

# Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria

Un approccio pluridisciplinare

a cura di Giuseppe Capriotti

eum



Associazione Nazionale Partigiani d'Italia,  
Comitato Provinciale di Macerata



Istituto Storico della Resistenza  
e dell'Età Contemporanea  
"Mario Morbiducci" di Macerata



Dipartimento di  
Scienze della Comunicazione  
Università di Macerata

ISBN 978-88-6056-188-6

©2009 eum edizioni università di macerata  
via Carducci (c/o Centro Direzionale) - 62100 Macerata  
info.ceum@unimc.it  
<http://ceum.unimc.it>

Stampa:

stampalibri.it - Edizioni SIMPLE  
via Trento, 14 - 62100 Macerata  
info@stampalibri.it  
[www.stampalibri.it](http://www.stampalibri.it)

Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata)

Hannah Arendt: dalla denazionalizzazione al dominio totale

Prendendo le mosse da una rilettura dell'articolata critica arendtiana all'efficacia dei diritti umani nell'opera *Le origini del totalitarismo*<sup>1</sup>, l'intento di questo contributo è di analizzare il nesso tra la perdita di una comunità politica e l'esclusione dall'umanità ai danni di un individuo. Si tratta di un intreccio sviluppato da Arendt a proposito della condizione degli apolidi e per quanti, privi di *status* giuridico, non appartenendo più ad alcuna «comunità di sorta» diventano di fatto inesistenti per la legge. Questa riflessione arendtiana, oltre a prestarsi a sviluppi per nuove figure dell'alterità nelle società contemporanee, consente di mettere a fuoco i meccanismi di dominio totale che operano all'interno dei campi. In uno scritto sullo studio dei campi di concentramento<sup>2</sup>, Arendt scrive che il dominio totale si raggiunge quando la persona umana è trasformata in un essere completamente determinato, ossia quando la sua personalità è sottoposta ad una progressiva disintegrazione: dalla personalità giuridica a

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951; 2<sup>a</sup> ed. ampliata, New York, The Word Publishing Company, Meridian Books, 1958; 3<sup>a</sup> ed. con nuove prefazioni, New York, Harcourt Brace and Word, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Social Science Techniques and The Study of Concentration Camp*, «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64; rist. in Jerome Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace and Co., 1994, pp. 232-247; trad. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in Simona Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 7-21.

quella morale, fino a giungere alla distruzione dell'individualità in quanto tale. Si potrebbe rilevare con Agamben che «in quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»<sup>3</sup>.

L'opera di Arendt è attraversata dalla volontà di interrogare e nominare il male come linea di confine del Novecento, al fine di far parlare l'orrore muto di Auschwitz<sup>4</sup>. L'orizzonte totalitario rappresenta sia la condizione storico-fattuale sia la cifra distintiva di una prestazione teorica, come quella di Arendt, che non si è semplicemente sviluppata a partire dall'analisi totalitaria, ma che ha fatto di questa esperienza lo sfondo di ogni successivo esercizio teorico-politico, o, meglio ancora, lo strumento per smascherare quelle dinamiche totalitarie che, seppur in forma più pervasiva e con le dovute proporzioni, continuano ad annidarsi nelle pieghe della politica<sup>5</sup>.

### 1. *Comprendere e raccontare la catastrofe*

Il pensiero politico di Hannah Arendt è divenuto oggetto di dibattito e di analisi da parte degli studiosi soltanto in epoca recente. Le motivazioni di questa iniziale indifferenza sono rinvenibili nelle complesse e imbarazzanti tematiche affrontate nei suoi scritti – totalitarismo, agire politico, giudizio politico, rivoluzione, disobbedienza civile – e nell'aver avvicinato questi grandi temi «senza balaustrata», cioè senza ringhiera ideologica, ma partendo illuministicamente soltanto da sé<sup>6</sup>. L'atteggiamento

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 191.

<sup>4</sup> Cfr. Simona Forti, *Le figure del male*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXVII.

<sup>5</sup> Cfr. Simona Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004. Nei saggi raccolti in questo volume, il totalitarismo è interpretato da diversi filosofi come quell'evento che costringe a ripensare ogni cosa dall'inizio. Forti evidenzia come nel tempo vi sia stata una traduzione di un fenomeno storico in una categoria filosofica.

<sup>6</sup> Cfr. Cesare Pianciola, *La politica ridefinita in Hannah Arendt*, «Linea d'Ombra», n. 13, 1986, p. 53. Cfr. Roberta Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie*

s-pregiudicato mostrato dalla pensatrice ebrea tedesca nel fare incursioni nella storia, nella filosofia, in ogni disciplina che ritenesse utile alle sue tesi, è stato talvolta oggetto di critiche e di fraintendimenti. La difficoltà o impossibilità di situare la teoria politica arendtiana nel solco di una tradizione o corrente esige una preliminare riflessione, che in questa sede avrà il solo carattere di notazione, su una metodologia di lavoro che ha intessuto *comprensione e narrazione*, utilizzando pionieristicamente la letteratura come un ferro del mestiere<sup>7</sup>.

Numerosi sono i luoghi in cui Arendt fa riferimento al *comprendere* come al movente della sua ricerca intellettuale, una sorta di «passione del capire» tesa a dare un senso agli avvenimenti, decostruendoli e riformulandoli senza che questo implichi una volontà di risolvere la realtà all'interno di categorie ossificate. È la stessa Arendt che in un'intervista chiarisce come il suo lavoro non sia finalizzato a ottenere effetti o influenze, ma solo a comprendere, «[...] e se altri comprendono – nello stesso modo in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci si sente a casa propria in un luogo»<sup>8</sup>. Come è stato osservato<sup>9</sup>, in questo approccio emerge il bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane, per potersi *sentire a casa nel mondo* e

*del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, «DWF. Donnamanfemmes», nn. 2-3, 1993, pp. 69-70. Arendt, estranea a qualunque scuola di pensiero o ideologia, era guardata con diffidenza tanto dai conservatori, che riscontravano nella sua politica germi di anarchismo, quanto dai pensatori di sinistra che diffidavano di lei perché aveva equiparato i metodi di Stalin a quelli di Hitler, nonché criticato la rivoluzione francese.

<sup>7</sup> Sulla centralità del racconto nella trama politica arendtiana si rimanda all'ampia trattazione di Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi, 2003.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in Günther Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*; rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976; trad. it. "Che cosa resta? Resta la lingua". *Conversazione con Günther Gaus*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 11-30; ora anche in Simona Forti (a cura di) *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 37. L'intervista in questione risale al 1964.

<sup>9</sup> Cfr. Paolo Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. VIII-IX.

riconciliarsi con la realtà. Arendt ha opposto incessantemente il compito di *comprendere* sia alla grande teoria, che cerca di riportare il singolare alla sovranità di un principio, che alle spiegazioni meccanicistiche della storia. Si tratta di un'esigenza che, lungi dal voler comprimere i fatti, si traduce in uno spazio aperto, in un lasciarsi abitare che vuole avere cura dei particolari.

Nel saggio *Comprensione e politica*, il comprendere, che non va confuso con il possesso di informazioni corrette o con la conoscenza scientifica, è inteso come un processo complesso che non produce mai risultati inequivocabili, «un'attività senza fine, con cui, in una situazione di mutamento e trasformazione costanti, veniamo a patti e ci riconciliamo con la realtà, cerchiamo cioè di sentirci a casa nel mondo»<sup>10</sup>. L'intimo legame tra comprensione e riconciliazione non va inteso – estensivamente – come una sorta di perdono. A differenza del perdonare, che si presenta come un'azione singola culminante in un atto, il comprendere è un'attività senza fine che attiene al bisogno di non sentirsi estranei al mondo. Alla luce di questo intento, l'interrogativo da porsi è come sia possibile riconciliarsi con la realtà quando il suo orrore trascende ogni categoria razionale, ogni giudizio morale. Arendt specifica che «nella misura in cui la comparsa dei governi totalitari è l'evento cruciale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»<sup>11</sup>. Attraverso la comprensione è possibile allora accogliere il tempo in cui si vive, non rassegnandosi a ciò che accade, ma tentando, al contrario, di capire come sia potuto nascere qualcosa come il totalitarismo. Arendt, come è stato messo in luce<sup>12</sup>, sembra riaf-

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, «Partisan Review», XX, n. 4, 1953; rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 79.

<sup>11</sup> Ivi, p. 80.

