

ISSN 1973-3003, XIX, 2021

# laNOTTOLAdiMINERVA

## Journal of Philosophy and Culture

i n t e r n a t i o n a l   s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative  
writing on the international philosophical,  
humanistic and scientific scene

**Publisher**

Cultural Association Center Leone XIII  
www.leonexiii.org

**Electronic edition**

[http://www.leonexiii.org/centrocult\\_nottola.htm](http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm)  
<https://www.rivistalanottoladiminerva.it/>

**Editor-in-chief**

Marco Moschini  
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education  
University of Perugia P.zza Ermini, 1  
06122 Perugia  
marco.moschini@unipg.it

**Editor and scientific committee person in charge**

Marco Casucci  
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education  
University of Perugia P.zza Ermini, 1  
06122 Perugia  
marco.casucci@unipg.it

**Editorial board**

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)  
secgral@unc.com.py

Francesco Porchia (University of Perugia, Italy)  
francesco.porchia@studenti.unipg.it

Dario Tordoni (University of Perugia, Italy)  
d.tordoni@gmail.com

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)  
marcoviscomi@libero.it

**Scientific council**

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)  
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)  
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)  
Martino Bozza (Sfi Perugia, Italy)  
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)  
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)  
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)  
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)  
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)  
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)  
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)  
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)  
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)  
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)  
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)  
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)  
Furia Valori (University of Perugia, Italy)  
Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)  
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)  
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista all'indirizzo [redazione.nottola@gmail.com](mailto:redazione.nottola@gmail.com). Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni.

Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

Fin dalla sua fondazione tutti gli articoli presenti nella rivista vengono inviati, dopo una prima lettura, ai membri del comitato scientifico che esprimono un giudizio critico. Gli elaborati quindi vengono inviati a due lettori anonimi (blind peer review) per il giudizio sulla pubblicazione del contributo. L'esito della valutazione (accettato, rifiutato, richiesta di modifica) viene comunicato all'autore.

**Le origini del totalitarismo. Appunti e riflessioni sul tema**

*Table of contents*

*Introduzione. L'originalità di una teoria.  
Il totalitarismo come sistema politico in Hannah Arendt ed oltre*.....1  
**Federico Poggianti**  
University of Perugia, Italy

*Sul pensiero di Hannah Arendt*.....4  
**Domenico Fisichella**  
University of Firenze/Unuversity of Rome "La Sapienza", Italy

*Illuminismo e totalitarismo.  
Alcune riflessioni su Hannah Arendt, Jacob Talmon e Isaiah Berlin*.....16  
**Alessandro Mulieri**  
University of Louvain, Belgium

*Stato e Bildung in Edith Stein.  
Ossia dell'appartenenza comunitaria e dell'individualità personale*.....29  
**Giulia Brunetti**  
University of Perugia, Italy

*La rivista Encounter e l'era Krusciov: tra totalitarismo e disgelo*.....38  
**Federico Poggianti**  
University of Perugia, Italy

## Introduzione

# *L'originalità di una teoria. Il totalitarismo come sistema politico in Hannah Arendt ed oltre.*

**Federico Poggianti**

University of Perugia, Italy

Nel 1951, dopo anni di laborioso lavoro, Hannah Arendt diede alle stampe il suo capolavoro sul totalitarismo. Si trattò di un libro con una lunga e complessa gestazione, che conobbe anche profonde esitazioni, come il carteggio con il maestro ed amico Karl Jaspers sta a testimoniare<sup>1</sup>. Uno dei principali argomenti di cui si occupò sin dagli anni Quaranta la filosofa tedesca e che nelle *Origini del totalitarismo* riveste un ruolo centrale al punto da condizionare la coerenza interna dell'intera opera, che risulta chiaramente sbilanciata in tal senso, fu il tema dell'antisemitismo<sup>2</sup>.

Soltanto in seguito, sul finire degli anni Quaranta e con il delinearsi del piano dell'opera, anticipato in numerosi articoli apparsi su importanti riviste statunitensi come, tra le varie, la *Partisan Review* o la *Review of Politics*, Arendt iniziò a percepire l'esigenza di definire compiutamente i caratteri di un modello di regime che sino a quel momento non aveva avuto precedenti nella storia umana. Nel farlo, sentì chiara la difficoltà di equiparare due esperienze, quella nazista e quella staliniana che, pur avendo elementi in comune, non potevano essere raffrontate senza incorrere in aspre critiche dal punto di vista di opportunità politica.

Non si trattava della prima opera a proporre un'analisi dei totalitarismi, né la prima a proporre questa equiparazione diretta tra due regimi di ideologia opposta. Soltanto per citare un esempio, ben dieci anni prima il filosofo messicano Antonio Caso aveva pubblicato un libro dal titolo *La persona humana y el Estado totalitario*<sup>3</sup> nel quale l'analisi dello Stato totalitario si avveniva attraverso una equiparazione tra la Germania hitleriana e l'Urss di Stalin. Anche in questo caso l'accostamento non fu ben accolto. Nel corso degli anni immediatamente successivi alla pubblicazione, avvenuta nel 1941, furono forti le critiche all'impostazione del libro che, mettendo sullo stesso piano l'Unione Sovietica e il Terzo Reich, rinveniva nella prima una minaccia ancor più seria rispetto all'ultima alla pace mondiale.

D'altra parte, l'originalità dell'opera di Arendt è legata a diversi fattori. Il primo, che fu oggetto di numerose critiche, è legato alla fisionomia stessa che l'autrice diede al libro. Non

---

<sup>1</sup> L. Kohler e H. Saner (a cura di), *Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926 – 1969*, a cura di: Brace & Harcourt Company, San Diego 1992.

<sup>2</sup> Di fondamentale importanza, in tal senso, rappresentano gli studi di Simona Forti. In particolare, occorre citare: Forti S. (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930 - 1945*, Feltrinelli, Milano 2001 e Forti S. (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950 - 1954*, Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>3</sup> A. Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico 2016.

si tratta, infatti, semplicemente di un saggio storico, né di uno prettamente filosofico. L'opera infrange le rigide barriere delle discipline a favore di una reciproca commistione di stili e approcci. Fu proprio questo che contribuì a renderlo un *unicum* nella letteratura storico-filosofica del Novecento. Il secondo fu la profondità che raggiunse la ricerca e lo studio portati avanti dall'autrice, come testimoniato dalla imponente bibliografia e dall'altrettanto impressionante apparato di note.

Si trattò, quindi, di un libro certamente coraggioso e scomodo, a cui fu riservata un'accoglienza fredda da parte del mondo intellettuale legato ai partiti comunisti occidentali. A dimostrazione di ciò, valgono due date: la pubblicazione nei due paesi con i più forti partiti comunisti europei. In Italia avvenne soltanto nel 1966, ad opera delle Edizioni di Comunità. In Francia si dovette attendere il 1972: ben ventuno anni dopo la pubblicazione dell'edizione inglese.

Proprio in Italia, l'analisi dei regimi totalitari ha avuto tra i suoi maggiori esponenti Domenico Fisichella. Il suo libro *Analisi del totalitarismo*, pubblicato nel 1976 nel pieno del clima di violenza ideologica che sconvolgeva il Paese, fu anzitutto un profondo atto di coraggio. Rappresentò inoltre un punto di riferimento, in Italia e non solo, per la trattazione del tema. Si è scelto quindi di far introdurre il pensiero di Hannah Arendt ad uno dei pensatori di maggior rilievo sul tema. Il saggio di Fisichella, che ripercorre le tappe dei suoi studi, offre una lettura di grande impatto del libro di Arendt attraverso la lente dei classici del pensiero politico. Evidenzia come, pur presentandosi quale elemento di rottura rispetto alle forme di governo precedenti, il totalitarismo non sia da considerare un elemento completamente avulso dalle idee politiche dei secoli passati, essendo al suo interno presenti elementi chiave riconducibili al pensiero politico classico. Fisichella guida il lettore ad un'analisi dell'opera di Arendt che, per certi versi, si richiama ad una linea di pensiero simile a quella esposta da Jacob Talmon nel libro *Le origini della democrazia totalitaria*, pubblicato nel Regno Unito quasi contemporaneamente a quello di Arendt.

Il saggio di Alessandro Mulieri si pone in perfetta continuità con quanto appena scritto, proponendo una lettura approfondita del rapporto tra la lettura che gli intellettuali progressisti euro-americani diedero, a partire dal secondo dopoguerra, del totalitarismo ed i suoi legami con l'Illuminismo. In questo senso, autori come la stessa Hannah Arendt, Isaiah Berlin ed il citato Jacob Talmon diedero vita ad un'ampia riflessione critica che lasciò profondi segni nel dibattito sulle interconnessioni tra i Lumi ed i regimi totalitari. Per quanto riguarda Arendt, in particolare, nelle *Origini del totalitarismo*, con particolare riferimento all'esperienza nazionalsocialista, questa pose in evidenza come il progetto universalista dell'Illuminismo avesse posto le fondamenta per la costruzione della proiezione globale dell'ideologia totalitaria.

Il saggio di Giulia Brunetti presenta due punti di interesse convergenti. Il primo, è insito nella scelta stessa del personaggio trattato. Edith Stein, infatti, fu in prima persona una vittima del sistema totalitario. Morì infatti a 50 anni, nel 1942, ad Auschwitz. Nella più cupa fabbrica della morte del totalitarismo hitleriano. La sua origine la lega, per certi versi, ad Hannah Arendt. Entrambe erano infatti di origine ebraica, nate o cresciute in quei territori dell'Est tedesco culla dell'ebraismo orientale e che ospitarono una florida

attività intellettuale ebraica. Città e culture di confine, quindi, tra Polonia e Germania, a lungo teatro di profondi conflitti armati e culturali.

Il secondo elemento di interesse è la concezione di comunità – e conseguentemente quella di Stato – che emerge dal pensiero della filosofa e mistica. Strettamente collegato a quello di educazione, c'è il concetto di Stato. Stein non lo presenta, come accade nei totalitarismi, quale un elemento servente rispetto al regime. Al contrario, è la famiglia il nucleo da cui partire nella costruzione della comunità. La forte connotazione mistica che la religiosa riconosceva alla natura ed ai paesaggi tedeschi quale elemento in grado di nutrire lo spirito delle giovani generazioni la pone in continuità con le tradizioni romantiche. Si tratta dello stesso sostrato culturale da cui in buona parte attinse quello nazionalsocialista<sup>4</sup>, ma che differisce profondamente da quest'ultimo per diversi elementi. Il primo è la centralità della persona rispetto alla costruzione dello Stato. Questo, infatti, è soltanto l'ultima conseguenza della creazione di una rete di legami personali. Proprio questa impostazione separa radicalmente lo Stato di Stein da quello totalitario, col rinnegare il criterio ideologico che è alla base di quei regimi. L'essere umano, infatti, esiste e vive a prescindere dallo Stato nel quale è inserito. La coesione sociale è garantita dalla religione, intesa come un elemento vivo, profondo e radicato sin dall'infanzia nella natura umana. Il ruolo degli educatori, in questa lettura, è di fondamentale importanza. Per Stein sono i maestri che, educando assieme alla famiglia i fanciulli all'obbedienza, contribuiscono alla costruzione dello Stato. In ultima analisi, quindi, questo altro non è che un prodotto naturale, fisiologico, del processo di aggregazione, ben lontano dal freddo meccanicismo che muove gli ingranaggi dello Stato totalitario, nel quale l'individuo cessa di esistere.

Conclude il numero un saggio a firma di chi scrive. Si tratta dell'analisi, presente nelle pagine della rivista *Encounter*, delle persistenze di elementi totalitari nell'era Krusciov. Il processo di destalinizzazione aveva aperto molte speranze in Occidente e gli autori che collaborarono con la rivista – un progetto di alto livello culturale a cui presero parte alcune delle migliori firme dell'intelligenza progressista anticomunista euro-americana – prestarono una grande attenzione critica a quanto avveniva oltrecortina. L'ambizione del contributo è quella di tracciare, sulla scorta di quanto già proposto da Alessandro Mulieri, un quadro dell'ambiente intellettuale che diede forma al dibattito sul totalitarismo in Occidente. Ad *Encounter* infatti, per buona parte, contribuì quel vasto *milieu* rappresentato dai cosiddetti *New York Intellectuals*, del quale la stessa Hannah Arendt fu tra i principali esponenti<sup>5</sup>. Con questi ambienti i contatti intellettuali furono continui e contribuirono a definire il suo pensiero in maniera determinante negli anni della maturità americana.

---

<sup>4</sup> Tra i molti studi, si segnala quello di G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>5</sup> H. Wilford, *The New York Intellectuals. From Vanguard to Institution*, Manchester University Press, Manchester 1995.

## *Sul pensiero di Hannah Arendt*

**Domenico Fisichella**

University of Firenze/University of Rome “La Sapienza”, Italy

### *Abstract*

*The Origins of Totalitarianism* includes an element of continuity with classical political thought. The keys to the interpretation of the phenomenon are to be found in the new political anthropology that originated from the French Revolution and that, through the nineteenth century, leads to totalitarian regimes. The essay investigates the contribution of the most prominent authors from classical political philosophy in the shaping of Hannah Arendt's theory of totalitarianism.

### *Keywords*

Totalitarianism, Political Theory, Classical Political Thought

Il curatore del presente numero della rivista “La Nottola di Minerva”, dottore di ricerca Federico Poggianti, in data 02 aprile 2021 mi ha scritto invitandomi ad intervenire con un mio contributo sia sul ruolo che l’opera di Hannah Arendt (1906-75) sulle origini del totalitarismo, pubblicata nel 1951, ha avuto in tema di elaborazione del concetto di tale “forma di governo”, sia sulla “accoglienza culturale e politica” che il mio libro sul totalitarismo ha ottenuto nel corso del tempo.

Ho accolto di buon grado l’invito a scrivere questo “pezzo” per la rivista, tra l’altro per motivi affettivi: sono un antico studente e laureato della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Perugia, lo *Studium Generale Civitatis Perusii*. Venendo al merito, è evidente che, quando il dottor Poggianti pone l’interrogativo circa l’accoglienza culturale e politica del mio libro, ha in mente tra l’altro l’uso indiscriminato che nel dibattito politico, giornalismo incluso, si fa di certe parole. Sul punto, non sono possibili illusioni. Diverso il discorso sul piano culturale, specie nella sua dimensione scientifica ed accademica. E oso pensare che la mia ricerca, dagli anni Settanta del secolo scorso alla più recente edizione del mio testo, qualcosa abbia inciso.

Giunto alla mia età (sono nato nel 1935), non ho smanie esibizionistiche. Mi contento dei traguardi conseguiti nel corso dei decenni. Ciò detto, però, ho l’obbligo di documentare, come deve fare ogni studioso serio. E allora eccomi qua. Nell’ottobre-novembre 1974 è pubblicato nella rivista «Intervento», allora diretta dal saggista Fausto Gianfranceschi, il mio scritto *Totalitarismo: parola e concetto* (pp.29-40); nella stessa testata, dicembre 1974-gennaio 1975, esce il mio saggio *Le “novità” del totalitarismo* (pp.79-100); nell’agosto-ottobre 1975, direttore è ora lo storico Francesco Perfetti, compare il mio scritto *Il terrore totalitario* (pp.149-187); nel novembre 1975-gennaio 1976 è la volta delle pp.51-82 dedicate a *Rivoluzione permanente e stato totalitario*. Sempre nello stesso

torno di tempo, 1975, numeri 1, 2, 3/4, la rivista «Diritto e Società», il cui comitato scientifico e direttivo è composto da eminenti cattedratici, tra i quali tre presidenti della Corte Costituzionale della Repubblica italiana, Aldo Sandulli, Antonio La Pergola, Livio Paladin, pubblica, in apertura di ciascun numero, rispettivamente i saggi “Novità” e *terrore nel regime totalitario* (pp.5-57), *Rivoluzione permanente e stato totalitario* (pp.181-204), *Totalitarismo e mutamento sociale* (pp.319-43).

E si giunge così al mio libro. Tale opera ha una lunga storia, con nuove edizioni e ristampe di volta in volta aggiornate, la prima nel 1976, a seguire nel 1978, nel 1987, nel 1992, nel 1994, nel gennaio e poi nel giugno 2002, nel 2015: le due iniziali pubblicate dalla Casa Editrice D’Anna, Messina-Firenze, con il titolo *Analisi del totalitarismo*, le successive tre, con il titolo *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, edite in Roma da La Nuova Italia Scientifica, che poi diviene Carocci Editore e propone l’opera, a titolo invariato, nel gennaio e giugno 2002. Infine la più recente (2015), sempre con il secondo titolo, è stampata da Pagine Editore in Roma.

Già la sequenza delle edizioni dovrebbe suggerire che per qualcosa tale libro ha ottenuto attenzione e interesse. Sta di fatto, comunque, che nel 1993 il *Dizionario delle idee politiche*, diretto da Enrico Berti e Giorgio Campanini (Editrice Ave, Roma) pubblica alle pp. 921-27 la voce “Totalitarismo” a me affidata. Nello stesso anno, in *Politica. Enciclopedia Tematica Aperta* (Jaca Book Editore, Milano), a cura di Lorenzo Ornaghi, è presente la voce “Totalitarismo”, a mia firma. Ancora, nel 2000 l’Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani pubblica l’opera *Eredità del Novecento*, che include la mia voce “Totalitarismo” (Roma, tomo primo, pp.453-65). Nel 2011 il *Dizionario del liberalismo italiano* (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli) include la voce “Totalitarismo” da me firmata (tomo primo, pp.1024-38). Per concludere, nel volume *La democrazia nel Novecento. Antologia di testi classici del pensiero filosofico e politico*, a cura di Claudio Vasale e Paolo Armellini (Aracne, Roma 1999), la sezione dedicata a “Totalitarismo e democrazia” (pp.311-49) propone brani di quattro autori: Hannah Arendt, Karl Raimund Popper, Raymond Aron, Domenico Fisichella. Mi pare di essere in buona compagnia.

Concludo questo *excursus* ricordando i nomi di personalità della cultura accademica che, pur di orientamenti distintamente articolati, in diversi momenti hanno voluto con giudizio benevolo richiamare nei loro scritti il mio lavoro: da Sergio Cotta, filosofo del diritto e presidente dell’Unione internazionale giuristi cattolici, a Renzo De Felice, eminente storico del fascismo, da Giovanni Sartori, caposcuola della scienza politica italiana nel secondo dopoguerra, ad Augusto Del Noce, filosofo della politica e senatore, da Luciano Pellicani, sociologo e direttore della rivista socialista «MondOperaio», a Gianfranco Pasquino, scienziato politico e deputato, da A. James Gregor, storico, a Marco Tarchi, scienziato politico, da Armando Saitta, storico, a Vaclav Belohradsky, scienziato sociale, da Enzo Collotti, storico, a Luis Clavell, storico, da Roberto de Mattei, teorico politico, a Victor Zaslavsky, storico, mentre Cosimo Ceccuti, allievo di Giovanni Spadolini e poi suo successore alla cattedra nella Facoltà fiorentina di Scienze Politiche (ma anche mio studente), nella rivista «Nuova Antologia», da lui diretta, ha voluto nel 2002 dedicare al mio libro una intervista, a sua cura, di sedici pagine, sottolineando in tale sede che del

totalitarismo «Fisichella si è occupato in modo scientifico per primo fra gli studiosi italiani». Nel 2005 Massimo Crosti, docente di filosofia politica, pubblica il volume *Domenico Fisichella. Il primato della politica* (Città Aperta Edizioni, Troina, pp. 184), nel quale il mio lavoro sul totalitarismo è definito «uno dei contributi più significativi della scienza politica italiana degli ultimi decenni», ed esso come tale «si colloca a pieno titolo, per significatività culturale all'interno della scienza politica italiana, a fianco della teoria generale della democrazia di Sartori».

