

Marcello Musté, Carlo Scognamiglio

# *Il giudizio sul nazismo*

*Le interpretazioni dal 1933 ad oggi*



*Edizioni di [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it)*

## Indice

### Prefazione

### Capitolo primo

#### Le prime interpretazioni (1933-1945)

1. Nazismo e nichilismo
2. Le interpretazioni marxiste
3. Psicoanalisi e nazismo
4. Il nazismo come fenomeno totalitario
5. Le ricerche della Scuola di Francoforte

### Capitolo secondo

#### Le linee della memoria (1945-1963)

1. La «Schuldfrage» di Karl Jaspers
2. Friedrich Meinecke e la «catastrofe della Germania»
3. Teorie del totalitarismo
4. Gli sviluppi delle interpretazioni marxiste
5. La «controversia Fischer» e il «caso Eichmann»

### Capitolo terzo

#### La disputa tra gli storici e le tendenze attuali

1. Ernst Nolte: il nazismo come «risposta» alla «sfida» del comunismo
2. George L. Mosse: il nazismo come attivazione dell'ideologia «völkisch»
3. Nazismo, modernizzazione e classi sociali
4. La nascita del «revisionismo» e lo Historikerstreit
5. Il negazionismo e il «processo Irving»
6. I tedeschi e l'Olocausto

## PREFAZIONE

Questo piccolo libro, ideato e scritto a quattro mani negli ultimi due anni, si prefigge uno scopo piuttosto circoscritto. Esso è nato dall'esigenza di offrire agli studenti universitari uno strumento di lavoro agile, sintetico, sufficientemente preciso e affidabile, che illustrasse le grandi linee di una vicenda interpretativa molto complessa, che ha segnato in profondità non solo la storiografia contemporanea, ma anche le nostre, più generali, visioni del mondo. Questo libro non si propone dunque di colmare una lacuna, ma caso mai di segnalare l'esistenza, e di suggerire qualche indirizzo di ricerca, sperando che altri possano trarne profitto.

Svolgendo corsi di Storia della storiografia (presso la Facoltà di Filosofia dell'Università «La Sapienza» di Roma), ci è parso naturale proporre agli studenti un argomento di questo tipo, capace di incontrare la loro curiosità e il loro interesse, trovando, possiamo dire, un riscontro molto positivo. Fin dall'inizio ci siamo chiesti come fosse possibile che, accanto a molti pregevoli studi sulla storia del nazismo e sui principali problemi che essa pone, mancasse una ricostruzione unitaria della genesi e dello sviluppo delle maggiori correnti interpretative. E forse questa disciplina (la storia della storiografia, appunto), che in Italia ha una lunga e importante tradizione, dovrebbe interrogarsi seriamente su una simile circostanza, cercando di non restringersi ai soli studi sulle biografie degli storici e sui loro reciproci intrecci, e tornando a ragionare sui grandi nodi della storia, sulle interpretazioni che hanno ricevuto, in un fecondo scambio con le altre scienze umane, dalla filosofia alla letteratura.

L'oggetto principale di questo lavoro rimane comunque il «giudizio» sul nazismo. In altri termini, il lettore non vi troverà una disamina delle questioni che, in senso stretto, riguardano il progresso delle conoscenze storiche sul periodo nazista, come l'incremento della base documentaria e degli strumenti interpretativi. Ci interessava, piuttosto, ricostruire l'evoluzione dei «punti di vista», delle maggiori posizioni teoriche che, nel corso del tempo, hanno orientato la stessa ricerca storica, delineando o condizionando l'odierna valutazione di un fenomeno fondamentale della nostra coscienza filosofica, politica ed etica. Adoperando il linguaggio di Max Weber, potremmo dire che, nella storiografia sul nazismo, abbiamo cercato di guardare più ai «giudizi di valore» che ai «giudizi di fatto».

I tre capitoli in cui il libro è articolato corrispondono ad altrettante «epoche» interpretative che, in questa vicenda, ci è parso di poter cogliere e individuare. Il primo capitolo, infatti, descrive i principali contributi elaborati nel periodo in cui il potere di Hitler minacciava concretamente l'Europa, tra il 1933 e il 1945. Il secondo capitolo si apre con due riflessioni tedesche sulla catastrofe della Germania, quella di Jaspers e quella di Meinecke, e si conclude con l'esplosione di due forti dispute: l'una intorno al processo israeliano ad Adolf Eichmann e

l'altra sul libro di Fritz Fischer dedicato alla Germania guglielmina. Queste due polemiche, pressoché coeve, sembrano infatti segnare la fine di un ciclo, caratterizzato soprattutto dal conflitto tra l'interpretazione in chiave liberaldemocratica del nazismo come «totalitarismo» e quella marxista del nazismo come «fascismo», risultato e prodotto del sistema economico capitalistico. A partire da allora, con le diverse opere di Ernst Nolte, di George L. Mosse, di Dahrendorf e di altri autori, si è aperta una fase nuova, a volte caratterizzata dalla polemica sul «revisionismo», ma comunque orientata all'uso di nuove categorie e di altri strumenti metodologici.

Ciò che risulta, da questa indagine sommaria e preliminare, è che il giudizio sul nazismo è una cosa troppo seria per essere abbandonata alle mani, inevitabilmente distaccate e «scientifiche», degli storici di mestiere. È una questione che riguarda le scienze umane nel loro complesso, che sta nelle loro reciproche zone di confine, e che, perciò, richiede uno sforzo congiunto e multidisciplinare.

## Capitolo primo

### Le prime interpretazioni (1933-1945)

#### 1. Nazismo e nichilismo

Il processo di frantumazione dei valori tradizionali, che ha accompagnato la parabola dell'Europa contemporanea, e il conseguente senso di precarietà e d'incertezza della situazione umana, hanno trovato nel concetto di «nichilismo» un'importante raffigurazione. Prima che Nietzsche ne scolpisce il significato nelle sue opere, soprattutto nei frammenti de *La volontà di potenza*, quel concetto era apparso in numerosi e diversi contesti, per esempio nell'ambito dell'idealismo tedesco e poi, con maggiore efficacia, nella cultura russa di fine Ottocento: il nichilismo russo, già descritto da Turgenev in *Padri e figli*, aveva trovato espressione in autori come Dobroljubov e Pisarev, come Cernysevskij e Bakunin, e infine nell'opera letteraria di Dostoevskij, i cui personaggi più famosi – il Raskolnikov di *Delitto e castigo*, lo Stavrogin dei *Demoni*, lo Ivan dei *Fratelli Karamazov* – incarnavano il fenomeno stesso della dissoluzione dei valori. Fu proprio Nietzsche però, non a caso lettore e ammiratore di Dostoevskij, che ne offrì la definizione più penetrante, indicando nel nichilismo l'orizzonte in cui «i valori supremi si svalutano» e avvertì che «l'avvento del nichilismo» avrebbe interessato «la storia dei prossimi due secoli»<sup>1</sup>.

Non è un caso, allora, che quando il nazionalsocialismo afferrò il potere in un grande Stato, e cominciò a dispiegare il proprio progetto totalitario e liberticida, molti autori prendessero a considerarlo come il risultato di quel lungo processo di consumazione dei valori, come l'esito e il compimento del nichilismo. Le tematiche nichiliste, d'altronde, erano al centro dell'interesse della cultura europea, e percorrevano le diverse riflessioni di pensatori come Junger e Heidegger, Oswald Spengler e Gottfried Benn. Il primo autore che propose un'interpretazione del nazismo come risultato della dissoluzione nichilista dei valori fu Hermann Rauschning, con il libro del 1938 su *La rivoluzione del nichilismo*<sup>2</sup>. Rauschning era nato a Thorn nel 1887. Figlio di un ufficiale prussiano, era un tipico esponente della classe degli Junker, proprietario di vasti terreni nella zona di Danzica. Dopo gli studi storici svolti nelle Università di Monaco e di Berlino, e dopo un'intensa esperienza militare nella prima guerra mondiale, aveva aderito fin dal 1931 al Partito nazionalsocialista e, con l'ascesa al potere di Hitler, era stato eletto presidente del senato di Danzica. Nel novembre del 1934, però, cominciò a entrare in urto con le crescenti pressioni dei gruppi dirigenti del partito, che cercò anche di contrastare nelle elezioni del 1935: isolato e combattuto da Hitler e dai suoi gerarchi, Rauschning fu costretto

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Opere*, vol. VIII, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1970, p. 12 e p. 266. Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-4.

<sup>2</sup> H. Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo*, La Nuova Italia, Firenze 1947.

a vendere i propri possedimenti fondiari e a emigrare negli Stati Uniti, dove cominciò a riflettere sull'esperienza del nazismo e sulle cause che l'avevano generata. Un suo libro di *Gespräche mit Hitler* – una specie di resoconto di dialoghi e colloqui avuti con il *Führer* – ha avuto un grande successo editoriale, rappresentando una rara (quanto controversa) testimonianza dei pensieri «riposti» che, fin dall'inizio, il dittatore avrebbe coltivato<sup>3</sup>.

Nel volume su *La rivoluzione del nichilismo*, che pure ebbe un grande successo e numerose edizioni, Rauschning spiegava l'ascesa al potere del nazismo come il risultato di un «colpo di stato combinato», cioè come una innaturale «combinazione» tra gli obiettivi puramente rivoluzionari dei nazisti e il diverso desiderio dei conservatori tedeschi, che era quello di salvaguardare la civiltà europea dalla minaccia del bolscevismo e del relativismo democratico. Il tragico errore di valutazione dei conservatori, che Rauschning definisce anche un «tradimento», spianò di fatto la strada a un movimento, quello nazista, che rappresentava l'esito di tutta la tradizione del nichilismo europeo, in quanto «proteso solo all'azione»: il nazionalsocialismo – spiegava Rauschning – «è movimento puro e semplice, è dinamismo assoluto, è rivoluzione i cui motivi possono variare ogni minuto. Un'ideologia, una dottrina: ecco quello che il nazionalsocialismo non è di sicuro»<sup>4</sup>. Il nazismo s'identificava così con il mito della rivoluzione permanente, di un incessante movimento teso soltanto alla sistematica distruzione di ogni valore, di qualsiasi retaggio della civiltà europea.

Per questo il nazismo, secondo Rauschning, non era portatore di alcuna ideologia, non poteva credere in nessuna dottrina che non fosse strumentale e propagandistica, ossia funzionale al suo culto del potere. Anche il razzismo, anche l'antisemitismo, rappresentavano soltanto «la scena», qualcosa di apparente e di secondario: «a nessuno dei ben noti motivi politici – spiegava –, neanche all'antisemitismo e al razzismo, spetta in sé e per sé un significato che oltrepassi lo scopo pratico»<sup>5</sup>. In tale senso, il concetto di nichilismo, cioè di una rivolta contro tutti i possibili valori, descriveva perfettamente l'essenza della rivoluzione nazista.

Se il nazismo si risolveva in un cieco culto del divenire e del movimento, in una «rivoluzione senza dottrina o nichilistica», esso appariva naturalmente antitetico a un sano progetto «conservatore», il quale, liberato dall'illusione di poter utilizzare Hitler ai propri fini, doveva rigenerarsi proprio come una resistenza alla deriva nichilistica, come una difesa di quei valori della tradizione europea che il nazionalsocialismo, con la politica rivoluzionaria e con la guerra, si adoperava a distruggere. E infatti, questa idea di una «rivoluzione conservatrice», da opporre a quella «nichilistica», fu sviluppata da Rauschning in un libro successivo, pubblicato a New York nel 1942: in *Die konservative Revolution* (termine ripreso dal poeta austriaco Hugo von Hoffmanstahl) Rauschning svolgeva il motivo della «difesa dell'Europa», in quanto fenomeno spirituale minacciato dalle diverse spinte nichilistiche (non solo naziste, ma anche fasciste e comuniste) che sorgevano dal ventre della cultura occidentale.

Il libro di Rauschning, come si diceva, ebbe una grande diffusione in Europa e segnò in profondità le successive interpretazioni del nazismo. Ma il tema del nichilismo, e del suo rapporto con il potere di Hitler, trovò anche altri e diversi

<sup>3</sup> H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*, Rizzoli, Milano 1945.

<sup>4</sup> H. Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo*, cit., p. 56.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 101.

svolgimenti, più legati alle riflessioni di Nietzsche, di Heidegger, di Junger. Un esempio significativo è il denso saggio che, nel 1934, il giovane Emmanuel Levinas dedicò ad *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, dove, seppure non si trova utilizzato il termine «nichilismo», certo si avverte l'influsso di quella corrente di idee<sup>6</sup>. Per Levinas, infatti, il nazismo è un «risveglio di sentimenti elementari», una «nostalgia segreta dell'animo tedesco». Per intenderne il carattere, bisogna risalire al significato più profondo della condizione umana e dell'esperienza europea: se è vero – spiegava – che «la storia è la limitazione più profonda, la limitazione fondamentale» dell'uomo, allora bisogna riconoscere che tutto lo sforzo della civiltà occidentale, dal cristianesimo al liberalismo, è consistito in un tentativo di liberare la «coscienza» dall'«essere», di restituire all'«anima» un potere sul «corpo». Questo anelito, in fondo drammatico, verso la libertà, è stato negato alle radici dalla «filosofia dell'hitlerismo»: la quale ha ricondotto l'uomo alla condizione originaria dell'«incatenamento» corporeo, e dunque alla negazione della libertà, con «la voce misteriosa del sangue, gli appelli dell'eredità e del passato di cui il corpo è l'enigmatico portatore». Così, nell'analisi di Levinas, la dottrina razziale e antisemita assumeva davvero un posto centrale nella spiegazione del nazismo: e questo si risolveva nella negazione di ogni valore, dell'«umanità stessa dell'uomo». Con riferimento alla nozione nietzschiana della «volontà di potenza», già nel 1934 Levinas vedeva nell'idea di «espansione» e di «conquista», ossia nella guerra generale contro gli altri popoli, l'esito necessario e inevitabile dell'ideologia hitleriana. La distruzione sistematica di tutti i valori, e in particolare di quello fondamentale della «libertà», non poteva che generare l'unica «universalità» davvero compatibile con il razzismo, cioè l'uso della forza e della violenza. Per questo – concludeva Levinas – «il razzismo non si oppone solamente a questo o quel punto particolare della cultura cristiana e liberale», ma si oppone alla totalità dei valori, all'essenza umana nel senso più pieno del termine.

L'interpretazione del nazismo quale risultato storico del nichilismo europeo trovò uno svolgimento di rilievo anche nella riflessione di Karl Löwith. Il libro *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933 (La mia vita in Germania prima e dopo il 1933)* fu scritto nel 1940, per la partecipazione a un concorso a premi bandito dall'Università di Harvard: proscritto e perseguitato nella Germania hitleriana in quanto ebreo, Löwith si trovava allora esule in Giappone. Richiamandosi esplicitamente a Gottfried Benn e a Hermann Rauschning, egli riuscì ad arricchirne e a complicarne il quadro concettuale, guardando a fondo nell'opera di Nietzsche e confrontandosi con l'insegnamento ricevuto da maestri quali Max Weber, Edmund Husserl e, sopra tutti, Martin Heidegger. Per alcuni aspetti, la tesi di Löwith non era distante da quella di Benedetto Croce, ossia dall'idea della «malattia morale» dell'Europa: egli stesso, d'altronde, non solo aveva definito Croce «uno dei pochi spiriti rimasti liberi» in Europa, rievocando il loro incontro napoletano, ma – ciò che più interessa – aveva rinviato alla definizione dell'«attivismo fascista» della *Storia d'Europa* nel luogo centrale della sua analisi critica della filosofia di Heidegger, dove la «mentalità catastrofica» e il vuoto «decisionismo» nazionalsocialista rivelavano la loro oggettiva affinità con l'«ontologia fondamentale» del filosofo tedesco, culminante nella «dura e spietata risolutezza di una volontà che si afferma di fronte al nulla, di un esistere senza pace e senza gioia, orgoglioso del suo disprezzo per la felicità e per

---

<sup>6</sup> E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 23-35.

qualsiasi umanità»<sup>7</sup>. Per Löwith, come per Croce, il nazismo scaturiva da un «attivismo» o «dinamismo» vuoto, che negava lo «spirito» e che, negandolo, si scioglieva da ogni possibile contenuto di civiltà. E tuttavia diverso era il modo in cui, di fronte al culto dell'azione per l'azione, essi si ponevano: perché a Löwith, a differenza di Croce, il regno dello spirito appariva dissolto e distrutto per sempre, senza che forze significative avessero saputo difenderlo e salvarlo dalla catastrofe; e non vi era luce di libertà che avrebbe potuto invertire il cammino e riprendere il percorso della civiltà europea di dove, con Goethe e con Hegel, era stato brutalmente interrotto.