<sup>12</sup> Cfr. Eugenia Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Napoli, Liguori, 2000, p. 21

fermare la capacità del pensiero di urtare contro il male, se riesce a trasformare l'esperienza in un evento comprensibile dal punto di vista umano. Per quanto l'esperienza vissuta non possa forse essere fino in fondo articolata e umanizzata attraverso la parola e il pensiero, la riflessione arendtiana non rinuncia a capire e a situarsi nel proprio presente. Si tratta di una volontà che emerge chiaramente dalla prefazione allo studio sul totalitarismo:

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<sup>13</sup>.

Questo «fardello del tempo» (*The Burden of our Time*), che Arendt intende esaminare e capire, è in realtà il titolo immaginato inizialmente per lo scritto sul totalitarismo<sup>14</sup>. L'esperienza totalitaria rappresenta una frattura temporale, quale spazio abitato da rovine, in cui occorre situarsi per comprendere e pensare la catastrofe, per assumerne il peso. Rivolgersi a questo abisso, a questo passato, sembra essere l'unico modo per immaginare un possibile nuovo inizio, ossia un futuro. La comprensione parrebbe evocare allora quel legame «tra» passato e futuro che Arendt, nell'opera *La vita della mente*, riconoscerà nel presente come lacuna che si apre quando pensiamo, «cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per pensare di penetrarne il significato»<sup>15</sup>.

Se l'esito della comprensione è una conoscenza significativa, la domanda che Arendt si pone è come si possa comprendere

<sup>13</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

<sup>14</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 33 ss. Probabilmente il titolo originale dà maggiormente conto dell'intento arendtiano, che non è, secondo Parise, quello di ricercare le origini del totalitarismo secondo nessi causali, secondo un prima con il quale spiegare il poi della catastrofe, bensì quello di pensare il fardello del tempo.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1987, p. 304.



un evento come quello totalitario che ha mandato in frantumi le nostre categorie politiche e i nostri usuali strumenti di comprensione<sup>16</sup>. La stessa esperienza che tentiamo di pensare ci ha privato dei criteri per orientarci e valutare, come si evince dall'impossibilità di ricomprendere i crimini nazisti all'interno di categorie del passato<sup>17</sup>. Arendt è consapevole che la comprensione, almeno quella «preliminare», ha a che fare con il linguaggio e con il senso comune, con i pregiudizi. Questa pre-comprensione rappresenta il presupposto essenziale per giungere a una comprensione «autentica», ma non può esaurire la conoscenza *in toto*, nel senso che non può accedere alla complessità e alla novità di un fenomeno. Se il totalitarismo è divenuto oggetto di analisi in virtù di quella centralità riconosciutagli proprio dalla conoscenza «preliminare», dal senso comune, tuttavia ciò non implica che ci si debba accontentare di una conoscenza che dissolve l'ignoto nel noto, che assimila vecchio e nuovo<sup>18</sup>. In questa prospettiva, Arendt rimarca come la catastrofe che ha spezzato il Novecento non possa essere compresa con il senso comune, pena la riduzione dell'antisemitismo a semplice odio contro gli ebrei, del totalitarismo a semplice dittatura<sup>19</sup>.

Applicata alla storia, la comprensione si rivela essere altro dalla causalità, poiché il significato di ogni evento trascende qualsiasi serie di cause antecedenti che gli si attribuiscono. All'interno di categorie preconette, tra le quali Arendt indica la causalità, gli eventi, intesi come irrevocabile novità, non possono mai accadere. Nella storia umana ogni singolo episodio raccoglie un ventaglio di possibilità inattese che trascende la somma delle intenzioni e il

<sup>16</sup> Arendt, *Comprensione e politica*, cit., pp. 81 ss.

<sup>17</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; seconda ed. rivista e ampliata, New York, Viking Press, 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 280. Arendt evidenzia come la Corte di Gerusalemme, in modo non dissimile dal Tribunale militare di Norimberga, non fosse riuscita a dare una valida definizione di «crimine contro l'umanità». A Norimberga, in particolare, si era sottovalutata l'enormità e la novità dei crimini contro l'umanità, riduttivamente intesi come «azioni disumane».

<sup>18</sup> Cfr. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., pp. 86-7.

<sup>19</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXI.



significato deducibile dalle origini<sup>20</sup>. Gli eventi allora non sono il portato deterministico di cause passate, ma è la loro stessa luce a illuminarne il passato. Solo quando qualcosa di irrevocabile è avvenuto si può, nei termini arendtiani, ricostruirne la storia, narrarne il senso. Anche se i criteri di giudizio sono ormai dissolti dalla catastrofe, Arendt ritiene che «un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l'ausilio di quelle regole consuetudinarie in cui consiste la morale»<sup>21</sup>. «Distanziarsi da alcune cose, e avvicinarsi ad altre, fa parte del dialogo della comprensione, per i cui scopi l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali»<sup>22</sup>; il comprendere si configura, quindi, quasi come un'alchimia tra luce e distanza partecipativa che permette di elaborare il giudizio sugli eventi e di orientarsi nella realtà. Per potersi sentire a casa in questo mondo, a costo anche di sentirsi a casa in questo secolo, è necessario, secondo Arendt, non sottrarsi all'interminabile dialogo con «l'essenza del totalitarismo».

Questa incessante passione del capire, tesa ad assorbire l'urto della realtà, si dispiega nella capacità di narrare gli eventi con spirito imparziale, ossia con autonomia ed ampia mentalità verso i fatti<sup>23</sup>. Se le categorie unificanti non danno conto della complessità della realtà, né degli eventi nella loro singolarità e novità, è la narrazione a rivelarsi come lo strumento per cogliere il significato di qualcosa senza l'errore di definirlo. La narrazione, come forma della comprensione critica, è aperta a reinterpretazioni, a nuove possibili dimensioni di senso pensate da chi di volta in volta recepisce. In un saggio metodologico, che aiuta a dipanare quell'ambiente storiografico suggestivo rappresentato da *Le*

<sup>20</sup> Cfr. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 94.

<sup>21</sup> Ivi, p. 96.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>23</sup> Cfr. Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, FrancoAngeli, 1994, p. 238. L'imparzialità è quella di Omero, di Tucidide, che si spogliavano degli interessi di parte, senza distinzioni di sorta tra vincitori e vinti.

*origini del totalitarismo*, Arendt chiarisce che l'ambito di competenza dello storico, a differenza dello scienziato che si interessa di eventi ricorrenti, consiste nell'occuparsi di eventi che «accadono una volta sola»<sup>24</sup>. Si tratta di una novità che rischia di essere manipolata se gli eventi sono ricondotti a una catena ingannevole come quella causale. La critica al concetto di storia processuale, ossia ad approccio che demanda il significato di ogni avvenimento a un fine ultimo ed universale, è un tema ricorrente in quasi tutti gli scritti arendtiani<sup>25</sup>. In una prospettiva antiteoricista, Arendt fornisce a più riprese una rilettura critica della filosofia della storia hegeliana, che comprimerebbe in uno schematismo unitario, posto come necessario, ciò che si è prodotto nelle disparate vicende umane<sup>26</sup>. Al concetto moderno di storia universale, portato della filosofia della storia, Arendt oppone una versione antica di storia, di qua dal moderno, come pratica memoriale di eventi, di gesti individuali degni di essere salvati dall'oblio<sup>27</sup>. Al di là delle semplificazioni cui presta il fianco una opposizione così generica<sup>28</sup>, il recupero della tradizione storiografica greca, oltre a misurare la distanza arendtiana dal concetto moderno di storia come *continuum*, le permette di porsi in una prospettiva atopica, dalla quale rilanciare una storia come intreccio di storie. Questa modalità narrativa sembra prendere forma in occasione del lavoro sul totalitarismo, anche alla luce di eventi di cui Arendt stessa è testimone, come emerge dalla prefazione del 1966:

con la disfatta della Germania si era conclusa una parte di tale vicenda. Quello sembrava il primo momento adatto per meditare sugli avvenimenti

<sup>24</sup> Ivi, p. 92.

<sup>25</sup> Cfr. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; nuova ed. rivista 1965; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999. Si veda inoltre Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, 1961; rist. con due saggi aggiuntivi, New York, Viking Press; trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 2001, pp. 70 ss.

<sup>26</sup> Cfr. Françoise Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, «DWF. Donnawomanfemme», n. 3, 1986, p. 42.

<sup>27</sup> Cfr. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 61 ss.