Ma veniamo al dunque, cioè alla Arendt. Per l'anno in cui è pubblicato, appunto il 1951, *The Origins of Totalitarianism* (tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967), può essere considerato un antesignano negli studi sull'argomento. Intendiamoci. La parola "totalitario" e la relativa, iniziale concettualizzazione rinviano al periodo (1923-25) in cui in Italia il partito fascista ascende al potere e ivi si consolida, ed è usata sia in termini apprezzativi, va da sé dai fascisti, sia in termini derogatori, dagli antifascisti. Il contributo della studiosa tedesca — poi emigrata in Francia e negli Stati Uniti — alla delineazione categoriale e sistemica di tale "forma di governo", interviene in una stagione, il secondo dopoguerra, nella quale per un verso si hanno studi assai significativi in chiave di analisi comparata dei regimi politici, ma per altro verso si giunge a un uso tumultuoso e indiscriminato del concetto, che tra l'altro viene dilatato, riferito e applicato oltre ogni ragionevole misura sia nello spazio sia nel tempo.

Come sappiamo dai classici, il tema della paura è costantemente messo nel conto quando si riflette sulla politica: quest'ultima, infatti, include sempre il momento sanzionatorio, di vario tipo, e la paura ha la funzione o di evitare comportamenti indicati come meritevoli di pena o, se e quando tenuti, di punire comportamenti del genere. Tuttavia, se la sanzione è prevedibile, la paura dei sottoposti al potere (siano essi sudditi e/o cittadini) è controllabile: male non fare, paura non avere, come diceva il proverbio. Se però la sanzione è imprevedibile, allora il discorso diventa diverso. E a questo punto entra in campo il problema dell'inimicizia.

Nuovamente, il dilemma di amico/nemico è una ineludibile ricorrenza nell'azione politica e nella riflessione sulla politica. E qui bisogna distinguere. Lo sforzo compiuto dalla "democrazia dei moderni" è stato quello di ridurre il più possibile lo spazio della inimicizia, talvolta riuscendo nell'impresa e talvolta no. Cosa ha tentato tale democrazia su questo terreno, almeno in sede di politica interna? Ha cercato di trasformare il conflitto in competizione, mediante il ricorso sempre più esteso al diritto di voto per la selezione pacifica delle classi dirigenti. Non è traguardo da poco, che però non cancella, anche in tale ambito, la persistenza della inimicizia. E allora nuovamente occorre distinguere.

In termini generali, abbiamo storicamente acquisito contezza di due categorie fondamentali di inimicizia: il nemico reale e il nemico potenziale. Il primo è quello che *in facto* intende combattere e combatte l'assetto istituzionale di questa o quella forma di reggimento politico, e in tale prospettiva quest'ultimo risponde con i mezzi di cui dispone: si pensi a una insurrezione, a una rivolta, a una *jacquerie*, a una successione di atti terroristici, a una secessione. Per nemico potenziale (in qualche modo assimilabile al "sospetto" dell'esperienza rivoluzionaria francese avviata nel 1789) si intende chi è considerato ostile in quanto membro, sia pure inattivo, di un gruppo sociale (nobiltà o

quant'altro) ritenuto suscettibile, in ragione di pregresse esperienze, di non accettazione o di resistenza verso la politica del regime *pro tempore*. Con l'analisi del totalitarismo, però, entra in campo l'idea di nemico oggettivo.

Va da sé, il regime totalitario può perseguire e colpire sia il nemico reale sia quello potenziale. Ma la sua specificità distintiva sta altrove. In qual senso? Qui va messa nel conto la concezione della storia che sta alla base delle forze politiche totalitarie e dei regimi che esse riescono a realizzare. A dispetto di svariate tecniche di mascheramento, utili per rendere plausibili forme multiple di adesione, il totalitarismo si caratterizza per una visione di movimento del processo storico che si propone di coniugare il più alto tasso di persistenza rivoluzionaria con il più alto tasso di oggettività progettuale. Ma in cosa consiste il mutamento nella prospettiva totalitaria? Va da sé, la storia implica sempre una dinamica trasformativa, e vi sono stagioni definibili di progresso (pur se quest'ultima è parola ambigua) e di crescita, e stagioni di decadenza. La prospettiva totalitaria, però, si muove in un'ottica assai più radicale. Vi è, in merito, una suggestione che, in due righe, appare straordinariamente anticipatrice. L'illustre pensatore controrivoluzionario cattolico Joseph de Maistre (1753-1821) ha il suo bersaglio nella Rivoluzione del 1789. Ed ecco come parlano a Dio, ad avviso dello scrittore savoiano, i rivoluzionari: «Tutto ciò che esiste non ci piace, perché il tuo nome è scritto su tutto ciò che esiste. Vogliamo distruggere ogni cosa e rifarla senza di te». Senza entrare qui e ora nel merito dell'esperienza francese dell'Ottantanove, e fermo restando che il tema della “morte di Dio” non è estraneo alla delineazione della fattispecie totalitaria, è l'imperativo della volontà che colpisce: vogliamo distruggere ogni cosa perché tutto ciò che esiste non ci piace.

Se ci si chiede perché occorre distruggere ogni cosa, qui un dato essenziale dell'imperativo totalitario emerge con chiarezza: perché occorre creare “l'uomo nuovo per la nuova società e per l'ordine nuovo”. E su tale punto cruciale la Arendt ha scritto pagine di singolare profondità. Per introdurre l'argomento, ben sapendo che l'elaborazione delle “forme di governo” su base comparata rinvia già al grande pensiero dell'antica Grecia, limitiamoci però a prendere le mosse da una premessa, che nella piena modernità rinvia all'insegnamento di Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu (1689-1755). Cosa dice dunque l'eminente pensatore francese? Sostiene che ciascuna “forma di governo” si distingue sia per la sua natura sia per il suo principio, ove per natura si intende la sua struttura particolare, per principio il motore — la molla — che lo fa agire, cioè «le passioni umane che lo fanno muovere». In tale duplice chiave, quattro sono le “forme di governo”: monarchia, nella quale uno solo governa, ma secondo leggi fisse e stabilite, e con la presenza di poteri intermedi; democrazia, quando è il popolo intero (beninteso esclusa la plebe, perché essa è priva di volontà autonoma) che gode del potere supremo; aristocrazia, quando il potere supremo si trova nelle mani di una parte del popolo; infine dispotismo, quando uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci. Nei governi dispotici gli uomini sono tutti uguali, poiché in essi sono tutti schiavi. Quanto alla molla, l'onore è lo specifico della monarchia, la virtù civica della democrazia, la moderazione dell'aristocrazia, la paura del dispotismo. In tema di paura, peraltro, la conoscenza della natura umana suggerisce che con alta probabilità la paura può più della virtù, più della moderazione, più del senso dell'onore.

Si è detto in una pagina precedente che la paura è una costante del contesto politico, il quale deve necessariamente mettere nel conto il momento sanzionatorio. La paura come molla del dispotismo è altra faccenda, nella sintesi che propone Montesquieu. La paura che domina nel panorama totalitario è, nuovamente, altra cosa ancora, e si configura come terrore. Perché il terrore? E su quali basi strutturali e culturali metterlo in atto e alimentarlo?

La risposta di Hannah Arendt si iscrive e corrobora con argomenti di rilievo l'interpretazione che vede nel terrore la modalità operativa di quei movimenti e regimi politici inclini a praticare una rivoluzione permanente, una lotta continua, una guerra civile che non si ferma e che dunque non istituzionalizza e stabilizza un assetto ordinato della vita individuale e sociale. Tutto ciò può apparire contraddittorio con la prospettiva di instaurare un "ordine nuovo". Ma è l'idea stessa di "uomo nuovo" che batte in breccia ogni pretesa e praticabilità di stabilizzazione, che mantiene nella instabilità e insieme nella imprevedibilità e implacabilità il *modus operandi* totalitario. E si capisce perché. La pretesa di «cambiare il mondo», come tale impegno di tipo millenaristico, è sottesa nell'impianto ideologico totalitario, così come vi è in pari tempo e ineludibilmente sottesa una distorsione fondamentale della lettura del processo storico nella sua realistica datità, che certo è duttile, ma che comunque deve avere una sua leggibilità in termini di realtà.

Come si pone in essere tale disegno? Assumendo quale ferrea *praesumptio* che solo il movimento totalitario conosca i percorsi «oggettivi» del divenire storico, che l'unica conoscenza «oggettiva» di quanto è destinato ad avvenire in corso d'opera sia pertinenza del soggetto totalitario. Ascoltiamo la Arendt:

«La propaganda totalitaria ha perfezionato la tecnica [...] di dare alle proprie affermazioni la forma di predizioni, portando al massimo l'efficienza del metodo e l'assurdità del contenuto, perché dal punto di vista demagogico non c'è un modo migliore, per evitare la discussione, che svincolare un argomento dal controllo del presente dicendo che soltanto il futuro può rivelarne i meriti».

E in questo arbitrio assoluto (corroborato dalla pretesa millenarista in veste di immanenza), che tuttavia è, momento dopo momento, sempre "vero" nella sua aderenza alle "ragioni" del regime, l'assurdo diventa appunto razionale: talché discutere la razionalità dei comportamenti totalitari «è come mettersi a discutere con un assassino potenziale se la sua vittima futura è morta o viva perché, uccidendola, egli può immediatamente fornire la prova della giustezza della sua affermazione». E aggiunge, tanto per chiarire di chi e di cosa si sta parlando quando si vien riflettendo in tema di totalitarismo (Mao Zedong sarà in campo sostanzialmente dopo):

«Konrad Heiden sottolinea la "fenomenale falsità" di Hitler, "la mancanza di fatti dimostrabili in quasi tutte le sue affermazioni, la sua indifferenza per i fatti, da lui non considerati vitalmente importanti". In termini pressoché identici Chruscev descrive la "riluttanza di Stalin a considerare la realtà della vita" e la sua indifferenza per "lo stato reale delle cose". L'opinione che Stalin aveva dell'importanza dei fatti è bene messa in luce dalle sue periodiche revisioni della storia russa».

È in tale contesto, così essenzialmente bellico, che si iscrive la nozione di nemico oggettivo. In cosa consiste la oggettività? Rinvia a un qualche comportamento comunque

suscettibile di controllo empirico e/o storico, dunque suffragabile in sede probatoria? Per nulla. Ampiamente soggettivo e arbitrario è, a dispetto della dizione, il concetto di nemico oggettivo. Per nemici oggettivi si intendono coloro che sono dichiarati tali dal potere totalitario. Su quale base? Dice la Arendt: il nemico oggettivo differisce dal sospetto delle polizie segrete dispotiche in quanto la sua identità è determinata dall'orientamento politico del governo, e non dal suo desiderio di rovesciarlo. Insomma, «egli non è un individuo da provocare per smascherarne le idee pericolose o da sospettare per il suo passato, bensì un “portatore di tendenze”, non dissimile dal portatore di una malattia».

Tale soggettività rinvia a una costruzione artificiale e artificiosa del futuro, di ciò che non è ancora, ma che nella presunzione centrale del totalitarismo, secondo la quale «tutto è possibile», è suscettibile di accadere. E su questa base si configura la categoria del «delitto possibile». Per intenderci. Il soggetto totalitario è, per definizione, l'unico conoscitore dell'avvenire storico-sociale. Ha in ragione della sua ideologia, che è assunta come fonte generale oggettiva della dinamica delle vicende umane, l'esclusiva della configurazione del processo politico e culturale nel suo divenire. È dunque in grado di individuare in anticipo chi, domani o dopodomani, si comporterà in maniera ostile, chi sarà nemico, e come tale fin da prima deve essere colpito. «Mentre il sospetto viene arrestato perché ritenuto capace di commettere un reato che più o meno si adatta alla sua personalità (o alla sua presunta personalità), la versione totalitaria del “delitto possibile” è basata su una anticipazione logica di sviluppi oggettivi», ove per “logica” va intesa coerente con la premessa ideologica. Insomma, poiché tutto è possibile, e quindi nuove situazioni possono presentarsi, nuovi scenari possono aprirsi, allora tanto vale prevenire certe situazioni, colpendo perciò in anticipo i “dissidenti”, singoli, gruppi, categorie economiche e professionali, membri del partito unico e delle forze armate, senza escludere peraltro fasi storiche nelle quali «le vittime vengono scelte completamente a caso e, senza alcuna accusa, dichiarate indegne di vivere». Conclusione della Arendt: «supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, si può dire che il “nemico oggettivo” ne è l'idea centrale».

Nella presente sede non è indispensabile soffermarsi in dettaglio sulle diverse tecniche e modalità di terrore, che vanno dalle confessioni estorte con torture fisiche e/o minacce (se non confessi uccidiamo i tuoi figli) alle “purghe” e alle deportazioni di massa, milioni e milioni di persone, dai campi di internamento per interi segmenti sociali o etnie ai lavori forzati in vere e proprie città carcerarie, ove per di più il controllo del lavoro è affidato ai criminali comuni, che così sovrintendono sui cosiddetti “politici”, talché i delinquenti «costituiscono dappertutto l'aristocrazia dei campi», realizzando in tal modo un “universo concentrazionario” ove si pone in essere quella che può definirsi la “morte della morte”. In qual senso? Hannah Arendt ce lo spiega.

Prima citazione. «Nei paesi totalitari le prigioni e i *Lager* sono organizzati come veri e propri antri dell'oblio in cui chiunque può andare a finire senza lasciare neppure le usuali tracce dell'esistenza di una persona, un cadavere e una tomba. In confronto di questa modernissima invenzione per eliminare la gente, il vecchio metodo dell'assassinio, politico o comune, appare davvero inefficiente e primitivo. L'assassino lascia dietro di sé un cadavere e, benché si sforzi di fare sparire le tracce della propria identità, non ha alcun

potere di cancellare l'identità della vittima dalla memoria dei viventi. L'azione della polizia segreta, al contrario, riesce miracolosamente a far sì che la vittima non sia mai esistita».

Seconda citazione.

«Il mondo occidentale, anche nei suoi periodi più tenebrosi, aveva fino allora concesso al nemico ucciso il diritto al ricordo come evidente riconoscimento del fatto che tutti siamo uomini (e soltanto uomini). Solo perché lo stesso Achille si preparava per la sepoltura di Ettore, solo perché i governi più dispotici onoravano il nemico morto, solo perché i romani permettevano ai cristiani di scrivere i loro martirologi, solo perché la Chiesa manteneva i suoi eretici vivi nella memoria della gente, solo per questo non tutto era perduto e non poteva esserlo. Rendendo anonima persino la morte (con l'impossibilità di accertare se un prigioniero era vivo o deceduto), i Lager la spogliavano del suo significato di fine di una vita compiuta. In un certo senso, essi sottraevano all'individuo la sua morte, dimostrando che a partire da quel momento niente più gli apparteneva ed egli non apparteneva più a nessuno. La sua morte non faceva altro che suggellare il fatto che egli non era realmente mai esistito».

Va qui ricordato che questo elemento del “nemico oggettivo” e del “delitto possibile” è uno dei fattori distintivi in ordine alla comparazione tra regimi totalitari e regimi autoritari, argomento sul quale mi sono ampiamente soffermato nel mio libro richiamato nelle pagine iniziali del presente saggio. Sul punto è forse interessante registrare l'osservazione della Arendt, secondo la quale «comprovano la natura non totalitaria della dittatura fascista il numero sorprendentemente basso e la relativa mitezza delle condanne inflitte agli avversari politici» dai tribunali speciali. In particolare, durante gli anni dal 1926 al 1932 (siamo ovviamente nel contesto del regime fascista, che come tale si conclude il 25 luglio 1943), «12.000 persone arrestate vennero trovate innocenti, una procedura assolutamente inconcepibile in un regime di terrore totalitario».

Ben si coglie da tali considerazioni che l'imprevedibilità diviene una ricorrenza allorché la “forma di governo” si configura come rivoluzione permanente. Uno dei compiti fondamentali del quadro istituzionale di qualunque reggimento politico è quello di conferire agli individui e ai soggetti sociali una misura di regolarità per il presente e per l'avvenire. Può persino presentarsi un momento rivoluzionario, ma la sua conclusione è ineludibilmente connessa alla posa in essere di un nuovo quadro normativo (leggi e costumi) suscettibile di conoscenza certa e di applicabilità praticabile. *Ex facto oritur ius*, e i *mores* contano anch'essi. Ma si può asserire che tale condizione si presenti nel contesto dei regimi totalitari?

La risposta della Arendt è no. Il governante totalitario, infatti, si trova di fronte a un duplice compito, contraddittorio fino all'assurdo:

«deve instaurare il mondo fittizio del movimento come realtà tangibile della vita quotidiana e, allo stesso tempo, impedire che questo mondo “rivoluzionario” si stabilizzi, perché la stabilizzazione delle sue leggi e istituzioni distruggerebbe sicuramente il movimento [...]. Egli deve evitare ad ogni costo che la normalizzazione giunga a un punto tale da sviluppare un nuovo modo di vita, che potrebbe dopo un certo tempo perdere le sue caratteristiche irregolari e prendere il suo posto tra gli infinitamente diversi e contrastanti modi di vita delle nazioni della terra».

Ancora. Si è detto prima delle falsificazioni della storia, e già tale condizione non influisce positivamente nella progettualità della vita individuale e sociale. V'è però dell'altro. Intanto, mettiamo nel conto questa avvertenza della Arendt. «Quel che colpisce l'osservatore dello Stato totalitario non è certo la sua struttura monolitica [...]. Thomas Masaryk fu tra i primi a notare che il cosiddetto sistema bolscevico non è mai stato altro che la completa assenza di sistema». Insomma, ecco un interrogativo di fondo, comanda il partito unico, comanda lo Stato, comanda il *leader* supremo, qual è la gerarchia delle fonti ordinarie, quante polizie segrete sono operative con riferimento a questo o quel caso di specie, a chi ciascuna di esse fa riferimento, quanto spesso sono in contrasto? Di più. Quando Hitler comanda, a qual titolo lo fa? Di Capo dello Stato e quindi delle Forze Armate, di Capo del Governo, di capo del partito e delle sue strutture paramilitari?

Circa quello che viene solitamente definito il "principio del capo", *Führerprinzip*, alla Arendt pare che esso non stabilisca una gerarchia né nel regime totalitario né nel suo movimento. Qui, infatti, «l'autorità non filtra dal vertice attraverso gli strati intermedi fino alla base del corpo politico come nel caso dei regimi autoritari. La ragione effettiva è che non c'è gerarchia senza autorità e che, malgrado i numerosi equivoci sulla cosiddetta "personalità autoritaria", il principio di autorità è, in tutti gli aspetti importanti, diametralmente opposto a quello del dominio totalitario. A prescindere dalla sua origine nella storia romana, l'autorità in qualunque sua forma è sempre destinata a ridurre o limitare la libertà, ma mai ad abolirla. Il dominio totalitario, invece, mira a distruggerla, ad eliminare la spontaneità umana in genere, e non si accontenta affatto di una sua riduzione, per quanto tirannica».