La «malattia morale», almeno dal libro del 1935-1936 su Burckhardt<sup>8</sup>, si declinava nella più radicale e pessimistica concezione del «nichilismo» europeo: che era bensì un segno del male e della decadenza, della «rivolta contro lo spirito», ma tale da non contenere in sé la possibilità di un riscatto, di un ribaltamento, di un'inversione. L'analisi del nichilismo partecipava, in certo modo, della negatività del proprio oggetto, e proprio in ciò, nonostante l'asprezza della critica, continuava ad avvertirsi il debito nei confronti di Heidegger: per cui, tanto il nichilismo aveva dissolto la società borghese e la società cristiana, e aveva distrutto ogni idea di umanità, tanto questo processo appariva «necessario» e irreversibile: perché non solo i giovani hegeliani, e poi Marx e Kierkegaard, ma perfino Nietzsche (che di quel percorso costituiva il compimento e l'esito) risultavano iscritti nella struttura stessa dello «spirito», al punto che, non senza ragione, poteva dirsi che Goethe e Hegel erano sì gli ultimi esponenti della civiltà europea, ma anche i primi di quella nichilistica, che dietro i miti del «progresso» scorgeva ormai il germe della decadenza e dell'arresto.

Così, il nazismo rappresentava, agli occhi di Löwith, sia il risultato del lungo processo di dissoluzione, che aveva trovato in Nietzsche una coscienza e un apice, sia il suo preteso «superamento»: se, da un lato, egli sottolineava le affinità e le consonanze tra la mentalità nazista e quella di quanti (da Nietzsche a George a Heidegger) avevano perseguito la *destructio* dello spirito europeo, d'altro lato vedeva nel decisionismo e nel dinamismo nazista il tentativo di fare della *destructio* stessa un principio e un valore e, non diversamente dalla nietzschiana «volontà di potenza», di superare e di «rovesciare» l'orizzonte del «nichilismo».

In questo quadro, dominato dal processo di consumazione dello «spirito», la stessa storia europea assumeva contorni inquietanti. Conservata dallo spirito greco e romano, poi nel medioevo cristiano, l'idea di Europa appariva a Löwith spezzata già dalla riforma luterana, e poi sostanzialmente distrutta dalla rivoluzione francese, dalla grande guerra e dalla rivoluzione bolscevica. Anche se soltanto verso la metà del secolo XIX, con Flaubert e con Beaudelaire, la cultura cominciò a vivere il «dissidio con il proprio tempo», sostituendo all'idea di progresso il sentimento della decadenza, il destino dell'Europa era già segnato da secoli, da quando la riforma protestante ne aveva scalzato l'universalità e l'armonia.

Per una tendenza quasi incontrollata, il nichilismo, che del nazismo costituiva l'autentica origine, allargava quindi i propri estremi, coinvolgendo non solo l'epoca «da Hegel a Nietzsche», ma anche quella precedente, e si estendeva

<sup>7</sup> K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 50 ss. Cfr. anche K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>8</sup> K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo in mezzo alla storia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

fino a toccare il significato della riforma protestante. Esule in Italia, in Giappone, negli Stati Uniti, perseguitato in vari modi per la propria origine ebraica, Löwith riservò alla Germania parole di una durezza inusuale, che non riguardavano soltanto il nazismo ma l'intera storia nazionale. In effetti, l'idea di una «continuità» della storia tedesca raggiunse, nei suoi scritti degli anni trenta e quaranta, una perfezione quasi geometrica. Paese della «eterna protesta», di cui aveva parlato Dostoevskij, la Germania incarnava, ai suoi occhi, l'immagine stessa del nichilismo europeo, con il suo spirito «prussiano-protestante»: il Terzo Reich – scriveva – «è il Reich bismarckiano alla seconda potenza, e l'hitlerismo è un guglielminismo esasperato, tra i quali la Repubblica di Weimar è stata solo un intermezzo»<sup>9</sup>. La storia tedesca, da Lutero a Federico il Grande, da Bismarck a Hitler, rappresentava una solida unità e continuità, un autentico destino nichilista, di cui il nazismo fu, in certo modo, il risultato.

Il contributo di Löwith, con lo scritto del 1940 e con le altre ricerche sulla storia intellettuale dell'Europa, fu molto importante per lo sviluppo delle interpretazioni del nazismo in chiave di «nichilismo». Questa linea interpretativa venne ripresa, per esempio, da Albert Camus, soprattutto nel libro del 1951 su *L'homme révolté* (*L'uomo in rivolta*). L'antitesi tra mondo dei valori e tendenza moderna alla loro dissoluzione fu spinta dallo scrittore francese fino alle conseguenze estreme, e indagata in ogni passaggio e ambito della realtà contemporanea: non ci sono più – scriveva – «che due universi possibili, quello del sacro (o, per parlare il linguaggio cristiano, della grazia) e quello della rivolta. La scomparsa dell'uno equivale alla comparsa dell'altro, per quanto ciò possa accadere in forme sconcertanti. Qui ritroviamo il *Tutto o Niente*»<sup>10</sup>. Il problema della rivolta, come egli lo definiva, sorgeva necessariamente dal tentativo di costruire una «storia desacralizzata», al di fuori del senso del sacro e dei valori assoluti, e quindi dall'impossibilità di trovare, in tale situazione, una «regola di condotta».

Nei capitoli centrali del libro, dedicati alla «rivolta storica», Camus delineò un'interpretazione del nazismo che assumeva come centrale il concetto di «nichilismo». I fascismi, infatti, «non meritano il nome di rivoluzioni», come invece lo meriterà il comunismo sovietico, perché «non hanno mai realmente preteso a un impero universale»: certo, Hitler pensò anche di conquistare il mondo, di sottomettere alla sua follia le nazioni civili, ma piuttosto per un moto riflesso, dovuto al ritmo della storia, che non per un reale progetto e in base a una precisa ideologia. Riprendendo le analisi di Rauschning, valorizzando alcune posizioni di Junger e ispirandosi altresì alle tesi di Max Picard, che aveva allora pubblicato *L'homme du néant* (*L'uomo del niente*), Camus arrivò a concepire il nazismo come una religione del nichilismo, cioè come un dinamismo irresistibile e distruttivo di ogni valore, come una vera e propria «chiesa costruita sul nulla». Era lo slancio irrazionale e primitivo, scaturito dalla «rivolta» dei moderni contro il sacro, che segnava in profondità lo spirito dello hitlerismo: questo «terrore irrazionale» si compiva nel *Führerprinzip*, nel principio supremo dello Stato nazista, che – spiegava Camus – «restauro nel mondo del nichilismo un'idolatria e uno svilto elemento sacro».

Nella prospettiva di Camus, l'orrore del nazismo e della guerra scaturiva da quella «vanità del nulla» che trasformava gli uomini in cose e l'innocente in colpevole; e che, soprattutto, affondava radici ben solide nella vicenda moderna

<sup>9</sup> K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 19.

<sup>10</sup> A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 36.

dell'Europa. In una pagina de *L'homme révolté*, affermava che il processo di Norimberga, per risultare davvero efficace, avrebbe dovuto chiamare in causa le «responsabilità storiche del nichilismo occidentale» e dunque occuparsi della «colpevolezza generale di una civiltà». E tuttavia, secondo Camus, il nazismo non poteva vincere, non avrebbe potuto affermarsi come un nuovo e diverso ordine europeo. La sua natura nichilistica era, nondimeno, una natura suicida e autodistruttiva, che prima o poi avrebbe dovuto travolgerlo nel gorgo negativo che aveva evocato: «la rivoluzione nichilista – concludeva –, che si è espressa storicamente nella religione hitleriana, ha così suscitato soltanto una smisurata smania del nulla, che ha finito per volgersi contro sé stessa. La negazione, questa volta almeno e nonostante Hegel, non è stata creatrice»<sup>11</sup>. Il suicidio di Hitler e dei gerarchi acquistava così un valore simbolico, arrivava a rappresentare la pretesa di un «suicidio generale», della «distruzione materiale e politica della nazione tedesca».

## 2. Le interpretazioni marxiste

L'intensa attività politica dei partiti comunisti europei negli anni Venti e Trenta, l'accanito braccio di ferro con la socialdemocrazia e le alterne oscillazioni degli equilibri interni alla Terza Internazionale, costituiscono il terreno di fermentazione delle prime interpretazioni marxiste dei processi di fascistizzazione in Europa. L'ancoraggio dell'analisi politico-economica alla conoscenza e all'alterazione dei rapporti di forza esistenti e operanti nella società, è d'altronde peculiare dell'approccio materialistico. I primi e attenti lettori del fenomeno nazi-fascista furono infatti militanti di partito, delegati dell'Internazionale, o dissidenti che non rinunciarono alla lotta politica, e che prima di altri settori dell'intellettualità europea, produssero materiali analitici e divulgativi che esploravano le responsabilità e le radici del fascismo. L'avvento del nazismo in Germania non venne generalmente percepito dai contemporanei, meno che mai dai marxisti, come il segnale di un'improvvisa svolta autoritaria nel centro del continente, ma fu invece registrato come logica conclusione di una dinamica avviata da più di un decennio di crescente aggressività politica, durante il quale erano state soppresse libertà democratiche in paesi come Italia e Ungheria.

Tra gli intellettuali marxisti la fine della democrazia in Germania fu dunque accolta senza lo sgomento dell'impreparazione (il che in parte, si rivelò un limite nella stessa strategia di contrasto), eccetto forse tra coloro, come Amadeo Bordiga, i quali ritenevano il fascismo un fenomeno politico tipico degli Stati a capitalismo debole. L'idea di possedere in anticipo le categorie necessarie per interpretare il nazionalsocialismo costituì certamente un fattore di rallentamento nel processo di elaborazione e teorica e politica dell'Internazionale. Leggendo i dibattiti svoltisi nei congressi V e VI del Comintern, è possibile rilevare che nel corso degli anni venti, il problema del «fascismo» era già al centro delle analisi marxiste, ma generalmente rinchiuso nello schematico che indicava nella crisi del capitalismo la causa del ricorso alla forza bruta da parte della grande

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 236.

industria, per scagliarla contro le avanguardie operaie (su questa base tra l'altro non si poteva non essere indotti a immaginare il carattere di transitorietà del fascismo)<sup>12</sup>; inoltre la questione della deriva «fascista» veniva prevalentemente sollevata come elemento d'accusa e di lotta politica contro i partiti socialdemocratici<sup>13</sup>.

L'ondata conservatrice sviluppatasi in Europa veniva interpretata dai partiti comunisti europei come una violenta reazione del capitale finanziario allo sviluppo delle forze produttive e all'avanzata del socialismo. Il modello interpretativo marxista della realtà storica tende infatti a ridurre gli avvenimenti alla loro essenza strutturale, liberandoli dalle nebbie prodotte dalla propaganda, e individuando negli equilibri tra le classi i momenti determinanti dei rivolgimenti politico-sociali. In tale contesto il capitale finanziario e la grande proprietà fondiaria apparivano come i principali protagonisti del processo di esautorazione delle strutture democratiche, dimostratesi inefficaci nella gestione del conflitto sociale e nell'avvio di una politica industriale in grado di rilanciare la potente macchina economica tedesca (cosa che invece le mire espansionistiche hitleriane tendevano a prefigurare). Ad aggravare la situazione, si poneva per i comunisti tedeschi la consapevolezza dell'ostilità dei dirigenti socialdemocratici nei confronti di ogni prospettiva rivoluzionaria, e che determinava pertanto un crescente isolamento del partito comunista tedesco. Questa particolare condizione induceva i comunisti alla comparazione dei socialdemocratici agli stessi movimenti fascisti, quale «veste» alternativa di cui il capitale si serviva come opzione politica, in relazione alla fase economica. In altre parole, la condizione di acerrima conflittualità in cui i comunisti vivevano rispetto alle formazioni socialdemocratiche, con particolare intensità in Germania e in Austria, costituì la ragione determinante di un indirizzo politico complessivo che segnava profondamente la linea del Comintern nei confronti delle destre europee. La politica dei «fronti unici» del proletariato promossa da Lenin, che prevedeva sostanzialmente la convergenza di forze della sinistra per arginare i nazionalismi post-bellici e favorire le lotte di emancipazione sociale, fu interrotta in maniera inequivocabile. La socialdemocrazia veniva così equiparata al fascismo, rispetto al quale essa era presentata come la seconda faccia di una medesima medaglia, il capitalismo: nasceva così la sfortunata categoria del «socialfascismo»<sup>14</sup>.

Nel corso degli anni venti l'Unione Sovietica vide profilarsi inoltre un deciso peggioramento del quadro internazionale. Nel 1927 il governo conservatore inglese ruppe i rapporti con Mosca, richiamando in patria il personale diplomatico; in Europa le formazioni fasciste allargavano i propri consensi e potenziavano economicamente le proprie strutture sulla parola d'ordine dell'antibolscevismo e sulla persecuzione dei comunisti, ai quali per giunta i partiti socialdemocratici al potere chiudevano ogni spazio, e quelli all'opposizione non esitavano a manifestare la propria ostilità all'URSS. D'altro canto anche all'interno del Comintern non mancavano le divergenze politiche, che in questa

---

<sup>13</sup> Tra le riflessioni più generali ed originali sulla natura e sulla differenza tra i fascismi europei, vi è certamente quella di Clara Zetkin, esponente di primo piano della Kpd e delegata al III Congresso della Terza Internazionale, che nel 1923 coglieva la profonda eterogeneità strutturale del regime mussoliniano (sorto a suo avviso dalla frustrazione di strati sociali emarginati) e quello di Horthy in Ungheria, di natura capitalistico-feudale.

<sup>14</sup> Cfr. S. Bahne, «Sozialfaschismus» in Deutschland. Zur Geschichte eines politischen Begriffs, in «International Review of Social History», X, 1965, pp. 211-245.

fase furono lette come intollerabili divisioni interne. Numerosi dirigenti furono espulsi e taluni perseguitati, e nella politica internazionalista del cosiddetto «terzo periodo»<sup>15</sup>, sancita dal VI Congresso del 1928, l'isolamento dei comunisti e l'attacco nei confronti delle socialdemocrazie divennero la linea teorica e pratica dei comunisti europei. Tuttavia, a fronte di un atteggiamento così incauto nei confronti del pericolo fascista (evidentemente meno temuto della strategia filo-capitalista dei riformisti) fanno riflettere molte delle analisi economiche e di politica internazionale effettuate proprio nel VI Congresso, in quanto individuano tendenze monopolistiche e futuri antagonismi tra Stati (per es. quello tra Stati Uniti e Giappone) che appaiono molto avanzate e rivelano pregevoli capacità analitiche. Successivamente, con l'invasione nipponica della Manciuria (1931) e l'avvento del nazismo in Germania (1933) il Comintern avviò una profonda fase di riflessione. I paesi del socialismo reale si trovavano compressi tra due potenze tanto ostili quanto aggressive, e l'adeguamento degli strumenti teorici, nonché politici, non poteva più essere rimandato.