<sup>28</sup> Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 70 ss. Nel saggio *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, Arendt offre un esempio emblematico di tale opposizione.

contemporanei con lo sguardo retrospettivo dello storico e lo zelo analitico del politologo, la prima occasione per cercare di *narrare* e *comprendere* quanto era avvenuto, non ancora *sine ira et studio*, ancora con angoscia e dolore e, quindi, con una tendenza alla deplorazione, ma non più con un senso di muta indignazione e orrore impotente<sup>29</sup>.

Con lo sguardo retrospettivo dello storico e del politologo, Arendt rimarca la necessità di narrare gli avvenimenti nella loro contingenza, perché il linguaggio «è pur sempre una sponda in grado di offrire sollievo alle prove della vita»<sup>30</sup>. La storia come comprensione non avvia a un superamento del male, ma a una sua sopportazione attraverso il racconto che, al pari della tragedia, sembra acquisire una funzione catartica. Dinanzi alla catastrofe a essere in gioco è, per Arendt, l'esistenza stessa della storia «in quanto può essere compresa e ricordata», cosa che diviene impossibile quando i fatti non sono rispettati nella loro «irreversibilità», ma deformati per provare opinioni o teorie<sup>31</sup>. La conseguenza immediata di una concezione che pretenda di «fare la storia», imponendo alla realtà il senso della processualità, è che gli uomini si sentono inseriti in una spirale causale in cui tutto appare già dato, in cui ci si sottomette alla necessità abdicando di fronte all'azione e alla responsabilità<sup>32</sup>. L'idea di una storia processuale, inoltre, non sembra essere in grado – dopo Auschwitz – di cogliere né l'unicità né la distruttiva novità degli eventi totalitari<sup>33</sup>. La comprensione del totalitarismo sfugge a una ricomposizione razionale, poiché l'abisso della catastrofe ha mandato in frantumi la continuità del passato con le sue categorie universalizzanti. Il difficile compito di comprendere l'inaudito prende le mosse da questa realtà frammentata, da questo presente in cocci che Arendt tenta di annodare con il filo sottile

<sup>29</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LVI. Il corsivo è mio.

<sup>30</sup> Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 19.

<sup>31</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

<sup>32</sup> Cfr. Teresa Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Torino, Giappichelli, 1997, p. 83.

<sup>33</sup> Cfr. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., p. 222.

della narrazione. Di qui il tentativo di contaminare, di integrare la storia con le storie biografiche, letterarie, come testimoniato dalle numerose digressioni che costellano lo scritto sul totalitarismo<sup>34</sup>. L'intento arendtiano non è quello di presentare spiegazioni univoche o esaustive, ma quello di ripercorrere tracce singolari, di raccontare l'intrecciarsi di fenomeni, senza ricondurli a relazioni causali necessitate. Questo sconfinamento disciplinare operato da Arendt non va equivocado: la narrazione non vuole sostituirsi alla storiografia, ma solo illuminare quei particolari che non avrebbero accesso alla storia<sup>35</sup>. Se, come si sottolinea in *Vita activa*, la storia degli uomini si compone di azioni e imprese più che di forze, tendenze o idee, allora la storia non è agita da nulla di inevitabile, ma è solo la contingente sfera dell'inaspettato<sup>36</sup>. È possibile narrare gli eventi totalitari senza lasciarsi ingabbiare dalle maglie processuali se si è però guadagnato uno spazio mentale capace di resistere ai meccanismi dell'ideologia, spazio dal quale tentare di offrire un significato dei frammenti al di fuori di ogni loro concatenazione presupposta<sup>37</sup>.

## 2. *L'astrattezza dei diritti umani: il peso delle azioni, l'effetto delle opinioni*

Come si è cercato di chiarire, *Le origini del totalitarismo*, più che presentarsi come una tradizionale opera storiografica, va incontro al tentativo di narrare l'esperienza totalitaria per aprire

<sup>34</sup> Ivi, pp. 223-224. Guaraldo mette in luce in modo convincente come uno dei lasciti arendtiani sia stato proprio quello di ampliare i confini della comprensione storica, come attesta l'uso della letteratura, senza per questo mettere in discussione o trascurare l'autorità di documenti e fonti.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 231-232. Sulla critica arendtiana alle concezioni continuiste e sulla sua idea di storia come narrazione, si veda inoltre Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 199 ss.

<sup>36</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa, The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006, p. 135.

<sup>37</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 35 ss.

uno spazio di comprensione capace di assumere il fardello del proprio tempo, di «essere totalmente presenti», come recita l'epigrafe jaspersiana al volume. In questo senso lo studio che Arendt dedica ai totalitarismi, preceduto per altro da numerosi scritti che anticipano l'opera sistematica, sembra potersi inscrivere all'interno dell'antropologia politica o della teoria politica, nella misura in cui mette a tema il cristallizzarsi dell'ideologia più mortifera mai messa in pratica della «superfluità dell'uomo»<sup>38</sup>. Lo scopo di questo contributo non è quello di ripercorrere in modo analitico le tesi centrali della monumentale opera sul totalitarismo, né di evidenziarne criticità e forzature, per altro ampiamente dibattute<sup>39</sup>, bensì di rileggere la critica arendtiana ai diritti umani quale tensione tra una loro fondazione, che si inserisce nell'alveo del giusnaturalismo, ed una loro positivizzazione che, almeno nell'Ottocento, non può che prendere forma all'interno del perimetro dello stato nazione<sup>40</sup>. Alla base di questo nodo problematico, che sembra caratterizzare la categoria stessa di diritti umani, Arendt colloca quel paradosso tra astratta universalità e appartenenza nazionale che emerge in tutta la sua ambiguità nella congiuntu-

<sup>38</sup> Cfr. Julia Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 173 ss.

<sup>39</sup> Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXII ss. Arendt è stata accusata di aver messo in luce, tra nazismo e stalinismo, più relazioni metafisiche che fattuali, di aver cioè elaborato più una filosofia che una storia basata su dati. Questa non sufficiente caratterizzazione delle differenze tra i due regimi, unita ad una lettura sicuramente debole del fascismo, pur rappresentando un limite empirico dal punto di vista storico, si attenua in una prospettiva di teoria politica. Come rilevato – cfr. Alberto Martinelli, *Introduzione*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XIX ss. – il merito di Arendt sta nell'aver dimostrato la novità del totalitarismo, come forma politica che unisce ideologia e terrore, e nell'aver messo in luce come esso possa svilupparsi dai mutamenti di una società, segnata dalla crisi di una democrazia parlamentarizzata e da una rivoluzione.

<sup>40</sup> Cfr. Alessandra Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 80. Pur sorgendo nell'ambito del giusnaturalismo, i diritti dell'uomo si affermano attraverso il giuspositivismo: si tratta di quella fase ottocentesca in cui si passa dai diritti dell'uomo ai diritti del cittadino. Con la positivizzazione attraverso l'ordinamento giuridico e le istituzioni nazionali, i diritti dell'uomo guadagnano in concretezza ma perdono in universalità. Come osserva Facchi, «da diritti naturali diventano diritti positivi, da diritti dell'uomo diventano diritti del cittadino, da diritti universali diventano diritti nazionali».

ra storica della fine del primo dopoguerra, quando compaiono sulla scena europea milioni di essere umani, tra i quali gli ebrei, condannati all'apolidicità. Questi *Heimatlose* (senza patria), come vedremo, spesso prodotto di trattati di pace che avevano creato nuove entità territoriali sulla falsariga dello stato nazione, privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza si trovarono senza alcun diritto. L'esistenza di esseri umani privati del diritto umano ad avere diritti, oltre a svelare la patologia moderna dei diritti umani, diverrà, come vedremo, un momento essenziale di quel progetto totalitario di dominio totale che ha nella cifra del campo – di concentramento e sterminio – la sua essenza.

Il rapporto che Arendt intrattiene con l'ebraismo, unito all'analisi dell'antisemitismo, rappresenta senz'altro un aspetto fondamentale della sua teoria politica. Nell'impossibilità di fornire in questa sede una trattazione adeguata di questi temi, si è privilegiato un approfondimento di quelle dinamiche politico-giuridiche che hanno rappresentato la condizione di possibilità del dominio totale, culminata negli stermini. Come osserva la stessa Arendt<sup>41</sup>, sono stati gli eventi e le circostanze storiche che l'hanno indotta a riflettere sulla questione ebraica, portandola a fare i conti con la propria appartenenza<sup>42</sup>. Si è trattato di un processo di riappropriazione storico-politico e di comprensione, iniziato già con il libro su *Rahel Varnhagen*<sup>43</sup>, che l'ha condot-

<sup>41</sup> Cfr. Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua". *Conversazione con Günther Gaus*, cit., pp. 46-7. Nell'intervista Arendt afferma che alla fine degli anni '30 l'appartenenza all'ebraismo era diventata per lei un problema politico.