Questa lucidissima osservazione, che evidenzia l'assenza di pragmatismo delle esperienze totalitarie, nella loro distinzione tra l'altro dalle esperienze autoritarie, trova conferma in una molteplicità di fattori costitutivi della sindrome totalitaria. Oltre a quanto già precedentemente richiamato, uno di questi fattori è l'assenza di continuità: e come potrebbe essere altrimenti, se l'intendimento ideologico è l'edificazione (con quali materiali?) dell'uomo "nuovo" e della "nuova" società? Se è lecito un richiamo a quanto ho scritto nel mio libro, mentre è vero che i regimi autoritari vulnerano drasticamente il pluralismo politico, rimane che essi convivono con forme significative di pluralismo sociale, e con esse cercano e trovano modalità di accomodamento e anche collaborazione. Del tutto diverso (ovviamente, starei per dire) è il caso dei totalitarismi. Qui non si tratta, infatti, solo di metter fine al pluralismo politico, ma di liquidare il pluralismo sociale, espressione del resto di lunghi processi storici di stratificazione che fanno della società moderna una società che per la molteplicità e varietà dei suoi apporti lungo il tempo possiamo definire antica. Ma all'occhio totalitario siffatta società si configura come vecchia, e in quanto tale meritevole di liquidazione.

Quello che la Arendt definisce lo «sfacelo del sistema classista», con le sue plurime articolazioni, è un passaggio cruciale nell'opera di distruzione socio-antropologica della vecchia società. E la massificazione ne è fattore *sine qua non*. Sappiamo che i processi di massificazione possono essere avviati e sviluppati da e in una molteplicità di situazioni. Si è osservato che in Germania la società di massa rinvia geneticamente alla sconfitta nella prima guerra mondiale e alla successiva Grande Depressione, e quindi precede l'avvento

del totalitarismo nazional-socialista. La Arendt aggiunge che «per trasformare la dittatura rivoluzionaria di Lenin in un regime totalitario, Stalin dovette prima creare artificialmente quella società atomizzata che in Germania per i nazisti era stata preparata dagli avvenimenti storici». Si deve precisare che fenomeni di massificazione si possono presentare in realtà socio-politiche che poi non sfociano in esiti totalitari. Dunque, una società di massa si configura con riferimento alla genesi e sviluppo della sindrome totalitaria come condizione necessaria ma *eo ipso* non sufficiente.

Nella fattispecie totalitaria, allora, intervengono ulteriori fattori. Oltre il terrore, di cui si è già detto, e che si configura come costanza, oltre quella assenza di struttura monolitica in campo politico che impedisce di conferire una qualche regolarità ai rapporti tra il partito e lo Stato, con la ricorrente ora conflittualità ora sovrapposizione tra i due soggetti, oltre l'atomizzazione dell'assetto sociale così intimamente connessa alla massificazione, vanno messi nel conto ulteriori elementi attivi nella società di massa specifica della fattispecie totalitaria. Uno è il ricorso alle teorie cospirative della storia. Sappiamo che questi costrutti ideativi implicano sempre una falsificazione della storia, e che *possono* presentarsi in più ambienti politico-culturali. Nel caso totalitario, però, *non possono non* presentarsi. Fanno parte *sine qua non* del gioco. La teoria della cospirazione ebraica è una, la teoria dell'accerchiamento capitalistico è un'altra. L'una è privilegiata dal nazional-socialismo tedesco, l'altra dal comunismo staliniano. Entrambe incidono nel senso di destabilizzare il quadro dell'assetto sociale, oltre che operare come strumenti di violenza politica.

Un ulteriore elemento da mettere nel conto, e che pesa fortemente sulla stabilità della "società civile", con i suoi ceti, categorie, classi, gruppi, è l'assoluta ipertrofia legislativa che connota, anche ad avviso della Arendt, i regimi totalitari. Questi scaraventano sui sudditi e sui loro comportamenti «una valanga di leggi e decreti», e tale incontenibile frenesia normativa aumenta il disordine che si abbatte sulla società. Inevitabilmente, fra queste o quelle norme vi sono contraddizioni, non è chiaro quante sono ispirate dal partito e quante rinviano a quel che resta dello Stato, il disorientamento circa l'idea della giustizia cresce e imperversa, il burocratismo è alimentato dalla quantità normativa, negli individui e nella società dilaga l'incertezza e quindi l'insicurezza circa il diritto e i diritti, e questo apparente iperlegalismo in concreto riduce passo dopo passo gli spazi della legalità, oltre che annichilire ogni aspettativa di legittimità come *idem sentire de re publica*. E tale sentire è cruciale per la percezione dell'attività politica come perseguimento del *bonum commune*.

Va qui ricordato che in punto di elefantiasi legislativa un precedente di primo piano rinvia alla Rivoluzione del 1789, e v'è da riflettere se l'idea di mutamento radicale della politica e della società, per di più intendendo tale mutamento come rivoluzione permanente, non debba avere come corrispettivo, per edificare "l'uomo nuovo", un immane, ininterrotto lavoro normativo da scaricare nel corso del tempo sull' "uomo vecchio", al fine di annientarlo. Comunque, ascoltiamo cosa dice Joseph de Maistre sul tema:

«Osservate i lavori delle tre assemblee nazionali di Francia; che numero prodigioso di leggi! Dal primo luglio 1789 all'ottobre 1791, l'Assemblea nazionale ne ha fatte 2.557. L'Assemblea legislativa, in undici mesi e mezzo, ne ha fatte 1.712. La Convenzione nazionale, dal primo giorno della

repubblica al 4 brumaio dell'anno IV (26 ottobre 1795), ne ha fatte, in 57 mesi, 11.210. Totale 15.479».

Commento maistriano. «L'edificio di queste leggi è un'opera atlantica, la cui immagine sbigottisce. Ma lo stupore ben presto si muta in compassione, quando si pensa alla nullità di queste leggi». E aggiunge: «Perché tante leggi? Perché non c'è alcun legislatore. Che hanno fatto da sei anni a questa parte i pretesi legislatori? Niente, giacché *distruggere* non è *fare*». Così lo scrittore savoiano, nelle *Considérations sur la France*, pubblicato anonimo nel 1796 (Rusand, Lyon 1822).

Distruggere. È la parola d'ordine della rivoluzione, tanto più quanto più essa diventa permanente, come è nell'esperienza totalitaria. In quest'ultimo caso, la *pars destruens* prevale ineludibilmente e tragicamente sulla *pars construens*. Nella partita dei profitti e delle perdite, i costi del totalitarismo sono immensi, sia sotto il profilo dei valori, che ne restano umiliati e offesi, sia per lo spreco e devastazione istituzionale che ne deriva, sia per il dolore, la sofferenza, l'umiliazione degli esseri umani, sia per la lacerazione dei costumi che gli si accompagnano e che investe la società civile. Insomma, il fallimento *est in rebus*. E si badi. La distruttività si esercita anche su quella vasta umanità che è ridotta a massa. Cosa si vuole intendere? Dice la Arendt: è vero, la massa può esistere «in ogni paese». Tuttavia, i movimenti totalitari «fanno leva sulla nuda forza numerica, dell'ordine di milioni, al punto da rendere impossibile un loro regime, anche nelle circostanze più favorevoli, in paesi con una popolazione relativamente poco numerosa». Il regime totalitario «è infatti possibile soltanto dove c'è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici».

In una pagina de *L'homme révolté*, pubblicato nel 1951 (tr. it. *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1958), lo stesso anno in cui esce il libro della Arendt sul totalitarismo, Albert Camus ha così scritto: «Un popolo di colpevoli camminerà senza posa verso un'impossibile innocenza, sotto lo sguardo amaro dei grandi inquisitori. Nel ventesimo secolo, la potenza è triste». Orbene, se si osservano realisticamente le esperienze totalitarie, si coglie che questa potenza si esercita anzitutto come negazione del passato, sia esso politico, sociale, culturale, civile, istituzionale: la logica della conservazione è del tutto aliena dalla prospettiva totalitaria, così come altrettanto aliena è la procedura gradualista, la modalità operativa per approssimazioni successive, dunque costruttiva, per correzione e addizione. In un articolo del 1836, su *Stato politico e sociale della Francia prima e dopo il 1789*, pubblicato dalla "London and Westminster Review" nella traduzione inglese di John Stuart Mill, l'illustre Alexis de Tocqueville (1805-1859) a proposito del grande evento avviato nel 1789 scrive che «tutto ciò che la Rivoluzione ha fatto si sarebbe fatto, non ne dubito, senza di essa». In altri termini, i mutamenti necessari si sarebbero potuti ottenere in una logica di riforma, senza la violenza di una rivoluzione, e senza mettere in piedi un assetto dispotico più pesante di quel "dispotismo" regio che si presumeva di contrastare. Ma ciò che si voleva era altro. Cosa?

Nell'opera su *L'Ancien Régime et la Révolution*, che è del 1856 (tr. it. *L'antico Regime e la Rivoluzione*, a cura di Giorgio Candeloro, Rizzoli, Milano 1989) Tocqueville spiega. La rivoluzione francese «ha considerato il cittadino in un modo astratto, fuori di ogni

particolare società», indipendentemente dal paese e dal tempo. «Essa non ha cercato soltanto quale fosse il diritto particolare del cittadino francese, ma quali fossero i diritti e i doveri generali degli uomini in materia politica». E così, sembrando tendere alla rigenerazione del genere umano, più che alla riforma della Francia, «ha ispirato il proselitismo e fatto nascere la propaganda».

Rigenerazione del genere umano significa “uomo nuovo nella nuova società”? L'interrogativo è pesante e aperto a risposte plurime: sì, no, forse che sì forse che no. Non tutte le domande hanno una risposta univoca. Quanto alla rivoluzione permanente, proprio per la sua programmatica ultratemporalità, l'incidenza delle conseguenze negative non può che essere di gran lunga più dolorosa e ricorrente. E qui giunti è indispensabile ricordare che, per quanto sia stata radicale, secondo il gentiluomo francese la Rivoluzione avviata nel 1789 «ha tuttavia innovato meno di quanto si suppone in genere», è stata molto meno novatrice di quanto si crede. Certo, ha colpito con spirito distruttivo — e ancora opera in tal senso (nel 1856) — tutto quanto nell'antica società e poi dopo derivava dalle istituzioni aristocratiche e feudali. Detto questo ha però, ecco il punto, aperto tumultuosamente la strada alla accentuazione del già precedentemente avviato centralismo burocratico e di quella, lo abbiamo visto, che Maistre ha denunciato come ipertrofia legislativa, l'iperlegalismo sottolineato dalla Arendt a proposito del totalitarismo. Insomma, la Rivoluzione francese ha agito insieme in una logica di continuità ma anche di discontinuità. Quale delle due logiche ha avuto il sopravvento? Quali, nella duplicità dei percorsi, i profitti e le perdite? Quali i realizzati o mancati equilibri tra i due percorsi? E siamo di nuovo alle risposte plurime.

Va da sé, nessun libro, per quanto importante, è definitivo. Del resto, Popper ci ricorda che “la ricerca non ha fine”, come recita il titolo della sua autobiografia intellettuale (*Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, tr. it. *La ricerca non ha fine*, Armando, Roma 1974). Ciò premesso, rimane che il lavoro della Arendt ha aperto la strada a più di un filone interpretativo nel campo degli studi di quella nuova “forma di governo” infine identificata come totalitarismo. Non alieno da suggestioni metafisiche, secondo Kurt Sontheimer, «il pensiero politico di Hannah Arendt è singolare e originale; difficilmente lo si può inquadrare negli schemi tradizionali della teoria politica» (*Prefazione a Hannah Arendt, Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995). Ma cosa intendere per teoria politica? Tanto per cominciare, v'è una teoria filosofica e v'è una teoria scientifica. Ma poi, conta sì o no il lavoro storico sui fatti e sulle istituzioni politiche? Va da sé, ciascun ambito di ricerca ha sue metodiche e specificità. Ma la sinergia tra tali spazi di ricerca non disturba affatto, anzi è la benvenuta, se si ha l'accortezza di sapersi muovere mettendo in campo le adeguate capacità selettive di tipo concettuale.

Su questo terreno sinergico, a me pare che la Arendt abbia fatto la sua parte offrendo suggestioni e spunti interpretativi tutt'altro che irrilevanti. Certo, anche a proposito della nostra autrice può avere operato quello che si chiama condizionamento socio-esistenziale del pensiero. Accade a tutti coloro che hanno carne e anima, e la scrittrice ebrea tedesca non ha certo percorso una stagione facile. Ciò detto, l'opera sulle origini del totalitarismo rimane una tappa di prim'ordine per chi voglia intendere non soltanto tale specie di potestà politica ma anche cogliere il travaglio che ha percorso il ventesimo secolo, con le

sue due guerre mondiali e con due dopoguerra che molto a lungo hanno dovuto mettere nel conto, di qua e poi anche di là d'Europa, l'incombenza della minaccia totalitaria.

## *Illuminismo e totalitarismo. Alcune riflessioni su Hannah Arendt, Jacob Talmon e Isaiah Berlin*

**Alessandro Mulieri**

University of Louvain, Belgium

### *Abstract*

This article deals with the complex relationship between Enlightenment and totalitarianism in the reflections of Hannah Arendt, Jacob Talmon and Isaiah Berlin. A short analysis of this theme shows that, in these authors, the role of the Enlightenment tradition in the rise of totalitarianism, and more specifically of Left totalitarianism, overlaps with a critique of epistemological monism and historicism. If the function of the anti-Enlightenment tradition in Arendt and Talmon is explicitly linked to the reconstruction of the problem of totalitarianism as a historiographical category, Berlin's approach is primarily based on the history of political thought.

### *Keywords*

Totalitarianism, Cold War, Classical Political Thought

Il dibattito sul totalitarismo che si sviluppa nell'immediato Dopoguerra e che trova nell'apparizione del testo arendtiano *Le origini del totalitarismo* del 1951 un momento di accelerazione importante è strettamente legato alla critica del pensiero illuminista che prolifera a partire dagli anni '40 in alcuni ambienti liberali soprattutto di area anglosassone<sup>6</sup>. Nel libro di Arendt, così come in molti dei suoi scritti precedenti sull'antisemitismo le cui idee spesso convergono nel testo del '51<sup>7</sup>, il tema della funzione dell'Illuminismo nelle origini e nello sviluppo dei totalitarismi novecenteschi riveste un ruolo importante ma rimane in qualche modo sottotraccia, perché mai sviluppato in maniera sistematica. Ci sono, certo, riferimenti significativi nel testo di Arendt al peso che certa retorica illuminista ebbe nel complesso meccanismo di sviluppo del pregiudizio antisemita in Europa a partire dalla fine del Settecento, per esempio nella discussione della storia ottocentesca dell'antisemitismo in Francia e del ruolo fondamentale che in essa ebbe

---

<sup>6</sup> Una sintesi completa e puntuale della storia intellettuale e politica del concetto si può trovare in S. Forti, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, 2004. Per quanto riguarda la riflessione sul totalitarismo che si sviluppa durante la Guerra fredda e che coinvolge anche i *Cold war liberals*, il testo più completo sia per la ricostruzione del contesto che per l'abbondanza di notizie e informazioni bibliografiche fornite è senza dubbio quello di Abbott Gleason, *Totalitarianism the Inner History of the Cold War*, New York, Oxford University Press, 1995. Ugualmente utili sono i testi di S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, e di E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>7</sup> Per esempio vd. H. Arendt, *Rahel Varnhagen, Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988 e alcuni dei saggi confluiti in H. Arendt, *Politica ebraica*, Cronopio, Napoli 2013 e in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993.

l'affare Dreyfus. La tesi della studiosa è che, al netto delle proclamazioni universalistiche e della retorica sociale e politica dell'eguaglianza (o forse proprio in virtù delle stesse), l'Illuminismo francese avesse mantenuto, e poi contribuito a promuovere, un atteggiamento fortemente discriminatorio nei confronti degli Ebrei e dell'Ebraismo. Come scrive Arendt:

«I rappresentanti dell'illuminismo avevano disprezzato gli ebrei come cosa naturale: avevano visto in essi un residuo del Medioevo e li avevano odiati in quanto agenti finanziari dell'aristocrazia. Gli unici validi amici degli ebrei in Francia erano stati certi scrittori conservatori che avevano denunciato l'antiebraismo come «una delle tesi favorite del XVIII secolo» Per gli scrittori liberali o radicali era diventata quasi una tradizione mettere in guardia contro gli ebrei, barbari che vivevano ancora in una forma patriarcale di governo e non riconoscevano alcuno stato. Durante e dopo la Rivoluzione francese il clero e l'aristocrazia avevano aggiunto le loro voci alla diffusa animosità antiebraica, sia pure per altre ragioni, più materiali: avevano accusato il governo rivoluzionario di aver ordinato la vendita dei beni ecclesiastici per pagare «gli ebrei e i mercanti con cui esso è indebitato». Furono questi vecchi argomenti, tenuti in vita dall'interminabile lotta fra la chiesa e lo stato, che alimentarono il fermento e la violenza suscitati da altre forze più moderne verso la fine del secolo<sup>8</sup>».

Tuttavia, a dire di Arendt, l'atteggiamento di aperta critica dei partiti di sinistra nella gestione delle discriminazioni antisemite dell'affare Dreyfus aveva segnato un momento di discontinuità con la tendenza di certo Illuminismo francese che invece aveva precedentemente ricompreso l'antisemitismo all'interno della più ampia prospettiva anticlericale che animava lo spirito ultra-razionalista dell'Illuminismo. Questa diagnosi sul ruolo che l'Illuminismo gioca nella tradizione del totalitarismo rientra all'interno del ragionamento più ampio che in Arendt accompagna l'introduzione del problema del totalitarismo, e cioè l'idea che il progetto stesso di universalizzazione legato ai diritti dell'uomo e del cittadino delle democrazie moderne sia sostanzialmente destinato al fallimento, perché tendente sempre a rovesciarsi in un opposto concreto di tragici particolarismi, come lo stato nazione o l'idea di etnia o razza, che soli avevano fatto da garanti imperfetti di questa dimensione universalistica<sup>9</sup>.

Legato al tema complesso del rapporto tra Illuminismo e totalitarismo è anche quello, altrettanto difficile da districare, della relazione tra i due totalitarismi, nazista e sovietico, la cui analisi comparativa ne *Le origini del totalitarismo* fu oggetto di critiche talvolta molto dure in alcune delle recensioni che apparvero negli anni successivi alla pubblicazione del testo di Arendt, accusato, come poi l'autrice stessa riconoscerà in qualche modo, di essere stato pensato soprattutto come un paradigma interpretativo del totalitarismo nazionalsocialista in Germania<sup>10</sup>. È indubbio che il complesso tema del rapporto con l'Illuminismo è parte integrante delle difficoltà dell'approccio comparatistico

---

8 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 65-66.

9 Cfr. specialmente l'analisi contenuta nelle sezioni VII e IX in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 310-422.

