1954*, ed. or. 1954, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2006, p. 121.

mondo sempre più complesso, in cui i cataclismi economici e politico-sociali si riverberavano in modo concentrato, *l'ideologia si assumeva il compito di semplificare la complessità delle cause dei cataclismi sociali*. La presenza delle ideologie presuppone un mondo esteso, in cui i fenomeni storici, economici e sociopolitici si riproducono, coinvolgendo le masse di gran parte o di tutto il pianeta. E proprio perché le cause di questi fenomeni risultano inafferrabili, l'ideologia pretende di spiegarli, presentandosi come una Grande Narrazione. L'ideologia, insomma, semplifica ciò che alle masse disorientate si presenta complesso e addirittura inesplicabile; e proprio nella semplificazione risiede la capacità dell'ideologia di reperire un'udienza sempre più allargata. Ciò che osserva Koestler a proposito del marxismo, dove «ogni domanda ha la sua risposta; dubbi e conflitti appartengono al tormentoso passato»⁶, lo si può estendere a tutte le ideologie rivoluzionarie.

Proprio perché nel Novecento si avverte la sensazione di vivere in un mondo “dilatato”, questa sensazione si traduce in un atteggiamento diffuso fondato sulla convinzione che l'esistenza del singolo intrattenga un rapporto più diretto con le vicende storiche. Mentre fino all'avvento della società borghese il rapporto degli uomini con la Storia era stato meno stringente, nel senso che si era indotti a pensare che solo in determinati frangenti la propria vita fosse storica, ossia che esperisse solo a tratti alcune vicende storiche (guerre, rivoluzioni ecc.), nel Novecento il rapporto fra la Storia e la vita viene visto in maniera ben più stretta. Dare un senso alla Storia diveniva allora un'urgenza decisiva perché quel senso era proiettato sulla propria vita: se la Storia aveva un senso, allora lo aveva anche la propria vita; e quest'ultima era da interpretare sotto l'aspetto storico, in forza della consta-

6. A. Koestler, *Gli iniziati*, in A.A.V.V., *Il dio che è fallito. Testimonianze sul comunismo*, ma cit. dall'ed. Baldini & Castaldi, Milano 1992 (1 ed. 1950), p. 45.

tazione che ogni singola vita era coinvolta nei giganteschi cataclismi storici. Il secolo dell'avvenuta secolarizzazione e dell'*Entzauberung* (disincanto del mondo), dopo avere espulso Dio e il divino dal mondo, cercava di dare un senso a quest'ultimo, ma soprattutto alla vita. Anzi, siccome Dio si era vanificato, allora sorgeva la domanda sul senso dello stare al mondo: come e perché vivere, se non c'era più la prospettiva della trascendenza? Le ideologie politiche rivoluzionarie rispondevano proprio a questo problema: attestato che la Storia continuava e che il divino non albergava più in essa, si trattava di reperire un altro senso alla Storia medesima, quale condizione per riconoscere un senso alla vita.

Più il mondo è avvertito come una condizione storica complessa e difficile da vivere, più intensa si fa la domanda di ideologia, affidando a quest'ultima appunto il compito di proporre una visione monocausale delle sofferenze umane. L'ideologia rivela così che la sua forza consiste nel ridurre la terribile complessità del mondo a un solo principio, producendo in questo modo un atteggiamento di rassicurazione. Ideologia e filosofia della storia arrivano così a identificarsi, nel senso che la prima deve necessariamente appoggiarsi sulla seconda, in quanto può spiegare la drammaticità della situazione presente solo collocandola nel quadro di un passato che ha dato vita alla situazione attuale, in forza di un principio monocausale cui obbedisce tutto il corso storico. In altri termini, ogni ideologia ha necessitato di una filosofia della storia, tanto che si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che, nel corso del Novecento, ogni ideologia rivoluzionaria che ha inteso rivolgersi alle masse non è stata nulla più che *una filosofia della storia politicamente organizzata*.