<sup>42</sup> Cfr. Hannah Arendt, "Eichmann in Jerusalem". *An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56; trad. it. "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, in Id., *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 222-223. In risposta a Scholem che l'accusa di non amare il popolo ebraico, Arendt risponde di non amare gli ebrei, ma di essere semplicemente una di loro. «Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così com'è; e per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono *physei* e non *nomō*».

<sup>43</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London, East and West Library, 1958; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggia-



ta, in seguito, a individuare nella condizione ebraica il «nervo scoperto» delle categorie politiche e giuridiche moderne, come si può evincere dall'opera sul totalitarismo<sup>44</sup>.

Per quel che riguarda il nesso tra apolidicità e critica ai diritti umani, possiamo osservare come Arendt, sin dalla sua collaborazione come articolista con la rivista «Aufbau» nei primi anni '40, abbia a più riprese sollevato il problema delle minoranze e dei profughi<sup>45</sup>. Questo periodo rappresenta un laboratorio per la messa a punto di quei temi che avranno nell'opera *Le origini del totalitarismo* una trattazione più estesa e strutturata dal punto di vista della teoria politica, tra i quali la necessaria appartenenza del singolo ad una comunità e il «diritto ad avere diritti», anche da parte dei non cittadini. Nel riflettere sull'ondata di profughi che si era riversata sull'Europa dopo la prima guerra mondiale, già nel 1940 Arendt pone il problema del rapporto tra esclusione di un individuo dalla vita nazionale di un popolo e tutela giuridica, denunciando come l'essere collocato in una situazione di assoluta illegalità sia il presupposto di una possibile scomparsa dalla società. Gli apolidi si trovavano politicamente, socialmente e giuridicamente in un vuoto che non poteva essere colmato né dalla legislazione nazionale, giacché il diritto di asilo e la naturalizzazione non potevano dominare il fenomeno, né dai diritti degli

tore, 1988. Si tratta del racconto del destino di una donna ebrea (*Rahel Varnhagen*) nella società dei gentili, in cui Arendt si muove sul terreno sdrucchiolevole dell'esclusione (*paria*) e dell'assimilazione (*parvenue*). La posizione di Arendt è critica sia nei confronti dell'esclusione che dell'assimilazione, privilegiando un difficile equilibrio tra appartenenza e distanziamento nei confronti del mondo.

<sup>44</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 63.

<sup>45</sup> Hannah Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Marie Louise Knott (hrsg. von), München, Piper, 2000; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002. «Aufbau» (il titolo faceva riferimento al «Noi costruiamo», *Wir bauen auf*, in Palestina, nonché alla vita in costruzione dei tedeschi-ebrei in America), come giornale newyorkese degli esiliati ebrei-tedeschi, rappresentava un ponte con il mondo intellettuale ed un legame con gli avvenimenti politici mondiali. In questi testi, forse le uniche dichiarazioni sull'attualità politica del tempo, ci si può fare un'idea sulle origini della teoria politica sviluppata in seguito da Arendt.



uomini, poiché questi individui entravano in scena come frammenti di popoli che vivevano senza la tutela dello stato<sup>46</sup>. A fronte di un'assenza di riconoscimento dei diritti fondamentali, ovunque andassero i profughi vivevano in balia di politiche contingenti e dell'arbitrio sociale, come accadeva per gli ebrei apolidi che dovevano la loro esistenza alla tolleranza altrui e non al diritto.

La vicenda degli apolidi, dei senza patria che si riversano in Europa nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, è narrata e ampiamente discussa nel capitolo IX de *Le origini del totalitarismo*, dedicato al tramonto dello stato nazionale e alla fine dei diritti umani. All'interno della storia delle minoranze e *maxime* degli apolidi, gli ebrei assumono una posizione paradigmatica come figure dell'alterità nel panorama giuridico-politico che precede il secondo conflitto mondiale. L'analisi arendtiana dell'apolide, che ci permette di mettere a fuoco anche il contesto che fa da sfondo al dominio totale, muove innanzitutto da un piano storico-politico, per approdare successivamente al problematico interrogativo sui diritti umani. Nel periodo che fa seguito al primo conflitto mondiale, ai trattati di pace postbellici, al dissolvimento dell'impero austro-ungarico e russo, alla creazione di nuovi stati, per gruppi numerosi di persone cessano improvvisamente di avere valore le norme del mondo circostante, «privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra»<sup>47</sup>. Questi individui si trovavano, di fatto, senza un governo che li rappresentasse e proteggesse, o raccolti in minoranze allogene rispetto allo stato d'appartenenza, costretti a vivere sotto la legge dei trattati sulle minoranze, o dispersi come apolidi o rifugiati, alla mercè della tolleranza altrui<sup>48</sup>. Arendt critica l'introduzione dello stato nazione nell'est Europa, non ravvisando in quell'area le condizioni necessarie per una sua edificazione, quali l'omogeneità della popolazione e il

<sup>46</sup> Ivi, pp. 130-131. La stessa Arendt già nel 1937 era stata privata della cittadinanza.

<sup>47</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 372.

<sup>48</sup> Cfr. Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002, p. 23.

radicamento. I trattati di pace portavano, secondo Arendt, ad un'arbitraria formazione di popoli, minoranze ufficiali e semplici nazionalità senza stato, assegnando il governo ad alcuni e la servitù agli altri<sup>49</sup>. Per le minoranze numericamente più consistenti era prevista una speciale tutela, attraverso lo strumento dei trattati, affidata alla Lega delle nazioni. Questa modalità apparentemente garantista a ben vedere sembrava avviare, in maniera più o meno diretta, ad una assimilazione indolore, nel senso che le minoranze dovevano essere prima o poi inglobate o eliminate. La difficoltà di prevedere una tutela delle minoranze fa emergere un nodo problematico interno al sistema degli stati nazione, e «cioè che soltanto l'appartenenza alla nazione dominante dava veramente diritto alla cittadinanza e alla protezione giuridica, che i gruppi allogeni dovevano accontentarsi delle leggi eccezionali finché non erano completamente assimilati e non avevano fatto dimenticare la loro origine etnica»<sup>50</sup>. La congiuntura storica che Arendt ricostruisce sembra essere gravida di conseguenze politiche: sui profughi e sulle minoranze si depositano i frammenti della rottura dell'equilibrio fra stato e nazione. Arendt registra uno sbilanciamento nella trasformazione dello stato da strumento giuridico a strumento nazionale, quasi che la nazione avesse conquistato lo stato.

Oltre alle minoranze, il riassetto della morfologia geopolitica dell'Europa postbellica vede la comparsa degli apolidi, gli *Heimatlose*, persone la cui origine non poteva essere determinata o che erano private della cittadinanza dai governi vittoriosi<sup>51</sup>. Nei confronti di queste *displaced persons* il rimpatrio, la naturalizzazione, il diritto di asilo rappresentavano misure eccezionali inadeguate per via della persistenza e della rilevanza del fenome-

<sup>49</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 376 ss.

<sup>50</sup> Ivi, p. 382.

<sup>51</sup> Cfr. Ivi, pp. 385-387. Si trattava di persone la cui origine non poteva essere determinata se per un motivo o per un altro non avevano risieduto nella città natale, o se il luogo d'origine aveva avuto un passaggio di mani nel turbine delle contese nazionali. Nella condizione di senza patria vennero a trovarsi altresì milioni di profughi costretti a lasciare il proprio paese in seguito a vicende rivoluzionarie.

no. Nell'incapacità dello stato nazionale di fornire una legge a chi avesse perso la protezione del proprio governo, di accogliere queste masse in nome della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, la questione degli apolidi si demandava alla polizia, autorizzata ad agire autonomamente e a disporre delle persone<sup>52</sup>. Nella figura dell'apolide sembra condensarsi agli occhi di Arendt quel paradosso della politica moderna che consiste nel proclamare come inalienabili e propri di ogni uomo diritti che invece sono goduti solo dai cittadini dei paesi più prosperi. Ne consegue che chi si trova nella condizione di apolidità è al tempo stesso privo di una patria, di una casa, di un posto nel mondo, di cittadinanza, nonché della stessa possibilità di essere un soggetto di diritto<sup>53</sup>. Inizia a delinearsi un tema ricorrente nella teoria politica arendtiana: l'equivalenza tra perdita della cittadinanza e perdita dello statuto di persona. Nonostante le solenni dichiarazioni cui avevano aderito, gli stati non erano in grado di trattare gli apolidi come soggetti di diritto, ma preferivano affidarsi all'arbitrio poliziesco. Da questa equivalenza Arendt trae delle conseguenze se vogliamo ancor più paradossali, l'unica patria che si aveva da offrire ai senza patria erano i campi di internamento, l'unico riconoscimento giuridico ammissibile per soggetti ontologicamente illegali passava per una violazione della legge. «Per stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune»<sup>54</sup>; come anomalia della legge l'apolide poteva essere riconosciuto solo attraverso un'infrazione delle norme giuridiche. Dinanzi all'apolide si realizza un completo capovolgimento dei valori, nel senso che l'autore di un reato ha maggiori tutele giuridiche di un *Heimatlose* che, senza aver commesso nessun reato, per il solo fatto di esistere al mondo, può essere arrestato, minacciato di espulsione, confinato

<sup>52</sup> Cfr. Ivi, pp. 399-400.