10 Edward H. Carr fu molto chiaro al riguardo nella sua recensione al testo di Arendt «The Ultimate Denial», 15 marzo 1951, *New York Times Book Review*, quando scrisse: «Miss Arendt has all too clearly set out to generalize the overwhelming experience of Hitler's Germany». Ma su questo vd. anche le recensioni di H. Stuart Hughes, «Historical Sources of Totalitarianism», *The Nation*, 24 marzo, 1951 e di David Riesman, «The Origins of Totalitarianism, by Hannah Arendt», *Commentary*, aprile 1951.

arendtiano ai totalitarismi perché questi ultimi, attraverso due atteggiamenti profondamente diversi nei confronti dell'Illuminismo (di esplicito rifiuto nel caso dei fascismi e di filiazione controversa nel caso dei comunismi<sup>11</sup>), sembrano adombrare una funzione diversa della filosofia dei Lumi nello sviluppo dei due sistemi totalitari. Mentre nel caso del totalitarismo nazifascista, l'indagine arendtiana sembra mostrare come le tensioni interne al progetto universalista dell'Illuminismo siano state determinanti per l'affermazione del regime nazionalsocialista e dei fascismi europei, le cose si fanno più complicate nel caso del totalitarismo sovietico, dove il rapporto con la filosofia di Marx (a sua volta di difficile collocazione rispetto alla tradizione illuminista) rimane un tema a sé stante.

È anche per questo motivo che Arendt comincia a lavorare, negli anni immediatamente successivi al testo sul totalitarismo a uno studio specifico sul totalitarismo di sinistra e, in particolare, sulle possibili radici totalitarie della filosofia di Marx, studio che poi rimarrà incompleto come tale e convergerà all'interno di vari testi<sup>12</sup>. Se l'approccio arendtiano alle possibili responsabilità del pensiero di Marx nelle origini del totalitarismo rimane sostanzialmente negativo (come scrive Arendt «la linea che congiunge Aristotele a Marx è segnata da molte meno fratture, e da fratture molto meno decisive, di quella che unisce Marx a Stalin»<sup>13</sup>), permane comunque l'idea che alcuni aspetti del pensiero di Marx abbiano contribuito a costruire un'idea della modernità politica che ha in sé stessa la possibilità del germe totalitario<sup>14</sup>. Il punto è che questi aspetti del pensiero di Marx che hanno contribuito all'affermazione del totalitarismo possono facilmente essere letti, in Arendt, in continuità con gli ideali astratti di eguaglianza dell'Illuminismo. Come spiega Arendt, il razionalismo astratto dell'Illuminismo, che porta all'affermazione di una logica universalista destinata a essere sistematicamente ribaltata nella tragicità del meccanismo particolaristico dello stato nazione, ritorna in Marx sotto forma di un'idea astratta di lavoro e di umanità, operazione che per Arendt si traduce inevitabilmente in una logica oppressiva e distruttiva nei confronti della pluralità dell'azione umana<sup>15</sup>.

Quest'indiretta ammissione di una continuità, seppure non caratterizzata da un processo lineare, tra l'Illuminismo, Marx in quanto rappresentante della tradizione moderna e il totalitarismo, evidenzia un punto importante sul ruolo differenziato che la dottrina illuminista svolge nella costruzione dei due principali totalitarismi novecenteschi, di meno malcelata continuità nel caso dei totalitarismi di sinistra e di più evidente frattura nel caso dei fascismi e dei totalitarismi di destra. La complessità di questo tema può forse essere meglio compresa se letta attraverso una distinzione importante tra le motivazioni concettuali del totalitarismo (non le origini, come l'autrice sottolinea, ma i fattori di

---

11 Va detto che Arendt non affronta la questione direttamente nel suo testo sul totalitarismo perché, come già chiarificato, non dedica un'analisi esplicita alla funzione che l'Illuminismo ha avuto nello sviluppo del totalitarismo. Tuttavia, le sue pagine sul rapporto tra il totalitarismo di sinistra e l'Illuminismo mostrano un legame più stretto tra questi due fenomeni rispetto al caso dei totalitarismi di destra.

12 Vd. A. Mulieri, *Democrazia totalitaria* cit, pp. 180-183.

13 H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Raffaello Cortina, Milano 2016, pp. 38-39.

14 Come scrive H. Arendt in *Karl Marx e la tradizione* cit, p. 39: «accusare Marx di totalitarismo equivale ad accusare di totalitarismo quella tradizione».

15 Cfr. A. Mulieri, *Democrazia totalitaria*, pp. 189-196.

spiegazione del fenomeno totalitario<sup>16</sup>) e la fenomenologia del totalitarismo in quanto tipologia di governo inedito che è resa possibile soltanto in seguito all'avvento della società di massa. Questa distinzione aiuta a spiegare e rendere più complesso il ruolo che l'Illuminismo svolge nei due totalitarismi di destra e di sinistra, che nel primo caso è un ruolo di spiegazione dei fattori che hanno portato all'affermazione del totalitarismo mentre, nel secondo caso dei totalitarismi di sinistra, fa parte della logica stessa e della fenomenologia dei regimi totalitari.

Infatti, ciò che rende potenzialmente totalitari i Lumi, una certa tendenza al razionalismo astratto, un meccanismo di universalizzazione forzata che tende all'Utopia e tiene molto poco conto delle differenze concrete individuali, ritorna, nell'interpretazione di Arendt, anche nel pensiero di Marx e nella logica del totalitarismo di sinistra. È per questo che, come abbiamo ricordato, Arendt sottolinea che, anche se Marx non può essere accusato di aver causato il totalitarismo, egli nel suo pensiero presenta delle idee che portano i germi di certo dispotismo della tradizione occidentale e della modernità che finiranno per favorire l'affermazione del totalitarismo<sup>17</sup>. Nel caso dei totalitarismi di destra, invece, mentre poco dell'ideologia illuminista (se non forse una certa tendenza alla razionalizzazione pianificatrice della burocrazia) può aiutarci a comprendere la fenomenologia ideologica del nazionalsocialismo, è invece chiaro che le tendenze particolaristiche che frantumano il messaggio universalizzante dei Lumi costituiscono una delle cause principali che preparano l'affermazione di questi regimi.

A conti fatti, non si esagera se si sottolinea come la questione del ruolo che l'Illuminismo svolge nell'affermazione del totalitarismo rimanga, comunque, uno dei punti più controversi dell'approccio comparativo di Arendt nel testo del '51. Se, da una parte, va sottolineato come esso faccia parte delle condizioni di origine e sviluppo dei totalitarismi, dall'altra rimane comunque difficile determinare quale sia il ruolo che esso svolge nei due totalitarismi, presi nelle loro specificità. Questo distingue l'approccio arendtiano sul ruolo dell'Illuminismo nella costruzione del totalitarismo da quello di molti altri autori che si occupano dell'argomento negli stessi anni. Infatti, il tema del rapporto tra totalitarismo e filosofia dei Lumi rimane comunque centrale proprio nel periodo tra la seconda metà degli anni '40 e la fine degli anni '50. Nel 1949, lo stesso anno in cui Arendt aveva appena terminato il manoscritto sul totalitarismo, che verrà poi pubblicato due anni dopo, appare anche il libro di Horkheimer e Adorno *Dialettica dell'Illuminismo* e si moltiplicano gli attacchi, soprattutto da parte di una certa sinistra marxista, alla tradizione dei Lumi, vista come complice nell'avvento del totalitarismo<sup>18</sup>.

---

16 In una breve nota pubblicata sulla *Review of Politics* in risposta alla recensione di Eric Voegelin del testo del '51, Arendt sottolinea l'importanza di questa distinzione, vd. Hannah Arendt, «[The Origins of Totalitarianism]: A Reply», *The Review of Politics*, 15, 1, 1953, pp. 76-84, p. 78: «The book, therefore, does not really deal with the "origins" of totalitarianism - as its title unfortunately claims - but gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism, this account is followed by an analysis of structure of totalitarian movements and domination itself».

17 Vd. nota 9.

18 M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010 Per una ricostruzione del ruolo che la critica all'Illuminismo svolge nel pensiero del Dopoguerra, vd. A. Mulieri, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Roma, Donzelli, 2019.

Tuttavia, è nella riflessione di alcuni autori liberali proprio a partire da quel periodo che il nesso tra totalitarismo e Illuminismo trova il terreno più fertile. Un anno dopo la pubblicazione del testo di Arendt *Le origini del totalitarismo*, Jacob Talmon pubblica il suo testo *Le origini della democrazia totalitaria*. Si è già discusso del merito della tesi di Talmon, del suo complesso rapporto con il problema dell'Illuminismo e delle reazioni suscitate dal testo dello storico israeliano, in uno studio monografico sul tema nel 2019<sup>19</sup>. Senza esplorare a fondo le diverse e complesse implicazioni della tesi di Talmon, in questa sede è necessario comunque soffermarsi brevemente sul nodo tematico fondamentale che, secondo il pensatore israeliano, collega i due temi, a loro volta piuttosto complessi, dell'Illuminismo e del totalitarismo.

La tesi principale del libro di Talmon è che ci sia una continuità tra l'affermazione dei totalitarismi di sinistra nel XX secolo e l'Illuminismo o ciò che, secondo lo studioso, aveva portato dall'Illuminismo allo scoppio della Rivoluzione francese. A dire di Talmon, la democrazia totalitaria si sviluppa dalla fucina delle idee politiche del XVIII secolo e, più in particolare dalle stesse premesse della democrazia liberale, anch'essa di fatto originatasi nella Rivoluzione francese. La differenza tra le due democrazie è che mentre la liberale crede in un'idea fallibilistica della politica, fatta di tentativi ed errori, la democrazia totalitaria si basa sull'assunto che esista un'unica verità che quasi assume una funzione messianica nel guidare l'azione politica delle grandi masse<sup>20</sup>. La repressione della libertà di pensiero che è presente nei totalitarismi di sinistra è dunque, già *in nuce*, nel messaggio chiave dell'Illuminismo, per di più presentata in modo paradossale come una forma di emancipazione. Talmon ritiene, infatti, che alla base della differenza tra le due forme di democrazia ci siano due atteggiamenti epistemologici opposti. Uno, quello della democrazia liberale, porta avanti un'idea della politica che procede per prove ed errori e presuppone un atteggiamento empirico, sperimentale, aperto mentre l'altro, corrispondente all'ideale della democrazia totalitaria, si basa su un'idea della politica dogmatica, fatta di circoli chiusi, confinata nell'astrattezza di nozioni universali, assolute e sottratte all'elaborazione critica. Nell'Appendice finale, in un passo estremamente interessante<sup>21</sup>, lo studioso israeliano, occupandosi della questione del legislatore, mette a confronto l'impostazione di un «tipico dottrinario di sinistra» come Rousseau e «l'impostazione empirica anglosassone, esemplificata da Burke». Mentre del primo si può dire che «I suoi cittadini e i suoi magistrati sono astrazioni», e «le dottrine» come quella rousseauiana «che ripongono tutte le loro speranze nei principi e ignorano le caratteristiche particolari degli uomini finiscono coll'evocare la persona di un redentore», per Burke «il problema è come si comporta e come agisce la gente, e non in che modo i principi sono legati gli uni agli altri, poiché quanto più essi sono veri, dice Burke, dal punto di vista metafisico, tanto più falsi essi sono nella vita»<sup>22</sup>. Questo passo è un tipico esempio

---

19 A. Mulieri, *Democrazia totalitaria*, cit.

20 Vd. J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967 (ed. or. *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, pubblicato negli Stati Uniti col titolo *The Rise of Totalitarian Democracy*, beacon Press, Boston 1953).

21 *Le origini* cit., p. 383.

22 *Ibidem*

di come Talmon consideri la dicotomia tra razionalismo e empirismo, come alleati rispettivamente dello spirito dottrinario e della libertà.

Nel suo libro del '52, Talmon vede tutta la seconda metà del XVIII secolo come una continua ed incessante ricerca di un «principio unitario di esistenza sociale», di un ordine naturale in grado di applicare le categorie onniesplicative della trionfante filosofia naturale newtoniana del secolo precedente<sup>23</sup> al mondo delle scienze umane e al piano delle relazioni sociali. Helvétius, d'Holbach, Condorcet, Mably, Morelly, sono le figure chiamate più spesso in causa dallo studioso israeliano nel suo testo. Tutti questi personaggi, nell'ottica di Talmon, sono accomunati da due aspetti: in primo luogo, professano l'idea che esista un ordine naturale in grado di spiegare la struttura del mondo e della società e, in secondo luogo, si mostrano fortemente convinti dell'esistenza di un'unica verità nelle scienze sociali e in politica. Nell'ottica dello storico israeliano, la riflessione su questi autori va impostata in una chiave radicalmente antiutopistica; le loro convinzioni intellettuali sono incomplete se non ricondotte ad un discorso successivo di pratica politica. È questo il motivo per cui i *Philosophes*, secondo Talmon, non dubitarono mai di predicare una nuova religione<sup>24</sup> e di avere una funzione profetica per l'umanità. La Rivoluzione francese fu la prima conseguenza diretta di queste idee e, come era stato prima l'Illuminismo, fu un evento radicale e totalizzante, che investì tutte le sfere dell'esistenza umana<sup>25</sup>. Essa sarebbe stata una conferma della tendenza estrema, della radicale *forma mentis* che era stata inaugurata dalla prassi intellettuale della religione messianica dell'Illuminismo, e ciò avrebbe marcato la sua differenza rispetto ad altri eventi storici rivoluzionari cruciali per la comprensione della modernità, come ad esempio la rivoluzione americana. In netto disaccordo con l'adesione a quello che di lì a pochi anni sarà il paradigma atlantista alla Palmer<sup>26</sup>, si riconferma in Talmon la tradizionale opposizione di stampo anglosassone, tra le due rivoluzioni della fine del '700, e l'implicita critica burkiana agli astratti diritti dell'89.

A differenza dell'approccio arendtiano, e come era già successo in Popper e come si vedrà in Berlin, nel suo testo sulla democrazia totalitaria Talmon rifiuta per il concetto di totalitarismo qualsiasi interpretazione di tipo comparativo<sup>27</sup>. Mentre per Arendt, la differenza ideologica tra i totalitarismi di destra e di sinistra non è considerata dirimente nella loro descrizione, dato che lo scopo è quello di costruire il paradigma strutturale di un nuovo regime politico, per Talmon, almeno nel libro del '52, la differenza ideologica connaturata ai due tipi di totalitarismi è troppo netta, per poterli racchiudere in un unico paradigma. Anzi, tale differenza si esprime in due visioni antitetiche della natura umana e degli atteggiamenti messianici e religiosi, scelti come codici di espressione della politica nei regimi totalitari. Per Talmon il punto di partenza dei totalitarismi di sinistra – oggetto privilegiato del suo studio- e delle correnti che ad essi hanno dato origine, è «l'uomo, la ragione, la sua salvezza», a differenza di quello dei totalitarismi di destra consistente in

---

23 J. Talmon, *Le origini cit.*, p. 28.

24 J. Talmon, *Le origini cit.*, p. 33.

25 Cfr. J. Talmon, *Le origini cit.*, p. 41.

26 R.R. Palmer, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1971.

27 Tuttavia, nelle opere successive Talmon cambierà idea e, attraverso lo studio del nazionalismo, arriverà anch'egli ad un approccio comparatistico nello studio dei totalitarismi di sinistra e di destra.

entità collettive, come la «nazione, lo stato o la razza»<sup>28</sup>. Nei primi la tendenza rimane individualista, atomistica e razionalista, anche se gli esiti sono di carattere universalistico. Una particolare concezione del concetto di sovranità popolare, aliena dalle implicazioni dei sistemi rappresentativi, permette di parlare di democrazia a proposito dei regimi socialisti. Tuttavia, tale democrazia è totalitaria perché viene recuperata sia una forma di iperpoliticizzazione dell'esistenza umana, sia la celebrazione ufficiale dell'antipolitica, cui conseguono la perdita di senso della filosofia politica, il travolgimento del normativo da parte delle leggi inesorabili e implacabili della storia<sup>29</sup>.

È importante sottolineare che, nei suoi scritti successivi, Talmon correggerà il titolo e in realtà adotterà un approccio al tema del totalitarismo che è più fortemente improntato all'analisi comparativa. Il suo testo del '52 era parte di una trilogia che includeva altri due volumi pubblicati successivamente, uno nel 1960 intitolato *Political Messianism: The Romantic Phase* e un altro, nel 1981, dal titolo *Myth of the Nation and Vision of Revolution*<sup>30</sup>. Nel volume del '60, Talmon presenta il prosieguo della sua storia sulla democrazia totalitaria, raccontandone gli sviluppi attraverso gli esponenti del socialismo ottocentesco non marxista, per esempio Saint-Simon e Fourier, e poi Marx e gli sviluppi successivi del socialismo marxista. Tuttavia, il suo approccio al tema cambia, perché il concetto di democrazia totalitaria viene gradualmente sostituito da quello di messianismo politico, e cioè l'idea di una fede politica che faccia da guida per i movimenti ideologici delle masse. Nel trattare di quest'ultima nozione, il messianismo politico, nel suo testo del '60 Talmon va oltre l'idea della retorica della sovranità popolare illuminista insita nell'idea della democrazia totalitaria e utilizza invece la prospettiva del nazionalismo, che era rimasta relativamente inesplorata nel libro del '52, per presentare un approccio comparativo al tema del totalitarismo, re-integrando nella sua analisi anche i totalitarismi di destra, come il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco. Al concetto di popolo, possiamo ora sostituire quello di nazione che viene comunque utilizzato da Talmon in continuità, e non in rottura col primo, come a dire che il percorso iniziato nel libro del '52, con la ricostruzione di un pensiero illuminista dispotico che fa da catalizzatore dell'ideale della democrazia totalitaria, trova nel concetto di nazione e nell'idea del nazionalismo il proprio sbocco successivo nel XIX e nel XX secolo. Dunque, il fatto che Talmon metta da parte il concetto di democrazia totalitaria e lo sostituisca gradualmente con quello di

---

28cfr. J. Talmon, *Le origini* cit., p. 14-16.

29 Quando il libro di Talmon uscì nel 1952, suscitò vaste polemiche ma venne da subito considerato un contributo importante nel dibattito sul totalitarismo. Soltanto un anno dopo, nel 1953, Talmon fu invitato ad Harvard da C.J. Friedrich per partecipare alla conferenza organizzata dall'*American Academy of Arts and Sciences* sul totalitarismo, cfr. Arie Dubnov, «Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916 – 1980) on History and Intellectual Engagement», in *History of European Ideas*, 34, 2, 2008, p. 137. Ugualmente interessante è Arie Dubnov, «A Tale of Trees and Crooked Timbers: Jacob Talmon and Isaiah Berlin on the Question of Jewish Nationalism», *History of European Ideas*, 34, 2008, pp. 220-38. Tutti i più grandi teorici del totalitarismo dovettero, in qualche misura, direttamente confrontarsi con la tesi di Talmon e il dibattito fu particolarmente vivo anche tra gli storici della scuola marxista. Lo storico Eric Hobsbawm, per esempio, nella sua biografia cita ripetutamente Talmon e ricorda come, pur essendoci tra i due un fondamentale disaccordo sull'interpretazione del Terrore giacobino nella rivoluzione francese, ci fosse grande rispetto tra di loro, vd. E. Hobsbawm, *Interesting Time: A Twentieth-Century Life*, Allen Lane, Londra 2002, p. 185.