Protagonista della «svolta» del VII Congresso del Comintern (1935) fu il bulgaro Georgi Dimitrov, autorevole esponente dell'Internazionale, noto per essere stato accusato dell'incendio del *Reichstadt*, imputazione da cui riuscì egli stesso a scagionarsi. La proposta interpretativa di Dimitrov rispetto all'affermazione dei fascismi europei, rinvigorita dal fenomeno nazionalsocialista, fa leva sulla specificità della forma statale di cui il dominio borghese si serve. Pur mantenendo complessivamente indiscusso il quadro di riferimento, all'interno del quale la fascistizzazione s'identifica con una strategia terroristica del capitale finanziario monopolistico per schiacciare l'insorgenza operaia e sopprimere le libertà politiche, nella nuova lettura offerta da Dimitrov «l'avvento del fascismo al potere non è la comune sostituzione di un governo borghese con un altro, bensì il mutamento di una forma statale della dominazione di classe della borghesia»<sup>16</sup>. Se il capitale può servirsi alternativamente di democrazia borghese e fascismo, ciò non toglie che le due modalità presentino profonde differenze qualitative: i fascisti sono gli elementi radicali e pericolosi del fronte estremo della reazione. Non si può dubitare, infatti, che la forma statale fascista (e nazista) produce una violenza repressiva dirompente. Dimitrov si sofferma sul caso tedesco, individuando nell'alleanza del *big business* e della proprietà fondiaria la costituzione di un potere conquistato nel 1931 e ceduto a Hitler due anni dopo. La vera novità del rapporto-Dimitrov sta nell'aver colto la natura di massa del fascismo e del nazismo. La debolezza della borghesia cui il delegato bulgaro fa riferimento non consiste nel semplice cedimento delle istituzioni liberali, ma nell'essere stata costretta, una volta vinto lo scontro del primo dopoguerra, a fare propria «la carica sovversiva, la volontà di cambiare e perfino la critica al capitalismo»<sup>17</sup> che erano patrimonio dell'iniziativa politica delle masse operaie e contadine. Ciò determinava ovviamente anche l'individuazione del punto debole del fascismo: l'eterogeneità della sua composizione di classe. Evidentemente il settimo Congresso si andava

---

<sup>15</sup> I dirigenti sovietici intendevano con la dizione «terzo periodo», come scriveva Bucharin, il periodo dell' «edificazione capitalistica, che si esprime attraverso un progresso quantitativo e qualitativo che supera la situazione prebellica». (in F. De Felice, *Fascismo, democrazia, fronti popolari. Il movimento comunista alla svolta del VII Congresso dell'Internazionale*, De Donato, Bari 1973, p. 13).

<sup>16</sup> G. Dimitrov, *L'offensiva del fascismo e i compiti dell'internazionale comunista nella lotta per l'unità della classe operaia contro il fascismo*, relazione al VII Congresso del Comintern dell'agosto 1935, in *La Terza Internazionale*, a cura di G. Kraisky, O.E.T., Roma 1945, pp. 1-84, in particolare p. 11.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 65.

costituendo all'insegna della composizione di un fronte unitario che rompesse proprio la struttura di consenso nazionalsocialista. Quest' esigenza si evince in particolare nell'intervento del marxista inglese Rafani Palme Dutt: «Il capitale finanziario cerca di isolare e distruggere, con la violenza aperta e il terrore, l'avanguardia della classe operaia, suo principale nemico; a questo scopo, esso cerca di attirare dalla propria parte i ceti intermedi, i contadini, la piccola borghesia e anche gli operai arretrati. La risposta dell'avanguardia della classe operaia allora è e deve essere quella di escogitare nuovi metodi per riunire insieme, in un unico fronte, tanto le masse della classe operaia, gli operai socialdemocratici, gli operai non organizzati, gli operai arretrati, quanto i contadini, la piccola borghesia della città e gli intellettuali, allo scopo di isolare il capitale finanziario e assestargli il colpo che lo distruggerà. Questo è il significato della lotta tra fascismo e antifascismo. Questo è il senso della nuova tattica di ampio fronte unico»<sup>18</sup>.

Cambiare teoria dunque, per cambiare strategia: il VII Congresso infatti sanciva, sulla base delle tesi approvate, l'incoraggiamento della costruzione dei fronti popolari, destinati e sottrarre al grande capitale la possibilità di servirsi dei ceti medi e degli operai arretrati.

Se l'intensa attività analitica del Comintern dettava la linea ai partiti comunisti europei, rinsaldando quella che possiamo definire come interpretazione sovietico-marxista dei fascismi, chi dal Comintern era stato espulso, continuava tuttavia a elaborare una lettura altrettanto penetrante degli accadimenti italiani e tedeschi; ci riferiamo in particolare a Lev Trotsky, il cui maggiore contributo allo sviluppo del dibattito marxista sul fascismo consiste nello studio delle relazioni interclassiste. Non vi è alcun dubbio, secondo il noto rivoluzionario russo, che la peculiarità delle dittature sorte negli Stati capitalisti europei consiste nella capacità che in questi Stati il capitale ha saputo dimostrare nel mobilitare una classe (la piccola borghesia) contro un'altra (il proletariato). È facile per Trotsky in base a tale chiave di lettura assimilare inequivocabilmente Hitler a Mussolini: entrambi rivelano grandi capacità agitatorie nel trascinare la piccola borghesia, facendo leva sulle sue insicurezze strutturali, contro il proletariato. Trotsky rievoca in un suo saggio del 1933 proprio una tesi mussoliniana: «scriveva Mussolini nel 1914, che tra di esse [borghesia e proletariato] vi sono numerosi strati intermedi che apparentemente formano «un tessuto connettivo della collettività umana», ma «nei periodi di crisi, le classi intermedie gravitano, a seconda dei loro interessi e delle loro idee, intorno all'una o all'altra classe fondamentale [...] l'analisi scientifica dei rapporti tra le classi, destinata dal suo creatore alla mobilitazione del proletariato, ha messo in grado Mussolini, dopo che era passato al campo avversario, di mobilitare le classi medie contro il proletariato»<sup>19</sup>.

L'idea della centralità delle classi intermedie nell'ascesa dei fascismi deriva in realtà da un rilevante testo di Karl Marx, che divenne oggetto di dibattito tra gli intellettuali marxisti degli anni '20, proprio in riferimento alla spiegazione dei processi di fascistizzazione. Si tratta de *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, elaborato da Marx tra il 1851 e il 1852 per analizzare le ragioni e le dinamiche del colpo di stato di Luigi Bonaparte del 2 dicembre 1851. Se Marx individuava

---

<sup>18</sup> R.P. Dutt, *Per un'analisi differenziata del fascismo*, in F. De Felice, *Fascismo, democrazia, fronti popolari*, cit., p.330.

<sup>19</sup> L. Trotsky, *Che cos'è il nazionalsocialismo?*, in *Opere scelte*, vol. XI (*La tragedia del nazismo*), Prospettiva, Roma 1996, pp. 304-305.

in quel testo la centralità degli interessi dei contadini piccoli proprietari nel sostegno al superamento del parlamentarismo borghese, evidenziava al tempo stesso l'incapacità della borghesia di gestire la stessa democrazia delle istituzioni: «Tacciando dunque di eresia "socialista" ciò che prima aveva ascoltato come "liberale", la borghesia conferma che il suo proprio interesse le impone di sottrarsi al pericolo dell'*autogoverno*; che per mantenere la calma nel paese deve anzitutto essere ridotto alla calma il suo parlamento borghese; che, per mantenere intatto il suo potere sociale, dev'essere spezzato il suo potere politico; che i singoli borghesi possono continuare a sfruttare le altre classi e a godere tranquillamente della proprietà, della famiglia, della religione e dell'ordine soltanto a condizione che la loro classe venga condannata a essere uno zero politico al pari di tutte le altre classi; che, per salvare la propria borsa, essa deve perdere la propria corona, e la spada che la deve proteggere deve in pari tempo perdere come una spada di Damocle sulla propria testa»<sup>20</sup>. Se ne poteva desumere dunque la definizione di un'autorità contraddittoria, che promette a tutti e che non dà a nessuno, che si erge cioè al di sopra dei conflitti di classe, e che determina un pericoloso processo di «autonomizzazione» della politica. La categoria di *bonapartismo*, che nel dibattito marxista si riferisce a questo genere di autorità, viene trasferita nel tentativo di interpretazione del fenomeno fascista da August Thalheimer, espulso dalla Kpd nel «terzo periodo», in quanto ritenuto contiguo alla socialdemocrazia. Secondo Thalheimer vi sono infatti delle affinità tra il colpo di stato mussoliniano e l'affermazione del nazismo: a partire dalla gradualità dell'eliminazione del parlamentarismo borghese fino alla consequenzialità della dittatura a una pesante sconfitta della classe operaia.

Più cauto nel ricorso alla categoria di *bonapartismo* fu invece proprio Trotsky, il quale si mostrò piuttosto critico rispetto a una possibile attribuzione di essa ai regimi di Hitler o Mussolini. Per il rivoluzionario russo i governi Giolitti in Italia e Brüning o von Papen in Germania potevano essere considerati bonapartisti, ma non le successive dittature fasciste. Per Trotsky, questi governi pre-fascisti dovevano precedere le convulsioni rivoluzionarie di una guerra civile mediando i conflitti tra le classi. Per questa ragione sia i grandi proprietari che i banchieri e gli industriali preferivano il governo Von Papen-Schleicher, piuttosto che cedere il potere nelle mani di Hitler e dei suoi seguaci. Ma quando divenne evidente che l'instabilità dei governi bonapartisti risultava estremamente difficile da gestire, e il proletariato si era dimostrato incapace di sfruttare tale circostanza, ecco dunque l'emergere dei fascismi come «triplice bancarotta»: della democrazia borghese, della socialdemocrazia e di parte del proletariato.

Negli anni successivi al termine del secondo conflitto mondiale, Palmiro Togliatti più volte si guardò alle spalle per ricostruire alcuni aspetti della storia dell'Internazionale e delle sue interpretazioni del nazismo, compresi i limiti e le deprecabili «sviste» iniziali. In ogni caso l'interpretazione sovietico-marxista si confermava per Togliatti la più opportuna, ed essa andava ribadita contrastando il più possibile le letture socialdemocratiche e trotskyste. Nelle *Lezioni sul fascismo* Togliatti metteva in guardia i suoi compagni rispetto alla tentazione che poteva derivare dall'uso di categorie devianti e pericolose. A suo avviso, i socialdemocratici, pur di giustificare la propria politica a favore delle grandi industrie, avevano favorito un'interpretazione del nazifascismo fondata sull'idea di un'aggressione all'intera società da parte delle classi intermedie e della

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 148.

piccola borghesia, il che implicava la costruzione di fronti trasversali, costruiti sull'alleanza di tutte le classi, contro la dittatura, e misconoscendo dunque la centralità del ruolo del proletariato nella lotta antifascista. Al tempo stesso la categoria del *bonapartismo*, da lui forse troppo frettolosamente attribuita al trotskismo, veniva duramente respinta in quanto rivelatoria di una tendenza alla «personalizzazione» del fenomeno politico autoritario, incapace di leggere nelle pieghe strutturali degli interessi avanzati e difesi dal nazi-fascismo. D'altro canto, Togliatti si mostrava critico anche nell'atteggiamento del Comintern del «terzo periodo»; la categoria del «socialfascismo» si era rivelata un errore, tanto più pericoloso quanto più ritardava la costituzione di fronti unitari in grado di fronteggiare le derive autoritarie nazionaliste: «La mia opinione è che un ritardo e degli errori vi furono principalmente nella non tempestiva e completa valutazione della minaccia fascista e quindi in una elevata impostazione dei problemi dell'unità d'azione e della posizione da prendere nei confronti dei partiti socialdemocratici. L'errore più serio ritengo sia stata la definizione della socialdemocrazia come socialfascismo, ed errate furono le conseguenze politiche che ne derivarono»<sup>21</sup>. La sua specifica posizione politica poteva essere sintetizzata in due punti decisivi: mantenere ferma l'interpretazione sovietico-marxista relativa alle responsabilità e al ruolo del grande capitale nella catastrofe tedesca, e al tempo stessa rompere il fronte di consenso di cui i fascismi erano riusciti a disporre attraverso la costruzione di fronti antifascisti guidati dal proletariato, che doveva rimanere la classe che più di tutte aveva l'esigenza di combattere la reazione squadrista: «concentrare il fuoco della nostra lotta contro il fascismo tedesco, principale fomentatore di guerra, nemico mortale dell'Unione Sovietica e della rivoluzione proletaria, è il dovere di ogni rivoluzionario».

Nelle interpretazioni marxiste i concetti di *nazismo* e *fascismo* sono solitamente mantenuti all'interno di un medesimo orizzonte categoriale, come due varianti di un unico fenomeno. Nonostante le differenze strutturali e ideologiche tra le varie concezioni delle dittature nazionaliste europee, tale chiave di lettura induce ad assimilare diversi regimi autoritari affermatasi negli anni venti e trenta in Europa sotto la categoria unificante di «fascismo». La convinzione di poter cogliere, attraverso tale assimilazione o comparazione, il fascismo *à l'état pur*, si riscontra in un importante libro del 1945, scritto dal marxista francese Daniel Guérin, nel quale l'autore ritiene che, al di là delle divergenze, è possibile individuare i sintomi generali di una medesima malattia, la «*nature essentielle du fascisme*»<sup>22</sup>.

Uno degli aspetti più interessanti della lettura delle dittature italiana e tedesca offerta da questo marxista libertario, pensatore di riferimento anche di alcune frange dell'anarchismo, concerne il rapporto tra fascismo e guerra: certamente esiste una connessione tra i due fenomeni, ma non una relazione causale. Ciò implica, sul piano dell'iniziativa politica, che combattere i fascismi non è sufficiente per frenare o eliminare la guerra imperialista (apparentemente frutto dell'aggressività nazifascista). La prima guerra mondiale ha dimostrato infatti che la competizione per il mercato mondiale si trasforma in guerra indipendentemente dall'esistenza di regimi fascisti. Il fascismo e la seconda guerra mondiale sono invece per Guérin due conseguenze differenti di un'unica

---

<sup>21</sup> P. Togliatti, *Alcuni problemi dell'Internazionale Comunista*, in *Problemi del movimento operaio internazionale*, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 299-333, in particolare pp. 323-24.

<sup>22</sup> D. Guérin, *Fascisme et grand capital. Italie-Allemagne*, Gallimard, Paris 1945, p. 7.

causa. Quest'ultima può essere riconosciuta nel declino del sistema capitalistico, ma all'interpretazione sovietico-marxista viene qui aggiunta una peculiarità: il Grande Capitale non si identifica con il nazismo o con il fascismo. Guérin non manca di articolare nel dettaglio le sue tesi, esplorando attraverso affilati strumenti analitici le distinzioni e le contrapposizioni interne al mondo industriale, con particolare attenzione alle differenti esigenze di industria leggera e industria pesante<sup>23</sup>. In Germania non fu la grande borghesia a indossare le camicie brune, ma di esse riuscì a servirsi per schiacciare il proletariato. Uno dei segnali più rilevanti a questo proposito è riscontrabile nella mancata nazificazione dell'esercito, strumento per eccellenza delle classi dirigenti. Certo i nazisti operarono delle epurazioni tra le gerarchie militari ostili al regime, ma ciò non può che confermare l'esistenza di una mancata assimilazione. Un'ulteriore prova di ciò è costituita dal 25 luglio 1943 italiano e del 20 luglio 1944 tedesco; l'attentato a Hitler rappresentava l'abbandono del dittatore da parte dei poteri forti, come scrisse M. Locher, corrispondente di guerra di *Le Monde* il 21 marzo 1945: «Dopo l'attentato, Hitler sa che [...] la nobiltà e la corte militare, la grande industria, i banchieri [...] sono contro di lui»<sup>24</sup>. Non vi è dubbio per Guérin, che «aucun régime politique ne peut gouverner contre la classe qui détient le pouvoir économique»<sup>25</sup>, e non appena il grande capitale ritira il suo sostegno ai fascismi, per questi ultimi comincia la disfatta.