<sup>53</sup> Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., pp. 24-25.

<sup>54</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 397-398.

in un campo senza processo. Per capire realmente quali possano essere le conseguenze dell'apolidicità, quale perdita di ogni *status* giuridico, finanche di un'identità ufficialmente documentata, Arendt pone l'accento sull'estrema cura con cui i nazisti insistevano affinché gli ebrei non tedeschi perdessero la cittadinanza prima del trasporto o il giorno della deportazione<sup>55</sup>. La situazione degli ebrei in particolare era il paradigma degli apolidi in generale, come testimoniava la circostanza che nessuno, a detta di Arendt, capiva che la riduzione degli ebrei tedeschi allo stato di minoranza non riconosciuta e la conseguente espulsione oltre i confini come apolidi – per poi raccogliarli in ogni angolo d'Europa nei campi di sterminio – mostravano al mondo intero, in modo inequivocabile, come si poteva liquidare il problema delle minoranze e degli apolidi<sup>56</sup>.

Nell'antisemitismo moderno si coagula il dispositivo spoliante della modernità stessa, esibito dall'ebreo come figura dell'apolidicità e dell'esclusione dal diritto *tout court*. Questo dispositivo, mimetizzato nelle pieghe dello stato nazione, emerge quando lo stato perde la sua funzione di tutela giuridica di tutti gli abitanti del territorio, trasformandosi in uno strumento della nazione<sup>57</sup>. Se lo stato è la struttura razionale-legale deputata alla garanzia dei diritti, la nazione si fonda sul presupposto di un'idea di comunità sostanziale. È stato rilevato come nell'endiadi stato nazione si estrinsechi una tensione tra astrazione, propria dello stato, ed essenzialismo, propria della nazione, portata in piena luce dagli apolidi e dalle minoranze, ossia da quanti, non appartenendo ad una comunità etnico-genealogica, non possono aspirare ad una protezione legale da parte dello stato<sup>58</sup>. A detta di Arendt, come si ricava dal breve articolo *La nazione*, questo è l'esito dell'identificazione ottocentesca tra stato e nazione, «[...] mentre lo stato

<sup>55</sup> Cfr. Ivi, pp. 388-389. Per gli ebrei tedeschi non era necessario perché una legge del *Reich* li privava automaticamente della cittadinanza appena lasciavano il territorio nazionale.

<sup>56</sup> Cfr. Ivi, pp. 401-402.

<sup>57</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 24.

<sup>58</sup> Cfr. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XIX-XXX.

in quanto istituzione fondata sulla legge dichiara che il suo dovere è di difendere i diritti umani, la sua identificazione con la nazione comporta l'identificazione tra cittadino e membro della nazione e sfocia quindi nella confusione tra diritti dell'uomo e diritti dei membri della nazione o diritti nazionali»<sup>59</sup>. Già con il primo stato moderno, osserva Arendt nell'opera *Le origini del totalitarismo*, era venuta alla luce la difficoltà di combinare la sovranità nazionale con la dichiarazione dei diritti dell'uomo. La contraddizione tra diritti rivendicati contemporaneamente come patrimonio inalienabile e come patrimonio specifico sfocia in una garanzia dei diritti umani soltanto come diritti nazionali, con la conquista dell'aspetto razionale dello stato da parte dell'anima della nazione<sup>60</sup>.

L'incapacità degli stati di tutelare gli apolidi come soggetti di diritto, oltre a essere un segnale di crisi dello stato stesso, evidenzia altresì l'intrinseca incertezza dei diritti umani. Le dichiarazioni settecentesche dei diritti dell'uomo avevano diffuso l'ingenua convinzione che si potesse contare sulla tutela dei diritti dell'uomo anche contro la sovranità dello stato e l'arbitrio della società<sup>61</sup>. La concezione che sta alla base dei diritti dell'uomo muove da una matrice giusnaturalistica che vede nell'uomo il sovrano, la fonte e il fine ultimo del diritto. In questo stesso periodo, osserva Arendt, si afferma quella sovranità popolare, quale emancipazione dell'uomo dalla fonte divina, che porterà a tutelare gli inalienabili diritti dell'uomo mercè il diritto del popolo all'autogoverno. Arendt sembra essere consapevole di come nella contrazione di quella agognata universalità dei diritti dell'uomo a diritto particolare dei popoli si estrinsechi la patologia moderna dei diritti umani. L'aporeticità che sta alla base degli inalienabili diritti umani consiste nel prendere in considerazione un uomo «astratto» che non esiste in nessun luogo, giacché persino i selvaggi vivono all'interno di una qualche forma di ordinamen-

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *The Nation*, «The Review of Politics», VIII, n. 1, 1946, pp. 138-141; trad. it. *La nazione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 241.

<sup>60</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 322.

<sup>61</sup> Cfr. Ivi, pp. 403-404.

to sociale<sup>62</sup>. Questo è il motivo per cui la questione della tutela dei diritti umani non poteva che legarsi alla garanzia offerta dallo scudo della sovranità popolare. D'altro canto se l'umanità era ormai concepita come una famiglia di nazioni, il popolo non poteva che incarnare l'immagine di questo uomo astratto. Tuttavia, la sovrapponibilità tra diritti umani e diritti dei popoli nel sistema europeo degli stati nazione si è mostrata in tutta la ambiguità quando è comparsa una schiera crescente di persone (apolidi, minoranze etniche e religiose) che, non potendo vantare la protezione di uno stato, era ovunque straniera<sup>63</sup>. «Dopotutto i diritti dell'uomo erano stati definiti inalienabili perché si presumeva che fossero indipendenti dai governi; ma ora si scoprì che, appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita, non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo»<sup>64</sup>.

La perdita della patria non è un fatto senza precedenti, nel senso che costanti migrazioni hanno da sempre caratterizzato la storia dei popoli; quel che è senza precedenti è l'impossibilità di trovarne una nuova. D'improvviso non c'è stato più un posto dove gli emigranti potessero andare senza restrizioni, nessun paese dove potessero essere assimilati, nessun territorio dove potessero fondare una propria comunità<sup>65</sup>. Senza precedenti è che la perdita dello *status* giuridico del proprio governo equivalga alla perdita di un qualunque *status* giuridico anche negli altri paesi, nel

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>63</sup> Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 27.

<sup>64</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 403-404. Anche gli apolidi erano convinti che la perdita dei diritti nazionali equivallesse alla perdita dei diritti umani. Quanto più erano esclusi dal godimento di qualsiasi diritto, tanto più tendevano a reinserirsi in una comunità nazionale.

<sup>65</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, University of Cambridge, 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina, 2006, pp. 40 ss. Benhabib offre una rilettura dei temi arendtiani alla luce di problematiche contemporanee quali l'immigrazione e l'appartenenza politica.



senso che chi non veste più i panni del cittadino precipita fuori dalla legalità<sup>66</sup>. Il filo narrativo arendtiano, che annoda il declino dello stato nazione allo *status* di apolide e all'incertezza dei diritti umani, si stringe attorno alla questione dell'appartenenza ad una comunità. A questo proposito, Arendt mette in luce come il dramma di quanti sono privati dello *status* giuridico non consista nella perdita di un diritto specifico, che si tratti di diritto alla vita, alla felicità o altro, ma nella perdita di una comunità che li reclami. «Anche i nazisti, nella loro opera di sterminio, hanno per prima cosa privato gli ebrei di ogni *status* giuridico, della cittadinanza di seconda classe, e li hanno isolati dal mondo dei vivi ammassandoli nei ghetti o nei Lager; e, prima di azionare le camere a gas, li hanno offerti al mondo constatando che nessuno li voleva»<sup>67</sup>. Ciò che Arendt sostiene con fermezza è che la totale assenza di diritti è il presupposto per la cancellazione della vita stessa.