30 J.L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase*, Seeker & Warburg, Londra 1960 e *Myth of the Nation and Vision of Revolution, Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Routledge, Londra 1981.

messianismo politico come chiave di interpretazione e paradigma descrittivo dei totalitarismi sia di sinistra che di destra non vuole dire affatto che egli sconfessi la tesi del carattere totalitario dell'ideologia dei Lumi<sup>31</sup>. Semplicemente, Talmon ne arricchisce la genealogia, tenendo fermo il principio di fondo che animava la sua critica anti-totalitaria nel libro del 1952: l'idea, cioè che non ci sia nessuna opposizione tra i concetti di libertà e di schiavitù e che ci possa essere un modo di forzare le persone a essere libere.

Analogie di merito e di metodo, dunque, tra i totalitarismi di destra e di sinistra li riportano facilmente entrambi all'interno dell'alveo del tema principale che anima il pensiero di Talmon in tutte e tre le opere che compongono la sua trilogia dal '52 all'81: la convinzione che ci sia un unico filo conduttore che, a partire da Rousseau, passa attraverso i Giacobini e i Bolscevichi per poi coinvolgere anche, in ultima analisi, la retorica nazionalista dei fascismi. È lo stesso Talmon a darci testimonianza di quest'aspetto nel suo libro del 1981 *Myth of the Nation and Vision of Revolution*:

In 1937-1938 when the minds of so many, especially of the young, were being deeply exercised by the terrible enigma of Moscow trials, I happened to be working on a undergraduate seminar paper on the ultra-democratic French constitution of 1793 as seen against the background of Jacobin terrorist dictatorship. The analogy between the year two and what was happening in 1937-1938 struck me most forcibly. In either case, how could such vast evils, whether committed by one group or the other of the makers of the October revolution and the Builders of the Soviet Union, be reconciled with the message of universal salvation upheld by both sides<sup>32</sup>.

L'idea che ci fossero delle somiglianze tra l'esperimento di quello che Talmon aveva definito nel libro del '52 l'esperimento giacobino e la terribile repressione staliniana degli anni '30 in Unione sovietica era facilmente motivabile, nella visione di Talmon, da un comune clima ideologico, un'identica matrice intellettuale, quella appunto della democrazia totalitaria. La critica anti-Illuminista costituisce l'ossatura e il punto di vista essenziale attraverso cui comprendere queste analogie e dunque può essere a buon diritto estesa sia ai totalitarismi di destra che a quelli di sinistra.

### *Berlin e l'Illuminismo*

Se la funzione dell'anti-Illuminismo in Arendt e Talmon è esplicitamente collegata alla costruzione del concetto di totalitarismo anche come categoria storiografica, nel caso di Berlin siamo di fronte piuttosto a un'analisi che coinvolge, in prima istanza, la storia delle idee politiche. Prima di procedere a una breve sintesi del modo in cui Berlin teorizza il contributo dell'Illuminismo alla genesi del totalitarismo novecentesco, è importante riepilogare brevemente le idee del pensatore oxoniense sulla categoria stessa di totalitarismo, della quale, è bene ricordare, egli è lungi dall'essere un teorico sistematico. Si sarebbe tentati di leggere, in parte a ragione, le posizioni di Berlin sul totalitarismo alla luce della stessa retorica anticomunista che motiva la riflessione talmoniana sulla democrazia totalitaria, concetto da cui l'idea berliniana di libertà positiva dipende in modo

---

31 Jacob L. Talmon, *Political Messianism*, cit.

32 Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of Revolution*, cit., p. 535.

sostanziale, e dunque a ritenere che egli strutturi la propria riflessione sparsa sul tema del totalitarismo nell'ottica tipica della Guerra fredda di un'opposizione al comunismo sovietico<sup>33</sup>. Tuttavia, è importante ribadire che, a differenza di quello di Talmon, l'approccio berliniano al problema del totalitarismo è piuttosto caratterizzato, come nel caso di Arendt, da una prospettiva comparativa e dal rifiuto di dicotomie troppo nette tra totalitarismi di destra e di sinistra. In effetti, ogni volta che Berlin fa riferimento alle origini del totalitarismo nella storia delle idee, naturalmente in una chiave critica, mostra spesso di averne un'idea ibrida. Ad esempio, Berlin mette sullo stesso piano autori la cui influenza è normalmente ascritta in maniera differenziata ai due totalitarismi, Rousseau in quanto inventore di un concetto dispotico di eguaglianza e di libertà positiva che ha avuto una rilevanza importante nei totalitarismi comunisti e De Maistre che con il suo irrazionalismo oscurantista di stampo proto-fascista, e li presenta come concause di un unico idealtipo del concetto di totalitarismo, visto innanzitutto come fondato su un monismo epistemologico del tutto incompatibile con una concezione negativa della libertà o con il pluralismo dei valori che è il nocciolo della filosofia politica normativa di Berlin. Secondo quest'ultimo, dunque, Rousseau e De Maistre in modo diverso preparano l'affermazione dei totalitarismi novecenteschi senza distinzione di ideologia. E' in questo senso che dobbiamo dunque leggere il modo in cui Berlin immagina il ruolo dell'Illuminismo nella creazione del concetto di totalitarismo, come un'analisi di storia delle idee che tende a legare il fenomeno del totalitarismo alle tendenze dispotiche di certi esponenti del pensiero Settecentesco come gli Illuministi (nei quali rientra anche Rousseau) ma anche di altri esponenti che, sebbene abbiano poco a che fare con l'Illuminismo, ne condividono gli aspetti potenzialmente totalitari<sup>34</sup>.

All'interno di questa prospettiva comparativa sul problema del totalitarismo si inserisce la critica feroce di Berlin all'Illuminismo. La posizione di Berlin all'interno della tradizione dell'anti-Illuminismo è elemento che, oltre a essere esplicitamente dichiarato in varie occasioni dall'autore stesso, viene riconosciuta dalla quasi totalità degli interpreti del pensiero dell'oxoniense. Come nel caso di Schmitt, la critica di Berlin all'Illuminismo si struttura sulla definizione stessa del pensiero etico e politico di quest'autore e dunque è connaturata sia a una difesa del concetto di libertà negativa che a quella del pluralismo dei valori, vero nucleo centrale della riflessione berliniana sia nella teoria morale e politica che nella storia delle idee.

Secondo Ignatieff<sup>35</sup>, il primo contatto di Berlin con i pensatori Illuministi sarebbe avvenuto negli anni precedenti al 1939, anno in cui lo studioso di Oxford pubblicò la sua biografia di Marx. Tuttavia, sembra che Berlin avesse cominciato a leggere a fondo le opere più importanti degli Illuministi nel biennio 1950-51<sup>36</sup>. L'idea di Berlin è che la filosofia illuministica sia una delle più significative propaggini del filone utopistico, che è sempre

---

33 Sul rapporto di dipendenza dei due autori mi permetto di rimandare ad A. Mulieri, «Liberalism against Democracy. A Comparative Analysis of the Concepts of Totalitarian Democracy and Positive Liberty in Jacob Leib Talmon and Isaiah Berlin», *History of European Ideas*, 30, 3 2012, pp. 449-66.

34 Su questo e, più in generale, sulla riflessione di Berlin sul totalitarismo cfr. A. Mulieri, *Democrazia totalitaria*. Piuttosto utile è anche A. della Casa, «Le due modernità di Joseph de Maistre: Isaiah Berlin e l'interpretazione del fascismo», *Studi storici*, 53, 4, ottobre-dicembre 2012, pp. 905-927.

35 M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, Carocci, Roma 2000, pp. 209 – 227.

36 M. Ignatieff, *Isaiah Berlin*, cit., pp. 221 – 222.

caratterizzato da un approccio monista, della storia del pensiero politico occidentale. In *Il legno storto dell'umanità*, e in particolare nel saggio intitolato *Il declino delle idee utopistiche in Occidente*<sup>37</sup>, lo studioso ci spiega che «l'utopismo è un filone centrale di tutto il pensiero dell'Occidente» e parla di tre principi fondamentali che lo hanno sempre caratterizzato e che costituirebbero «una sorta di sgabello a tre gambe sui cui a me sembra poggiare la tradizione centrale del pensiero dell'Occidente»<sup>38</sup>. Il primo principio è l'idea che «tutte le domande autentiche ammettono una sola risposta corretta, ogni altra risposta essendo inesatta», il secondo principio consiste nel fatto che «esiste un metodo per la scoperta di queste risposte corrette». E il terzo, che per Berlin è il più importante, è che «tutte le risposte corrette devono essere quanto meno compatibili l'una con l'altra»<sup>39</sup>. Berlin enuncia questi tre principi diverse volte e in varie parti della sua opera quando si occupa della tradizione utopistica nel pensiero occidentale. Il terzo principio, tuttavia, non è sempre lo stesso. Ad esempio, in *Divorzio tra scienze e studi umanistici*, il terzo cardine dell'utopismo è formulato nei seguenti termini: «Le soluzioni ai problemi fondamentali dell'uomo sono vere universalmente, eternamente e immutabilmente [...] vere come nelle vecchie definizioni del diritto naturale»<sup>40</sup>. Berlin colloca nel filone del monismo utopistico tradizioni tra loro molto differenti, a partire dal pensiero di Platone e Aristotele, per arrivare alle grandi religioni monoteistiche, ai grandi quadri delle città ideali alla Tommaso Moro. Un elenco che, come era già successo in Karl Popper, arriva a comprendere infine anche i grandi sistemi storicisti hegeliano e marxiano.

Nel biennio 1950-1952, e grazie anche all'influenza mai esplicitamente riconosciuta di Talmon, Berlin comincia anche a delineare quella che sarà la sua interpretazione del pensiero di Rousseau come precursore del totalitarismo e in questa funzione non esita ad accostare al Ginevrino anche il ben più moderato Voltaire. Tuttavia, forse uno dei contributi più chiarificatori dell'idea berliniana dell'Illuminismo è nell'intervista rilasciata nel 1991 all'intellettuale iraniano Ramin Jahanbegloo. Qui, Berlin chiarisce che «[i] valori dell'Illuminismo, quello che persone come Voltaire, Helvetius, Holbach, Condorcet predicavano, sono profondamente in sintonia con me [...] Essi hanno liberato le persone dagli orrori, dall'oscurantismo, dal fanatismo e da visioni mostruose [...] E per questo il sono dalla loro parte». Tuttavia, «[s]ono dogmatici e troppo semplicistici»<sup>41</sup>, una frase che deve essere interpretata alla luce della critica sistematica dell'Illuminismo che Berlin propone in vari testi a partire dagli inizi degli anni '50<sup>42</sup>. La critica all'Illuminismo di Berlin finisce per riproporre le critiche al monismo, al dogmatismo e all'universalismo razionalistico che erano state mosse da Talmon all'Illuminismo nel 1952. Ma soprattutto, essa costituisce uno degli aspetti centrali del concetto di libertà positiva dato che il filosofo di Oxford considera la speculazione teorico-politica dei *Philosophes* come una delle tappe più importanti della storia del concetto di libertà positiva e, come Talmon, identifica in

---

37 Vd. I. Berlin *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1994, pp. 43 – 81.

38 I. Berlin, *Il legno storto* cit., pp. 50-51.

39 *Ibidem*.

40 I. Berlin, *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000.

41 R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban Publisher, Londra 2007, pp. 70 -71.

42 Per un'analisi della critica di Berlin all'Illuminismo si veda A. Mulieri, *Democrazia totalitaria* cit., cap. II.

Rousseau l'autore principale responsabile dell'identificazione malsana tra libertà e autorità e dell'applicazione di un razionalismo dogmatico ai modelli ideali di comportamento nella società.

Un modo per comprendere il forte attacco di Berlin ai Lumi e per analizzare come esso si leghi a una critica del totalitarismo è quello di ripercorrere brevemente la critica berliniana al determinismo storico, che egli inquadra come importante manifestazione del pensiero illuministico e che aiuta anche a comprendere l'ottica antitotalitaria della critica berliniana all'Illuminismo. Infatti, a Berlin interessa principalmente un aspetto da evidenziare nella critica al determinismo: la chiarificazione dello statuto teorico alla base della metodologia della ricerca sociale e le implicazioni morali della critica allo storicismo. C'è innanzitutto il piano della indagine storica e, più in generale, della metodologia delle scienze sociali, punti importanti da chiarire per chi, come Berlin, fa ricerca nella storia delle idee, e che, se si accettano le conclusioni popperiane, complicano non poco la metodologia dello storico delle idee. Lo si capisce molto bene nell'Introduzione che Berlin pubblica nell'edizione degli Oxford Paperbacks del 1969, in cui, rispondendo alle critiche di diversi autori sul saggio riguardante *l'Inevitabilità storica*, si scaglia ad esempio contro le accuse che lo storico Edward H. Carr aveva rivolto al suo saggio<sup>43</sup>.

Carr aveva rimproverato a Berlin un eccessivo moralismo nel giudizio storico, un'attenzione "poco scientifica" alla ricerca storica perché troppo concentrata sulle intenzioni degli agenti storici, e poco sulle "forze sociali" che sono il perno dell'impostazione marxista della ricerca storica carriana. Ma soprattutto lo storico britannico aveva criticato a Berlin una fallacia logica nella sua critica al determinismo: ritenendo falsa questa visione della storia, Berlin avrebbe contraddetto l'assioma secondo cui tutto ha una causa, cosa che per lo storico britannico vuol dire mettersi in condizione di non comprendere costitutivamente ciò che accade intorno a noi.

Nel saggio sull'*Inevitabilità storica*, Berlin si concentra sugli aspetti filosofico-morali della questione ed evidenzia come tutte le varianti di determinismo autentico generino l'eliminazione del concetto di responsabilità individuale. Questo perché

«se la storia del mondo è prodotta dall'azione di forze ben identificabili, ma diverse dalla libera volontà e dalle libere scelte dell'uomo e su cui queste ultime (ammesso che esistano) possono ben poco, allora la spiegazione corretta di ciò che accade deve rifarsi all'evoluzione di tali forze; e a questo punto è naturale concludere che non gli individui, ma tali entità più vaste sono, in definitiva, "responsabili"»<sup>44</sup>.

Tutti i sistemi concettuali basati su interpretazioni deterministe della storia sono destinati a sacrificare inesorabilmente il concetto di responsabilità individuale, minimizzando la capacità di scelta delle persone e abdicandola in favore di entità sopraindividuali, intese sia in senso dinamico (il processo storico che scorre in base ad un

---

43 Sarebbe difficile per questioni di tempo ricostruire in questo lavoro per intero il complesso rapporto e la polemica tra lo storico marxista E.H. Carr e Berlin. In questo breve excursus prendiamo in considerazione la risposta che Berlin scrive nell'Introduzione del 1969 a *Cinque saggi sulla libertà*, riportata in I. Berlin, *Libertà*, H. Hardy (a cura di), Feltrinelli, Milano 2005, pp. 25-26, alle critiche che Carr aveva mosso precedentemente al saggio di Berlin sull'inevitabilità storica.

44 Ivi, p. 118.

disegno provvidenziale), sia in senso statico (entità collettivistiche e universali che si muovono gradualmente verso la realizzazione nella storia di propri fini immanenti ed intrinseci).

Ma di quale determinismo parla Berlin? E soprattutto quali momenti della storia del pensiero ha in mente quando ne parla? Egli prende in considerazione soprattutto due forme di determinismo. Innanzitutto, quello che definisce la *philosophia perennis* dei platonici e degli aristotelici, degli scolastici e degli hegeliani, dei filosofi orientali e dei “metafisici contemporanei” che «distinguono tra l’armoniosa realtà invisibile e il caos visibile delle apparenze». Qui, sul banco degli imputati, ci sono tutti i più importanti metafisici della storia del pensiero, da Platone ad Aristotele, da S. Tommaso ad Hegel.

Ma c’è anche una seconda versione del determinismo, forse più pericolosa perché mascherata da aspetti pseudo-scientifici ed è questa quella che ha il maggiore interesse nel caso presente della critica all’Illuminismo. E’ quella che Berlin definisce versione empirica del determinismo, cioè la credenza di «un qualche tipo di causazione sociologica» universale. In questo caso le cose si complicano se non altro perché, ci ricorda lo studioso, «ci vengono proposti degli argomenti empirici a sostegno di un determinismo storico che escluda la nozione di responsabilità personale» e si legittima una forma di olismo metodologico non funzionale alla ricerca sociale e storica, ma finalizzata a una ricerca superiore di senso del corso storico stesso<sup>45</sup>. Ovvio che lo storico delle idee mostri una maggiore attenzione a questo secondo tipo di determinismo, perché rappresenta una prospettiva che, essendo caricata di aspetti pseudo-empirici e pseudo-scientifici, si sottrae più facilmente alla critica.

Ma qual è l’aspetto morale che interessa la riflessione berliniana contro lo storicismo e il determinismo? Lo studioso inglese è principalmente interessato alle varianti filosofiche del concetto di libertà sottese ai diversi modelli sociali nella storia delle idee, una materia che poi si esprimerà pienamente nell’elaborazione della famosa antitesi successiva tra libertà positiva e libertà negativa.

A Berlin interessa il rapporto che le due idee di libertà stabiliscono talvolta con la fede in un monismo storico o in una teodicea secolarizzata che aspira alla creazione del paradiso in terra<sup>46</sup>. In questo senso, è centrale il legame, spesso oggetto di elaborate dissimulazioni, che ha contraddistinto in alcuni momenti della storia delle idee il concetto di libertà positiva nel suo rapporto con alcune delle grandi ideologie totalitarie emerse nell’età contemporanea. In sostanza, Berlin richiama quella che Popper definirebbe la “teoria morale storicista”<sup>47</sup>, cioè quel gioco di dissimulazione per cui i grandi sistemi di interpretazione della storia - e Popper ha in mente in particolare il marxismo quando fa questa critica - si affidano a criteri pseudo-scientifici basati sul necessitarismo del percorso storico, dissimulando in questo modo la vera intenzione che vorrebbero affermare e legittimare. Quest’ultima è l’idea che ci sia una fede morale da difendere, un “tu devi” che guida l’attivismo sollecitato dal salto nella prassi, che ha degli scopi concreti di

---

45 Ivi, p. 161.

46 Berlin tratta diffusamente di quest’aspetto in: ivi, p. 115.

47 K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, D. Antiseri (a cura di), Armando Editore, Roma 2003, 2 voll. p. 241.

emancipazione dell'uomo nel reale, ma che non può essere reso sotto forma di prediche moraleggianti o moralistiche, perché in questo modo tradirebbe i suoi intenti di critica radicale dell'esistente<sup>48</sup>. Nella prospettiva popperiana e berliniana non c'è opposizione, sotto questo punto di vista, tra attivismo e storicismo, dato che un'efficace sociologia storicista può anche essere utilizzata come una sorta di "tecnologia" atta ad accelerare la risoluzione finale di un processo storico, secondo la celebre espressione marxiana «rendere più brevi e meno dolorose le doglie del parto» di un nuovo periodo storico<sup>49</sup>. Questa strana forma di fede morale, ed è questo il perno della critica di Berlin, ha ben poco a che fare con il concetto di responsabilità individuale e porta tutti i semi del totalitarismo, perché nega, in materia di riflessione morale e politica, il principio della scelta individuale e costruisce una forma di olismo morale con risvolti politici totalitari. Essa costituisce, dunque, l'ossatura del ruolo che lo storicismo e il determinismo, che a parere di Berlin sono elementi costitutivi anche della logica iper-razionalistica dell'Illuminismo, svolgono all'interno della nascita e dello sviluppo del pensiero totalitario in tutte le sue manifestazioni contemporanee e, dunque, senza nessuna chiara distinzione tra totalitarismi di destra e di sinistra.

