

1. TOTALITARISME

CRISTALLI DI STORIA: IL TOTALITARISMO TRA ABISSO E REDENZIONE

Olivia Guaraldo

RESUMEN: En el presente texto la autora examina la cuestión del totalitarismo dentro de la obra de Arendt. El texto, además, se centra de manera especial en algunas consideraciones sobre la historia, el antisemitismo o la política.

PALABRAS CLAVE: Arendt, totalitarismo, política, historia y antisemitismo

ABSTRACT: This paper analyses totalitarianism in Arendt's work. It is examined in relation with some considerations on history, anti-Semitism and politics.

KEY WORDS: Arendt, Totalitarianism, Politics, History, Anti-Semitism

Il paradosso della realtà

Facendo confronti con gli antichi imperi, scambiando espansione per conquista, trascurando la differenza fra Commonwealth e impero (che gli storici preimperialisti conoscevano bene distinguendo fra stanziamenti e possedimenti, colonie e dipendenze, o, un po' più tardi, colonialismo e imperialismo), ignorando, in altre parole, la differenza fra emigrazione di coloni ed esportazione di capitale, gli storici hanno cercato di far dimenticare il fatto inquietante che, a voler spiegare molti importanti avvenimenti della storia moderna nell'oro nesso causale, secondo i criteri della storiografia classica, si ha l'impressione che delle mosche abbiano partorito elefanti (Arendt, 1951a, trad. it. p. 183).

Nodo centrale nella ricostruzione arendtiana delle origini del totalitarismo è, come è noto, la comprensibilità dell'accaduto storico. Non si tratta certo di un problema neutrale, squisitamente epistemologico. O meglio, la novità del resoconto arendtiano sta proprio nel fatto che il problema epistemologico non è più neutrale, ma diviene immediatamente problema politico. Le categorie politiche e le modalità storiografiche di indagine del passato non sono più utili alla comprensione del «senza precedenti». L'inutilità della tradizione si rende manifesta in virtù del fatto che l'accaduto storico non vuole essere compreso *sine ira et studio*. Esso deve, invece, essere «affrontato spregiudicatamente».

Ritmicamente l'insopportabile eredità di quell'accaduto ritorna nel testo sul totalitarismo come *haunting presence*, buia e irriducibile pesantezza che non si lascia mai afferrare del tutto. Non si lascia afferrare nel modo astratto della teoria, ma nemmeno in quello consequenziale e causalistico della storiografia. Così come la realtà del mondo delle apparenze, quella che Arendt chiama la realtà vissuta in mezzo ad altri uomini, non è mai sintetizzabile da un principio parificatore, da una sintesi che la riduca a concetto, ma è invece un intreccio la cui complessità è compresa solo dal narratore che la osserva dal di fuori, allo stesso modo il fenomeno reale dello sterminio non può essere ascritto a una sola causa, a un principio che lo sintetizzi, a un'unica e rintracciabile origine che lo esaurisca in quanto fenomeno storico:

deve essere possibile affrontare e comprendere il fatto straordinario che un fenomeno così piccolo (e nella politica mondiale così insignificante) come la questione ebraica e l'antisemitismo sia potuto diventare il catalizzatore, prima, del movimento nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte (ivi, p. LII).

La realtà è un intreccio complesso la cui risolvibilità in un principio non è mai possibile (perché, come è noto, la realtà, in Arendt, è plurale e irrapresentabile). La realtà è «l'infinitamente improbabile», il nuovo e l'imprevisto a cui danno vita gli uomini e le donne che vengono al mondo riempiendo la cornice materiale dello «spazio terrestre» con discorsi e azioni. Tutto questo è ormai patrimonio preciosissimo della folta «progenie» arendtiana. Il problema, in questo caso, non è tanto quello di una comprensione della realtà *tout court*, ossia della comprensione comunque politica della realtà nel suo darsi come apparenza, fenomeno che si mostra e che vuole mostrarsi, ma della comprensione di una realtà inaudita e talmente assurda nella sua novità da sconvolgere tutte le categorie intellettuali a disposizione della tradizione.

Se la realtà è infinitamente improbabile, la qualità della realtà totalitaria sta proprio nell'aver rispettato tale «precetto arendtiano» oltre ogni immaginabilità. Il paradosso è evidente. La realtà come contingente concretizzarsi di fatti, come impreveduto intrecciarsi di storie di vita, è la realtà della politica intesa da Arendt come dimensione genuinamente

terrestre e umana, condivisa e auspicabile, modalità di lettura, per contrasto, di una tradizione culturale essenzialmente speculativa e «celeste». La realtà del totalitarismo, oltre a essere una realtà complessa, intricata, molteplice o plurale, è soprattutto, per qualità e dimensioni, nuova, mai esperita prima. Insito, però, nel suo primario carattere di novità, vi è, pare superfluo ricordarlo, l'inaudito messaggio di distruzione.

Comprendere tale realtà è compito immenso, gravato non tanto, e non solamente, dalla mancanza di strumenti, ma dalla tenace volontà di «comprendere senza giustificare», per mantenere vivo e lacerante il paradosso.

La convinzione che tutto quanto avviene sulla terra debba essere comprensibile all'uomo può condurre a interpretare la storia con luoghi comuni. Comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia (ivi, p. LII).