La privazione dei diritti umani, declinata nei termini di perdita di una comunità, ha a che fare con la perdita di «un posto al mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto». Occorre chiarire che, al di là degli usi critici, con comunità Arendt non allude ad una omogeneità di carattere etnico, ma piuttosto ad uno spazio vivificato da relazioni sociali e politiche, ad un «mondo comune» che riunisca e nel contempo separi gli uomini<sup>68</sup>.

La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini, è in gioco quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale e la non appartenenza non è più oggetto di scelta, quando si è posti in una situazione in cui, a meno che non si commetta un delitto, il trattamento subito non dipende da quello che si fa o non si fa<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 407-408. Ai perseguitati i paesi civili offrivano il diritto di asilo, che però appariva insufficiente e inapplicabile; a ciò si aggiunga che le nuove categorie di persone non erano perseguitate per quello che avevano fatto o pensato, ma per quello che erano, perché nati nella «razza» sbagliata.

<sup>67</sup> Ivi, p. 409.

<sup>68</sup> Cfr. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

<sup>69</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.



Questa è la situazione estrema di quanti non sono privati del diritto alla libertà o del diritto di pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto alla possibilità stessa della libertà e dell'opinione. Arendt riformula la nozione di diritti umani non come catalogo di diritti positivi, ma nei termini di un «diritto ad avere diritti» che rinvia all'esistenza di una comunità, di uno spazio in cui si è giudicati per le opinioni e per le azioni. Gli apolidi non esibiscono la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta a garantire loro qualsiasi diritto<sup>70</sup>. È stato autorevolmente osservato come il concetto di diritto non sia usato allo stesso modo nelle due parti della frase «diritto ad avere diritti», nel senso che mentre la prima accezione di diritto sembra evocare una «rivendicazione morale di appartenenza», come riconoscimento dell'appartenenza ad una qualche comunità, la seconda accezione di diritto è di stampo giuridico civile, una sorta di titolarità di diritti esercitabile solo in quanto si è riconosciuti come membri di una comunità<sup>71</sup>.

La concezione di diritti dell'uomo presupporrebbe, secondo Arendt, che fosse l'umanità stessa a garantire questo «diritto ad avere diritti», che ci fosse cioè una sfera di tutela capace di trascendere gli stessi stati sovrani. Nell'amara consapevolezza dell'inesistenza di una sfera siffatta e della difficoltà di poterla immaginare, Arendt intuisce con lungimiranza quello che può considerarsi ancora oggi un nodo cruciale dei diritti umani, ossia la questione della loro effettività e giustiziabilità<sup>72</sup>. Il concetto di umanità per

<sup>70</sup> Cfr. Ivi, pp. 411-412.

<sup>71</sup> Cfr. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., pp. 44 ss. Benhabib ribadisce che il concetto di comunità di Arendt non è etnico ma civico. Nel ripercorrere i passaggi della critica arendtiana ai diritti umani, Benhabib ritiene che Arendt non abbia offerto soluzioni al dilemma del «diritto ad avere diritti», che non abbia cioè saputo decostruire la dicotomia tra diritti umani e diritti dei cittadini. Oltre alla recente rilettura di Benhabib si veda anche Paola Helzel, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Padova, Cedam, 2005, pp. 2 ss. Helzel, prendendo le mosse da Arendt, propone una teoria normativa nella quale la cittadinanza sia quella *Grundnorm* che permette l'esercizio di altri diritti.

<sup>72</sup> Per un approfondimento si vedano Antonio Cassese, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997; Luigi Pannarale, *Giustiziabilità dei diritti umani*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

di più, se preso nella sua astrattezza, può anche prestare il fianco a strumentalizzazioni, come si può evincere dai crimini contro i diritti umani, caratteristica dei regimi totalitari, che possono essere sempre giustificati affermando che diritto è quanto è bene per il tutto, distinto dalle parti. Può sempre accadere, come tragicamente dimostrato dall'esperienza dei campi, che un'umanità altamente organizzata e meccanizzata decida democraticamente, cioè per maggioranza, «che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti»<sup>73</sup>. La parola «umanità» si svuota di significato se non si capisce che il crimine contro l'umanità, come nel caso dello sterminio degli ebrei, è un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè ad una caratteristica stessa della condizione umana<sup>74</sup>. Non esiste l'uomo come ente astratto, ma esistono gli uomini; la pluralità, nei termini di Arendt, è la legge della terra, per questo motivo,

se viene distrutto un popolo o uno Stato, o anche solo un determinato gruppo di persone il quale, avendo in ogni caso una sua posizione nel mondo che nessuno può immediatamente duplicare, presenta sempre una visione del mondo che esso solo può realizzare, non soltanto muore un popolo o uno stato o un certo numero di persone, ma viene distrutta una parte del mondo collettivo: un aspetto sotto cui il mondo si mostrava e ora non potrà mai più tornare a mostrarsi<sup>75</sup>.

Questa notazione ci conduce al nerbo della critica arendtiana a quel concetto di diritti umani, portato delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo settecentesche. L'impraticabilità delle aspirazioni universalistiche dei diritti umani sembra essere, agli occhi di Arendt, una conferma tardiva ed amara della critica di Burke all'astrattezza dei diritti propugnati dalla rivoluzione francese<sup>76</sup>,

<sup>73</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 413-14.

<sup>74</sup> Cfr. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 275.

<sup>75</sup> Hannah Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Ursula Ludz (hrsg. von), München, Piper, 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni, di Comunità, 1995, p. 83.

<sup>76</sup> Cfr. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London, relative to that Event, in a Letter Intended to have been sent to Gentleman in Paris*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963.

ai quali preferiva la maggiore solidità dei diritti nazionali di un inglese<sup>77</sup>. La concezione dei diritti umani, già di per sé densa di ombre, naufraga dinanzi ad individui che hanno perso tutte le loro caratteristiche e relazioni, se non quelle meramente biologiche. Come il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo, così «i superstiti dei campi di sterminio, gli internati dei campi di concentramento e gli apolidi hanno potuto rendersi conto, senza bisogno degli argomenti di Burke, che l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo»<sup>78</sup>. Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. La perdita dei diritti umani coincide allora con la trasformazione in un individuo generico ridotto alla propria diversità assoluta, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune. Nell'esistenza di una simile categoria di persone si annida un tragico pericolo, divenuto realtà con i campi di sterminio: il distacco di questi individui dal mondo è quasi un invito all'omicidio, in quanto la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, rimane priva di conseguenza per i sopravvissuti<sup>79</sup>.

In conclusione, la critica arendtiana ai diritti umani non apre a vagheggiamenti comunitari, alla rivendicazione di identità culturali blindate, poiché la differenza è per lei quel *physis* in cui si è incarnati e che può tuttavia essere significata solo attraverso un diritto all'azione e all'opinione in un mondo comune<sup>80</sup>. L'orizzonte di Arendt parrebbe avviare a un ripensamento della categoria di cittadinanza emancipata dalla nazionalità e da un assetto statico. Nell'evidenziare l'incertezza dei diritti umani, Arendt sembra

<sup>77</sup> Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 29. Possenti mette in luce come l'apprezzamento di Arendt nei confronti dell'intuizione di Burke non implichi una condivisione *in toto* di una teoria conservatrice fondata sul diritto ereditario.

<sup>78</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

<sup>79</sup> Cfr. Ivi, 418.

<sup>80</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 82.

allora voler rimarcare che a fondamento dei diritti non debba esserci un uomo astratto, bensì quell'aristotelico *zoon politikón*, quale uomo inserito in comunità<sup>81</sup>.

### 3. *Dalla denazionalizzazione al dominio totale*

Nell'articolo *Noi profughi*, che precede di qualche anno le sue pubblicazioni principali, Arendt afferma che essere ebrei non dà alcuno *status* giuridico in questo mondo. «Se cominciassimo a dire la verità, e cioè che non siamo altro che ebrei, ciò significherebbe esporci al destino degli esseri umani i quali, non protetti da alcuna specifica legge o convenzione, non sono altro che essere umani»; per Arendt si tratta di un atteggiamento pericoloso, perché si vive in un mondo in cui la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue, un mondo in cui «i passaporti o i certificati di nascita [...] non sono più documenti ufficiali, ma questioni di differenziazione sociale»<sup>82</sup>. Questa riflessione, che in qualche modo sintetizza la condizione dell'apolide, può essere la premessa ideale per mettere in luce il concetto di legalità totalitaria e il sistema dei campi. Se la critica ai diritti umani e l'illegalità dell'apolide ci instradano al contesto politico-giuridico della catastrofe, la metamorfosi dell'idea di legge e l'istituzione campo costituiscono il nucleo del dominio totale.