In un certo senso, l'idea di Berlin sulla funzione dell'Illuminismo nella formazione delle ideologie totalitarie rappresenta un punto di vista intermedio e più moderato tra quelli di Arendt e di Talmon, perché, se da una parte Berlin ammorbidisce la dimensione anti-comparativa della tesi talmoniana del libro del '52 (e dunque sottrae in parte la trattazione del totalitarismo al peso eccessivo del contesto della Guerra fredda, avvicinandosi all'approccio comparativo di Arendt), dall'altra mantiene, come Talmon e in modo molto più netto di Arendt, un'idea fortemente negativa sul peso che l'Illuminismo ha avuto nell'affermazione del monismo utopistico, principale assunto epistemologico che ha portato all'affermazione del totalitarismo. Nel riepilogare, seppur in modo coinciso, il complesso rapporto che lega totalitarismo e Illuminismo nella riflessione di Hannah Arendt, Jacob Talmon e Isaiah Berlin, l'intenzione del presente contributo non è quella di presentare un'analisi esaustiva di questo tema. Il mio scopo è stato più contenuto, e si è limitato a porre una questione che viene piuttosto raramente sollevata all'interno delle analisi di questo tema nella letteratura accademica. Mentre l'accusa di complicità dell'Illuminismo con i totalitarismi di destra viene spesso formulata da parte della critica marxista, l'interesse di questo tema in intellettuali o esplicitamente antimarxisti, come i liberali Talmon e Berlin, o critici nei confronti del Marxismo, come Arendt, sta nel legare le accuse di complicità dell'Illuminismo nell'ascesa del totalitarismo, e in alcuni casi soprattutto ai totalitarismi di sinistra, a fenomeni intellettuali più complessi, come il monismo epistemologico o lo storicismo, e nel cercare i motivi dell'ascesa dei regimi totalitari novecenteschi in alcuni fattori caratterizzanti della storia delle idee politiche.

---

48 Popper parla diffusamente di quella che definisce "teoria morale storicista" in K. Popper, *La società cit.*, pp. 236 – 249.

49 Cfr. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 2002. pp. 82 - 87.

## *Stato e Bildung in Edith Stein* *Ossia dell'appartenenza comunitaria e dell'individualità personale*

**Giulia Brunetti**

University of Perugia

### Abstract

Edith Stein proposes a concept of *Bildung* articulated on two levels. On one hand, the individual one, in which one is called to develop the peculiar predispositions placed in each one in a seminal form by God; on the other hand, the human one, which provides that the example of Jesus Christ is universally followed. Between these two dimensions, there is another fundamental sphere: the community.

The German philosopher underlines its importance because, in the various contexts it hosts, the community constitutes the place in which the Person is formed in both of the senses described above. In fact, in its space, those who have already reached spiritual maturity through Eucharistic education guide others, still immature, on their way. That's why precisely in this environment that mediates between the two poles of particularity and universality, the *Bildung* aims at a balance between the component of the uniqueness of each one and the development of a sense of belonging.

### Keywords

Formation, Person, Community, Eucharist, State

#### *1. Premessa. I valori della tradizione di un popolo come fonti di vita spirituale*

«Sta scritto: non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4). È la risposta di Gesù alla prima delle tentazioni del deserto, dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, all'esortazione da parte del Demonio a utilizzare i propri poteri per trasformare le pietre in pane per soddisfare il bisogno più elementare della condizione umana: la fame. L'insidioso invito è in realtà un mal celato tentativo di indurre ad una strumentalizzazione di Dio, pretendendo che Egli si metta al servizio delle nostre necessità materiali, mentre è la Sua Parola a costituire il primo ed essenziale nutrimento dell'uomo.

Questa stessa è anche la risposta di Edith Stein alla drammatica situazione nella quale versa l'ambito dell'educazione in Germania nei difficili tempi seguiti alla crisi economica e alle conseguenti normative d'emergenza ad essa collegate. Riduzione delle ore di lezione, aumento del numero degli alunni per classe, chiusura della maggior parte delle scuole superiori, divieto per alcune di esse di accettare iscrizioni, disordine in tutte

le attività, tagli agli stipendi, licenziamenti, trasferimenti, restringimento dell'obbligo scolastico nelle scuole professionali, fusione di scuole diverse. Donde, tutta una serie di gravi rischi per l'educazione confessionale ed il pericolo di compromissione della specificità dell'educazione femminile, così come ingenti danni per le ragazze causati dalla riduzione del numero delle insegnanti donne e dalla derivante diminuzione dell'influsso femminile. Questi sono solo alcuni degli ordinamenti emanati, le cui rispettive conseguenze crearono una condizione di profondo disagio.

Davanti ad esse, tuttavia, Stein esorta a non abbandonarsi allo sconforto e ad attingere, a fronte di una tale penuria di possibilità materiali e di limitazioni tanto radicali, alle sterminate risorse spirituali delle quali si dispone.

«La Germania è ancora sempre ricca a sufficienza per nutrire lo spirito e la psiche dei suoi bambini. Ha i suoi monti, le sue foreste, i suoi grandi fiumi e i suoi laghi, ha la magnificenza romantica dei suoi manieri e delle sue cattedrali, le sue antiche porte di città e i bastioni, e i suoi vicoletti tortuosi; ha il suo patrimonio di Lieder e di favole e di sommi capolavori dello spirito. Tutto questo l'abbiamo dinnanzi, accessibile a chi vi dischiuda il proprio animo. Portare avanti un'opera di educazione significa preparare lo spirito e il cuore degli allievi a ricevere questa ricchezza.<sup>50</sup>»

Con queste parole, l'Autrice indica quelle fonti inesauribili di vita spirituale delle quali ci si potrà sempre avvalere, a prescindere dalle disponibilità materiali e anche nell'eventualità in cui la già critica situazione dell'insegnamento dovesse ulteriormente degenerare, fino a costringere gli educatori a ritornare ai mezzi più essenziali e a limitarsi esclusivamente ad essi. Subito dopo Stein aggiunge che, ancor più di questi beni oggettivi, sarà tuttavia la nostra ricchezza interiore ad offrire un proficuo giovamento a coloro che versino in una condizione di particolare difficoltà. E, perché tali risorse non finiscano per dissiparsi, non è soltanto in noi stessi che dobbiamo ricercare la forza, bensì è alle fonti eterne, alle fonti della grazia divina che ci si deve appellare.

## 2. *Universalità e particolarità nella Bildung*

Quanto appena considerato riguardo i valori della tradizione permette di gustare appieno un passaggio fondamentale nel pensiero di Edith Stein. Il riferimento ultimo cui tutto quanto di umano vi sia – tanto la propria esistenza individuale, quanto quella comunitaria – deve necessariamente tendere, perché una prospettiva, per così dire, *eudaimonistica* possa effettivamente darsi, è Dio. Tuttavia, emerge come evidente non solo l'importanza, ma anche l'imprescindibilità che la pensatrice tedesca attribuisce alla dimensione comunitaria e a tutto ciò che ad essa concerne nella formazione della persona umana.

Ales Bello spiega: «ella [Stein, *n.d.A.*] sosteneva che si sente che qualcosa vale perché fa crescere e sviluppare in modo unitario, perché preserva e custodisce»<sup>51</sup>. E, individuando

---

<sup>50</sup> E. Stein, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, tr. it. di T. Franzosi, Città Nuova Editrice, Roma 1994, p. 73.

<sup>51</sup> A. Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia, Esistenza, Pensiero, Fede*, Studium, Roma 2009, p. 239.

l'essere umano come caratterizzantesi per il fatto di configurarsi ed essere strutturato come, per così dire, un "universo in piccolo", osserva:

«l'essere umano, pur non vivendo in modo isolato, rappresenta, in effetti, un microcosmo e nell'apertura troviamo ancora uno dei tratti fondamentali di quest'indagine che non né la particolarità né il tutto, sapendo dosare la presenza e l'importanza del singolo in un più ampio.<sup>52</sup>»

Innanzitutto, se sia il corpo sia l'anima debbono essere plasmati perché si possa pervenire ad un'autentica *auto-realizzazione*, dobbiamo riconoscere che tale prefisso, derivante dal greco αὐτός, "stesso", va inteso come qualificante un processo di formazione i cui sviluppi e la cui riuscita dipendono dalla volontà del soggetto stesso, discendente dalla libertà di quest'ultimo e, a sua volta, implicante una responsabilità nei confronti di se medesimi. Di certo, esso non va, al contrario, interpretato nel senso di un percorso costitutivo che possa articolarsi facendo unicamente leva su mezzi propri, arroccandosi in uno sterile atteggiamento di chiusura solipsistica.

Nonostante il vincolo dal quale l'opera dell'educatore è condizionata e sebbene sia prerogativa esclusiva di Dio la possibilità di trasformare l'incertezza dello «*status viae*»<sup>53</sup> in «*status termini*»<sup>54</sup>, è comunque proprio dell'ordine del mondo che l'azione educativa venga esercitata su altri. Il primo uomo venne creato infatti perfetto nel suo essere ma, per quanto riguarda le generazioni successive, fu stabilito che ad educarle avrebbero dovuto provvedere altri che avessero già raggiunto una maggiore assennatezza e consapevolezza.

Dal momento che Dio solo ha a che fare con materie pure, completamente prive di qualsivoglia forma, la materia da plasmare è in parte da Egli già formata. Nasciamo quindi con un'«*impostazione germinale*»<sup>55</sup> già insita in noi, che può essere sviluppata in diverse direzioni e si apre dunque a determinate possibilità. Tuttavia,

«Il lasciarsi guidare, il seguire qualcuno che ci indica una via possibile per formarci in qualità di uomini e donne, non vuol dire essere inautentici, ma semplicemente vivere e sentire come membri di una comunità. L'inautenticità non è data dall'appartenenza ad una comunità, ma si verifica quando il singolo rifugge le proprie responsabilità.<sup>56</sup>»

Stein individua infatti una serie di figure che, a partire dalla comunità familiare, passando per altri ambienti interpersonali, coadiuvano l'individuo nel raggiungimento della propria autorealizzazione. Quest'ultima si configura come un fatto connotato da caratteristiche particolari e differenti in ognuno, che trovano il proprio spazio e la propria adeguata espressione all'interno dei vari contesti comunitari nei quali e dai quali le persone fanno rispettivamente il proprio ingresso e la propria uscita.

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 93.

<sup>53</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit. p. 213.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 32.

<sup>56</sup> A. M. Pezzella, «Comunità e popolo» in A. Ales Bello, A. M. Pezzella (edd.), *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società Diritto Religione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, p.72.

Necessaria è dunque un'educazione sociale che permetta il raggiungimento ed il mantenimento di un solido equilibrio fra la componente dell'individualità personale e quella della appartenenza, due livelli questi che devono essere parimenti coltivati nella formazione.

Il rischio di una mancata, adeguata cura nei confronti di questo aspetto, viene senza ingenuità alcuna così identificato da Stein:

«Quanto più la comunità coinvolge l'individuo nel suo "meccanismo", e lo conforma al suo tipo, tipo, tanto maggiore è il pericolo che la natura individuale di questi venga inibita nel suo sviluppo. Quanto maggiore è la forza colla quale la natura individuale si sviluppa, tanto più cresce il pericolo che la comunità diventi troppo stretta per quell'individuo, e che egli finisca per separarsene, intimamente e magari anche esteriormente.<sup>57</sup>»

L'esistenza terrena, che inizia con la venuta al mondo della persona all'interno di una comunità – in quanto «si nasce prima come esseri comunitari e poi ci si riconosce come soggetti individuali»<sup>58</sup> – costituisce la fase per così dire propedeutica all'approdo della *Bildung* di ciascuno, che verrà completata da Dio, definito da Stein come «il vero educatore»<sup>59</sup>.

Vi è quindi un limite nel ruolo degli educatori umani, i quali in quanto individui in *statu viae*, sono anch'essi soggetti ai vincoli connotanti la condizione umana in questa vita terrena e *cause secundae* della Provvidenza, seppur consapevoli, in virtù dell'intelletto e della volontà, del loro compito. Dal momento che non è dato agli uomini di accedere in maniera piena al progetto divino e non potendo gli educatori assumere in maniera totale la conoscenza del piano al quale tanto essi stessi quanto i propri educandi sono chiamati ad aderire, non sarà mai possibile compiere un'opera educativa che sia del tutto infallibile.

Quest'ultima è passibile di cadere in errore, data la natura umana di chi la conduce e la complessità di tale processo è finanche accresciuta dalla necessità, della quale si è poc'anzi detto, di mantenere un bilanciamento fra la particolarità individuale e la dimensione comunitaria nella quale essa vive. Per queste ragioni, Stein insiste molto sulla necessità che chi si trovi a capo di una data comunità sappia non soltanto favorire nell'animo di coloro che si trovino sotto la sua guida la nascita di un sentimento comunitario, ma anche che costui sia in grado di sopire adeguatamente sue eventuali inclinazioni egoistiche, per permettere che in coloro la cui formazione sia a questi affidata possano svilupparsi in direzione di ciò cui effettivamente sono stati chiamati da Dio.

### 3. *Ubbidire comandando, ossia la Persona e la comunità*

Nella prima comunità in cui nasciamo, quella familiare, la madre dovrà dunque educare l'egoismo innato del bambino perché l'esser nato e cresciuto in mezzo ad altri fratelli possa effettivamente configurarsi come una benedizione:

---

<sup>57</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit. p. 53.

<sup>58</sup> A. M. Pezzella, *Comunità e popolo*, cit., p. 70.

<sup>59</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 50.

«Rinunziare, spartire cogli altri, come dovranno fare in seguito, nella vita, se non vogliono logorarsi in lotte continue e come è necessario per la formazione del loro carattere: questo deve essere appreso presto, ed è molto difficile da apprendere quando il bambino cresce solo.<sup>60</sup>»

E «se questa guida viene a mancare, si perviene facilmente ad una lotta tra rivali, e invidia, gelosia, ecc. prendono il sopravvento»<sup>61</sup>.

Tuttavia, la madre dovrà parimenti astenersi dal forzare egoisticamente ed invano il figlio a potenziare qualità per le quali non è stato predisposto dall'Altissimo, preservando e incoraggiando piuttosto il dispiegarsi della sua autentica natura. Se, dunque, la madre seguirà insensatamente a tormentare il figlio affinché si sforzi di diventare come ella, per vanità, desidererebbe che fosse, non soltanto si affaticherà e farà stancare il bambino senza aver ottenuto lo scopo cui tendeva, in quanto Dio solo può cambiare la natura umana, ma mancherà di potenziare quelle possibilità di cui il fanciullo è realmente dotato.

Esclama, a tal proposito, Stein:

«Quanto meglio sarebbe che essi si consigliassero cogli insegnanti e sapessero giovare delle loro esperienze e delle loro osservazioni, per riconoscere quale sia la direzione vera, l'inclinazione vera delle disposizioni del loro piccolo, e potere poi organizzare in tal senso il cammino educativo!<sup>62</sup> »

Analogamente, anche rispetto all'insegnante Stein mette con forza in guardia contro la prospettiva di un, per così dire, abuso di potere da parte della stessa nel ruolo ch'ella è chiamata a svolgere. L'educatrice potrà e dovrà servirsi piuttosto, come la madre, del vantaggio dell'apertura dei fanciulli per comprendere le loro predisposizioni, forme germinali gettate nella loro natura dall'Artefice, in modo da intraprendere un corretto percorso di sviluppo delle stesse:

«L'azione educativa è rivolta all'individuo, il quale, pur essendo una parte del tutto (specie), è già in sé un piccolo microcosmo al cui interno l'impronta individuale qualitativa non può essere subordinata a concetti generali, né può essere espresso con termini generali.<sup>63</sup>»

In altre parole,

«conoscere il bambino significa anche avvertire qualcosa circa l'orientamento ad un fine posto nella sua natura. Non si possono educare gli uomini ad uno schema identico per tutti, secondo uno schema generale. Dare spazio alla specificità del bambino è un mezzo essenziale per individuare l'orientamento interiore al fine.<sup>64</sup>»

---

<sup>60</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 158.

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

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>63</sup> F. Alfieri, «Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e di Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale», in A. Ales Bello - F. Alfieri - M. Shahid (a cura di), *Edith Stein - Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2010, p. 167.

<sup>64</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 52.

Attraverso un adeguato potenziamento delle proprie doti, in modo che esse possano essere trasformate in concrete abilità che vadano a determinare la funzione che ciascuno, nella sua peculiarità, potrà espletare nell'ambito comunitario, nessuno vedrà le proprie potenzialità frustrate. Non nascerà dunque l'esigenza di prevaricare l'altro per affermarsi, ma, al contrario, chi per primo conseguirà la piena realizzazione di sé si adopererà spontaneamente perché anche gli altri vi giungano.

«la comunità prega in comunione, e i singoli sanno che proprio alla preghiera *comunitaria* è promesso che sarà esaudita. I bambini vengono preparati insieme a ricevere i sacramenti, e verranno intimamente uniti nel riceverli insieme. Conosceranno anche il significato della preghiera d'intercessione, e si sentiranno l'uno responsabile per l'altro dinnanzi a Dio. E ogni singolo che sia stato condotto sino ad entrare nel giusto rapporto filiale nei confronti di Dio, ne ricava quella ricettività universale, quell'autentica fratellanza, che gli conferiscono l'atteggiamento giusto per ogni comunità.<sup>65</sup>»

Tali sane dinamiche relazionali nel contesto della scuola riflettono chiaramente un modello al quale l'istituzione scolastica stessa è chiamata a tendere. Stein afferma infatti che «la maestra che è nel vero senso della parola il capo della sua piccola comunità, fa lei stessa parte della comunità. Tutti sentono che è al servizio della collettività, e che pretende solo ciò che viene utile a questa»<sup>66</sup>.

Dalle parole dell'autrice, è possibile rilevare come la figura dell'insegnante in quanto guida venga vista come immagine imperfetta di Dio. La maestra viene infatti presentata come il capo di quella comunità che è la scuola, allo stesso modo in cui Cristo è spesso definito come il "capo", anche in senso metaforicamente fisico di parte principale del corpo, di quel Corpo mistico del quale i fedeli sono le membra. Viene inoltre ribadito il sentimento di reciprocità in virtù del quale anche la componente che dirige l'insieme fa comunque essa stessa parte di quel medesimo complesso ed utilizza il peso della propria posizione non per padroneggiare ma, all'opposto, per servire.

Immediata è l'associazione che, sulla base di queste riflessioni, può essere tracciata tra l'inclinazione della maestra a prodigarsi, con amore disinteressato, per condurre le anime dei bambini verso ciò che è meglio per loro e la volontà del Signore, rimettendosi alla quale si potrà esser certi di procedere verso la direzione giusta prevista per ogni uomo dal progetto divino. Ma, tale atto di servire, compiuto dal "capo" della comunità, per il bene di tutte le sue membra, evoca anche l'amore abnegante di Dio ed il sacrificio sulla Croce del Figlio dell'uomo per la salvezza dell'umanità tutta.