La questione del rapporto col passato merita un supplemento d'indagine. Com'è noto nel *Manifesto* Marx ed Engels avevano celebrato la borghesia che aveva distrutto «tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche», compiendo «ben altre meraviglie che piramidi egi-

ziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche»⁷. Questi giudizi, per un verso, restituivano un quadro veritiero della società borghese liberale; per l'altro, lasciavano irrisolto il problema del rapporto dell'immaginario delle masse nei confronti del passato. Proprio perché il passato era stato cancellato da un presente che le masse esperivano quale condizione tumultuosa e difficile da padroneggiare, esso veniva rievocato nell'immaginario in un duplice senso: era rielaborato in maniera idilliaca per contrapporlo al presente di sofferenza; spingeva a reperire nel passato i primi sussulti di ciò che sarebbe stata poi la sofferenza della modernità. Insomma, la società borghese liberale, che aveva pure preteso di sopprimere qualsiasi ricordo del passato, si trovava in seconda istanza a dover registrare una rinascita del tutto ideologica di quest'ultimo. Al contrario, le ideologie hanno rivelato la capacità di connettere passato e presente, nel senso che s'intendeva rintracciare nel primo le cause delle sofferenze presenti nel secondo. La presenza del passato non è quindi del tutto eliminata (a ciò provvederà la rivoluzione), essendo invece evocata all'interno della Grande Narrazione ideologica.

Anzi, il rapporto fra passato e presente si fa molto stretto, proprio in virtù della semplificazione della Storia alimentata dal principio unico cui risponde la Grande Narrazione. Se le vicende drammatiche del passato, e dunque del presente, non obbedissero a un solo principio, ma a molti (o addirittura non presentassero alcuna obbedienza ai supposti principi cui obbedisce la Storia, dalle lotte di classe alle lotte fra razze), verrebbe meno la pretesa medesima delle ideologie rivoluzionarie di ispirarsi a un solo principio. Se i principi cui obbedisce la Storia fossero diversi, rimarrebbe un dubbio che rischia di invalidare la Grande Narrazione: a quale principio

7. Entrambe le citazioni in K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, ed. or. 1848, trad. it., Einaudi, Torino 1998 rispettivamente p. 9, 10.

obbediscono i cataclismi sociali del presente? Viceversa, è il principio cui ha obbedito la storia passata a legittimare la storia presente quale realizzazione piena e compiuta di quel principio. Se la Storia non fosse stata storia delle lotte di classe, come giustificare il progetto politico della dittatura del proletariato; e soprattutto, come giustificare la propria azione rivoluzionaria, adeguandosi a quel principio e scatenando lo scontro finale? Se la Storia, come affermato dai nazisti, non fosse il risultato dell'eterno conflitto fra l'ariano e l'ebreo, su quale terreno storico fondare la lotta contro l'ebraismo?

È inaccettabile, sotto l'aspetto storiografico, l'opinione di Jaspers, secondo il quale il totalitarismo sembra stabilire un rapporto strumentale con le ideologie: «Il totalitarismo non è né il comunismo, né il fascismo, né il nazionalsocialismo; questi regimi non sono che le forme prese da questo» il quale risulta autonomo dalle ideologie «perché le utilizza tutte»⁸. Siamo in presenza di una posizione che presenta il totalitarismo quale malvivente che si aggira per strada, pronto a rendere succube una qualsiasi vittima: in questo modo, il totalitarismo risulta reso del tutto indipendente dalle ideologie in cui esso si è storicamente realizzato.

Conviene invece ribadire che i totalitarismi sono stati filosofie della storia affermatesi sul mercato politico in seguito al senso di spaesamento delle masse: la Storia era diventata troppo complessa e complicata perché la si potesse padroneggiare; la Storia era stata sofferta e subita, piuttosto che dominata. Fino a che essa era stata limitata ad ambiti geografici ristretti, la si poteva, se non dominare, certamente vivere con consapevolezza; a muovere dalla dilatazione borghese e capitalistica del mondo, la Storia sembrava essere sfuggita dalle mani dell'uomo. Gli uomini ormai avevano ben poco in comune, se non la sofferenza con cui osservavano la titanica sfiga della

8. Jaspers, *La lutte contre le totalitarisme* cit., p. 33.

Storia, nel confessato timore che il loro futuro sarebbe stato certamente peggiore. E dunque, per la politica rivoluzionaria si trattava di predisporre Grandi Narrazioni adeguate a rendere conto di questo approdo catastrofico. Il vantaggio delle Grandi Narrazioni ideologiche è consistito nella loro capacità di semplificare la Storia in un mondo sempre più unificato e dilatato, epperò vissuto dagli uomini come una situazione complessa, in cui la Storia medesima, essendosi “ingrandita”, era diventata difficile da padroneggiare e da orientare.