Il ritmo attraverso cui tale nodo percorre tutta l'analisi del totalitarismo è scandito assieme dalla questione epistemologica e dall'istanza etica. Il gesto audace che guida Arendt nella ricostruzione dell'accaduto storico nella sua complessità e novità è il posizionamento responsabile e battagliero nei confronti di una realtà che le ha posto una sfida. Se la realtà nel suo snodarsi plurale è innanzitutto politica, la sua comprensione non può prescindere da tale pluralità, la quale per essere compresa nella sua essenza plurale richiede una responsabilità etica che rimanga fedele alla «struttura» della realtà. Questa responsabilità si incarna nell'esigenza arendtiana di comprendere il totalitarismo senza giustificare le premesse, sia storiche che epistemologiche, e questa può avvenire solo leggendo la realtà con occhio politico.

L'occhio attento alla dimensione plurale e contingente della politica permette di trattare ogni accaduto storico con la disincantata consapevolezza che esso è innanzitutto un fatto reale e concreto, la cui necessità o dimensione epocale è solo un pregiudizio metafisico.¹ Allo stesso tempo, però, tale contingenza non viene esaltata o idealizzata in quanto «al di là del bene e del male», ma fatta valere come prospettiva che assume forte valenza etica. Non è lecito, sostiene Arendt, volere a ogni costo rintracciare cause sociologiche, politiche, economiche o filosofiche che avrebbero necessariamente portato al totalitarismo, quasi per volerne giustificare il male e l'assurdità assimilandolo al processo storico che inevitabilmente va avanti. Il totalitarismo ci ha mostrato, sembra voler dire Arendt nell'introduzione al libro, che il *Geist* hegeliano non conquista progressivamente l'autocoscienza attuandosi nella storia. Ci sono momenti, interi periodi, in cui le alte

¹ Concordo perfettamente con quanto sostiene Carlo Galli a proposito della lettura arendtiana della secolarizzazione della modernità, la quale è per l'autrice innanzitutto un fatto. L'alienazione dell'individuo moderno, la nascita dell'io nella filosofia cartesiana è spiegata ricorrendo a una costellazione di fatti concreti e contingenti. «La secolarizzazione non descrive un'epoca in senso forte, per la Arendt, proprio perché "epoca" implica rottura e suspensiones di un ordine preesistente - colpa, necessità o libertà che ciò significhi -: l'analitica esistenziale di *Vita activa* (la distinzione tra le funzioni del contemplare, del lavorare, del fare e del agire) vale invece a retrodatare l'essenza della modernità, a collocarla come *possibilità* antropologica e a toglierle quindi il carattere sia di cesura sia di necessità» (Galli, 1988a, p. 218).

conquiste dello Spirito occidentale sembrano svanite, e l'autocoscienza pigramente assopita. Trovarsi di fronte a un fatto, a un evento che per la sua specifica natura storica e quindi temporale è un «inaudito» un «mai accaduto prima» (*unprecedented*) pone sia degli interrogativi etici che epistemologici. Il fatto è inaudito quindi in-comprensibile non per ignote ragioni, e nemmeno lo si vuol far rimanere tale. Il fatto è inaudito proprio perché incomprensibile, e viceversa.

Se la volontà è mossa da una responsabile assunzione del paradosso dell'inaudito, la modalità dello svolgersi di tale paradosso, il suo divenire «operativo», nella comprensione dell'incomprensibile, è essenzialmente politica. Tale operatività, però diviene efficace solo se non rimane semplice intento polemico, disgregante, ma assume la valenza di una totale modificazione dei parametri epistemologici di comprensione dell'accaduto storico. Etica e politica rimuovono i pesanti strati di «civiltà» e di tradizione, rendono vivo il paradosso della realtà inaudita.² Le due prospettive vogliono svelare l'orrore che sta alla base di tale inaudito, ma allo stesso tempo esse non ne devono risolvere il paradosso.

Se la politica è, per Arendt, complessa interprete della realtà, essa è anche imprescindibilmente connessa all'istanza etica di salvare dall'oblio i fatti inauditi di questo secolo rendendo loro giustizia. Dall'incrocio di tali prospettive, dagli angoli di visuale prioritari (i quali sono in stretta interdipendenza) da cui l'autrice osserva il mondo, si evince una nuova storia.

Politica dell'irrealtà

Ora, riannodando le trame plurali del discorso arendtiano, ritornando al nodo mai risolto del totalitarismo come fenomeno assolutamente nuovo, la realtà gioca un ruolo assai ambiguo.

Realtà totalitaria è assieme un complesso intrico di fatti e un indecifrabile amalgama di elementi.³ Questo senz'altro corrisponde alla *petitio principii* arendtiana: la realtà è irrepresentabile, la realtà è l'infinitamente improbabile. Ma come rapportarsi a una realtà che, nella sua infinita improbabilità, ci pone dinanzi la questione del male? Se, da una parte, la realtà politica è assolutamente fragile nel suo darsi e nel suo disfarsi, la realtà totalitaria è bifronte: fragile perché costruita su equilibri contingenti (e questo corrisponde all'assunzione arendtiana che la realtà è sempre interrelazione umana, legata allo spazio dell'apparenza e al fatto che «può anche non accadere») ma allo stesso tempo

² «Il vantaggio virtuale della nostra situazione dopo il tramonto della metafisica e della filosofia potrebbe essere duplice. Essa ci consentirebbe di guardare al passato con occhi nuovi, liberi dal fardello della costruzione di qualsiasi tradizione, e di disporre perciò di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori: *"Notre heritage n'est précédé d'aucun testament"* (René Char)» (Arendt, 1978b, trad. it. p. 94).