### 3. Psicoanalisi e nazismo

L'avvento delle masse sulla scena politica europea, i grandi stravolgimenti sociali e l'impatto traumatico della Grande Guerra, avevano favorito l'interesse di psicologi e sociologi nei confronti del comportamento collettivo, delle sue relazioni alla figura carismatica e ai meccanismi produttori di conformismo, ribellione e individualismo. L'attenzione rivolta dal francese Gustave Le Bon alla *Psicologia delle folle* (1895) introduceva gli intellettuali europei in un'epoca culturalmente scossa da grandi stravolgimenti sociali, nella quale emergeva con forza crescente l'esigenza di far luce su tali mutamenti. D'altro canto, come lo stesso successo del libro di Le Bon dimostrava, la conoscenza delle scienze sociali e la comprensione dell'irrazionalità di molti comportamenti sociali delle masse, si rivelò in tempi brevi un'arma a favore degli agitatori politici, che considerarono la *Psicologia delle folle* una sorta di manuale. L'irruzione repentina, in particolar modo nei tessuti urbani, delle masse sulla scena politica generava sentimenti contrastanti tra gli intellettuali e nei ceti dirigenti, dall'esaltazione all'allarmismo, le cui manifestazioni più dense di preoccupazioni si esprimevano infine nel libro di Ortega y Gasset del 1930, intitolato *La ribellione delle masse*.

In ambito psicoanalitico il problema della psicologia delle folle veniva connesso e interpretato nella sua relazione e connessione alla psicologia individuale, e dunque ricondotto alla dimensione libidica e alla distruttività, indagate in alcuni

---

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 30-34

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

saggi freudiani, tra i quali spiccano la *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e il *Disagio della civiltà* (1929).

L'avvento dei fascismi in Europa diveniva progressivamente oggetto di particolare interesse per gli osservatori dei comportamenti collettivi, in quanto focalizzava l'attenzione degli studiosi su due aspetti caratteristici di queste nuove forme della dimensione politica: un'imprevedibile soggezione all'autorità, e le enormi potenzialità suggestive dell'ideologia in alcuni strati della popolazione. Wilhelm Reich fu certamente uno dei primi psicoanalisti a tentare un'analisi di tali fenomeni. Membro della Sexpol (Associazione per la politica sessuale proletaria) e militante del partito comunista tedesco, dal quale fu espulso nel 1933, cercò per molti anni una mediazione teorica tra le intuizioni freudiane e la concezione materialistica marxiana. Il suo anticonformismo gli causò l'esclusione di fatto, nel 1934, anche dalla Società psicoanalitica, quando già da un anno Reich aveva scritto una delle sue opere più celebri: *Psicologia di massa del fascismo* (1933). Immediatamente messo al bando dai nazisti, questo libro testimonia una precocissima capacità di penetrazione analitica dei principali aspetti socio-psicologici legati ai tumultuosi inizi degli anni Trenta in Germania.

In primo luogo, era d'uopo per Reich stabilire un principio alla discussione: sebbene il «fascismo» in quanto tale risultasse un fenomeno storicamente determinato e conseguente a uno specifico momento della modernità, esso non poteva essere ricondotto ad alcun vincolo geografico né nazionale: il fascismo presentava un carattere meta-nazionale, o addirittura *internazionale*. Da un punto di vista caratteriale, «il "fascismo" è l'atteggiamento emozionale fondamentale dell'uomo autoritariamente represso dalla civiltà delle macchine e dalla sua concezione meccanicistico-mistica della vita»<sup>26</sup>. Non c'è dubbio tuttavia che tale inclinazione caratteriale diviene espressione politica in un determinato contesto sociale, e se è vero che le idee dominanti in ogni epoca sono quelle della classe dominante, nel caso del nazismo andrà complicato il ragionamento concludendo che anche le contraddizioni della struttura economica e degli interessi delle classi dominanti si tradurranno in atteggiamenti psichici contraddittori nelle classi inferiori.

L'attitudine del cittadino tedesco a subire o ad accogliere con favore il principio dell'autorità, indubbiamente contraddittorio con la libertà del soggetto, va analizzato per Reich nella sua connessione alla struttura sociale determinata. L'aspetto di quest'ultima di gran lunga più incisivo sulla capacità dell'individuo di essere e sentirsi libero, è costituito dal livello di repressione sessuale che agisce nella società. A partire dal patriarcato e dalla divisione del lavoro, gli interessi sessuali di ogni persona furono subordinati agli interessi di profitto economico di una minoranza, come si può osservare emblematicamente nella struttura della famiglia patriarcale. Nei primi quattro o cinque anni di vita, ogni individuo assorbe il modello familiare e con esso la struttura socio-economica della società: «così lo Stato autoritario ha un interesse immenso nella famiglia autoritaria»<sup>27</sup>. La finalità di un'educazione *inibitoria* è dunque funzionale alla struttura socio-economica, e si traduce in un solo obiettivo: «creare un suddito che si adatti all'ordine autoritario e lo subisca nonostante la miseria e

---

<sup>26</sup> W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino 2002, p. XLIX.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 33.

l'umiliazione»<sup>28</sup>. Quanto più forte è il processo di rimozione della sessualità, tanto più aumentano l'inclinazione all'aggressività e al sadismo.

Il tratto segnato dalla descrizione di Reich trova particolare riscontro in una specifica classe sociale, che più di altre appare soggetta al fascino della propaganda nazista, cioè la piccola-borghesia. Hitler stesso, secondo Reich, con la sua biografia rappresenta il tipo di uomo che risulterà ricorrente nelle strutture di massa del fascismo. Il ceto medio in quanto tale portava in sé questa straordinaria forza caratteriale, che lo rendeva politicamente decisivo, e che risultava come conseguenza di tre fattori: 1) la sua posizione nel processo produttivo capitalistico; 2) la sua posizione nell'apparato statale autoritario (il riferimento è evidentemente ai larghi strati della burocrazia e del funzionariato; lo stesso Hitler era figlio di un funzionario); 3) la sua particolare condizione familiare, «che viene determinata direttamente dalla posizione nel processo produttivo e che è la chiave di volta per la comprensione della sua ideologia»<sup>29</sup>. Ci sono almeno due indicatori dell'autoritarismo piccolo-borghese in questo quadro tracciato da Reich: in prima istanza, il funzionario pubblico, differentemente da quello privato, ha la naturale tendenza a identificarsi con lo Stato, mettendosi in concorrenza con gli altri funzionari rispetto al grado di fedeltà all'autorità. Inoltre è proprio questo *aver sempre lo sguardo rivolto verso l'alto* che induce nel ceto medio la frattura tra la sua condizione economica (continuamente ai confini di quella proletaria) e la sua ideologia.

Un altro aspetto del nazionalsocialismo, che Reich affronta attraverso la lente del proprio modello interpretativo, è quello della teoria della razza. L'origine di essa e delle sue conseguenze risulta mistico-irrazionale, e ha una duplice funzione, una oggettiva e l'altra soggettiva. La funzione oggettiva consiste nella giustificazione sovrastrutturale della guerra imperialista. Ma ciò che interessa maggiormente lo psicoanalista è il motivo per cui tali teorie trovano accoglienza nelle opinioni delle masse, che non ricaverebbero alcun vantaggio materiale dalle politiche espansionistiche: cioè la funzione soggettiva del razzismo. Attraverso un'attenta analisi di testi e discorsi nazionalsocialisti, Reich sostiene che alla radice della teoria della purezza della razza si trova il concetto di «asessualità» o di «purezza sessuale», che manifesta una sorta di terrore della sessualità naturale. Alla razza nordica viene attribuita una particolare luminosità, celestualità e purezza, mentre a quella asiatica viene ricondotta l'istintualità, la sensualità, il demoniaco. La concezione razzista tende ad attribuire all'altro una serie di «bassi istinti», che testimoniano una particolare «paura» di quegli stessi impulsi primordiali. In ultima analisi, «l'ideologia razziale è una tipica espressione caratteriale biopatica dell'uomo orgasticamente impotente»<sup>30</sup>.

La relazione tra condizioni psicologiche e cause economiche che hanno reso possibile il terrore nazista, è specificamente studiata da Erich Fromm, importante esponente della Scuola di Francoforte. Trasferitosi negli Stati Uniti nel 1934, Fromm continuò a interessarsi alla questione tedesca. La prospettiva analitica di questo studioso si pone come uno sforzo di mediazione tra una riduzione meramente economicista dell'ascesa del nazionalsocialismo (criticando cioè implicitamente la tesi sovietico-marxista) e una sopravvalutazione del fattore psicopatologico, che indurrebbe a considerare ogni

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. XLV.

soggetto studiato nell'ordine della «nevrosi», della follia o dello squilibrio psichico in generale. Fromm propone di assumere un punto di vista sintetico: «il nazismo è un problema economico-politico, ma la sua presa su un popolo intero dev'essere spiegata dal punto di vista psicologico»<sup>31</sup>. Questo secondo aspetto costituisce l'oggetto privilegiato del celebre libro che Fromm pubblicò negli Stati Uniti nel 1940: *Fuga dalla libertà*. Tuttavia, indicare come orizzonte d'indagine quello della psicologia di un fenomeno politico di massa, vuol dire sostanzialmente muoversi in due direzioni: la spiegazione della forza attrattiva dell'ideologia e degli strumenti attraverso i quali essa è trasmessa, e l'analisi delle caratteristiche psicologiche dei soggetti «fruitori», più o meno passivi, dei suoi contenuti.

Erich Fromm introduceva così il concetto di «meccanismo di fuga», con il quale intendeva quelle forze inconsce che trovano poi espressione in razionalizzazioni e tratti di carattere. Tali forze spingono l'individuo verso una condizione di sicurezza, auspicata per fuggire da un'instabilità determinata da una paura: la paura della libertà. Con questa tesi si esprimeva la conclusione di un'ampia ricostruzione delle relazioni tra classi sociali con ampi riferimenti alle condizioni psicologiche della classe media nel passaggio dal medioevo all'età moderna, che nella storia tedesca vuol dire Riforma protestante. Fromm intravedeva infatti profonde somiglianze tra i secoli XV e XVI, e la situazione tedesca degli anni Trenta, al punto da sostenere: «allora come oggi un vastissimo settore della popolazione vedeva il suo tradizionale modo di vita minacciato da mutamenti rivoluzionari dell'organizzazione economica e sociale; era soprattutto la classe media, come oggi, a essere minacciata dal potere dei monopoli e dalla forza superiore del capitale, e questa minaccia ebbe effetti importanti sullo spirito e sull'ideologia del settore della società che era minacciato, accrescendo il sentimento di solitudine e irrilevanza dell'individuo»<sup>32</sup>.

Sebbene la Riforma, tanto nella veste del luteranesimo quanto in quella calvinista, apparisse come una sorta di liberazione dell'individuo da un'autorità esterna, di fatto costituiva ideologicamente una rinuncia alla libertà, acquisita a seguito di mutamenti sociali che arrecavano nuovi sistemi di concorrenza e competizione tra gli individui. L'idea della predestinazione dunque rappresentava il solido rifugio per le incertezze del soggetto, e questo spiega lo strettissimo legame tra Lutero e la classe media mercantile. Se con l'avvento del capitalismo l'uomo diveniva padrone del proprio destino, nella concorrenza i piccoli mercanti e artigiani venivano schiacciati dai monopoli, e per loro la vita stessa diveniva minacciosa. Unica salvezza, la sottomissione a un'autorità, ma non solo a quelle mondane, cui pure Lutero sollecitava il popolo, bensì anche a quella divina, rispetto alla quale non si può che assumere una totale sottomissione: «se ti liberi dalla tua passionalità individuale, con tutte le sue manchevolezze e i suoi dubbi, mediante un completo auto-annullamento ti liberi dal sentimento della tua nullità e puoi prender parte alla gloria di Dio»<sup>33</sup>. Con Calvino alla teoria della predestinazione si aggiunge un elemento che diverrà poi centrale nell'ideologia nazionalsocialista: la fondamentale ineguaglianza fra gli uomini.

Tornando ai meccanismi di fuga, Fromm riteneva fossero sostanzialmente tre i principali strumenti di rinuncia alla libertà: *autoritarismo*, *distruttività* e

---

<sup>31</sup> E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 166.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 72.

*conformismo da automi.* Il primo meccanismo si presenta a sua volta in una duplice veste, che costituisce comunque un'unità indissolubile, costituita da dualismo sadismo-masochismo, in ogni caso espressione di «sentimenti di inferiorità, di impotenza, di insignificanza personale»<sup>34</sup>. La persona masochista si lega a un potere come a un affrancamento della responsabilità di ogni decisione, ed è del tutto indifferente se si tratta di un potere esterno o interiorizzato. Allo stesso modo, l'essenza del sadismo è quella di annullare se stessi, rendendo l'altro parte di me stesso, soggiogandolo, e mostra alla medesima maniera del masochismo un'incapacità di resistere alla solitudine del proprio io.

La *distruttività* costituisce una modalità di reazione alla constatazione di una propria impotenza rispetto al mondo esterno, che si risolve nel tentativo di distruggerlo, e anche tale sentimento si fonda su individuabili condizioni sociali: «il peso della distruttività nel carattere dei membri della classe media inferiore europea è sicuramente maggiore di quello che si riscontra nella classe operaia e nelle classi superiori»<sup>35</sup>. L'ultimo meccanismo di fuga, il conformismo, è più evidentemente degli altri espressione della rinuncia del soggetto a essere sé stesso, a favore di una supina accettazione dei modelli culturali propostigli.

Tutti i meccanismi di fuga dalla libertà sono concretamente riscontrabili tanto nell'ideologia nazionalsocialista quanto nella psicologia dei suoi singoli esponenti o simpatizzanti, a partire da Adolf Hitler. L'autoritarismo hitleriano si manifesta tanto come estremo sadismo, come insistente teorizzazione di strategie volte a riprodurre nel popolo il desiderio di sottomissione, quanto come masochismo. La fede nella necessità delle leggi naturali dell'identità dei popoli e della lotta per la vita; il destino, come trama del corso e degli avvenimenti storici; la divinità e il fantasma del giudizio divino: sono tutti elementi compresenti nell'ideologia nazista, e confluiscono nella definizione di una necessità immutabile. L'illusione di poter domare la natura costituisce dunque nell'ottica hitleriana il più grande errore della modernità: si possono sottomettere altri uomini, ma mai la natura con la sua ineluttabilità e con le sue leggi, in modo che essa possa diventare nell'ottica nazionalsocialista quell'immenso potere al quale sottomettersi.

Referente privilegiata e portatrice di tali istanze era per Fromm la classe media, da sempre caratterizzata da particolari tratti: l'amore per i forti, l'odio per i deboli, la meschinità, l'ostilità, l'avarizia, l'ascetismo in generale, inteso in particolar modo come inclinazione al sacrificio personale, all'austerità votata a un più grande «ideale». Ma la crisi economica e la perdita di prestigio sociale deprimevano la classe media fino alla condizione più bassa nella scala sociale, producendo o esasperando quelle condizioni psicologiche che hanno consentito al nazismo di fare leva sulle loro insicurezze.

#### 4. Il nazismo come fenomeno totalitario

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 147.