2. Democrazia depluralizzata

Una novità storicamente decisiva del totalitarismo consiste nel ruolo ricoperto dall'ideologia, prima che nei suoi risvolti terroristici. Questi ultimi, semmai, sono il risultato proprio del dominio esercitato dall'ideologia. Ed è una novità, come già rilevato a suo tempo dalla Arendt, che si traduce nel superamento delle tradizionali categorie utilizzate dal precedente pensiero politico: concetti come «sovranità», «contratto politico», «democrazia» ecc., anche quando ad essi si richiama talvolta la pratica politica totalitaria, sono evocati nella misura in cui servono a confermare questa stessa pratica. Lo svuotamento dei concetti politici tradizionali diviene tutt'uno con la loro rideterminazione concettuale, nel senso che quei termini vengono utilizzati e ad essi ci si richiama solo in funzione della strategia totalitaria che s'intende realizzare. Non a caso, lo Spengler del 1933, che pure esordisce salutando l'appena avvenuta nomina di Hitler a cancelliere del Reich, ha ben chiaro che la rivoluzione nazista, come quella fascista, proprio perché avvertiva la necessità di mobilitare le masse, si collocava lungo la linea della detestata democrazia⁹.

Lo stesso concetto di “democrazia” nello Stato totalita-

9. Cfr. Spengler, *Anni decisivi*, cit.

rio subisce una modifica ermeneutica e concettuale decisiva, in cui, per riprendere Franz Neumann, la «facciata» non corrisponde alla «sostanza»¹⁰. È una questione ben chiara nello Schmitt dei primi anni Venti, quando, a proposito del fascismo e del bolscevismo, il giurista tedesco osserva che «sono certamente antiliberali, come ogni dittatura, ma non sono necessariamente antidemocratici», in virtù della constatazione che «la democrazia è altra e ben diversa cosa rispetto ad un sistema di registrazione di scrutini segreti»¹¹.

Si accusano i regimi politici precedenti di avere praticato forme ipocrite e menzognere di democrazia, prospettando, al contrario, l'instaurazione di una democrazia più adeguata alle domande dei cittadini. Rispetto ai regimi politici liberali, i movimenti totalitari hanno presentato la novità di favorire l'accesso alla politica, e addirittura al governo, di *homines novi*, i quali, in un ambiente politico tenacemente legato a criteri tradizionali di selezione della classe politica (notabilato ecc.), e persino in una situazione di democrazia avanzata, avrebbero registrato molte difficoltà a emergere. Ogni rivoluzione totalitaria ha rivendicato di essere una rivoluzione democratica, nel senso che si è presentata come un atto che intendeva *estendere la democrazia*, ovvero instaurare procedure democratiche più incisive, che sostituissero quelle precedenti, considerate effimere e menzognere. In questo senso, i movimenti politici totalitari erano riusciti a capitalizzare le tensioni fra le domande di una società attraversata dall'emersione di nuovi soggetti politici e da nuove situazioni di mobilitazione e un sistema politi-

10. F. Neumann, *Angoscia e politica*, ed. or. 1954, trad. it. in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 344.

11. Entrambe le citazioni in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, ed. or. 1923, ma trad. it. condotta sull'ed. 1926, Marco editore, Lungro di Cosenza 1997, rispettivamente p. 102, 103.

co bloccato, incapace di offrire opportunità a questi nuovi soggetti.

Si può agevolmente convenire con Hayek, secondo il quale il totalitarismo ha quale obiettivo la soppressione della libertà piuttosto che della democrazia. Il totalitarismo denuncia infatti la necessità di ricorrere a un qualche nuova forma di democrazia intesa quale procedura di una partecipazione delle masse alla vita politica. Non necessita invece di rielaborare un concetto differente di “libertà”, perché questa afferisce alla dimensione dell’individuo da sottoporre a controllo. Il totalitarismo utilizza la democrazia contro il pluralismo; *mobilita le masse per sottomettere il singolo*.

E tuttavia, di quale forma di democrazia è latore il totalitarismo? La mobilitazione delle masse nel partito unico si presenta come una *democrazia depluralizzata*, in cui è fatta salva la partecipazione delle masse alla politica – ossia al momento della conferma delle decisioni già prese dal partito unico o dal leader carismatico –, ma in una situazione in cui quella partecipazione non prevede articolazioni pluraliste al suo interno. Questa è, ad esempio, la democrazia che emerge nei teorici fascisti del corporativismo solleciti nel rivendicare a quest’ultimo la realizzazione della «democrazia sociale» rispetto all’individualismo e al formalismo della tradizione liberale¹².