Nel riflettere sulla natura del totalitarismo, in particolare quello nazista, Arendt evidenzia la differenza tra il concetto di legge in un governo costituzionale e in un regime totalitario: se nel primo caso la legge rappresenta una cornice stabile che consente agli uomini di muoversi, nel secondo caso la legge è espressione del movimento della Natura e ha come fine quello di rendere stati-

<sup>81</sup> Helzel, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, cit., pp. 7-8.

<sup>82</sup> Hannah Arendt, *We Refugees*, «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77; trad. it. *Noi profughi*, in Id., *Ebraismo e modernità*, Milano Feltrinelli, 1993, p. 47.

ci gli uomini, così da impedire ogni atto spontaneo, imprevisto, che potrebbe essere di ostacolo al terrore<sup>83</sup>. L'ideologia razzista trasforma la Natura in una forza il cui movimento attraversa l'umanità, di qui la legge razziale incarna l'immagine darwiniana dell'uomo come portato evolutivistico della Natura. In questo sistema colpevolezza e innocenza diventano categorie prive di significato, almeno per il senso comune, perché colpevole è chi, volontariamente o no, è d'ostacolo al movimento della Natura che condanna le razze inferiori, gli individui inadatti a vivere. Alla base dell'ideologia del razzismo vi è l'idea folle che il genere umano attraverso il terrore possa essere organizzato come se tutti gli uomini non fossero che un unico uomo, accelerando il movimento automatico della Natura<sup>84</sup>. Il terrore costituirebbe un acceleratore di condanne che la Natura ha già decretato nei confronti di razze inferiori, senza attendere l'eliminazione più lenta che avverrebbe in ogni caso.

Se le leggi definiscono i confini e i canali di comunicazione tra gli uomini che vivono insieme e agiscono di concerto, proteggendo sia la potenzialità di qualcosa di completamente nuovo come la libertà che la preesistenza di un «mondo comune», il regime totalitario sostituisce questi limiti tracciati dalle leggi umane con un vincolo di ferro che spinge gli uomini gli uni contro gli altri, come se fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo<sup>85</sup>. Il senso della legge come limite rappresenta per l'esistenza politica quello che la memoria è per l'esistenza storica: entrambe garantiscono la preesistenza di un mondo in comune. Il vincolo di ferro del dominio totalitario è rappresentato, invece, dal terrore che, nel fondere insieme gli individui in un macroindividuo distruggendo lo spazio tra di essi, cancella il presupposto di ogni libertà,

<sup>83</sup> Cfr. Hannah Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, (scritto nel 1953), in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 111 ss.

<sup>84</sup> Cfr. Ivi, p. 114.

<sup>85</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-639.

cioè la possibilità di movimento (che senza spazio non esiste)<sup>86</sup>. Dopo aver eliminato lo spazio tra gli individui, il terrore deve cancellare la vita stessa, giacché nella nascita è radicata la stessa possibilità di agire e di far ricominciare il mondo da capo.

Se alla base del vincolo di ferro del terrore vi è l'idea di dissipare gli spazi di libertà per poi estinguere la vita stessa, l'istituzione del Lager è il laboratorio di verifica della pretesa di dominio assoluto sull'uomo. Negli scritti dedicati all'universo concentrationario, Arendt lucidamente rileva come la novità dell'evento Auschwitz, il suo essere «senza precedenti», vada al di là di ogni forma di violenza contemplata nell'archivio della storia. Fin da un articolo del 1946, *L'immagine dell'inferno*, Arendt vede nel processo di sterminio degli ebrei, attuato attraverso le «fabbriche della morte», il compimento di un biologismo pseudo-scientifico di matrice razziale, misto ad un moderno uso della tecnica<sup>87</sup>. Si tratta, per Arendt, della storia più difficile da raccontare e da comprendere, perpetrata sul corpo del popolo ebraico ma che, come «crimine contro l'umanità», investe tutti i popoli della terra; in questo senso gli ebrei sono legittimati a rivolgere un atto d'accusa contro i tedeschi, ricordando tuttavia di parlare a nome dell'umanità intera<sup>88</sup>. Come è stato rilevato<sup>89</sup>, Arendt ha enucleato gli aspetti fondamentali dello sterminio degli ebrei d'Europa: il carattere industriale, meccanizzato delle fabbriche della morte – una sorta di fusione di tecnica e morte –, la normalità buro-

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>87</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Image of Hell*, «Commentary», II, n. 3, 1946, pp. 291-295 (recensione di *The Black Book: The Nazi Crime Against The Jewish People*, curato da World Jewish Congress, e di Max Weinreich, *Hitler's Professors*); trad. it. *L'immagine dell'inferno*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 238.

<sup>88</sup> Cfr. Ivi, p. 233. Se i nazisti non fossero stati sconfitti, le fabbriche della morte, oltre a ebrei e zingari, avrebbero liquidato altre categorie, nonché ampi settori della popolazione tedesca. In un progetto di riforma del sistema sanitario nazionale del 1943, Hitler proponeva, al termine del conflitto, esami radiografici per tutti i tedeschi per poi far internare tutte le famiglie soggette a disturbi cardiovascolari o respiratori.

<sup>89</sup> Cfr. Enzo Traverso, *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, p. 37. Traverso sottolinea come Arendt anticipi alcuni tratti fondamentali della storiografia sul nazismo e sul genocidio ebraico.



cratica degli esecutori, fino al dominio totale come cancellazione dell'umanità in quanto differente. Occorre a questo punto indugiare su questo ultimo aspetto, per mettere in luce come i campi siano l'istituzione centrale del dominio totalitario.

Nell'analisi dei campi di concentramento e sterminio, Arendt pone l'accento su come questi siano modernissimi strumenti di organizzazione dell'oblio e dell'isolamento dal mondo. In questi antri del silenzio le vittime non lasciano nessuna traccia della normale esistenza di una persona, né un cadavere, né una tomba, come se non fossero mai esistite. «Dal momento dell'arresto, nessuno nel mondo esterno doveva sapere più nulla del prigioniero; era come se egli fosse scomparso dalla faccia della terra; non ne veniva nemmeno annunciata la morte»<sup>90</sup>. La protezione più efficiente alla scoperta di questi crimini è l'incredulità del mondo normale rispetto alla realizzazione di un mondo capovolto in cui «tutto è possibile»<sup>91</sup>. Il funzionamento dei campi richiede altresì una chiusura ermetica nei confronti del mondo esterno, una forma di isolamento totale dal mondo dei vivi. Anche questa è, secondo Arendt, una caratteristica senza precedenti, nel senso che «questo isolamento, già tipico di tutte le forme precedenti di campi di concentramento, ma perfezionato solo sotto i regimi totalitari, ben difficilmente può essere paragonato all'isolamento delle prigioni, dei ghetti o dei campi di lavoro forzati»<sup>92</sup>. Isolamento e oblio sono due aspetti di un medesimo obiettivo: entrambi mirano a rendere superflui gli esseri umani nella loro infinita varietà e unica individualità<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

<sup>91</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 598. L'orrore dei campi non può mai essere interamente percepito dall'immaginazione. Il superstite ritorna al mondo dei vivi che gli impedisce di credere completamente alle sue esperienze passate. Come se raccontasse storie di un altro pianeta.

<sup>92</sup> Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 17.

<sup>93</sup> Cfr. Arendt, *Umanità e terrore*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 76.



Muovendo da queste caratteristiche, Arendt arriva al nucleo del dominio totale, che consiste nell'organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità come se tutti insieme costituissero un unico individuo. Questo è realizzabile solo se ogni persona è ridotta a un'immutabile identità di reazioni, a una collezione di riflessi, in modo che ciascuno di questi fasci di reazione possa essere scambiato con qualsiasi altro. Alla base di questo processo di cancellazione dell'identità nella sua inconfondibilità, della vita nelle sue caratteristiche e attitudini, c'è la volontà di arrivare a un esemplare indistinguibile della specie<sup>94</sup>. Il degrado e lo sterminio fisico delle persone nel Lager sono l'atto finale di un esperimento, in condizioni scientificamente controllate, che mira a distruggere la spontaneità come componente costituiva del comportamento umano e a trasformare le persone in una collezione di reazioni identiche che, posta nelle stesse condizioni, reagirà sempre allo stesso modo. Ogni sforzo all'interno del campo è teso a sradicare non solo la libertà, ma anche quegli istinti e quelle pulsioni che spingono sempre individui differenti a poter compiere atti impreveduti e differenti. «Il dominio totale viene raggiunto quando la persona umana, che in un certo senso è sempre una combinazione specifica di spontaneità e determinatezza, è stata trasformata in un essere completamente determinato, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando viene condotto verso una morte certa»<sup>95</sup>.