Quello di «totalitarismo» rimane ancora oggi, a distanza di molti decenni dalla sua prima formulazione, uno dei concetti più importanti e controversi per la scienza politica e per la storiografia. La sua applicazione nelle interpretazioni del nazismo, specie dopo la fine della guerra, sarà – lo vedremo in seguito – di grande significato, e produrrà alcune tra le opere più solide, come quelle di Hannah Arendt, di Bracher, di Friedrich. In realtà, l'uso del termine venne introdotto in Italia, con riferimento alla costruzione del regime di Mussolini, sia da parte degli avversari che da parte degli apologeti del fascismo: lo adoperò, forse per primo, Giovanni Amendola in un articolo su «Il Mondo» del 12 maggio 1923, dove si legge l'espressione «sistema totalitario»; poi Lelio Basso, su «La Rivoluzione liberale» del 2 gennaio 1925, usò il sostantivo «totalitarismo». Ma anche i sostenitori del regime fascista, a cominciare da Mussolini e da Giovanni Gentile, non mancarono di ricorrere, questa volta in senso apprezzativo, allo stesso concetto. Perfino il Papa, Pio xi, nel 1930 affermò che «se c'è un regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, dato che l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa»<sup>36</sup>.

Attraverso queste contrastanti posizioni, cominciava a definirsi la natura di un nuovo regime politico, irriducibile alle nozioni classiche di tirannia e dittatura, e caratterizzato dall'assenza di una serie di requisiti fondamentali della democrazia liberale, quali la presenza di un partito unico, il rifiuto del pluralismo, la mancanza di controlli parlamentari. Ben presto, intorno al 1929, poi con maggiore insistenza negli anni trenta, il concetto di «totalitarismo» venne esteso anche ai regimi a partito unico di ideologia comunista, in primo luogo all'Unione Sovietica. S'intende, allora, per quale ragione il sistema nazista cominciò a essere considerato, in maniera più o meno esplicita, come la forma più estrema e compiuta del fenomeno totalitario. Dopo le opere classiche e pionieristiche di Konrad Heiden, per esempio, e insieme ai tentativi di ritrovare le radici del potere nazista nella precedente storia tedesca (Mc Govern, Vierek), si affermò sempre più la tendenza a ricondurre l'esperienza del nazionalsocialismo entro la più ampia e generale categoria del «totalitarismo». Con il saggio di Erich Voegelin del 1933 su *Rasse und Staat*, con il libro del 1936 di Florinsky su «the economic and social policies of the Totalitarian State», con quello del 1940 di Franz Borkenau (*The Totalitarian Enemy*), poteva dirsi ormai costituita questa grande corrente interpretativa, che in modo più netto si richiamava all'ideale dello Stato liberaldemocratico occidentale.

Un importante contributo venne, in tale senso, da un saggio che Simone Weil scrisse negli ultimi mesi del 1939, e che pubblicò solo parzialmente, per motivi di censura, sulla rivista francese «Nouveaux Cahiers». In queste *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo*, Simone Weil, che usciva da un'esperienza giovanile legata al marxismo e al trotskismo, cercò di definire la natura totalitaria del nazismo, operando una sistematica quanto radicale comparazione tra il potere di Hitler e la tradizione politica occidentale. Nella sua prospettiva, infatti, il nazionalsocialismo non poteva in alcun modo essere spiegato con il passato della Germania: il passato antico e medievale dei tedeschi era piuttosto un'esperienza di libertà, come già insegnava Tacito e come appare confermato dal dominio mite e giusto del re Teodorico. A coltivare il sogno oppressivo e tirannico dell'impero universale erano stati gli altri popoli dell'Europa, a cominciare dai francesi e dagli spagnoli: «l'Occidente – scriveva – ha subito tre

---

<sup>36</sup> Per una ricostruzione della storia del termine, cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, NIS, Roma 1987.

minacce gravi di dominio universale: la prima è venuta dalla Spagna, sotto Carlo V e Filippo II; la seconda dalla Francia, sotto Luigi XIV; la terza ancora dalla Francia, sotto il Direttorio e Napoleone»<sup>37</sup>. La storia e la politica francese cessavano di apparire come un'alternativa di libertà e democrazia di fronte alla minaccia hitleriana, e sembravano costituirne invece una premessa, nel senso che la Francia, a partire da Richelieu, aveva sperimentato quella forma di accentramento statale che, del nazismo, rappresentava l'origine e il motivo profondo.

Il discorso sulla Francia e la Germania, però, costituiva solo il prologo alla tesi più radicale e provocatoria del saggio, quella per cui il potere di Hitler mostrerebbe un'«analogia» quasi perfetta con la storia antica di Roma: «l'analogia tra il sistema hitleriano e l'antica Roma è sorprendente al punto da far credere che dopo duemila anni solo Hitler abbia saputo copiare correttamente i Romani»<sup>38</sup>. Simone Weil procedeva a una vera e propria dissacrazione della storia e della cultura romane, considerate come l'archetipo e il modello di ogni potere totalitario: a Roma, secondo l'autrice, erano divenuti consueti la crudeltà, il tradimento della parola data e quell'infausta idea di «missione» che si troverebbe scolpita nel sesto libro dell'*Eneide* virgiliana. Tutta la letteratura latina, con la sola eccezione di Lucrezio e di Giovenale, veniva considerata di scarso valore spirituale e artistico; e persino il significato della civiltà giuridica romana, dell'ideale del diritto, era abbassato a mera e infausta ipocrisia: «quando si attribuisce loro lo spirito giuridico, si cade in un equivoco; la compilazione di vaste raccolte di leggi non ha alcun rapporto con la santità dei contratti»<sup>39</sup>.

Con sorprendente linearità, Simone Weil spingeva a fondo questa tesi, per cui il totalitarismo tedesco costituirebbe una *imitatio* del mondo romano. Tutta l'ideologia hitleriana, compreso il razzismo e l'antisemitismo, era considerata dall'autrice come un'inutile «mitologia», destinata a nascondere la perfetta corrispondenza tra le due situazioni storiche: «ciò che Hitler ha aggiunto di specificamente germanico alle tradizioni romane – spiegava – è solo letteratura e mitologia inventata di sana pianta. Saremmo singolarmente stupidi, ancora più stupidi dei giovani hitleriani, se prendessimo anche minimamente sul serio il culto di Wotan, il romanticismo neo-wagneriano, la religione del sangue e della terra, e credessimo che il razzismo sia una cosa diversa da un nome un po' più romantico del nazionalismo»<sup>40</sup>. In un altro brano, sosteneva che i campi di concentramento tedeschi non aggiungevano nulla agli spettacoli gladiatorii e alle altre crudeltà dei romani: «i campi di concentramento non sono un mezzo più efficace per distruggere la virtù dell'umanità di quanto non lo furono i giochi dei gladiatori e le sofferenze inflitte agli schiavi»<sup>41</sup>.

Per quanto paradossale possa apparire il tentativo di fondare la teoria del totalitarismo sull'esemplarità negativa della storia romana, bisogna evidenziare le due strutture portanti di questo discorso: da un lato la centralità del problema morale, d'altro lato la critica dell'idea di sovranità in nome di una radicale posizione di tipo federalista. In primo luogo, infatti, nella prospettiva di Simone

<sup>37</sup> S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990, p. 202.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 218-219.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 263.

Weil i valori morali sono eterni e immutabili, e tutta la storia deve essere valutata da tale punto di vista. In questo senso, il totalitarismo è una violazione delle regole morali che, fin dall'antico Egitto, l'umanità ha considerato vincolanti: «nulla consente di credere – scriveva – che la morale sia mai cambiata. Tutto porta a pensare che gli uomini dei tempi più remoti abbiano concepito il bene, quando l'hanno concepito, in maniera pura e perfetta quanto noi, benché abbiano praticato il male e l'abbiano celebrato quando esso era vittorioso, esattamente come facciamo noi»<sup>42</sup>. E ancora: «se io oggi ammiro o anche giustifico un atto di brutalità commesso duemila anni fa, vengo meno, oggi, nel mio pensiero, alla virtù di umanità. L'uomo non è fatto a compartimenti, ed è impossibile ammirare certi modi impiegati un tempo senza far nascere in sé stessi una inclinazione a imitarli non appena l'occasione renderà facile tale imitazione»<sup>43</sup>. Se da un lato, dunque, l'imitazione totalitaria dei romani si fonda sulla dialettica eterna della moralità e della sua violazione, d'altro lato è la realtà dell'accentramento, ossia l'idea stessa di sovranità, che costituisce l'essenza del potere totalitario. In quanto la sovranità dello Stato non ammette alcuna limitazione e alcuna autorità sopra di sé, essa contiene già, come tale, il principio dell'abuso totalitario: «la nozione giuridica di nazione sovrana – spiegava – è incompatibile con l'idea di un ordine internazionale». Per questo, «un certo federalismo non solo tra le nazioni, ma all'interno di ogni grande nazione» è l'unico antidoto che, assieme al rispetto della moralità, può salvaguardare l'umanità dal rischio del totalitarismo<sup>44</sup>.

Queste parole, che Simone Weil scrisse nel 1939, quando era appena scoppiata la nuova guerra mondiale, volevano essere anche un monito per la potenza francese, che insieme all'Inghilterra sosteneva allora l'intero peso del conflitto. La vittoria sulla Germania, spiegava l'autrice, per quanto auspicabile, non sarebbe bastata se i vincitori non avessero tratto l'insegnamento fondamentale dall'esperienza storica, evitando di assumere le stesse categorie dei vinti: senza questa consapevolezza, «le tradizioni ereditate dai Romani, da Richelieu, da Luigi XIV e da Napoleone trionferebbero di nuovo in Francia. In altri termini il sistema hitleriano non sparirebbe, si trasferirebbe da noi con i suoi fini e i suoi metodi»<sup>45</sup>.

L'interpretazione di Simone Weil rappresenta un caso particolare sia rispetto ad altre, più o meno coeve, posizioni della cultura francese (si pensi, per esempio, a Marc Bloch e a Bertrand de Jouvenel), sia nell'ambito delle prime letture del nazismo in termini di totalitarismo. Tra queste, bisogna ancora ricordare il libro che, nel 1941, Ernst Fraenkel dedicò a *Il doppio Stato*, e che rimane senza dubbio uno dei contributi più ampi e sistematici prodotti, in quel giro di anni, sul nazismo e sulla teoria del totalitarismo. Fraenkel vi utilizzava, ribaltandone però il senso, la famosa definizione della sovranità di Carl Schmitt, intesa come decisione sullo stato d'eccezione, e riconduceva la natura costituzionale del Terzo Reich al decreto del 28 febbraio 1933: «la Costituzione del Terzo Reich – scriveva – è lo stato d'assedio»<sup>46</sup>. La genesi del potere nazista, da altri interpretata come «rivoluzione legale», era così ricondotta alla

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 264-265.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 274-275.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>46</sup> E. Frankel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983, p. 21.

realtà di un «colpo di stato illegale», di una «dittatura sovrana» (e non «commissaria») creata con il pretesto di arginare un perturbamento generato e simulato dagli stessi nazisti. Il significato del decreto del 1933 risiedeva nella completa e permanente sottrazione del «settore politico» al dominio del diritto, quindi nella trasformazione di ogni attività in una materia *virtualmente* politica e dunque passibile di essere trattata non secondo il metro giuridico, ma secondo l'arbitrio della polizia di Stato: «ne consegue – spiegava – che nel Terzo Reich ogni attività *può* essere considerata e trattata come politica»<sup>47</sup>.

Lo «Stato normativo», in cui ogni attività sarebbe subordinata all'obiettività di leggi razionali, veniva così travolto in uno «Stato discrezionale», dove qualsiasi comportamento può essere trasferito dalla sede giuridica a quella politica, e perseguito come «eresia». L'edificazione di uno Stato discrezionale corrispondeva, d'altronde, alla rinuncia alla «forma» giuridica in vista di una giustizia «materiale»: «l'essenza dello Stato discrezionale va individuata nella rinuncia a quei vincoli formali, garantiti giuridicamente, da cui possono derivare restrizioni nell'esercizio delle prerogative di sovranità. Lo Stato discrezionale, pretendendo di incarnare la giustizia «materiale», crede perciò di poter rinunciare a una giustizia orientata formalmente»<sup>48</sup>.

Così, il «colpo di stato» di Hitler aveva realizzato un ampio Stato discrezionale, sottratto alla formalità delle leggi. Tuttavia – e questo è l'aspetto più originale della riflessione di Fraenkel – un vero Stato totalitario sarebbe quello in cui tutte le attività fossero non solo *virtualmente*, ma anche *attualmente*, rese politiche e sottratte a un giudizio normativo. Ma perfino nel nazismo, che ha il potere di sottrarre ogni caso individuale alla potenza formale della norma, così non accade di fatto. Il «doppio Stato» consiste proprio nella «concorrenza», e dunque nella «coesistenza», tra questi due tipi di potere: il potere «discrezionale» e quello «normativo». Infatti, osservava Fraenkel, tanto è importante rilevare la natura discrezionale, «in teoria illimitata», del potere nazista, quanto indagare i settori in cui quella possibilità non si traduce in realtà, e in cui, dunque, un potere normativo affianca quello discrezionale.

Il più importante settore in cui, sotto il nazismo, lo Stato discrezionale non si sarebbe affermato direttamente, ma continuerebbe a esistere un potere normativo, è quello della regolazione dell'economia capitalista. In effetti, chiariva Fraenkel, il nazismo ha conservato ed esteso il regime della proprietà privata, l'inviolabilità dei contratti, la formazione di trust e di cartelli. Anche nell'ambito del lavoro il sistema corporativo deve essere inteso come una «amministrazione autonoma»: «le corporazioni – spiegava – sono la più autentica espressione dello Stato normativo e la loro sfera d'azione viene in linea di principio considerata non politica»<sup>49</sup>.

Ancora fedele, per questo verso, all'interpretazione marxista, Fraenkel considerava il potere nazista come una «nuova fase» del capitalismo, e, per certi versi, come una sua creazione. Controprova fattuale di ciò sarebbe il fatto che, a differenza del sistema corporativo, le strutture organizzative della classe operaia sono state annientate e ai lavoratori è stato tolto qualsiasi potere contrattuale. «L'ideologia comunitaria tedesca – concludeva – è soltanto una

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 133.

maschera della permanente struttura sociale capitalistica»<sup>50</sup>. Per la sua salvezza, aggiungeva, il capitalismo necessita di un «doppio Stato», «arbitrario nella dimensione politica e razionale in quella economica». Non a caso, il nazismo manifesta proprio la crisi della razionalità economica borghese, che non può più appoggiarsi alle dottrine dell'equilibrio spontaneo e della mano invisibile. Per sopravvivere, ha bisogno di un sistema razionale nei mezzi, nella macchina che tiene in piedi artificiosamente e arbitrariamente l'efficienza del sistema, che però sostenga la piena irrazionalità dei fini economici.

L'idea del nazismo come «doppio Stato», conduceva Fraenkel, fin dal libro del 1940, a formulare la tesi che l'intera storia europea fosse la vicenda di un conflitto e di una concorrenza tra queste due figure del potere: quella «discrezionale», che si manifesta nella forma di una politica di potenza, e quella «normativa», che corrisponde al principio fondamentale della soggezione alla regola formale e obiettiva della legge. Questo conflitto, risolto nella storia inglese nel senso del primato della legge, era rimasto invece aperto in tutta la storia continentale, e in particolare in quella tedesca. E proprio in questo senso, il nazismo costituisce il «risultato» della storia tedesca, nonostante il tentativo della repubblica di Weimar di sciogliere il conflitto nella direzione inversa.

Il tema dello Stato normativo si colorava poi di un più profondo significato filosofico e sociologico. In termini filosofici, infatti, il nazismo rappresentava per Fraenkel la più estrema negazione del diritto naturale, di quel giusnaturalismo sopra cui si regge la stessa realtà dello Stato normativo. Più precisamente, il nazismo sostituisce al diritto naturale razionale un altro diritto naturale, impregnato del predominio della biologia nell'ambito delle scienze, e quindi fondato su un concetto irrazionale di «comunità», intesa come «forza vitale» individuale, e infine risolta nella dottrina della razza: «al di là del diritto naturale razionale e societario esiste un diritto naturale irrazionale e comunitario, fondato biologicamente, che viene ad aggiungersi alla lunga lista di varianti storiche del diritto naturale»<sup>51</sup>. Così, dal punto di vista sociologico, l'ideologia nazista esprime l'idea di «comunità» nel senso di Tönnies, come contrapposta all'idea di «società».