³ La cosa più interessante è che il libro in origine doveva avere un altro titolo, il quale è molto indicativo del dilemma metodologico che Arendt dovette affrontare nel trattare un argomento storico senza precedenti. Il titolo doveva essere *Elements of Shame: Antisemitism - Imperialism - Racism* (Elementi della vergogna: antisemitismo - imperialismo - razzismo). Arendt sostiene, in alcune lettere all'editore, che tra i tre «elementi», l'elemento «amalgamante» doveva essere l'antisemitismo. Il termine «elementi» suggerisce proprio la rottura con la narrazione storiografica che postula una continuità tra cause ed effetti. L'uso del termine «amalgama», inoltre, suggerisce una combinazione di elementi la cui unione non è però determinata in modo causale e necessario ma nemmeno in modo del tutto accidentale. La scelta di termini come «elementi» e «amalgama» fornisce ad Arendt un «vocabolario della contingenza». Cfr. L.J. Disch, 1994, pp. 115-116.

lacerante nella sua opera di distruzione. Questa duplicità appare costantemente nel libro sul totalitarismo.

La prima dimensione è strettamente connessa all'indagine storica della cosiddette «cause». L'antisemitismo, l'imperialismo e il totalitarismo sono fenomeni la cui contingenza storica è stemperata nell'analisi arendtiana proprio per negare a essi l'elemento oggettivo, nel senso hegeliano, di necessità.⁴ Il secondo aspetto, il «precipitato» di un tale amalgama, viene a delinearci come realtà la cui strana consistenza è di essere un prodotto umano dalle caratteristiche non umane. Se da una parte il corso oggettivo della storia viene sconfessato nel suo aspetto inevitabile, dall'altra l'irreversibilità dell'accaduto, l'effetto, si presenta «a conti fatti» come punto di non ritorno.

Il «precipitato» totalitario si presenta innanzitutto come realtà, dato di fatto. La qualità di tale realtà, però, è caratterizzata dal fatto di essere stata letteralmente «fabbricata» in base a premesse ideologiche che trovano nella contingenza degli altri fenomeni storici il terreno fertile per svilupparsi. La realtà dell'accaduto storico si pone innanzitutto come allontanamento dalla realtà condivisa. La realtà del totalitarismo come «progetto politico» si fonda sull'irrealtà. Arendt parla di una «autocostrizione del pensiero ideologico» che «distrugge tutti i legami con la realtà». La realtà condivisa, quella che lei chiama la «realtà dei cinque sensi», perde, nel mondo dominato dall'ideologia, la sua oggettività, la sua incontrovertibilità.

Prima di conquistare il potere e di creare un mondo conforme alle loro dottrine, i movimenti totalitari evocano un mondo menzognero di coerenza che meglio della realtà risponde ai bisogni della mente umana e in cui, mercé l'immaginazione, le masse stradicate possono sentirsi a proprio agio ed evitare gli incessanti colpi che la vita e le esperienze reali infliggono agli uomini e alle loro aspettative (ivi, p. 488).

Il ruolo svolto dall'ideologia nella manipolazione indiscriminata della realtà produce un effetto totale che diviene operativo a ogni livello. La capacità del totalitarismo di fabbricare in modo inflessibile una realtà e di farla valere plausibilmente attraverso una logica inflessibile, tipica della paranoia, vanifica ogni pretesa di comprensione oggettiva, e, anzi, lo stesso concetto di realtà perde ogni significato. «Le masse moderne non credono nella realtà del mondo visibile, della propria esperienza; non si fidano dei loro occhi e orecchi, ma soltanto della loro immaginazione, che può essere colpita da ciò che è apparentemente universale e in sé coerente» (ivi, p. 485).

Il successo delle ideologie totalitarie si incontra con l'aumento esponenziale di masse di individui atomizzati, la cui principale caratteristica è l'isolamento e la mancanza di relazioni sociali. Laddove la realtà in quanto intersoggettività, in quanto «fede percettiva» garantita dalla presenza di altri, viene a mancare perché manca lo spazio comune che mette in relazione gli esseri umani, può radicarsi la fabbricazione ideologica di una realtà in sé coerente.

⁴ Un esempio lampante può essere riscontrato quando Arendt affronta l'argomento «sociale» della condizione ebraica in Europa. Se da una parte vi sono numerosi fattori economici che contraddistinguono la condizione ebraica negli stati nazionali, dall'altra fattori apparentemente superficiali, come per esempio la noia tipicamente borghese delle società europee di fine secolo, svolgono una funzione altrettanto determinante a completare il quadro storico che Arendt ha in mente. Le interessanti divagazioni su Disraeli e su Proust «complicano», per così dire, il «quadro ufficiale», narrando storie di vita senz'altro importanti ma del tutto contingenti nel loro svolgersi e senz'altro accidentali nel loro influire sul corso poco probabile della Storia.

Quel che le masse si rifiutano di riconoscere è la casualità che pervade tutta la realtà. Esse sono predisposte a tutte le ideologie perché spiegano i fatti come semplici esempi di determinate leggi ed eliminano le coincidenze inventando un'onnipotenza tutto comprendente che suppongono sia alla radice di ogni caso (ivi, p. 486).

La forza poetica dell'ideologia si manifesta apertamente nell'effetto devastante che essa ha avuto sulle masse: soddisfacendo il loro bisogno di coerenza ha reso la realtà infinitamente manipolabile. Essa viene ridotta a coerenza logica, i tratti di casualità che le sono propri vengono eliminati, proprio perché viene eliminata la pluralità su cui la realtà si fonda:

Il dominio totale [...J è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica «libertà» consisterebbe nel «preservare la specie» (ivi, p. 599).