#### 4. *Sottomettersi liberamente nel popolo e nello Stato*

Il fatto che la comunità cui rimanda la vita eucaristica sia un modello perfetto di cui le istituzioni umane non sono che immagini manchevoli viene confermato dall'osservazione compiuta da Stein in merito alla maestra, riguardo alla quale afferma che «ella ubbidisce,

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 69.

<sup>66</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 68.

comandando, a Qualcuno che sta più in alto, dal quale ha ricevuto la sua autorità, e verso il quale porta la sua comunità»<sup>67</sup>.

E ciò che, attraverso tali parole, può essere rilevato rispetto alla figura dell'insegnante vale anche per ciò che, prima di porsi come educatori di altri, viene compiuto *da e su se stessi* nel corso del proprio processo di formazione, ovvero:

«la perfezione nel senso del magistero di Cristo è una disposizione dell'anima: il *giusto* tiene totalmente le redini della sua anima, è signore di se stesso; non vi è nulla in lui, e nulla nel creato intorno a lui, che abbia facoltà di tenerlo in suo potere. Ma egli è padrone di sé soltanto per consegnarsi ad un altro padrone, al suo Padrone, Dio; anche questo non è uno sforzo eroico e quindi ancora con un certo autoritarismo, ma con una levità naturale, con l'abbandono del figlio amorevole e confidente che rimette completamente al padre se stesso e la pianificazione della sua vita.<sup>68</sup>»

Quell'"ubbidire comandando" del quale l'Autrice parla in merito all'opera della maestra e che suona quasi come un ossimoro è in realtà la doppia azione che caratterizza anche l'auto-educazione dell'individuo, di fondamentale importanza nel processo di formazione: il redento è saldo in se stesso, niente di ciò che lo circonda può distoglierlo con stimoli concorrenti dalla direzione che ha imboccato con sicurezza, ma tale forza d'animo egli la deve al suo Signore, all'aver rimesso la propria volontà alla Sua. Anche l'autorità che si esercita su se stessi, dunque, non soltanto quella che si ha sugli altri, deriva da Dio.

Anche in funzione del popolo, dunque, l'educatore scolastico viene a svolgere il ruolo fondamentale di mezzo, in quanto il processo stesso di acquisizione della forma spettante ad ognuna di quelle anime ancora acerbe implica il passaggio, dall'insegnante agli alunni, di determinate conoscenze e saperi elaborati in tempi precedenti o presenti, ma che si riveleranno utili e formativi anche per le generazioni a venire e, questo, nel rispetto del paradigma che governa l'ordine del mondo, secondo il quale coloro che sono più maturi debbono esercitare un'azione educativa sugli altri.

Stein afferma infatti che «la scuola è al servizio del popolo e dell'umanità, dal momento che il suo compito è quello di trasmettere beni culturali, di trasmettere al futuro ciò che il passato e il presente hanno prodotto»<sup>69</sup>. Proprio da questo impegno fondamentale, che deve essere intrapreso e portato avanti dagli insegnanti, emerge come l'istituzione scolastica contribuisca a forgiare l'identità d'appartenenza dei membri di quella comunità più estesa che è il popolo, il quale infatti, come spiega l'Autrice, «produce beni che sopravvivono ai singoli che hanno contribuito a crearli e a intere generazioni, e si trasmettono in eredità alle generazioni che seguono»<sup>70</sup>. Anna Maria Pezzella sottolinea, coerentemente, a tal proposito che «la comunità ha la responsabilità di accogliere i soggetti in via di formazione; essa è depositaria di una tradizione storia,

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Ivi, p. 219.

<sup>69</sup> Ivi, p. 63.

<sup>70</sup> Ivi, p. 61.

culturale, ha una propria memoria che deve essere continuamente trasmessa a quanti crescono al suo interno»<sup>71</sup>.

Quanto deve essere tramandato ai posteri si configura come il patrimonio di un gruppo che condivide comunitariamente storia e cultura ed il motivo per il quale risulta essere di così fondamentale importanza il fatto che venga garantita la prosecuzione di tale flusso di saperi è da ricercare nella centralità che viene attribuita a quell'istituzione naturale che è il popolo dal Creatore stesso, in quanto

«il Signore che si scelse un popolo per incarnarsi nel mondo, che nel corso della sua vita su questa terra parlò la lingua di questo popolo, pensò colle metafore e parabole di questo popolo, ne osservò le consuetudini e vi dedicò tutte le sue energie, ha conferito a ogni popolo una missione su questa terra e per l'eternità, e a ognuno una missione all'interno del proprio popolo.<sup>72</sup>»

Tale *Legge* è stata assegnata dall'Artefice a *tutto il popolo*, ma Egli l'affidò ad uno solo di essi, perché quell'unico la conservasse per tutta l'umanità e, all'interno dello stesso, conformemente alla regola in base alla quale spetta ai più saggi educare coloro che sono ancora immaturi, soltanto ad alcuni privilegiati Dio conferì l'incarico di custodirla.

Scrive Stein, in una lettera al collega R. Ingarden:

«I popoli sono persone che hanno una loro vita, un loro divenire, crescono e scompaiono. È una vita che trascende la nostra, sebbene la includa. [...] Noi, però, [...] *possiamo* prendere coscienza [...] e sottometterci liberamente. Quanto più viva e forte diviene questa presa di coscienza in un popolo, tanto più si organizza in Stato, e questa forma è la sua organizzazione. Lo Stato è un popolo che regola le sue funzioni. Poiché, [...] una maggiore coscienza di sé sembra connettersi ad una maggiore capacità di sviluppo, allora ritengo che l'organizzazione sia segno di forza interiore e il popolo più progredito [...] sia quello che si organizza meglio in Stato.<sup>73</sup>»

Attraverso le parole utilizzate dall'autrice per descrivere il rapporto tra il singolo ed il popolo di cui questi fa parte, è possibile scorgere nella scelta dell'espressione «sottometterci liberamente» una risonanza con l'atto della remissione della propria volontà a Dio nella Comunione, che determina il culmine della propria formazione terrena; non a caso, Stein parla, poche righe dopo, di una «maggiore capacità di sviluppo» come risultato di una più piena coscienza di sé, conseguenza questa che risulta dunque essere simmetricamente propria sia degli uomini come membra del corpo di Cristo, sia degli individui parte di un popolo.

In seguito, «l'organismo-popolo si differenziò in capo e membra, in autorità e sudditi ed assunse la forma di Stato»<sup>74</sup>. Anche nella citazione poc'anzi riportata, l'autrice utilizza nuovamente la metafora, precedentemente spiegata, della comunità come un sistema complesso che costituisce, nell'insieme, nella cooperazione e nel coordinamento delle sue componenti, l'organizzazione degli apparati di un essere vivente.

---

<sup>71</sup> A. M. Pezzella, *Comunità e popolo*, cit., p. 70.

<sup>72</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 221.

<sup>73</sup> E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, tr. it. E. Costantini ed E. Schulze, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 150.

<sup>74</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 63.

L'evoluzione di tale struttura ha poi condotto alla possibilità di discernere, nell'ambito della costituzione sopra descritta, un rapporto gerarchico nel quale interagiscono un capo, dotato di una certa autorità, e delle membra che sono ad essa soggette. Questo, tenendo tuttavia fermo il senso nel quale si è detto debba essere considerata questa forma di potere esercitata dalla componente più importante sulle altre: si tratta non di un rapporto di subordinazione delle seconde rispetto alla prima, bensì di una relazione in cui tutte le dinamiche interne ed esterne mirano al mantenimento dell'armonia del sistema. In funzione di ottenere ciò che sia maggiormente auspicabile per il tutto, al contrario di quanto si potrebbe essere portati a pensare, è l'organo che detiene maggiori facoltà di comando che, come si è visto anche relativamente alla maestra nella sua scuola, deve servire gli altri e non approfittare della propria posizione per sottomettere il prossimo e soddisfare il proprio tornaconto personale.

Anche le istituzioni comunitarie, sia sociali sia naturali, debbono quindi essere mosse, nella loro opera, da un sentimento - per così dire - d'abnegazione, necessario soprattutto da parte di coloro che, in virtù del proprio posto di rilievo, siano in grado di condizionare maggiormente le sorti del tutto del quale sono a capo. L'abnegazione dunque, è da intendersi come valore fondamentale di disposizione spirituale alla rinuncia a far prevalere istinti, desideri, interessi personali, per motivi superiori, nella fattispecie sia di ordine religioso, sia di tipo sociale.

## *La rivista Encounter e l'era Krusciov: tra totalitarismo e disgelo*

**Federico Poggianti**

University of Perugia, Italy

### *Abstract*

Among the most interesting political and cultural debates during the Cold War were the ones that animated *Encounter*, a magazine published between 1953 and 1990 by the Congress for Cultural Freedom, an international association whose aim was the defence of freedom from all forms of totalitarianism. The magazine was an editorial project that was able to gather around itself many high-profile intellectuals from very different political backgrounds. The result was the creation of a genuine intellectual community, capable of competing with the Marxist inspired one in the struggle for the supremacy of ideas. The contribution will therefore focus on the wide debate that took place within the journal in the aftermath of the destalinisation process, with special focus on any persistence of totalitarian elements in Khrushchev's USSR.

### *Keywords*

Totalitarianism, Cold War, Intellectual History

Nel corso della guerra fredda, una delle voci di maggior prestigio in campo culturale fu senza dubbio la rivista *Encounter*. Questa rappresentò la pubblicazione di punta del Congress for Cultural Freedom, organizzazione anticomunista sorta a Berlino nel 1950 e finanziata dalla Cia, il cui scopo era quello di opporsi attivamente alla diffusione dell'ideale comunista tra le élite occidentali. Al progetto editoriale, così come all'associazione stessa, presero parte numerosi nomi di spicco, appartenenti principalmente alla cultura riformista e *liberal* del panorama euro-americano, come ad esempio Arthur Schlesinger Jr., Ignazio Silone, Mary McCarthy, Irving Kristol, Dwight MacDonal e Sidney Hook. *Encounter* si rivolse ad un pubblico cosiddetto *highbrow*: caratterizzata da un elevato profilo culturale, la circolazione fu sempre piuttosto limitata in termini numerici, indirizzandosi ad una ristretta cerchia composta principalmente da intellettuali, alti funzionari, diplomatici, giornalisti e accademici dei paesi occidentali.

Proprio in virtù dell'obiettivo politico sopra richiamato, alla base della pubblicazione di *Encounter*, uno dei punti di maggiore interesse fu rappresentato dall'approfondimento che si sviluppò sulle sue pagine a seguito della morte di Stalin. Se, infatti, sino a quel momento la rivista era apparsa monoliticamente orientata nel considerare l'Unione Sovietica un regime totalitario, le opinioni divennero progressivamente più sfumate con l'avvio del processo di destalinizzazione. *Encounter* ospitò infatti sulle sue pagine un intenso dibattito

culturale e politico volto a determinare la persistenza o meno dei caratteri totalitari nell'Urss post-staliniana, dando ampio spazio, da un lato, alle tesi di coloro che vedevano nell'era Krusciov una cesura netta rispetto al recente passato e dall'altro a quelle di quanti, al contrario, non rinvenivano significative soluzioni di continuità.

Nel corso dei quindici anni compresi tra il 1953 ed il 1964, la scena politica sovietica fu dominata dalla figura di Nikita Krusciov. La parabola del segretario durò un decennio e finì per arrestarsi bruscamente con la sua deposizione nel 1964. La sua ascesa al potere comportò profondi cambiamenti ed inedite riflessioni tra gli intellettuali che collaboravano con la rivista, dovute anche alla difficoltà che molti di questi riscontrarono nel definire compiutamente cosa aveva rappresentato l'era Krusciov. Si avvicendarono, infatti, in quegli anni aperture ad una distensione nei rapporti tra Occidente e mondo comunista, alternate a prese di posizione di maggiore rigidità che portarono il mondo ad un passo dalla guerra, come nel caso della crisi dei missili di Cuba. La complessità politica delle azioni di Krusciov ebbe quindi un riflesso diretto sui giudizi che gli autori di *Encounter* formularono su di lui.

Non mancò chi, come Löwenthal, espresse sin da subito un certo scetticismo nei confronti delle caute riforme intraprese dal segretario del Pcus. In uno dei suoi primi articoli apparsi su *Encounter*, dell'ottobre 1955, l'autore accusava la dirigenza sovietica di esacerbare la spinta espansionista propria dei regimi totalitari. Löwenthal riteneva che la leadership sovietica, ben lungi dall'aver superato definitivamente il modello staliniano, non avesse abbandonato la convinzione che il modello comunista a partito unico fosse il solo in grado di abbattere il sistema capitalistico attraverso l'organizzazione e la propaganda. Ciò comportava inevitabilmente che, nonostante gli auspici occidentali, questa non si sarebbe mai orientata verso un modello simile a quello socialdemocratico. I leader sovietici, dunque, avrebbero continuato a sfruttare le sempre maggiori contraddizioni e diseguaglianze che andavano producendosi nei paesi capitalisti per espandere la propria sfera d'influenza senza la necessità di innescare conflitti aperti. Era la natura stessa del sistema totalitario ad imporre questa linea politica, continuava l'autore riprendendo, pur senza citarla apertamente, le posizioni già espresse da Hannah Arendt nelle *Origini del totalitarismo*<sup>75</sup>. Se la rivoluzione permanente di cui il regime era latore si fosse arrestata, infatti, quest'ultimo si sarebbe trasformato in un sistema burocratico volto soltanto alla propria conservazione, ponendo le basi per la sua stessa fine:

«For reasons which are presumably rooted in his concern to preserve at all costs the supremacy of the Communist Party inside Russia, Mr. Khrushchev thus seems rather more concerned than some of his colleagues to avoid any retreat from the ideological positions of international Communism – and rather less concerned with putting Russia's security and the lightening of her economic burdens first. But in the present state of "collective leadership," his is hardly an impregnable position. Rather does it appear that his ideological diplomacy is as much on trial as his agricultural policy: he has promised to produce the needed detente by a generous expenditure of smiles and friendly gestures, but without surrendering any Communist positions - and he will be

---

<sup>75</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 627 – 628.

judged by results. In the interest of a stable peace, it is not desirable that the results should fulfil his expectations<sup>76</sup>.»

La speranza dell'autore che ciò avvenisse risiedeva nei segni di un complessivo cedimento legato alla sempre minore capacità propulsiva del regime, preludio di una crisi irreversibile dovuta all'impossibilità di perseguire gli obiettivi politici prefissati.

A fianco ad un'opinione come quella di Löwenthal che non vedeva alcuna soluzione di continuità tra il regime staliniano e l'era Krusciov, ve ne erano altre che prendevano atto di un diverso approccio politico in alcuni importanti ambiti. Era il caso dell'amnistia promulgata dal governo sovietico il 18 settembre 1955, che ebbe ampio spazio sulle pagine della rivista. Rivolta ai detenuti politici condannati ad un massimo di cinque anni di lavori forzati, fu il primo provvedimento di questo tipo preso da Krusciov e fu seguita da una più estesa amnistia che prevedeva la liberazione di quanti fossero stati condannati per aver collaborato con i nazisti nel caso la pena non fosse superiore a dieci anni di lavori forzati. I presunti collaborazionisti condannati a più di dieci anni videro invece dimezzata la sentenza. Si trattava di un passo di enorme importanza, utile a chiudere un'annosa questione con quegli stessi cittadini sovietici che erano stati imprigionati dal regime staliniano per il solo fatto di essere rimasti nei territori occupati o per essere stati catturati dai nazisti durante la seconda guerra mondiale.

Era questa, a quanto scrisse Alfred Burmeister in un articolo pubblicato nell'aprile del 1956, ancora una profonda e lacerante ferita, che aveva «perturbed the population to such a degree that its faith in the regime was shaken for years. Nor had the Soviet people forgiven the secret police for the mass arrests and forced-labour sentences inflicted on Soviet soldiers returning from German prisoner of war camps»<sup>77</sup>. L'autore sottolineava come la questione rappresentasse un vero e proprio elemento di crisi politica del regime, che la nuova leadership aveva tentato quanto prima di correggere. La propaganda sulla Grande guerra patriottica aveva contribuito ad infrangere il meccanismo repressivo che si era consolidato negli anni delle purghe e che aveva visto nel nemico interno il proprio principale obiettivo. Con la mobilitazione totale a fini di resistenza all'invasione, il baricentro della propaganda di regime si era inevitabilmente orientato verso il nemico esterno nazista. Nella popolazione sovietica, già largamente provata dai duri anni di repressione totalitaria e di guerra, la prospettiva di essere di fatto equiparata all'invasore diveniva una condizione a tal punto insostenibile da mettere in crisi la legittimità ideologica stessa del regime. Di fatto, questo spostamento propagandistico aveva determinato anche l'impossibilità per il governo sovietico di concentrarsi nuovamente nella repressione interna, in particolar modo contro coloro i quali avevano combattuto per la patria. Le misure adottate da Krusciov andavano quindi nel senso di un allentamento della tensione interna e tentavano di attuare quel concetto di "legalità socialista" che aveva visto la propria consacrazione proprio durante il XX congresso del Pcus. Accanto a ragioni di natura interna, ve ne erano anche di ordine economico. La liberazione di un grande numero di reclusi, secondo l'autore, sottendeva ad un programma di drastica riconversione

---

<sup>76</sup> R. Löwenthal, *Peace and Mr. Khrushchev*, in «Encounter», n. 25/1955, p. 48.

<sup>77</sup> A. Burmeister, *The Silent Reform*, in «Encounter», n. 31/1956, p. 50.

economica volto a superare lo sfruttamento di lavoro forzato di massa che aveva caratterizzato lo stalinismo:

«The total impact of these measures makes it evident that the Soviets have decided on a large-scale reduction in the economic scope of the forced-labour system, if not on its total abolition. [...]The driving force behind the reform, then, is not just the humanitarianism of the new rulers, but the need to change the conditions of forced labour in response to the demands of a growing economy. I have the impression that the most effective pressure for penal reform was exercised by the employers of forced labour. The first great blow against the camp labour system was struck when it was decided - in the autumn of 1953 - to remove the state enterprises in the camp areas from the administrative control of the MVD, and to hand them over to the economic ministries responsible for their respective branches of production. The managers of these enterprises had never been happy about the use of forced labour: they found it a nuisance to have to employ unwilling and correspondingly unproductive workers, and to be debited with full wage rates for their inferior work in their internal accounting with the camp administration<sup>78</sup>.»