Un altro sviluppo di grande rilievo per l'interpretazione del nazismo come fenomeno totalitario venne, nel 1942, dal libro di Franz Neumann intitolato *Behemoth*, che rappresenta forse il contributo di maggiore spessore analitico elaborato dalla scienza politica e dalla storiografia del periodo bellico. Arrestato nel 1933, in quanto esponente della cultura weimariana di area socialdemocratica (aveva tra l'altro collaborato ai periodici «Die Arbeit» e «Die Gesellschaft»), Neumann era emigrato dapprima in Inghilterra, dove aveva lavorato alla London School of Economics, poi, nel 1936, negli Stati Uniti, dove entrò in contatto con l'Institute of Social Research, allora diretto da Max Horkheimer. La frequentazione di studiosi come Herbert Marcuse, Frederick Pollock, Otto Kirchheimer, Erich Fromm, fu decisiva per la sua riflessione sul potere nazista. Anche per questo, arrivò a rifiutare quelle interpretazioni che consideravano il nazismo come il risultato di tutta la storia tedesca, e sottolineò, appoggiandosi soprattutto agli studi di Marcuse, l'incompatibilità fra l'ideologia hitleriana e la filosofia giuridica di Hegel, nonché, per altro verso, la distanza che la separava dalle idee di Nietzsche.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 174.

Dal punto di vista storico, il nazismo appariva a Neumann come un'alleanza instabile tra «quattro corpi totalitari»: la grande industria, il partito, la burocrazia e le forze armate. Un'alleanza, come vedremo, tenuta insieme da un principio irrazionale, quello del Führer. Non a caso, egli non accettava la posizione di Fraenkel, in quanto rifiutava la tesi che vi fosse, in Germania, un qualsiasi «Stato normativo»: non solo il nazismo non era uno «stato dualistico», ma neanche poteva definirsi, a rigore, uno Stato, perché l'equilibrio dei quattro poteri reali era aleatorio e caratterizzato da una strutturale provvisorietà: «non vi è bisogno – scriveva – di uno stato al di sopra di tutti i gruppi; lo stato può essere addirittura un impedimento ai compromessi e al dominio sulle classi subalterne. Le decisioni del Führer sono semplicemente il risultato dei compromessi fra le quattro dirigenze»<sup>52</sup>. In modo analogo, contestava il paradigma proposto da Emil Lederer nel libro del 1940 sullo *State of the Masses*, per cui il nazismo avrebbe poggiato su una «società senza classi», su una relazione diretta, e priva di mediazioni, tra il partito dominante e le masse amorfe.

Al contrario, nella prospettiva di Neumann il nazismo era un fenomeno totalitario che, quanto all'ideologia, si fondava sul rifiuto di tutti i valori caratteristici della civiltà occidentale, sul ricorso sistematico al terrore e su un uso meramente propagandistico e strumentale delle dottrine. La stessa teoria totalitaria dello stato, che era stata accolta in un primo tempo, era stata poi rigettata, specie dopo la resa dei conti con le SA, in nome di una diversa concezione, per cui lo stato non è il fine dell'azione politica, ma – come si legge nel *Mein Kampf* di Hitler – un mezzo per la creazione di una diversa concezione della vita. Si trattava di «una sorta di liberalismo pervertito basato su una concezione biologica della legge naturale, dove la purezza della razza prende il posto dei diritti naturali dell'individuo»<sup>53</sup>.

Richiamandosi alle tesi di Max Weber, Neumann poteva individuare l'origine del potere illimitato di Hitler nel concetto di «autorità carismatica», in quanto nettamente distinta da tutte le teorie razionali e tradizionali del dominio politico. Nelle parti centrali del libro, ricostruiva la genesi della giustificazione carismatica del potere a partire da Lutero e, soprattutto, da Calvino, per poi seguirne lo sviluppo attraverso i *Re taumaturghi* di Marc Bloch e le opere di Rudolf Otto sul sacro. L'affermazione del totalitarismo nazista (che Neumann distingueva nettamente dal bolscevismo) appariva come l'emergere di un elemento irrazionale e primitivo, di un timore collettivo, di un'angoscia a cui non si sa rispondere che con la superstizione e il culto del capo: «questa credenza – spiegava –, del tutto irrazionale, sorge in situazioni che l'uomo comune non riesce a cogliere e comprendere razionalmente. Non è solo l'angoscia che spinge gli uomini ad abbracciare la superstizione, ma è anche l'incapacità di comprendere le ragioni della loro impotenza, miseria e degradazione. Gli strati meno razionali della società si rivolgono così ai capi. E al pari degli uomini primitivi, attendono un salvatore che li difenda e li tolga dalla loro miseria. Vi è sempre un elemento di calcolo, spesso da entrambe le parti. Il capo usa e rafforza il sentimento di timore, mentre i seguaci si stringono attorno a lui per raggiungere i loro fini»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 511.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 109.

Altrettanto importanti sono le pagine dedicate alla struttura economica del potere nazista. Neumann criticava con nettezza la tesi di quanti, da Drucker a Dwight MacDonald, avevano negato che il nazionalsocialismo sorgesse entro un'economia di tipo capitalistico, e avevano parlato di un nuovo modello economico, il «capitalismo di stato» o simili, ormai caratterizzato dall'assenza delle classi sociali e dalla fine di un mercato governato dalla logica del profitto. Al contrario, chiariva Neumann, la struttura economica della Germania può essere definita come un «capitalismo monopolistico totalitario». Se per capitalismo s'intende un'economia fondata sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e orientata al massimo profitto, allora la società tedesca rientra a pieno titolo in questo modello, anche se lo ha realizzato attraverso la costruzione di cartelli e di trust (secondo un processo che si era già innescato nella repubblica di Weimar) e attraverso un intervento incisivo sulla struttura del credito e della finanza. Non solo, spiegava Neumann, il nazismo poggia su un'economia di tipo capitalistico, ma solo un sistema totalitario e aggressivo avrebbe potuto incontrare le esigenze dei grandi monopoli, volte all'espansione e alla conquista di nuovi territori, esigenze che la democrazia non poteva in alcun modo assecondare.

#### 5. Le ricerche della Scuola di Francoforte.

L'Istituto per la Ricerca Sociale fondato nel 1922 a Francoforte da alcuni intellettuali marxisti orientati alla ristrutturazione, attuata mediante il ricorso alle categorie del materialismo dialettico, delle scienze psicologiche, sociali ed economiche, si misurò fin dalla fine degli anni Venti con il fenomeno del fascismo. L'avvento del nazismo in Germania impose a tutti i protagonisti di questo movimento culturale l'esilio volontario, determinando il trasferimento a New York nel 1934 della sede ufficiale dell'Istituto, accolto presso la Columbia University. Uno dei primi interventi successivi all'avvento della dittatura nazionalsocialista, fu *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* (1934) di Herbert Marcuse.

Il paradigma analitico di cui Marcuse si serviva, appare una sorta di commistione tra la categoria del «socialfascismo» terzinternazionalista e le critiche al sistema capitalistico che Friedrich Pollock, economista della Scuola di Francoforte, aveva esposto in un importante saggio del 1932<sup>55</sup>. Lo Stato autoritario rimaneva infatti per Marcuse una variante, o meglio una deviazione, dello Stato liberale. Questa tesi dipendeva in verità da un'articolata rappresentazione del liberalismo. Marcuse distingueva infatti le parole d'ordine originarie della filosofia politica liberale (come quelle propugnate dai rivoluzionari dell'ottantanove francese), contro le quali le nuove dittature si scagliavano quotidianamente, e l'esperienza reale dello Stato liberale. Autoritarismo e controllo statale dell'economia in difesa della proprietà privata furono sempre la concreta manifestazione del liberalismo europeo indipendentemente dalle sue parole d'ordine, né l'eventualità del ricorso alla dittatura fu da esso mai

---

<sup>55</sup> F. Pollock, *La situazione attuale del capitalismo e le prospettive di un riordinamento pianificato dell'economia*, in *Teoria e piani dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, a cura di G. Marramao, De Donato, Bari 1973.

completamente respinta. In realtà, attaccando culturalmente il liberalismo e la borghesia, il nazionalsocialismo nascondeva la sua connessione a esso, ribadendo la centralità della proprietà privata dei mezzi di produzione come irrinunciabile presupposto: «il passaggio dallo Stato liberale allo Stato autoritario si compie sulla base dello stesso ordine sociale. Tenendo presente questa base economica unitaria, si può dire che sia il liberalismo stesso a «generare» lo Stato totalitario e autoritario, che ne è il perfezionamento in uno stadio avanzato dello sviluppo. Lo Stato totalitario e autoritario fornisce l'organizzazione e la teoria della società che corrispondono allo stadio monopolistico del capitalismo»<sup>56</sup>.

Due anni dopo (nel 1936) venivano pubblicati, come frutto di un lavoro collettivo principalmente impostato da Max Horkheimer, Erich Fromm ed Herbert Marcuse, gli *Studi sull'autorità e la famiglia*. L'opera racchiudeva gli esiti di una serie cospicua di inchieste e ricerche specifiche, condotte da numerosi studiosi dell'Istituto, preceduti da tre saggi preliminari di grande importanza teorica. Il primo di essi, scritto da Max Horkheimer, consisteva in un'introduzione metodologica, orientata all'analisi della famiglia come struttura fondamentale di trasmissione del concetto di autorità e di riproduzione sociale del consenso. Il tema veniva poi approfondito da ulteriori prospettive nei contributi di Fromm, il quale osservava con una lente psicoanalitica la connessione tra i molteplici tipi di autorità, e di Marcuse, il quale si misurava con una rivisitazione della questione dell'autorità attraverso un'esplorazione della storia della cultura tedesca. Questi studi del 1936 non erano immediatamente indirizzati verso l'obiettivo di produrre un'analisi del nazifascismo, ma risultarono determinanti nella genesi e costituzione delle principali tesi interpretative espresse dagli intellettuali della Scuola di Francoforte, in particolare nel secondo dopoguerra.

Un elemento costante delle indagini francofortesi consiste nell'istituzione di forme di connessione tra fascismo e capitalismo<sup>57</sup> (va ribadito tuttavia che non erano mai risparmiate critiche radicali al sistema sovietico), osservate dal punto di vista dei sistemi economici da Friedrich Pollock nel saggio su *Capitalismo di Stato: possibilità e limiti* (1941). L'autore ricostruiva le principali mutazioni del sistema economico capitalistico del ventesimo secolo, ritenendo di poter individuare una serie di tendenze comuni in molti paesi a capitalismo avanzato, sintetizzabili nella dizione di «capitalismo di Stato». Pollock osservava una maggiore sfiducia nei movimenti economici novecenteschi rispetto ai decenni precedenti, nei confronti delle oscillazioni «virtuose» del mercato, nella conduzione sempre e comunque a buon fine della libera iniziativa dei singoli capitalisti. In ogni paese si poteva infatti osservare al contrario una tendenza alla «pianificazione» della produzione e alla gestione o controllo del mercato. I nuovi interventi governativi erano orientati a tutelare l'intera società dai sobbalzi talvolta drammatici determinati dalle impennate e dalle depressioni dell'economia. Questo rimedio tuttavia era destinato a produrre conseguenze significative sul piano della politica, poiché il coinvolgimento della sfera pubblica nella dimensione privata implicava un'immediata politicizzazione di ogni conflitto economico. Non v'è dubbio che in tal modo ogni rivendicazione economica si

---

<sup>56</sup> H. Marcuse, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1965, p. 19.

<sup>57</sup> Verso la fine degli anni Trenta compariva anche un saggio di Max Horkheimer intitolato *Gli ebrei e l'Europa*. Tale scritto si inseriva in un sistema concettuale analogo a quello del saggio marcusiano del 1934.

trasformasse in una forma di antagonismo contro lo Stato, che a sua volta avrebbe gestito con strumenti politici i conflitti. Ne derivava un «primato della politica».

Pollock ebbe certamente il merito di aver saputo individuare alcune caratteristiche significative del mutamento del sistema capitalistico da una dimensione libera o quasi libera a un livello di controllo di produzione e consumo più o meno accentuato. Una di esse risulta certamente l'anteposizione della definizione dei bisogni e dell'articolazione dei consumi al processo produttivo medesimo. A vari livelli inoltre si poteva rilevare una dinamica pianificatoria, che di per sé tendeva a subordinare il particolare al generale. Furono questi cambiamenti a segnare il passaggio da un'epoca in cui il potere economico risultava preponderante, a un'altra in cui si affermava con forza la politica: nel capitalismo di Stato il quadro mutò drasticamente, nella misura in cui le relazioni tra gli uomini furono prevalentemente quelle di comando. Il grado di autorità o di soggezione dipendeva dal grado di vicinanza al capo politico, e solo in un secondo momento dall'entità della proprietà<sup>58</sup>.

Negli anni Quaranta Herbert Marcuse tornò in più occasioni ad analizzare lo Stato nazista, sotto differenti punti di vista. La sua analisi mirava al nucleo fondante del regime hitleriano, e lo rintracciava nel mezzo dei due opposti della reazione e della rivoluzione, entrambi inadeguati a descrivere l'insorgenza nazista. La vocazione rivoluzionaria dei fascismi era stata richiamata in passato al solo scopo di propaganda, non essendo stati minimamente sovvertiti i rapporti di produzione. Né d'altra parte il Terzo Reich somigliava nelle sue stratificazioni alla Germania Guglielmina. Il nazismo doveva essere ascritto per Marcuse a una dimensione politica nuova, che fuoriusciva da quel dualismo. A questo punto l'autore metteva in discussione la soluzione proposta dai teorici della categoria del «totalitarismo», richiamata per segnalare e denunciare un governo dell'Istituzione su tutte le relazioni private e sociali. Tale governo inoltre sarebbe mantenuto attraverso un feroce strumento repressivo che costringe l'individuo nei suoi diritti e nell'espressione delle proprie potenzialità. Ma la prospettiva marcusiana riconosceva nel nazismo una peculiarità diversa e anzi contrastante quella suggerita dalla categoria dello «Stato totalitario»: «il nazionalsocialismo tende verso l'autogoverno diretto e immediato dei gruppi sociali dominanti sul resto della popolazione. E manipola le masse scatenando gli istinti individuali più brutali ed egoistici»<sup>59</sup>.

Si tratta di un ragionamento molto acuto che sposta l'attenzione da un'anonima sfera statale, che fagocita con la sua generalità ogni caratteristica individuale, sulla convergenza di interessi riconducibili a gruppi politici e sociali precisamente identificabili. La peculiarità del nazionalsocialismo fu quella di aver infranto l'universalità della legge, di averla adeguata alla teoria della razza e soprattutto all'opportunismo politico. Lo Stato nazista non fu totalitario, il movimento hitleriano negava l'indipendenza e la sovranità dello Stato, ridotto dallo stesso *Führer* a strumento per il conseguimento del fine razzialmente determinato: «lo Stato nazionalsocialista emerge in questo modo come la sovranità tripartita dell'industria, del partito e dell'esercito, che si sono divisi fra di

---

<sup>58</sup> Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 99.

<sup>59</sup> H. Marcuse, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo* (1942), in *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 15.

loro quello che un tempo era il monopolio della forza legittima»<sup>60</sup>. Ovviamente questi tre soggetti non mancarono di scontrarsi e di produrre temporanei squilibri nella spartizione del potere, ma non v'è dubbio che tutti si rafforzarono nell'esperienza dittatoriale.