La dettagliata analisi arendtiana ha il suo punto di maggiore forza teorica e chiarezza nella sottolineatura delle condizioni di possibilità che hanno preparato, sia storicamente sia politicamente, «cadaveri viventi» prima di produrre cadaveri di massa. Ciò è stato possibile, come abbiamo rilevato, sia perché si è fatto di milioni di persone individui senza patria, indesiderabili, economicamente superflui, sia perché i diritti dell'uomo, mai garantiti, hanno perso ogni validità<sup>96</sup>. Negli stadi di disintegrazione della

<sup>94</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>95</sup> Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

<sup>96</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 612.

personalità che scandiscono il dominio totale, il primo passo è la distruzione della personalità giuridica, come eliminazione del soggetto giuridico che è nell'uomo<sup>97</sup>. La cancellazione della personalità giuridica avviene sia mediante denazionalizzazione, cioè ponendo certe categorie fuori dalla protezione del diritto ai fini di riconoscerne l'illegalità anche da parte del mondo non totalitario, sia attraverso l'extragiuridicità del Lager rispetto al sistema penale ordinario, nel senso che gli internati sono scelti contro qualsiasi regola che stabilisca una pena per un reato. La minoranza di criminali inclusi nei campi costituisce esclusivamente una concessione propagandistica ai pregiudizi della società che può così abituarsi ai Lager<sup>98</sup>. La maggioranza degli internati è però rappresentata da persone innocenti in ogni senso, come gli ebrei, il cui arresto arbitrario non è semplicemente ingiusto, ma non ha alcuna relazione con le opinioni e le azioni della persona<sup>99</sup>.

Il secondo stadio del dominio totale è rappresentato dalla disintegrazione della personalità morale e si raggiunge attraverso la separazione dei campi dal resto del mondo, separazione che rende anonima la morte, privandola del suo significato di fine della vita<sup>100</sup>. Inoltre, quando sono create delle condizioni per cui

<sup>97</sup> Cfr. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

<sup>98</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 612-613. Tra gli internati dei campi vi erano anche, pur non costituendo la maggioranza, oppositori del regime, criminali che erano inviati al campo dopo aver scontato la pena ordinaria ed elementi antisociali quali omosessuali, vagabondi, renitenti al lavoro.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.* Gli ebrei nella Germania nazista non erano sospettati di attività ostile, ma erano stati dichiarati «nemici oggettivi» dal regime in base all'ideologia dominante. Il «nemico oggettivo» non ha nulla a che vedere con il «nemico reale», ma è definito ideologicamente dal regime prima di conquistare il potere, indipendentemente da quelle che sono le sue opinioni e azioni politiche. Il regime totalitario non è un governo in senso tradizionale, ma un movimento che nella sua avanzata incontra sempre nuovi ostacoli che devono essere eliminati. Supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, il «nemico oggettivo» ne rappresenta l'idea centrale. In questa prospettiva, la polizia totalitaria non ha il compito di scoprire gli autori di un delitto, ma quello di essere pronta quando il governo decide di arrestare una certa categoria della popolazione definita come «nemico oggettivo».

<sup>100</sup> Cfr. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

la coscienza non può vagliare tra bene e male, ma è deliberatamente organizzata la complicità di tutti nei delitti, non è possibile parlare di morale<sup>101</sup>. Questa fase di annichilimento della struttura relazionale degli esseri umani, base della costituzione di un senso morale, costituisce probabilmente, come è stato rilevato<sup>102</sup>, il momento centrale del progetto totalitario.

L'ultimo stadio è la distruzione dell'individualità in quanto tale e si realizza attraverso l'istituzionalizzazione della tortura. L'esito è la riduzione degli esseri umani al più basso denominatore possibile di reazioni identiche e si compie attraverso la dissipazione di quei limiti della condizione umana che le sono costitutivi per avere un senso. «Proprio perché le risorse dell'uomo sono così grandi, egli può essere pienamente dominato solo quando diventa un esemplare della specie animale uomo», osserva Arendt<sup>103</sup>. L'individualità, come tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, è intollerabile per un dominio totale che può salvaguardarsi solo in un mondo di riflessi condizionati. L'abitante del campo non è più l'espressione di una unicità, bensì l'esemplare di una vita ridotta al grado zero. È solo possibile intuire, ma non comprendere fino in fondo, sino a che punto sia possibile rendere gli uomini tutti ugualmente superflui:

il nostro senso comune, abituato a pensare in termini utilitaristici che il bene e il male abbiano senso, non conosce offesa peggiore di quella della completa insensatezza di un mondo in cui la punizione colpisce l'innocente più del criminale, in cui il lavoro non sfocia e non è diretto a sfociare in alcun prodotto, in cui i crimini non recano nessun vantaggio e non sono nemmeno progettati per recare vantaggio ai loro autori<sup>104</sup>.

Su questo mondo di insensatezza regna sovrano il supersenso ideologico, come pretesa di spiegare ogni cosa emancipandosi dalla

<sup>101</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 615 ss. Gli internati erano coinvolti nei delitti, nel senso che parte dell'amministrazione veniva loro affidata.

<sup>102</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 27-28.

<sup>103</sup> Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 625.

<sup>104</sup> Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 19.

realtà. Il campo viene a porsi come esperienza fattuale del dominio totale, prodotta da quell'ideologia che fa dell'idea biologica della razza la logica per costruire una realtà fittizia. Arendt ribadisce che si tratta di una catastrofe senza precedenti, perché senza precedenti sono la creazione e l'esecuzione, metodicamente programmate, di un mondo di morenti in cui nulla aveva più senso<sup>105</sup>.

In estrema sintesi, il dominio totale esige che siano spezzati i legami che rendono significativa la vita dei singoli prima di cancellare la vita stessa. La situazione che consente al dominio totale di concretarsi è data da una convergenza di isolamento ed estraniamento, dove l'isolamento ha a che vedere con la distruzione di un mondo in cui si possa agire in comune, mentre l'estraniamento evoca la perdita del conforto del proprio io<sup>106</sup>. È nella perdita sia dell'io che del mondo che si sottrae all'abitante del campo la sua irripetibile unicità. È stato altresì osservato che la denazionalizzazione, nonché la privazione di ogni statuto politico a danno degli internati, con la conseguente riduzione a nuda vita, fa del campo «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»<sup>107</sup>. Questo forse è il contributo arendtiano alla biopolitica: aver intuito che il campo di sterminio, come luogo deputato alla modificazione dell'umano, è la verità ultima del totalitarismo<sup>108</sup>.

In conclusione, l'universo concentrazionario, contrassegnato dalla perdita del mondo, dall'invisibilità, dall'afasia, costituisce quel fondo critico del pensiero, racchiuso nell'opera *Le origini del totalitarismo*, da cui Arendt prende le mosse per riaffermare con forza, negli scritti successivi, il senso del mondo, insisten-

<sup>105</sup> Cfr. Paola Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2001, pp. 90 ss. Helzel mette in luce come il non-senso di Auschwitz sfidi la capacità di comprendere fino in fondo il significato dell'evento.

<sup>106</sup> Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651 ss. Si veda inoltre Roberto Gatti, *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 79-80.

<sup>107</sup> Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 191. Agamben fa riferimento al campo come a una struttura nella quale si normalizza lo stato di eccezione. Pur trattandosi di una suggestiva lettura, si è preferito attenersi al significato più prossimo all'impianto arendtiano.

<sup>108</sup> Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. XXIV.

do proprio sulla visibilità, sulla narrazione, sulla pluralità, sulla libertà come continua rinascita che il singolo è chiamato ad agire nel mondo<sup>109</sup>. A testimonianza della centralità della catastrofe nel pensiero di Arendt, questi temi si imporranno alla sua riflessione filosofica come necessario rovesciamento di quell'esperienza «senza precedenti» che ha compiuto lo sterminio della parola e dell'azione.

<sup>109</sup> Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 30-31.