Eliminando l'unicità e la capacità, a essa connessa, di dar vita all'imprevisto, si elimina la realtà stessa. La realtà totalitaria dunque, la realtà fabbricata che non merita l'appellativo di «realtà», fonda la sua menzogna, o meglio l'indifferenza verso la distinzione tra realtà e finzione, sulla assenza di uno spazio comune e condiviso. La realtà dell'apparenza, così come Arendt la svilupperà in *Vita Activa*, la realtà dei cinque sensi e della condivisione delle percezioni, è eliminata a favore di una realtà più vera, e senza dubbio meno fragile nella sua coerenza.

Il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza: che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto. Emancipatosi così dalla realtà percepita coi cinque sensi, esso insiste su una realtà «più vera», che è nascosta dietro le cose percettibili. [...] Le ideologie [...] ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico, che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà (ivi, p. 645).

Realtà e Abisso

Il pensiero che si emancipa totalmente dalla realtà e che rende prevedibile l'azione umana riducendola a comportamento, a fascio di reazioni, è stranamente in grado di fabbricare l'intera rete di dominio totalitario. Questo è il fenomeno nuovo che Arendt si trova di fronte. L'incontro fatale tra ideologia e storia, tra idee e fatti, innesca un processo assieme pericoloso e dubbio. Sarebbe potuto non accadere, finire in un fiasco, come una miccia che non conduce all'esplosivo ma a una esplosione mancata. Di fatto, però, la miccia esplode lasciando dietro di sé un cumulo infinito di macerie. E sta proprio in questa casualità un poco intrisa di fatalismo (quello di chi osserva le macerie, come il benjaminiano angelo della storia, che ha le ali bloccate dalla tempesta) quel nodo mai risolto che ritmicamente torna nel resoconto arendtiano. Si tratta di un abisso, come lei stessa lo definisce, un abisso la cui immensità è straniante. l'abisso, che altrimenti è detto un «grottesco divario fra causa ed effetto», sta a separare «le concezioni facili e brillanti» di alcuni pseudointellettuali razzisti, come l'eugeneta Gobineau o l'affascinante Disraeli,

e «da bestialità attiva».⁵ Nessuna spiegazione e in grado di colmare tale abisso, ed è proprio in tale abisso che giacciono i resti di una realtà violata. È nell'incapacità di capire, e quindi di giudicare, quella realtà «inabissata», nell'impossibilità (e, attenzione, qui sta l'aggancio tra la questione metodologica e quella etico-politica) e nel rifiuto di colmare quell'abisso che si gioca tutta l'analisi arendtiana.

Da una parte la realtà «politica» viene, in epoca imperialista prima e totalitaria poi, calpestata. La smania di potere per il potere e un'illusione di onnipotenza allucinano l'uomo occidentale. L'affermazione di Cecil Rhodes («annetterei i pianeti se potessi») non a caso è scelta da Arendt come esergo al capitolo sull'imperialismo. L'estromissione dal mondo condiviso, dallo spazio terrestre ormai divenuto troppo angusto per l'onnipotente imperialista, il desiderio di oltrepassare costantemente dei confini, «la scoperta dell'espansione non motivata dalla brama di conquistare uno specifico paese, ma concepita come un processo senza fine in cui ogni paese serviva esclusivamente come trampolino per un ulteriore balzo» (ivi, p. 300), sta a significare che la totale perversione della comune percezione umana della realtà è già avvenuta molto prima della creazione dei campi di concentramento. L'imperialismo è già un'ideologia: esso travisa i fatti sistemandoli nella semplice cornice di un'idea, l'espansione fine a se stessa, che da sola giustifica tutto. L'elemento di processualità che nel suo infinito dispiegarsi acquista legittimità è proprio dell'ideologia: «Nella loro pretesa di spiegazione totale le ideologie hanno la tendenza a spiegare non quel che è, ma quel che diviene, che nasce e muore. Esse si occupano solo dell'elemento di movimento cioè della storia nel senso usuale della parola» (ivi, p. 644). L'elemento di movimento insito nella prospettiva imperialista per legittimarsi completamente non può fare affidamento solo sulla storia come passato da «interpretare» ma su un futuro da progettare in termini spaziali, i cui confini trascendono la sfera terrestre. La legittimazione totale, l'efficacia ideologica l'imperialismo la ottiene postulando la conquista infinita, prevedendo un'espansione che prima o poi includerà anche i pianeti, l'universo intero. La realtà nella sua dimensione concreta e imprevedibile viene spazzata via: nella prospettiva imperialista nessun ostacolo contingente si può frapporre tra il progetto espansionista e la sua attuazione. E questo vale in ugual misura per il progetto razziale del nazismo: il quale basa la sua legittimità sulla diffusione planetaria dell'ideologia, o meglio sul dominio planetario di una razza sulle altre.⁶

Il successo dell'ideologia che trangugia nella sua logica la realtà dipende soprattutto dall'ampiezza del progetto. Su tale ampiezza, le cui dimensioni sfuggono a ogni possibilità di controllo o di misura umana, ma possono essere manipolate dall'astrattezza dei concetti generali, l'ideologia che accompagna i movimenti totalitari fa enorme affidamento. E proprio nella generalità, nella planetarietà di tali concetti si perde la concretezza, la limitatezza del reale, legato come deve essere alla dimensione finita dell'esistenza umana.

⁵ «Il razzismo scaturì da esperienze e costellazioni politiche che erano ancora sconosciute e sarebbero apparse veramente strane persino a devoti sostenitori della razza come Gobineau o Disraeli. Fra le concezioni facili e brillanti di questi semintellettuali e la bestialità attiva c'è un abisso che nessuna spiegazione è in grado di colmare» (Arendt, 1951a, trad. it. p. 256).