È certamente vero, tuttavia, che un elemento per così dire «impersonale» interviene nell'analisi marcusiana: la burocratizzazione. Il principio di efficienza, conseguente allo sviluppo tecnologico, diviene quasi una forza a sé stante, in grado di risolvere i bisogni individuali nei bisogni di un organismo minuziosamente supervisionato. All'irrazionalità dell'ideologia fa da contrappeso un'estrema razionalità di tipo burocratico, incarnato nell'ideale dello Stato-macchina. Marcuse giunge a esasperare questo concetto, sostenendo che mentre il nazionalsocialismo «presenta il suo Stato come il governo personale di certe figure potenti, in realtà, le persone soccombono ai meccanismi dell'apparato», fino a giungere a una conclusione radicale: «lo Stato nazionalsocialista è il governo di forze economiche, sociali e politiche ipostatizzate»<sup>61</sup>. L'impersonalità dell'apparato recupera tuttavia ancora una volta un volto nella descrizione dello scopo cui la macchina è orientata: l'imperialismo. A quel punto i tre gruppi degli industriali, dell'esercito e del partito si ritrovano riuniti sotto un obiettivo condiviso. In realtà nel ragionamento di Marcuse risiedono i presupposti (mai sviluppati nella loro potenzialità) per un'accettazione della categoria del totalitarismo, che infatti ritorna a essere utilizzata nella sua forma aggettivale in alcuni scritti successivi<sup>62</sup>.

Dal punto di vista più strettamente filosofico, assai significativo appare lo sforzo di Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer di cercare una ragione profonda, nella storia della cultura europea, alla deriva irrazionalistica dell'umanità. Nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) venivano rintracciate nella forma meta-storica in cui il pensiero anti-oscurantista si era costituito, le stesse radici della sua contraddizione. Il pensiero borghese era destinato a generare dal suo seno stesso il proprio contrario, cioè quel fantasma dal quale cercava di svincolarsi. Il dominio dell'uomo sulla natura costituiva una premessa, attraverso la persistenza del principio di scambio, alla degenerazione del dominio sugli stessi uomini, perpetrato attraverso l'industria culturale. L'illuminismo, come categoria meta-storica, utilizza un'idea di progresso continuo del sapere destinato al dominio dell'uomo sulla natura, genera da sé l'estensione del dominio e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. La grande degenerazione dell'illuminismo sta nell'aver travolto, assieme ai miti e alle religioni, ogni forma di ragione oggettiva, relegando ogni conoscenza in una dimensione meramente strumentale. L'abbattimento dell'oggettività ha determinato l'impotenza da parte degli intellettuali liberali (empiristi, pragmatisti o neo-positivisti) a fronteggiare l'ideologia nazista per contrastarne la diffusione.

Questo testo contiene inoltre un paragrafo specificatamente dedicato alla discussione sull'antisemitismo, del quale se ne rintracciano tre finalità sostanziali: la costruzione di un diversivo per la popolazione, la gestione di un mezzo di corruzione, e uno strumento di tipo terroristico a scopo deterrente. Anche l'antisemitismo nelle sue manifestazioni più tragiche risulta essere per gli autori l'esito della natura contraddittoria dello spirito illuminista (nel rapporto del

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>62</sup> Cfr. *La nuova mentalità tedesca* (1942), in *Davanti al nazismo*, cit., pp. 41-81.

progresso da un lato con la liberazione, dall'altro con la crudeltà). La teoria della razza è affermazione dell'individuo borghese, ridotta irrazionalmente e barbaramente all'ideale della «comunità di popolo».

Gli avvenimenti degli anni Trenta e Quaranta spinsero gli studiosi aderenti all'Istituto per la Ricerca Sociale ad approfondire i propri studi finalizzandoli alla comprensione della società nella ricerca delle ragioni della sua crisi di civiltà. L'opera che rappresenta in parte l'esito di queste riflessioni è certamente la ricerca pubblicata da vari autori, tra i quali spicca Adorno, su *La personalità autoritaria* (1950). Si tratta sostanzialmente di un'inchiesta orientata alla delineazione di un nuovo profilo psicologico e antropologico, ritenuto frutto della società moderna, e fu condotta attraverso l'ausilio di *test* e interviste, alla ricerca della «sindrome autoritaria». Gli studi degli anni Trenta sull'autorità e la famiglia si riproponevano qui come «sfondo» di interpretazione psico-sociale. L'aggressività e l'autoritarismo venivano così ricondotti a fasi relative al rapporto continuo del soggetto con i propri genitori, e ritenuti variabili dipendenti dal grado di risoluzione di complessi edipici. Tuttavia, anche le forti pulsioni repressive messe in atto dall'ambiente sociale che è concausa della repressione familiare, ne risulta al tempo stesso effetto necessario, di qui la connessione tra il sorgere di una personalità autoritaria e la storia della società a capitalismo avanzato.

Il carattere della personalità autoritaria e potenzialmente fascista, insito nelle società liberali moderne, è così delineato da Max Horkheimer: «L'adozione meccanica di valori convenzionali; la cieca subordinazione all'autorità combinata con un odio cieco per tutti gli oppositori, i diversi, gli esclusi; il rifiuto di un comportamento introverso; un pensiero rigidamente stereotipato; una tendenza alla superstizione; una svalutazione per metà moralista e per metà cinica della natura umana; la tendenza alla proiezione»<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> M. Horkheimer, *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 48-49.

## Capitolo secondo

Le linee della memoria (1945-1963)

### 1. La «Schuldfrage» di Karl Jaspers

Mentre ancora si celebrava il primo processo di Norimberga, che si sarebbe concluso nell'ottobre del 1946, il filosofo tedesco Karl Jaspers dettava all'Università di Heidelberg una serie di lezioni sulla «situazione spirituale della Germania», e in particolare sulla «Schuldfrage» tedesca, sulla «questione della colpa». Queste lezioni, che risalgono al semestre invernale 1945-1946 e che vennero pubblicate, parzialmente e per la prima volta, nel 1946, costituiscono forse il primo e più intenso documento di una riflessione che, in quel giro di mesi, coinvolse il mondo intellettuale sui nodi della «colpa» e della futura identità della nazione tedesca. Diversi autori presero a interrogare il senso degli avvenimenti recenti: basti pensare, per fare qualche esempio, agli scritti di Thomas Mann, fino al grande romanzo sul *Doktor Faustus*; o, ancora, a *Die deutsche Frage* di Wilhelm Röpke e a *Europa und die deutsche Frage* di Gerhard Ritter. Ma la riflessione di Jaspers assunse una profondità quasi emblematica, perché chiamò in causa, nella maniera più diretta, il problema della responsabilità e del futuro della Germania.

Nel testo sulla *Schuldfrage*, infatti, Jaspers propose una diagnosi particolarmente aspra della contemporanea situazione tedesca. Dopo la «catastrofe» del 1945, nella «situazione crudele» che la vittoria delle potenze alleate aveva determinato, della Germania restava – secondo la sua analisi – soltanto «qualcosa di negativo», il sentimento diffuso di una «mancanza di comunità». La dissoluzione dello spirito tedesco appariva completa, e spalancava il fondo di un abisso, oltre il quale non era più possibile scorgere alcun valore «nazionale», nessun concreto principio di riscatto. Il vuoto, il nulla, l'assenza di comunità definivano compiutamente la situazione spirituale della Germania. E questa negatività si rifletteva in ogni esistenza individuale, che ormai, anche nelle più insondabili profondità della coscienza interiore, si era staccata da tutte le altre, e aveva perduto qualunque possibilità di valutare le cose e i desideri secondo un metro comune. Ciascun tedesco – spiegava Jaspers – aveva inteso gli avvenimenti politici in maniera diversa; molti avevano perduto amici e parenti: ma «il modo» in cui li avevano persi, nel combattimento o in un campo di concentramento, sotto le bombe o per la fame, li dividevano piuttosto che unirli.

Nel vuoto di ogni valore comune, però, i tedeschi erano «sopravvissuti». Erano «sopravvissuti» in mezzo all'orrore e allo strazio, lasciandosi dietro le spalle il cumulo di macerie che pure, in un modo o nell'altro, avevano contribuito a generare. Erano «sopravvissuti», senza alcun «merito», addirittura senza «legittimità». Ed erano «sopravvissuti», dunque, portando dentro di sé il peso di una «colpa», forse difficile da scorgere, ma tale da chiamare in causa il peso degli avvenimenti, il sangue delle vittime, il senso della tragedia. La ricostruzione dello spirito tedesco poteva essere avviata, secondo Jaspers, solo partendo da

questi crudi fatti: da un lato il riconoscimento di una completa negatività, cioè della circostanza per cui solo la «mancanza di comunità», il completo *finis Germaniae*, identificavano ormai la realtà tedesca; d'altro lato il riconoscimento di quella «colpa» che ciascun tedesco, per il solo fatto di essere sopravvissuto al nazismo e alla guerra, recava in sé, nel foro interiore della propria coscienza. La Germania non poteva, per questo, accettare passivamente la condanna da parte del mondo civile, incarnatosi nei vincitori; né poteva dimenticare il peso delle proprie responsabilità. Doveva volgersi dentro sé stessa, ritrovarvi da sé la propria «colpa», indagarla e chiarirla, e dunque «purificarsene». Di più, nella «mancanza di comunità», doveva assumere la «colpa» come la sua stessa, nuova identità spirituale e civile; doveva fare della «colpa» il proprio carattere, «un tratto fondamentale dell'autocoscienza tedesca».

Era, questo, il passaggio più forte della riflessione di Jaspers sulla «colpa» tedesca. Forte e, in definitiva, paradossale: perché, nel punto estremo della considerazione, la «colpa» veniva a costituire il contenuto stesso della nazione, e a identificarvisi. Nazione, dunque, quella tedesca, essenzialmente «colpevole», identica alla sua «colpa», ma giusta e spirituale perché impegnata in un perenne processo di «purificazione», in un confronto interiore con la parte più profonda dell'umana coscienza, quella in cui è depositato il germe del male e della distruzione. E, arrivato a questo punto estremamente drammatico della sua analisi, Jaspers legava la «purificazione» alla libertà politica, considerando quella come la «condizione» di questa: «senza la purificazione dell'anima – spiegava – non è possibile alcuna libertà politica»<sup>64</sup>.

Per definire la «colpa» come l'identità stessa della nazione tedesca, Jaspers si trovò ad argomentare la distinzione, da lui considerata irriducibile, tra «responsabilità» e «causalità». Se, in effetti, il problema delle responsabilità tedesche fosse stato risolto in quello, caratteristico della storiografia come scienza positiva, della ricerca delle «cause», la conseguenza sarebbe stata che di «colpa», a rigore, non si sarebbe potuto e dovuto parlare. Gli antecedenti e le premesse avrebbero coperto il ruolo non soltanto di circostanze attenuanti, ma di vere e proprie spiegazioni assolutorie. E, nella generale assoluzione in nome della «necessità», la «colpa» sarebbe svanita: e con essa si sarebbero dissolti il senso della «purificazione» e, in generale, ogni spazio per la libertà morale. Ridurre l'esperienza del nazismo al contesto storico e alle cause, avrebbe significato, dunque, annullare il senso della colpa, della responsabilità, e quindi della stessa azione libera.

Ciò non vuol dire, naturalmente, che Jaspers trascurasse o sottovalutasse la situazione storica e politica da cui l'esperienza del nazismo era sorta. Nelle pagine centrali del libro, ricordava anzi il ruolo giocato dalla posizione centrale della Germania in Europa, che pure l'aveva «costretta», per sussistere come nazione, «a costituire degli stati militari». Altrove evocava, a una a una, le diverse responsabilità degli stati europei, delle chiese, degli organi d'informazione e degli intellettuali, che con la loro condiscendenza avevano favorito l'ascesa al potere di Hitler. Ma ciò non significa, concludeva, dissolvere la colpa tedesca nelle colpe degli altri, quanto piuttosto riconoscere che la posizione della Germania non fu quella di un «isolamento assoluto», e che, anzi, «in Germania venne a esplodere quello che, sotto forma di crisi dello spirito, crisi della fede, si preparava in tutto il mondo occidentale». In tale prospettiva, la

---

<sup>64</sup> K. Jaspers, *La questione della colpa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 130.

colpa della Germania era la colpa stessa dell'Europa, e la catastrofe in cui la nazione tedesca era caduta rappresentava l'esito di una crisi generale, che aveva sconvolto le fondamenta della civiltà europea.

Ma le «cause» e le circostanze storiche, fino allo stesso crollo della vecchia cultura dell'Europa, non bastavano a rendere ragione del motivo profondo della catastrofe: per intendere il quale occorreva spingere lo sguardo nella stessa anima umana, che in sé contiene questo germe del male, del negativo, della barbarie, che rimane «una possibilità dell'uomo in quanto uomo», e che, colpevolmente, proprio in terra tedesca aveva prevalso ed era precipitato: «se noi ci mettiamo a indagare la nostra colpa – spiegava Jaspers – risalendo fino alla sua fonte originaria, veniamo a trovarci di fronte all'umanità che nella forma tedesca ha assunto un modo caratteristico e terribile di diventare colpevole, ma che è una possibilità dell'uomo in quanto uomo»<sup>65</sup>. Accadeva così che la purificazione dello spirito tedesco acquistasse un significato universale più che nazionale, e che la Germania, assumendo il peso delle proprie colpe, entrasse in contatto con una dimensione profonda dell'essenza umana, e in certo modo avviasse una rigenerazione complessiva dell'umanità. D'altronde, però, questa radicale analisi, che riportava le origini del nazismo alla stessa negatività della condizione umana, e che, di conseguenza, delineava la rinascita dell'identità tedesca in termini più universali che nazionali, – questa analisi evidenziava il rischio perenne della barbarie, la minaccia che, caduto il regime di Hitler, continuava a gravare sull'umanità civile. Lungo una linea di pensiero che, dal libro sulla *Schuldfrage* conduce alle riflessioni sulla bomba atomica, Jaspers insisteva sull'ambiguità delle tecniche moderne, le cui potenzialità distruttive sarebbero potute diventare uno strumento invincibile nelle mani di una forza del male: «il fatto – scriveva – è che un terribile incubo ci sovrasta, quando ci figuriamo certe possibilità: se dovesse affermarsi anche in America una dittatura del tipo di quella di Hitler, allora sarebbe la fine, la fine per tempi incalcolabili e non ci sarebbe più alcuna speranza. Noi in Germania potremmo essere liberati dall'esterno. Se la dittatura dovesse prender piede anche lì diventerebbe impossibile una liberazione»<sup>66</sup>.

Questo complesso retroterra teorico, che rinvia direttamente ai grandi motivi della sua filosofia, costituisce una premessa necessaria per intendere la parte più famosa e controversa dello scritto sulla *Schuldfrage*, dove Jaspers introduceva la distinzione tra le quattro diverse accezioni della «colpa»: «colpa criminale», «colpa politica», «colpa morale» e «colpa metafisica». Parlando di una «colpa criminale», Jaspers intendeva riferirsi all'azione delittuosa di un singolo individuo, accertata e punita da un tribunale in conformità a una legge previa e sulla base dell'accertamento di prove oggettive. Ne discendeva che, da questo punto di vista, nessun popolo e, in generale, nessun soggetto collettivo poteva essere legittimamente definito «criminale»: imputare un'azione criminosa al popolo tedesco, invece che alla singola persona, avrebbe significato ricadere nella mentalità barbarica dei nazisti, che proprio in questo modo avevano perseguitato immaginarie «colpe collettive» di ebrei, zingari e slavi. Ed è chiaro che, per questo, i giudici di Norimberga avevano il compito di perseguire i crimini di singoli imputati e non certo di condannare l'intero popolo tedesco.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>66</sup> *Ibidem*, cit., p. 106.