Il problema dei campi di concentramento fu anche al centro di un convegno tenutosi nell'ultima settimana di giugno del 1957 al St. Anthony College di Oxford, promosso dal Congress for Cultural Freedom, sul tema *Changes in Soviet Society* cui presero parte numerosi studiosi. Per ironia della sorte, il Pcus si era riunito negli stessi giorni per discutere al proprio interno dello stesso argomento. Questo d'altra parte era un chiaro segnale di come sul tema vi fossero discussioni internazionali molto accese. Sulle pagine di *Encounter* fu pubblicato un resoconto a cura di Melvin Lasky. Al centro dell'articolo, vi erano riassunte le tendenze evolutive del sistema sovietico emerse nel corso del dibattito. Riportando le parole pronunciate da Bertram Wolfe, i cambiamenti avvenuti ai vertici dell'Urss non avrebbero lasciato presupporre mutamenti sostanziali nella linea politica nel breve periodo:

«*Collective leadership?* “The whole dynamics of dictatorship calls for a personal dictator, authoritarianism for an authority, infallible doctrine for an infallible interpreter and applier, totally militarised life for a supreme commander, and centralised, undivided, all-embracing, and ‘Messianic’ power for a ‘charismatic’ symbol and tenant of authority.” His word for the Directory and the Duumvirate was “transitory,” and as he spoke the latter was in point of fact liquidating the former in Moscow.

*End of the Police State?* “The purge today resembles those of Stalin’s ‘benign’ periods or of Lenin’s day... The techniques of the bloodpurge have not been forgotten, only held in reserve in case of need...”

*No More Camps?* “With manpower shortages the concentration camp is the most wasteful and least productive way of using up a man. The camps are gentler now, yet the camps are there...”<sup>79</sup>»

Wolfe, che collaborò in più occasioni con *Encounter*, incarnava perfettamente l'anima dei radicali che abbandonarono il comunismo negli anni Trenta e Quaranta. Ex membro del Workers' Party of America nel corso degli anni Venti, passò alle posizioni revisioniste di

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 51.

<sup>79</sup> M.J. Lasky, *The «Sovietologists»*, in «Encounter», n. 48/1957, p. 66.

critica allo stalinismo di Jay Lovestone nei Trenta per poi allontanarsi definitivamente dal comunismo nel corso della seconda guerra mondiale. Al termine di questa, la sua transizione nel campo occidentale poteva considerarsi compiuta, al punto che nel 1951 fu assunto dalla Voice of America, ente federale radiotelevisivo, con il compito di coordinare la lotta al comunismo. A testimoniare la stima e l'amicizia sorta nel comune percorso politico, l'*affidavit* allo United States Civil Service portava la firma del filosofo Sidney Hook<sup>80</sup>. Nel suo intervento, riportato da Lasky, Wolfe faceva riferimento al duumvirato composto da Krusciov e Malenkov. Ciò che emergeva chiaramente era la differente posizione, certamente più critica rispetto a quella di Burmeister, sulla possibile evoluzione del regime sovietico. Infatti a un oggettivo allentamento della pressione del regime sulla società sovietica, non corrispondeva un abbandono del modello totalitario. L'impressione che ne ricavava l'autore era quindi quella di una completa vacuità politica del concetto di legalità socialista e di una recrudescenza sempre in agguato a causa della persistenza delle caratteristiche proprie del regime, quali l'apparato di polizia ed i campi di concentramento. I cambiamenti in atto si presentavano quindi lenti proprio per la difficoltà incontrata dall'apparato statale nel riformare sé stesso senza porre a rischio la tenuta complessiva del sistema.

Fu Arthur Schlesinger Jr. nel 1960 a cogliere come l'evoluzione del sistema già prospettata in precedenza da Löwenthal stesse prendendo corpo in seno al regime sovietico. L'abolizione del culto della personalità fu infatti il primo passo verso una maggiore stabilizzazione ed un progressivo superamento del sistema totalitario. Altre conquiste in questa direzione furono rappresentate da una maggiore sicurezza personale rispetto agli arbitri del potere nel solco del già citato principio di legalità socialista, il cui corollario era racchiuso nello smantellamento dei campi di lavoro avviatosi con l'amnistia del 1955. Tutto questo, continuava Schlesinger, si legava a doppio filo con la grande attenzione che il leader sovietico poneva nel tentare di costruire la propria popolarità girando il paese in quella che sembrava essere una «perpetua campagna di rielezione». In una lettera di alcuni anni prima indirizzata proprio allo storico americano, Isaiah Berlin aveva ricostruito le speranze che si erano accese con l'ascesa al potere di Krusciov. Con riferimento al viaggio del linguista russo naturalizzato americano Roman Jakobson, scriveva Berlin:

«I hear that Yokobson came back in a very glowing state, and indeed if you come as an official guest or a member of a delegation you do meet people who do talk to you with apparent freedom, and in order to emphasise the difference between the new, better time and the old terrorist time, tell you risqué stories, talk with open horror about the victims of the past, tell you that there are a great many things they can now tell you which they would not have been able to say in 1945 or 1950, and all this is true, and yet artificial too<sup>81</sup>.»

---

<sup>80</sup> B.D. Wolfe, *Breaking with Communism. The Intellectual Odyssey of Bertram D. Wolfe*, a cura di R. Hessen, Stanford University, Stanford 1990, pp. 8 – 23.

<sup>81</sup> Lettera di Isaiah Berlin ad Arthur Schlesinger Jr. del 15 ottobre 1956, NYPL-MAD, Arthur Schlesinger Jr. Papers, B. 12, Fol. 3 - Isaiah Berlin

La lettura secondo cui l'uscita dall'economia di guerra, unitamente ad una maggiore enfasi posta ai consumi interni, avrebbe permesso una normalizzazione del regime sovietico verso un modello di maggiore apertura lasciava Schlesinger perplesso; lo storico, infatti, riteneva che l'entusiasmo diffusosi in Occidente per le riforme di Krusciov fosse ampiamente ingiustificato perché: «Despite these changes, the Soviet Union remains a theological society. Khrushchev has not liberalised the regime»<sup>82</sup>. Ciò che la leadership sovietica perseguiva non era quindi una forma di "liberalizzazione" del regime, quanto una sua normalizzazione da conseguire attraverso un vasto consenso popolare che ne garantisse la stabilità all'atto della sua trasformazione. La società sovietica restava quindi fortemente improntata ad un dogmatismo ideologico, che aveva trovato con Krusciov nuova linfa.

«The heart of Soviet dogmatism is the principle of infallibility, applied to leader, to party, and to theory of history. The gains under Khrushchev, far from weakening that principle, may very likely have strengthened it. Thus personal security and consumer goods, by satisfying the urgent demands of the managerial and technical groups, may actually reduce strivings towards intellectual and political liberty and increase political passivity. In the last days of Stalin, Soviet citizens questioned (in the privacy of their minds) the notion that their leadership could do no wrong. But to-day, when leadership is beginning to produce a multitude of pleasurable results, the results themselves - from improving the style of women's hoes to hitting the moon - only verify the infallibility both of the leader and of the ideology behind him»<sup>83</sup>.

Il dogmatismo a cui faceva riferimento Schlesinger era quello formatosi durante il regime staliniano, all'ombra del terrore poliziesco e delle grandi purghe. Il totalitarismo non scompariva, ma lasciava spazio a forme di controllo meno invasive, preferendo poggiare maggiormente sulla legittimazione ottenuta grazie ai progressi conseguiti dall'Unione Sovietica. La conclusione dello storico statunitense era chiara: «The Soviet Union is still a totalitarian society - far more amiable than in the days of Stalin, but no less dogmatic and ideological»<sup>84</sup>.

Quanto scritto era tanto più vero nel contesto di potere del Pcus, che manteneva tutte le attribuzioni proprie di un partito-Stato. Fu nuovamente Löwenthal, in un articolo del giugno 1961 dal titolo *The Dangerous Year* a porre in evidenza come, a fronte di un assestamento definitivo del regime nella sua forma di conservazione burocratica del potere, il dinamismo rivoluzionario alla base dell'ideologia comunista si fosse dovuto traslare dalla società sovietica verso l'esterno, determinando una politica estera necessariamente più aggressiva. Scriveva l'autore al proposito: «Soviet society as it exists to-day could well discard much of its official ideology and of the traditional ties binding it to revolutionary movements all over the world. But the ruling Communist party cannot do that without renouncing its right to exist, and Khrushchev cannot do it without losing his

---

<sup>82</sup> A. Schlesinger Jr., *Varieties of Communist Experience*, in «Encounter», n. 76/1960, p. 47.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 54.

title to rule»<sup>85</sup>. La società sovietica ed il regime che la governava rappresentavano, agli occhi dell'autore, due elementi distinti.

Lo scopo sotteso quindi al XXII congresso del Pcus era proprio quello di tentare di ridurre la distanza tra queste due componenti. Gli obiettivi perseguiti da Krusciov erano due: da un lato, vi era la volontà di regolare finalmente i conti con quell'ala staliniana che permaneva in numero consistente all'interno del partito e che osteggiava da sempre il suo operato in nome della purezza ideologica. Dall'altro, quella di compiere il processo di allontanamento dal totalitarismo e determinare l'approdo ad una forma di Stato più simile ad un regime burocratico. Fu ancora una volta Löwenthal a cogliere i cambiamenti in atto ed a renderne conto in un articolo del 1962. In esso l'autore, scrivendo della «seconda destalinizzazione» in corso in Urss, rendeva anche conto della trasformazione che stava avvenendo nella forma di governo:

«This the Congress accomplished with dutiful unanimity and according to plan. For there was a planned element in the proceedings which has since become known as the "second de-Stalinisation" - though in the public mind, this has by now been entirely overshadowed by the unplanned drama which was superimposed on it. As articles in the Soviet press showed on the eve of the Congress, Khrushchev intended to use it not only for a final settling of accounts with his defeated opponents, but for emphasising the principles underlying the difference between Stalin's method of government and his own. That was the meaning of the claim in the new party programme that the Soviet Union had now ceased to be a "dictatorship of the proletariat" and had become a true "people's state," accompanied by the statement (in the Congress issue of the Moscow Communist) that this transition might have been accomplished twenty years earlier but for Stalin's personal rule. The charge that Stalin unnecessarily perpetuated his autocratic rule at a time when all "hostile classes" had been successfully liquidated was brought not only in order to make the "democratic" merits of his successor shine all the more brightly against this dark background, but also in order to make the whole army of Soviet bureaucrats understand that the real change - a change not from dictatorship to democracy, but from mass terrorism to normality and from the whip of forced exploitation to the lure of economic incentive - was irreversible<sup>86</sup>.»

Il passaggio dalla "dittatura del proletariato", che nel lessico comunista incarnava al massimo grado il regime totalitario, allo "stato popolare" sarebbe potuto avvenire solamente nel quadro di una rafforzata legalità socialista.

Si trattava di una lettura che, tuttavia, non trovava unanime condivisione tra gli autori di *Encounter*. Di ben diverso avviso appariva essere un importante collaboratore come Leonard Schapiro, che in un articolo dal titolo *From Utopia Towards Realism* criticava il fatto che le riforme di Krusciov non avessero prodotto ancora cambiamenti di rilievo:

«Indeed, it may be doubted whether any fundamental changes can ever be effected in the Soviet Union unless and until the individual is given some opportunity of redress against the government or the party before tribunals which are independent of both the government and the party. This may still be a long way off. But the fact remains that it is more likely to come about in a system which admits that party dictatorship exists than in a system which builds up an elaborate scheme

---

<sup>85</sup> R. Löwenthal, *The Dangerous Year*, in «Encounter», n. 93/1961, p. 63.

<sup>86</sup> R. Löwenthal, *Duel with a Shadow*, in «Encounter», n. 101/1962, p. 81.

of conventional lies in order to pretend either that party rule does not exist, or that it is only a temporary expedient<sup>87</sup>.»

Nelle parole dello storico britannico, l'Urss sembrava sospesa in un limbo: da un lato pareva infatti essersi avviato un effettivo abbandono dei caratteri totalitari che per decenni avevano dominato le strutture di potere sovietiche. Dall'altro, tuttavia, tardavano a mostrarsi i segni di un'evoluzione verso una sorta di Stato di diritto.

Sempre Löwenthal, che in due articoli del 1965 dal titolo *Has the Revolution a Future?* tentò di tracciare le ulteriori evoluzioni del regime all'indomani della deposizione di Krusciov. Nel primo articolo, del gennaio 1965, l'autore notava come la normalizzazione del regime sovietico e la riconversione verso un'economia non sottoposta ai dettami dell'ideologia totalitaria rappresentassero ormai un dato consolidato in Unione Sovietica. Sarebbe stato impensabile, infatti, per la leadership politica abbandonare il percorso già intrapreso e confermato nel XX e XXII congresso del Pcus. L'abbandono della proiezione totalitaria avrebbe corrisposto ad un conseguente allentamento del ruolo di guida della rivoluzione mondiale, una volta venuta meno l'inconciliabilità alla base del rapporto tra totalitarismo e paesi non comunisti: «But if the class struggle is ended at home and domestic social revolution is beginning to give way to peaceful economic evolution, the domestic effort can no longer be presented as merely a sector of a single world-wide struggle»<sup>88</sup>.

Non mancarono intellettuali come Arnold Beichman che espressero un'opinione diametralmente opposta a quella di Löwenthal. Beichman, collaboratore di *Encounter*, anticomunista militante sin da quando, sotto le insegne dell'Americans for Intellectual Freedom di Sidney Hook aveva partecipato al sabotaggio del convegno sovietico di New York del 1949, fu in seguito presidente dell'American Committee for Cultural Freedom. In una lettera del 1961 indirizzata a Diana Trilling contenente una bozza per la rivista austriaca del *Congress Forum*, il giornalista esprimeva la propria preoccupazione per il risveglio dell'imperialismo sovietico, che Krusciov abilmente riusciva a propagandare alla stregua del supporto che i sovietici fornivano alla lotta per la liberazione dei popoli oppressi dall'Occidente. La causa della maggiore assertività sovietica, era la tesi, sarebbe stata da ricercare nel progressivo disimpegno che i *liberal* americani stavano portando avanti nel nome del non intervento. Il progressivo abbandono da parte americana dei regimi considerati reazionari, a fianco alla rinnovata spinta espansionistica sovietica, che trovava nuova linfa nell'appoggio nelle questioni post-coloniali, aveva posto gli Stati Uniti nella scomoda situazione di dover far fronte ad una sempre maggiore minaccia comunista, che appariva tutt'altro che indebolita: «The Khrushchev doctrine of permanent intervention is the military reality we shall have to live by in the next decade. The price of peaceful coexistence, we have been told, is the victory of communism's predestined interventionists crusade»<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> L. Schapiro, *From Utopia Toward Realism*, in «Encounter», n. 107/1962, p. 89.

<sup>88</sup> R. Löwenthal, *Has the Revolution a Future?*, in «Encounter», n. 136/1965, p. 9.

<sup>89</sup> Lettera di Arnold Beichman a Diana Trilling del 16 giugno 1961, BL-CU, Diana Trilling papers, Series II - Correspondence [1927 - 1996], Subseries II.1 - Alphabetical [1939 - 1169], Box 3, Fol. 2 - Beichmann, A.

Laddove quindi Beichman vedeva un consolidamento della posizione sovietica, secondo Löwenthal, invece, questa cedeva il posto come paese guida della galassia socialista alla Cina, che stava rapidamente insidiando l'Unione Sovietica in questo ruolo. La tesi che sottendeva al secondo articolo di Löwenthal era infatti proprio questa: a fronte di un disimpegno sovietico dovuto all'inarrestabile ripiegamento verso un modello di economia maggiormente orientata al consumo ed alla conseguente stabilizzazione politica, vi era la forte ascesa di un regime dalle importanti caratteristiche totalitarie. La Russia del dopo-Krusciov si presentava come un paese in continua transizione. Se da un lato, con l'aver cancellato le riforme dell'ex segretario il partito stava tentando di continuare «to ensure its survival<sup>90</sup>», dall'altro il processo avviatosi con la destalinizzazione non poteva essere più arrestato od invertito, se non a prezzo di una nuova stagione di terrore il cui costo, tuttavia, la società sovietica difficilmente avrebbe potuto sostenere. In ultima analisi in questa lunga transizione apertasi con il superamento del totalitarismo ad essere messa in discussione, secondo l'autore, era la legittimazione stessa del partito comunista. In fondo, era la tesi, l'abbandono progressivo dell'ortodossia staliniana aveva aperto l'interrogativo sulla necessità di mantenere una struttura di potere a così forte caratterizzazione ideologica per guidare processi economici che si allontanavano sempre di più dall'ideologia socialista, ponendo le basi stesse per il suo superamento:

«But self-preservation now requires that this régime should change both in its justification and in its methods. The totalitarian régime, once characterised by permanent revolution carried out by mass terrorism and guided by ideological goals, is being eroded into an evolutionary authoritarianism in which the party still wields a monopoly of political power, but is reluctantly yielding sectors of economic and intellectual life to autonomous social activity. As the hegemonial power of the Soviet Union in the East European Bloc has survived the doctrinaire authority of the Soviet Communists over the former satellite parties, so the institutional power of the Soviet party at home survives the erosion of its ideology. Yet in the long run, it is not very plausible that the monopolistic power of an ideological party should be required for so unideological a purpose as the promotion of peaceful economic progress. Hence its preservation may become more difficult in each new crisis of succession<sup>91</sup>.»

Löwenthal riteneva quindi che il modello comunista fosse inscindibile dalle caratteristiche proprie di un regime totalitario, l'unico in grado di garantire un'adesione totale alla dottrina marxista-leninista. Capovolgendo l'assunto si potrebbe quindi affermare che era l'ideologia stessa a presentare dei caratteri intrinsecamente totalitari. La conseguenza, secondo l'autore, era proprio che la fine dello stalinismo aveva avviato contestualmente la liquidazione del comunismo in Urss.

In ultima analisi, i collaboratori di *Encounter* riconobbero due momenti che avevano caratterizzato la parabola di Krusciov. Un primo, che indicativamente potrebbe essere inquadrato negli anni che andavano dalla morte di Stalin al XX congresso del Pcus in cui, pur a fianco a numerosi contenuti critici, si poteva intuire una diffusa speranza di miglioramento delle condizioni interne all'Urss e, di riflesso, nei rapporti con l'Occidente.

---

<sup>90</sup> R. Löwenthal, *Has the Revolution a Future? (II)*, in «Encounter», n. 137/1965, p. 21.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Ad essa fece seguito una seconda fase, racchiusa negli anni che andavano dal consolidamento al potere alla caduta di Krusciov, nella quale le speranze lasciavano spazio alle critiche riguardanti i risultati politici del segretario sovietico. Vi si poteva scorgere, per i collaboratori, una maggiore prudenza dal punto di vista politico, dovuta al rallentamento dell'azione riformatrice ed al consolidamento di un autoritarismo dai tratti burocratici, unita ad una rinnovata aggressività verso l'esterno nel quadro di una complessiva perdita di influenza sovietica a favore di Pechino. Ciò che emerse fu quindi la presa d'atto dell'irreversibilità delle trasformazioni avvenute a partire dalla destalinizzazione, cui si accompagnava tuttavia la percezione di una difficoltà intrinseca del regime comunista nel legittimare la propria esistenza in un quadro non più totalitario. La fase di successione, che aveva aperto su *Encounter* ad interrogativi e speranze, se da un lato aveva rappresentato uno sfilacciamento del fronte antisovietico, dall'altro, era stata un momento di vivace dibattito tra posizioni anche molto diverse tra loro, di riflessione profonda sulle caratteristiche del sistema sovietico e sulla possibilità di coesistenza pacifica. Una volta che Krusciov ottenne saldamente il potere, venute meno queste illusioni, anche le posizioni dei collaboratori, pur conservando la profondità di analisi propria di questa pubblicazione, tornarono nell'alveo di un generale anticomunismo.