⁶ È ben nota la connessione diabolica che esiste tra il progetto imperialista e le teorie razziali: «È estremamente probabile che le teorie basate sulla razza sarebbero scomparse a tempo debito insieme con altre opinioni irresponsabili del XIX secolo, se la corsa alla conquista dell'Africa e l'era dell'imperialismo non avessero esposto l'umanità europea a nuove emozionanti esperienze. La politica imperialista avrebbe richiesto l'invenzione del razzismo come unica «giustificazione» possibile, come scusa per le sue imprese, anche se nessuna teoria razziale fosse mai venuta alla luce nel mondo civile» (Arendt, 1951a, trad. it. pp. 256-257).

In questa generalità consiste l'abisso «che nessuna spiegazione potrà mai colmare». Nessuna spiegazione che, come Arendt la intende, deve partire da quel reale condiviso e approdarvi nuovamente. E proprio perché la realtà non è più in questione, perché è rifiuto planetario di cui l'ideologia si sbarazza, lei la vuole recuperare, ne vuole rintracciare le fila leggendo tra le pieghe di quella storia degli abissi.

Rileggere quella storia, però non deve significare giustificarla, e giustificarla significherebbe pretendere di poterla spiegare *in toto*, come se non si fosse aperta alcuna voragine e il corso degli eventi fosse proceduto linearmente.⁷ Come si diceva prima, a conti fatti, a eventi accaduti, la pesantezza dell'irreversibilità è opprimente.

Dunque se da una parte la realtà del totalitarismo è nascosta, perché calpestata dall'ideologia, dall'altra deve essere recuperabile. L'abisso deve essere colmato. Ma il modo in cui tale abisso viene da Arendt colmato non è assolutorio. L'abisso rimane abisso, noi «posterì» tentiamo solo di stare sulla sua soglia cedevole e di avere il coraggio di guardarlo. Affrontare spregiudicatamente quella realtà che l'ideologia ha nascosto non significa di necessità comprenderla, così come guardare l'abisso non significa gettarvisi dentro. Se una comprensione del fenomeno vi può essere, essa non può e non deve essere dissolta nella morbida astrazione neutralizzante della teoria.

Proprio perché la speculazione teorica tende sì a «comprendere», ma le sue modalità gnoseologiche sono tali da non poter accettare il carattere «inaudito» di un fatto, in relazione al totalitarismo la conoscenza teorica contiene un accento fortemente neutralizzante, diremmo quasi apologetico. La formulazione di concetti astraenti tende a fornire utili griglie di comprensione, strumenti sintetici, «economicamente» efficaci. Le formule, le tipizzazioni, le categorie rendono facile un tipo di conoscenza «manipolante», atta soprattutto alla modificazione, alla strumentalizzazione. È quanto ideologicamente è stato fatto. E se il potere totale dell'ideologia in quanto sistema onnicomprensivo e coerente può essere cosa del passato, è necessario anche nel presente astenersi da qualsiasi generalizzazione astraente.

Ciò che importa e comunque ricordare, stando sulla soglia, che essa è pericolante, che la sua voragine è presente e con essa il pericolo di finire inghiottiti. È per questo che l'analisi del totalitarismo non deve voler colmare interamente tale abisso: ciò significherebbe dimenticarsi della sua presenza. Gettare un ponte sull'abisso, riannodare il passato al presente come se Auschwitz non fosse esistito o fosse esistito perché era inevitabile che accadesse, significherebbe dimenticare il pericolo dell'abisso stesso, che, comunque, nella sua profondità sempre minaccia. Significherebbe far finta che la realtà, nuovamente, può essere mascherata, travisata, rammendata. Aggiustare la realtà all'ideologia comporta anche e soprattutto «giustificare le contraddizioni di fatto come stadi di un unico movimento coerente».⁸ Non sarebbe molto difficile aggiustare anche il totalitarismo come uno stadio di un unico movimento coerente. Le ideologie comunista e capitalista hanno

⁷ L'angelo della storia di Benjamin esprime la consapevolezza dell'abisso: «Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe» (Benjamin, 1997, tesi IX, p. 37).

⁸ L'ideologia è per definizione la logica di un'idea che viene applicata alla storia supponendo che «il movimento della storia e il processo logico del concetto corrispondano l'uno all'altro». E. Arendt afferma, «la logica dialettica, col suo procedere dalla tesi all'antitesi [...] e poi alla sintesi [...] non è diversa una volta che un'ideologia se ne impadronisca; la prima tesi diventa la premessa, e il vantaggio del congegno dialettico per la spiegazione ideologica è che può giustificare le contraddizioni di fatto come stadi di un unico movimento coerente» (Arendt, 1951a, trad. it. p. 643).

tentato di farlo.⁹ La tentazione di impadronirsi della realtà a proprio vantaggio è un'eredità totalitaria che i cosiddetti «vincitori» hanno assimilato con grande facilità.

L'Abisso e la Redenzione

Il pensiero di Walter Benjamin, e soprattutto le sue elaborazioni sul «concetto di storia», offrono interessanti spunti interpretativi al riguardo della questione arendtiana della comprensione del passato. Le riflessioni sugli eventi dei «tempi bui» che portano Benjamin a sviluppare le ben note tesi, ci danno modo di comprendere quanto la volontà di salvezza, o meglio la debole speranza di una redenzione dal male, animasse la ricerca intellettuale del tempo. Al di là di una semplice utopia di salvezza, sia Hannah Arendt che Benjamin esplicitamente manifestano la ferma convinzione che sia ancora possibile, nonostante il male accaduto, ritrovare un senso. Ciò che rende l'accostamento fruibile, nonostante la distanza politica e teorica dei due autori, è, a mio avviso, la straordinaria ricchezza del pensiero benjaminiano, il quale, nella sua complessa e sfuggente consistenza, è in grado di offrire modalità non conformiste di lettura della realtà.