Neanche tanto in senso implicito emerge invece dalle pagine leniniane di *Stato e rivoluzione*: il momento della decisione prevede una precedente discussione con la partecipazione delle masse, ma non la cristallizzazione di posizioni critiche e oppostive tipiche dei sistemi parlamentari borghesi. Quella del Lenin del 1917 non è una democrazia pluralista per quei motivi che spiegano il suc-

12. A. Volpicelli, *Dal parlamentarismo al corporativismo. Polemizzando con Kelsen*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», 1929, n. 4, ma cit. da H. Kelsen – Id., *Parlamentarismo, democrazia e corporativismo*, a cura di M. Losano, ed. or. 1929, Aragno, Torino 2012, p. 11.

cesso del pensiero politico leader bolscevico presso i critici di sinistra e di destra del liberalismo, da Sorel a Schmitt, esponendo il fianco alle analisi puntuali quanto pungenti di un pensatore liberale come Kelsen¹³. Ad avviso di Lenin, siccome la democrazia è una procedura nell'assunzione di decisioni, essa presuppone l'esistenza di uno Stato; per cui, nel momento in cui il movimento rivoluzionario indirizza la società verso l'estinzione dello Stato, si verificherà anche «l'estinzione della democrazia»¹⁴; come a dire che, non essendoci più una decisione politica da ratificare, la democrazia medesima non ha più ragione d'esistere: «anche la democrazia è uno Stato e [...] anch'essa, quindi, scompare quando scompare lo Stato»¹⁵.

Sulla scia della ricca tradizione teorico-politica del comunismo di sinistra, *Stato e rivoluzione* potrebbe essere utilizzato in sede storiografica per rilevare la contraddizione fra la teoria e la pratica, osservando che rimanda proprio a quelle pagine la questione di uno Stato comunista «fonte perenne di difficoltà poiché è una contraddizione palmare all'interno del comunismo»¹⁶? Conviene affrontare l'analisi da un altro punto di vista, interrogandosi se proprio nelle pagine di *Stato e rivoluzione* siano presenti posizioni molto ambigue in materia di procedure democratiche, e cioè se proprio alla cuoca, piuttosto che elevarla al rango di ministro, non sia proposto un ruolo che la esoneri seccamente dal preparare e condire pietanze per l'osteria dell'avvenire.

Quella di *Stato e rivoluzione*, se non possiamo relegarla fra le proposte teoriche di un regime totalitario, pre-

13. H. Kelsen, *Democrazia o dittatura di partito?*, in Id., *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, ed. or. 1948, a cura di R. Guastini, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 71-91.

14. V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, ed. or. 1917, trad. it. in Id., *Opere scelte, v. IV*, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca s.d. [ma 1972], p. 294.

15. *Ibid.*, p. 245.

16. M. Gilas, *La nuova classe. Una analisi del sistema comunista*, ed. or. 1957, il Mulino, Bologna, 1957, p. 99.

senta comunque alcuni tratti notevoli di ambiguità politica, tanto che forse è il caso di parlare di uno dei primi testi in cui è formalizzato il principio di una *democrazia depluralizzata*. Sulla scia della definizione del sistema parlamentare quale «mulini di parole»¹⁷, teso a stabilire la dittatura della minoranza dei capitalisti sulla maggioranza del proletariato, Lenin definisce lo Stato proletario quale strumento dell'oppressione della maggioranza sulla minoranza: esso è «Democrazia per l'immensa maggioranza del popolo e repressione con la forza, vale a dire esclusione dalla democrazia, per gli sfruttatori»¹⁸. Probabilmente già il Lenin dell'estate del 1917 pensa in termini di eliminazione fisica della classe capitalista. È comunque il caso di rilevare che questa è una delle posizioni caratterizzanti il pensiero politico leniniano, specialmente nella sua serrata polemica contro Kautsky. E proprio contro il teorico socialista tedesco che l'anno successivo Lenin ribadisce che «La democrazia borghese, pur avendo segnato un grande progresso storico rispetto al medioevo, rimane sempre – e in regime capitalistico non può non rimanere – limitata, monca, falsa, ipocrita, un paradiso per i ricchi, una trappola e un inganno per gli sfruttati, per i poveri»¹⁹. Proprio perché nello Stato disegnato da Lenin è finalmente la maggioranza a governare, in questa democrazia proletaria non è previsto il principio liberale dell'alternanza: la maggioranza del proletariato, ossia del popolo, non può che succedere a se stessa; e una volta che è la maggioranza della popolazione ad accedere allo Stato, quest'ultima sarà sempre maggioranza; così come è da supporre che questa maggioranza agisca sempre in maniera compatta, non prevedendo differenziazioni di posizioni al suo interno.

Se Lenin aveva giudicato il sistema parlamentare una

17. Lenin *Stato e rivoluzione* cit., p. 266.

18. *Ibid.* 299.

19. Id., *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, ed. or. 1918, trad. it., Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca 1974, pp. 28-9.