Nelle tesi¹⁰ Walter Benjamin elabora l'interessante critica alla Storia intesa sempre e comunque come storia dei vincitori. La storia dei vincitori, sostiene Benjamin, è conformista. Nell'ipocrisia di conoscere il passato «come propriamente è stato» è nascosto «l'aggiustamento della prospettiva», il focalizzare su un esito l'interpretazione di ciò che è accaduto. E tale esito è sempre misurato sulla vittoria. La storia dei vincitori, nel suo bisogno di conformismo, è continuistica.

Nello storicismo Benjamin individua tre aspetti deleteri: la prospettiva di una storia universale, la presenza di un elemento epico per cui la storia si «lascia raccontare» e l'immedesimazione dello storico con il passato. La storia, così come la concepisce Ranke, interpreta il passato come un tempo omogeneo e vuoto, in costante progressione verso il futuro. Allo stesso modo questo passato si lascerebbe raccontare nella sua fattualità, come è realmente stato.

Dilthey fonda la comprensione storica sul concetto di *Erlebnis*. Si tratta di una modalità di «struttura del vissuto» per la quale la vita psichica si adegua all'esperienza, ossia la comprende in quanto vi è una identità di struttura tra la modalità psichica e il darsi dell'esperienza. L'*Erlebnis* è una sorta di modalità pre-riflessiva della comprensione che, postulando un'identità di struttura tra il vissuto e la sua comprensione, tra l'offrirsi dell'esperienza al soggetto e la sua comprensione psichica, assicura continuità nella comprensione storica. La storia, infatti, non è altro che un insieme di vissuti la cui struttura è identica, nel senso che il soggetto può conoscere il passato dal punto di vista del presente, il suo presente culturale e psichico, proprio perché essi hanno la stessa struttura. Il modo di presentificazione di tale passato è l'immedesimazione. Lo storico

⁹ L'uso che hanno fatto i sovietici della loro vittoria sul nazismo è esemplare a questo proposito. Basti osservare i vecchi musei ancora conservati nei campi di concentramento tedeschi situati nell'ex Germania Est (per esempio Sachsenhausen, appena fuori Berlino nel Land di Brandeburgo). Non una volta la parola «ebreo» viene nominata e la propaganda comunista insiste invece esclusivamente sull'opposizione tra fascisti e comunisti. È chiaro che anche in questo caso la realtà svolge un ruolo assai marginale.

¹⁰ Ciò che ormai comunemente si intende per *tesi benjaminiane* è il saggio *Über den Begriff der Geschichte*. La traduzione italiana a cui si fa qui riferimento si attiene al titolo originale, reintonando il saggio *Sul concetto di storia*. La precedente traduzione titolava *Tesi di filosofia della storia*.

si immedesima con gli eventi: comprendere è un ritrovare un io nel tu (Gagnebin, 1978, pp. 56-64). Attraverso la postulazione della «comunanza» (*Gemeinsamkeit*) tra il presente dell' *Erlebnis* e il passato che tramite tale precomprensione viene decodificato, o l'immedesimazione (*Einfühlung*) con il passato, lo storicista relativizza il suo punto di vista come punto di vista storico. Ossia, così facendo, si adegua al corso della storia dei vincitori facendolo passare come suo punto di vista. Tale relativizzazione ha in sé qualcosa di «quietistico» (*Beruhigendes*). «In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla» (Benjamin, 1997, tesi VII, p. 29).

Tale conformismo, nella visione di Benjamin, deve essere sconfitto in vista di una redenzione o salvezza (*Rettung*) del passato. Il passato in quanto storia degli oppressi non ha avuto mai voce, proprio perché la storia nella sua dimensione continuistica è sempre stata dei vincitori: «Quelli che di volta in volta dominano sono però gli eredi di tutti coloro che hanno vinto sempre. L'immedesimazione con il vincitore torna sempre a vantaggio dei dominatori di turno» (ivi, p. 31). Il passato in quanto storia di oppressione, storia di menzogna che ha sostituito la sofferenza e il male con la continuità dei vincitori deve essere redento, portato alla superficie per essere fatto valere nel presente.

Il passato, per Benjamin, vive stratificato sotto la crosta apparentemente tranquilla del presente. E la storia degli oppressi che Benjamin ha in mente non è una storia dalla continuità parallela o sotterranea, ma semmai una storia che

deve essere intesa aporeticamente come discontinua (Gagnebin, 1978, p. 85). Una storia in cui il fluire del tempo è arrestato, è portato a uno «stato di sospensione» o «stato di immobilità» (*Stillstand*). È come se certi eventi fossero sospesi diacronicamente e dilatati sincronicamente, polarizzando l'attenzione su di sé. Questo arresto sottrae gli eventi alla loro dimensione di precedenti, di cause necessarie, toglie loro quell'aspetto di necessità attribuito loro dalla storia

intesa come *continuum*. Gli eventi dopo tale sospensione riprendono a «muoversi» oppure «continuano a significare» ma in modo diverso rispetto a prima. Compito del materialista storico, dice Benjamin, è «riattizzare nel passato la scintilla della speranza», far riemergere il passato degli oppressi redimendolo in una visione della storia che si opponga a quella dei vincitori, perché «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere».

Il risignificare delle nuove cristallizzazioni storiche, degli eventi sospesi dalla dimensione diacronica, sottratti al loro fungere solo da tramite temporale verso l'ignoto, deve poter portare a compimento le pretese di un passato che non è mai accaduto. In altre parole l'aporeticità della storia degli oppressi, la discontinuità che ne è alla base, è strumento assieme metodologico e politico,¹¹ tramite il quale la «tradizione degli

¹¹ Secondo Gagnebin, per Benjamin la concezione positivista della storia, che vede il presente solo come cesura tra passato e futuro, non permette alla rilevanza metodologica dello storiografo di emergere, anzi viene relativizzata, e la sua posizione nel presente non viene mai problematizzata. Per Benjamin invece l'istanza metodologica, l'interesse conoscitivo deve essere parte integrante della narrazione storica, anzi, il suo momento costitutivo. La prospettiva di interesse, cioè quella di scrivere una storia degli oppressi, quella di redimere il passato, è profondamente legata alla concezione discontinua della temporalità, alla critica della storiografia dei vincitori, alla ricerca di una nuova modalità di comprensione storica che permetta di collegare il concetto di *Erfahrung* (esperienza condivisibile) alla storia. La storia è quindi sempre storia del presente, nella misura in cui il presente si collega al passato che emerge all'improvviso. Cfr. Gagnebin, 1978, p. 101.

oppressi», il residuo della storia ufficiale, nella sua discontinuità si oppone alla continuità e linearità dei vincitori, rappresentando continuamente la sua speranza di liberazione. Opporsi alla continuità storica, quindi, significa opporsi a una visione che appiattisce la realtà e il suo impatto a una catena interminabile di cause ed effetti, «la successione delle circostanze come in un rosario» e che, allo stesso tempo, appiattendone l'urto di oppressione e sofferenza, si adegua al punto di vista del vincitore.

Il vincitore è colui che ha soppresso la realtà, e con essa la sua rammemorazione, a favore di un'idea. Il vincitore è chi si impossessa dell'ideologia dei vincitori, l'ideologia vuota della Storia come processo, chi si inserisce nel flusso dei dominatori dimenticando le vite calpestate. Vincitore è anche chi non si cura della realtà, ma solo della sua proiezione nella dimensione di movimento temporale, di una realtà che è letta solo nei termini del suo «passare», del suo essere mero strumento del futuro. Questa è la prospettiva storicista. Ma è anche la prospettiva di chiunque si accodi al corteo del vincitore, contribuendo a trasmetterne il «patrimonio culturale» che, in quanto patrimonio di una tradizione di vittoria, e quindi di oppressione, «non è mai un documento della cultura senza essere un documento della barbarie» (Benjamin, 1997, p. 31). Al contrario, «il materialista storico non può rinunciare al concetto di un presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto».

Nella prospettiva di Benjamin il passato, dunque, vanta pretese sul presente, è un passato che non si è ancora concluso ed anzi è costantemente aperto sull'adesso, e gravido di promesse (Gagnebin, 1978, p. 94). Tale prospettiva di ontologizzazione del possibile permette di vedere il passato greve di oppressione e di violenza non come un passato qualunque, ma come un passato ancora pieno di desideri da esaudire, di giustizia da realizzare, di realtà da svelare. Insomma, per Benjamin si tratta di un tempo profondamente marcato dai suoi avvenimenti, non di un tempo vuoto che la storia universale riempie di fatti che si susseguono. Il tempo è qualitativamente impregnato di speranza, è il tempo di cui ogni secondo è «la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia».

Si tratta dunque di una sospensione della continuità che, in Benjamin come in Arendt, da una parte si innesta sulla revisione e sulla distruzione della storia intesa come fluire ininterrotto, come esclusivo «nesso causale tra momenti diversi», dall'altra intende far valere la sospensione stessa come volontà di non ricucire il passato sul presente, come accettazione dell'abisso.

Se in Benjamin il gesto distruttore che spetta al materialista storico ricompone la storia partendo dai suoi rifiuti,¹² o meglio dai frammenti nascosti che la tradizione di continuità ha impregnato di oppressione, e ne fa una citazione che ha il potere, la forza sovversiva di smuovere il lettore dalla calma accettazione del presente, in Arendt la composizione di una storia del totalitarismo che non giustifichi il passato ma lo affronti spregiudicatamente si realizza nei termini di una narrazione discontinua che disgrega la cronologia come struttura e sottolinea la frammentarietà e le strade senza uscita della storia (Benhabib, 1990). In entrambi i casi la distruzione della prospettiva tradizionale, della trasmissione del passato secondo le modalità da sempre accettate perché calibrate sull'esito vittorioso, si associa in modo indissolubile alla volontà di una ricomposizione del passato che non sia giustificatrice ne tantomeno conciliante. La storia così composta non si concilia con il presente, ma semmai ne sovverte la tranquilla fede nella continuità.

¹² «Montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ricca di spirito. Stracci e rifiuti, invece, non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli» (Benjamin, 1986, p. 595).

L'incontro tra passato e presente non è mai tranquillo, l'interesse del presente per il passato non è mai «antiquario» ma semmai sempre e solo rivoluzionario.¹³ «Ogni scrittura storica è implicitamente una storia del presente, ed è la particolare costellazione e cristallizzazione di elementi in un tutto fatta nel presente che fornisce la guida metodologica al loro significato passato» (Benhabib, 1990, p.172).

La storia è attuale nel momento in cui essa sorge dall'incontro tra passato e presente. «Attuale» nella doppia significazione di «attivo» e «presente» vale, nella prospettiva benjaminiana, come definizione di un «montaggio storico» che, nella volontà di salvare i fenomeni, dipende da un agire nel presente. L'adesso, o *Jetztzeit*, e l'intensità di un presente impegnato nel ritrovamento frammentato dei fenomeni passati il quale, proprio nel suo intento di redenzione degli stessi, si attualizza in azione. Il fondamento di tale azione storica sta tutto nella distanza che esiste tra la storia intesa come sviluppo, come progresso, e la storia intesa come salvezza o redenzione. E la distanza si misura proprio sulla capacità politica, quindi attiva, della storia (Gagnebin, 1978, p. 102). Ecco perché la gestualità insita nella sospensione della continuità, gestualità che è comune a Benjamin e Arendt, e prima di tutto incitamento all'azione, impegno etico e politico nei confronti di una realtà che chiede giustizia.

Il gesto di sospensione e la costruzione di costellazioni storiche che ne deriva, la costruzione che si oppone alla continuità tradizionale e alla plausibilità continuistica dei vincitori, è innanzitutto «citazione». È citazione perché è gesto che si affida alle citazioni del passato da redimere. Tale passato è infatti «redimibile» solo nei termini della sua citabilità,¹⁴ ossia della rinuncia volontaria alla sua comprensione nei termini di una continuità non frammentata. E nell'essere citazione che strania il lettore, proprio perché lo strappa dalla comoda visione del *continuum* storico, tale visione del passato è anche *incitazione* all'azione nel presente. Dunque la salvezza dei fenomeni, il render loro giustizia può avvenire solo prendendo nel presente posizione politica rispetto a essi. Tale posizione politica comincia dalla loro comprensione.

L'indiscutibile afflato etico-politico che anima l'intento arendtiano nella ricostruzione del fenomeno totalitario si cristallizza nella ricerca affannosa di una modalità di comprensiones che ammetta l'abisso, ossia assuma la rottura della tradizione come imprescindibile, ma che allo stesso tempo, e proprio in virtù di tale abisso, pretenda di salvare il passato inabissato citandolo. E nella citazione, nella composizione arbitraria degli elementi del passato, arbitraria per chi si accoda al corteo dei vincitori, trovi la speranza di una comprensione attiva, una comprensione che strappi il lettore ozioso dalla sua comoda posizione di spettatore.

¹³ «Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben detenninata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica» (Benjamin, 1997, tesi XVIIa.p. 55).

¹⁴ «Il passato ha autorità se fissato come tradizione; l'autorità, in quanto si presenta storicamente, diventa tradizione. Walter Benjamin sapeva che rottura della tradizione e perdita di autorità erano irreparabili, e per questo decise di cercare nuove strade per confrontarsi con il passato. In questo confronto divenne maestro quando scoprì che al posto della tradibilità del passato era subentrata la sua *citabilità*, al posto della sua autorità la forza spettrale di stabilirsi a poco a poco nel presente e rubargli la falsa pace della spensierata autosoddisfazione. "Le mie citazioni sono come predoni armati che balzano fuori d'improvviso e strappano l'assenso al lettore ozioso."» (Arendt, 1968b, trad. it. p. 156).

Se la realtà, qualunque essa sia, deve essere affrontata spregiudicatamente, e se la realtà è l'«infinitamente improbabile», la cristallizzazione storica che Arendt produce nella sua analisi sul totalitarismo ha il pregio di riuscire a mantenere vivo tale «precetto politico» anche in riferimento al passato. Il passato degli oppressi dev'essere risarcito dal presente dei vincitori, e questo può avvenire solo se tale passato non viene esaurito in un racconto storico che lo neutralizzi, che dica «come realmente è stato». La redenzione del passato, la comprensione dello stesso che non sia tirannica, può avvenire solo recuperandolo sotto forma di frammento, ricomponendolo in costruzioni storiche che balzino improvvisamente nel presente, ingaggiando con esso una sfida. Il passato da salvare di Benjamin non è altro che una scomoda lettura dei suoi eventi alla luce del loro essere infinitamente improbabili, del loro non essere assimilabili all'esemplificabile.

L'infinitamente improbabile è successo, ma verso di esso dobbiamo mantenere una meraviglia, un orrore cosciente che è possibile ricreare solo con l'assemblaggio audace dei frammenti. Il frammento è utilizzabile con libertà proprio perché la realtà si è spezzata, l'abisso si è prodotto. Arendt, come Benjamin, ne è cosciente. Forse la redenzione non sarà mai completa, forse la «conversione marina» che dovrebbe trasformare il passato ormai disgregato «in qual cosa di ricco e stupendo» (Arendt, 1978b, trad. it. p. 307) non è più possibile. Senz'altro, però, deve essere possibile tentare una redenzione, tentare una azione politica che smuova gli strati pesanti della storia neutrale dei vincitori e faccia emergere la realtà, complessa e irrapresentabile, dei sommersi e dei salvati.

ARENDT, H., 1951a, *The Origins of Totalitarianism* Nueva York, Hartcourt, Brace and Co., 1951, trad.it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Milano 1967.

— 1968b «Walter Benjamin» in *Merkur*, XXII, trad. it. “Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle” in *id*, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981.

— 1978b, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna.

BENHABIB, S. 1990 «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative» in *Social Research*, LVII, n. 1.

BENJAMIN, W., 1950 [1977], *Über den Begriff der Geschichte*, in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. I, tomo 2, trad. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

— 1986, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino.

DISCH, L.J., 1994, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London.

GAGNEBIN, J.M. 1978, *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*, Verlag Palm& Enke, Erlangen.

GALLI, C., 1988a, «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità» in *id*, *Modernità. Categorie e profile critici*, il Mulino, Bologna.