Tuttavia, proprio nella definizione della «colpa criminale», che avrebbe dovuto giustificare l'operato di Norimberga, Jaspers incontrò le maggiori difficoltà. Nel caso di Norimberga, infatti, esistevano bensì individui criminali, che potevano e dovevano essere distinti dall'insieme della nazione tedesca, ma non esistevano leggi positive nazionali o internazionali che, vigenti all'epoca delle azioni delittuose, ne giustificassero immediatamente la legittimità. Non solo i criminali tedeschi non avevano trasgredito la legge positiva, ma, in certo modo, l'avevano attuata e obbedita, sia pure nella forma del *Führerprinzip*. Anche Jaspers, dunque, al pari dei giuristi di Norimberga, per sfuggire alla tesi che quello fosse soltanto il «tribunale dei vincitori», e che perciò soltanto nella forza delle armi trovasse il proprio diritto di giudicare e di punire, dovette ricorrere all'argomento delle «leggi non scritte» ed eterne, capaci di costituire il fondamento stesso della nozione di «crimine». Anche se, come vedremo, Jaspers compì ogni possibile sforzo teorico per configurare tali «diritti» in modo diverso dalla tradizione giusnaturalista, e insomma per ancorare la nozione dei «diritti umani» alla tesi fondamentale e conclusiva della «colpa metafisica».

Inoltre, l'analisi che Jaspers riservava al processo di Norimberga era percorsa, anche in un altro senso, da una evidente ambiguità. Se da un lato, infatti, il compito dei giudici era ristretto all'accertamento e alla punizione delle «colpe criminali» che avevano violato una legge originaria dell'umanità, d'altro lato il significato del processo si caricava, nelle sue parole, di un compito politico di più vaste dimensioni. Era in gioco «un tentativo nuovo di promuovere un ordinamento mondiale», d'introdurre nell'ordine internazionale il vincolo di una norma umana, che si ponesse al di sopra dei tradizionali rapporti di forza tra gli Stati: «ciò che ha luogo a Norimberga – scriveva – rappresenta, pur suscitando tante obiezioni, un annuncio ancora debole e vago di quell'ordinamento mondiale di cui oggi l'umanità deve ormai necessariamente cominciare a rendersi conto» fallito il quale, aggiungeva, si prospetterebbe la «terribile minaccia» dell'«autodistruzione dell'umanità»<sup>67</sup>. Non si trattava soltanto di accertare e punire le singole «colpe criminali», ma anche di edificare un nuovo ordine politico, nel quale la giustizia si ergesse al di sopra della forza.

Non è un caso che nel 1962, nella *Postfazione* alla nuova edizione del testo sulla *Schuldfrage*, Jaspers tornasse su questi concetti, pronunciando una severa autocritica e un secco giudizio sui risultati conseguiti a Norimberga: si trattò – scrisse – di un «processo apparente», fallito e fallimentare, che ha «ottenuto il risultato contrario a quello che doveva ottenere» e dove «non venne fondato il diritto, ma venne incrementata la sfiducia nei suoi confronti». Parole che rivelano la delusione cocente per il fatto che «il processo non ha fondato una situazione mondiale caratterizzata da un diritto mondiale»<sup>68</sup>.

La natura strettamente individuale della «colpa criminale» non escludeva, nel discorso di Jaspers, l'esistenza di una «colpa collettiva» del popolo tedesco. Anzi, la descrizione di una «colpa collettiva» della Germania costituisce l'aspetto fondamentale del secondo tipo di colpa, che Jaspers definisce «colpa politica»: una «colpa», possiamo aggiungere, che legittima il fatto che ogni tedesco si trovi nella condizione del «vinto», che sia consegnato all'arbitrio del «vincitore», il cui criterio non è il diritto ma la forza. Anche qui, il ragionamento di Jaspers conseguiva un elevato spessore filosofico. L'appartenenza alla propria comunità

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 133-140.

storico-politica rivelava l'aspetto di un «destino», di una radice inestirpabile, che genera ineludibili «responsabilità», in primo luogo il dovere di agire, di mettere a rischio la propria vita quando la patria s'incammina sulla strada del male. Anche se ciascuno «può aprirsi un passaggio verso l'invisibile solidarietà di tutti gli uomini», spiegava Jaspers, «dal punto di vista storico» ognuno è essenzialmente legato alla propria comunità, e ne condivide responsabilità e colpe: «ciascuno – scrive in uno dei passaggi più intensi della *Schuldfrage* – è il popolo tedesco»<sup>69</sup>. Questo concetto, che tornerà ancora nella polemica di Habermas contro Ernst Nolte, richiamava l'idea di una «colpa» (quella, appunto, «politica») che coincide con la *Lebensform* della nazione, e dalla quale l'individuo non può liberarsi senza un atto esplicito di purificazione: in questo senso, il male era nel popolo tedesco e in ciascun tedesco, in quanto tale e non per le singole azioni che l'individuo avesse compiuto o che avesse omesso di compiere.

La «colpa criminale» e la «colpa politica» riguardavano la sfera delle azioni esteriori, di un singolo o di un intero popolo, ed entrambe venivano attribuite da un terzo, da un giudice o dal vincitore, ed erano colpite da una pena materiale, inflitta da un tribunale o da un potere dotato della forza necessaria. Con la «colpa morale» e la «colpa metafisica», Jaspers introduceva una diversa dimensione, quella dell'interiorità, dove la coercizione perdeva ogni valore e dove, soprattutto, l'individuo si trovava di fronte alla propria coscienza, senza la mediazione di un altro soggetto che formulasse l'accusa e comminasse una pena. Le colpe morali dei tedeschi, come l'essere rimasti inattivi per paura o l'aver simpatizzato con il regime allo scopo di conservare la propria posizione sociale, non potevano essere punite da un potere estrinseco e materiale, ma dovevano generare, nella coscienza individuale, un «processo interiore», volto al «ravvedimento», all'«espiazione» e alla «rigenerazione». Questo riscatto interiore dalle colpe morali restava però, nella prospettiva di Jaspers, legato alla libertà costitutiva della coscienza umana, che può decidersi per il «ravvedimento» o anche rifiutarsi di intraprenderne l'itinerario: in questo caso, la «colpa morale» rifluiva in quella «criminale» e «politica», giacché – chiariva - «di fronte a uomini siffatti non rimane che la forza», in quanto «essi stessi non vivono che mediante la forza».

A differenza della «colpa morale», l'ultima e più radicale figura della colpa, quella «metafisica», non si risolve nel dialogo interiore della coscienza con sé stessa, né riguarda propriamente le azioni individuali, ma chiama in causa il livello profondo della *situazione* umana. Alla base della «colpa metafisica», infatti, vi è «l'impulso incondizionato alla solidarietà umana», che non può restringersi ai «legami umani più intimi», come l'amicizia o la famiglia, ma che appartiene alla condizione umana nella sua configurazione più essenziale. Per Jaspers, questo impulso originario alla «solidarietà» genera, come tale, una colpa, a prescindere dallo stesso agire volontario dell'individuo: la semplice condizione dell'esistere, dell'essere ancora in vita, dell'essere sopravvissuti al dispiegarsi del male, significa portare il peso della ferita che è stata inflitta al sentimento profondo della sfera umana.

Una simile colpa, propria dell'esistere umano al di là delle singole azioni individuali (e distinta per ciò dalla «colpa morale»), non poteva purificarsi attraverso il dialogo interiore della coscienza, ma poteva soltanto «rivelarsi»

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 83.

nelle opere dell'arte e della filosofia: «nei riguardi della colpa metafisica – spiegava Jaspers – non è possibile discutere tra persone. La verità qui può solo rivelarsi tutto a un tratto in una situazione concreta o dalle opere della poesia e della filosofia». Più precisamente, la verità poteva «rivelarsi» a uno sguardo puramente universale, ossia «innanzi a Dio»: «la colpa metafisica ha per conseguenza una *trasformazione dell'autocoscienza umana innanzi a Dio*»<sup>70</sup>. Ponendosi di fronte all'essenza infinita del divino, l'uomo avrebbe recuperato la propria condizione di finitudine, e spezzato il circolo satanico dell'«orgoglio», contro cui la solidarietà originaria si era infranta. Ma la colpa, intesa come colpa metafisica, non poteva, per questo atto di umiltà, essere cancellata, vinta e del tutto superata: essa restava interna alla stessa condizione umana, continuamente generata dall'«impulso incondizionato» alla solidarietà, e quindi bisognoso di un'infinita opera di purificazione.

L'idea della colpa metafisica, ossia di una colpa inerente alla stessa condizione umana, aveva importanti conseguenze per l'interpretazione jaspersiana del nazionalsocialismo. Alla luce di questa filosofia, infatti, il nazismo appariva come un peccato d'orgoglio, come un abbandono della condizione umana, di cui i sopravvissuti, per il solo fatto di essere rimasti in vita, dovevano portare il peso. E il popolo tedesco, per riscattarsi dall'orrore del passato, doveva ritrovare la propria identità di nazione in questa dimensione profonda e universale, scendendo fino al livello della colpa metafisica, dove si sarebbe rivelato il senso non della nazione etnica e storica, ma dell'umanità nel suo complesso.

Ciò che più importava, nel discorso di Jaspers, era tuttavia la relazione e l'interdipendenza che, tra i diversi tipi di colpa, veniva a stabilirsi. Non era certo, quella proposta dal filosofo tedesco, un'astratta classificazione giuridica: la sfera dell'esteriorità rinviava piuttosto alla sfera dell'interiorità, e, all'interno di quest'ultima, la colpa morale trovava nella colpa metafisica il proprio necessario presupposto. Così, interpretando il processo di Norimberga, Jaspers aveva mostrato come la punizione delle colpe criminali evocasse l'esistenza di una legge non scritta, comune a tutta l'umanità: «se noi uomini – scriveva – potessimo liberarci da quella colpa metafisica, di cui abbiamo parlato, saremmo angeli, e tutti e tre gli altri concetti di colpa finirebbero col non avere più un oggetto a cui riferirsi»<sup>71</sup>. In sostanza, l'«impulso incondizionato» alla «solidarietà umana», da cui era emersa la colpa metafisica, costituiva il fondamento di tutto l'edificio teorico: e, attraverso di esso, Jaspers delineava una profonda revisione dell'antica concezione del diritto naturale, e prospettava, nel contempo, la nuova nozione etico-politica dei diritti umani.

## 2. Meinecke e la «catastrofe della Germania»

Con la grande meditazione sulla *Schuldfrage*, Karl Jaspers aveva distinto i significati fra i diversi significati della «colpa»; e aveva indicato, nell'opera di purificazione interiore, il «compito» inesauribile della Germania, quello che

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 24.

avrebbe potuto consentirle di risorgere come nazione dalle macerie del nazismo e della guerra. Quel «compito», come abbiamo osservato, poggiava su un'ardua ricerca teorica, dove le ragioni del realismo politico, in buona parte mutuato dalla lezione di Max Weber, si compenetravano nel tentativo di riformulare, su una diversa base, l'antico principio del diritto naturale, ormai pensato nei termini di un «impulso incondizionato» alla «solidarietà» umana. In ogni caso, nell'orizzonte di Jaspers, il destino della Germania appariva, dopo la catastrofe, diviso e rescisso dal passato politico nazionale, di cui occorreva piuttosto liberarsi: non era la vicenda dell'unificazione, o le idee di Francoforte, che avrebbero potuto sanare la ferita inferta dal periodo hitleriano, ma soltanto un nuovo inizio, una decisione rivolta verso l'avvenire, una capacità di scegliere che, tutto sommato, non doveva mostrare alcuna tenerezza nei confronti del carattere della storia patria.

Fermando lo sguardo su questo nesso tra assunzione della «colpa» e identità politica tedesca, è possibile scorgere la grande distanza che separò la riflessione di Friedrich Meinecke da quella di Jaspers. Ambedue parlarono, in effetti, di una «catastrofe», ed entrambi si mostrarono poco inclini al circolo vizioso delle «giustificazioni» e degli «alibi»: ma mentre l'uno – Jaspers – cercò la soluzione nei sentieri di un rinnovato diritto naturale, l'altro – Meinecke – continuò a cercarla nella storia, affondando lo sguardo nel passato dello spirito tedesco e tenendosi lontano da qualsiasi tentazione giusnaturalista. E nell'età di Goethe, che racchiudeva in sé il grande travaglio dell'idea nazionale tedesca, come si era delineata da Humboldt a Bismarck, egli scorgeva bensì, da storico, la radice del male, ma anche il principio di un nuovo carattere nazionale, che avrebbe dovuto dispiegarsi liberamente, emancipandosi dalla mentalità militarista e prussiana che lo aveva, al tempo stesso, «servito» e «tradito», ed epurandosi dalle più profonde malattie del secolo.

In effetti, il libro che Meinecke dedicò a *Die deutsche Katastrophe*, alla «catastrofe» della Germania, costituisce per molti versi una ripresa e uno svolgimento di tutti i motivi che, dal 1907 (quando apparve la prima edizione di *Cosmopolitismo e Stato nazionale*), avevano caratterizzato l'evoluzione dei suoi studi, i cui passaggi fondamentali, com'è noto, erano stati segnati dal volume del 1924 sul concetto di «ragion di Stato» e da quello del 1936 sulle «origini dello storicismo». Al centro dei suoi interessi e dei suoi scritti era rimasto il problema dell'identità tedesca, quel problema che adesso era precipitato nel baratro della guerra e della sconfitta: e nessuno, meglio di lui, poteva ora scorgere i legami sotterranei che univano la «catastrofe» attuale a una lunga vicenda etico-politica, che aveva toccato la Germania e, con la Germania, l'Europa intera.

Era un libro, dunque, quello che Meinecke consacrava nel 1947 alla «catastrofe» tedesca, dove i grandi temi della sua storiografia tornavano a vibrare, ma con un ritmo più aspro e serrato. Vi risuonava, anzi tutto, il contrasto insolubile tra le ragioni dello «spirito» e quelle della «potenza», che aveva costituito il grande tema della monografia sulla «ragion di Stato». E con forza vi riaffermava, nelle pagine più drammatiche, il valore di Goethe e della sua età, che pure aveva posto al culmine della ricostruzione delle «origini dello storicismo», dove aveva celebrato, in nome del principio dell'«individualità», la seconda rivoluzione compiuta, dopo l'epoca della riforma protestante, dallo spirito tedesco. Ma il confronto con l'opera passata, con la trilogia a cui aveva affidata una larga parte delle sue ricerche e meditazioni, si stringeva ora e si faceva serrato quando in gioco entrava il problema stesso dello Stato nazionale,

nei difficili rapporti con il cosmopolitismo, da cui, pure distaccandosene nella figura dell'«individuo», l'idea di nazione non poteva mai del tutto separarsi e scindersi. Era, quello che tornava prepotentemente al centro del quadro, il problema che lo aveva occupato fin dall'inizio, e che aveva trovato una potente espressione dapprima nell'indagine su Boyen, poi nel libro del 1907 e negli scritti che, nelle edizioni successive, ne arricchirono e ne complicarono il tracciato.

Nel primo volume della grande opera che aveva dedicata allo Stato nazionale tedesco, Meinecke aveva descritto, in effetti, un duplice processo di emancipazione dagli ideali universalistici e cosmopolitici che avevano a lungo impedito il formarsi di una Germania politica. In primo luogo, alla base dell'idea «culturale» di nazione, che egli seguiva da Humboldt a Stein, vi era stata una prima rottura con l'orizzonte giusnaturalista che proveniva dal Settecento francese; e in seguito, questo stesso ideale di nazione era stato superato, con le diverse opere di Hegel, di Ranke e, infine, di Bismarck, quando, assumendo l'identità di uno Stato nazionale, la Germania aveva finito per «individualizzarsi» nella potenza prussiana. Se il primo volume ripercorreva il processo «discendente» che dal cosmopolitismo aveva condotto all'idea «culturale» della nazione tedesca e quindi all'unificazione bismarckiana, nel secondo volume, dedicato alla vicenda costituzionale, Meinecke affermava l'esigenza del movimento inverso, di quel movimento «ascendente» che, dallo Stato prussiano, avrebbe dovuto recuperare i valori profondi dello spirito tedesco. Nella sua prospettiva, insomma, la costruzione dell'individualità politica tedesca aveva lasciato irrisolto il contrasto che, nella lunga vicenda culturale, si era depositato: da un lato il «contenuto spirituale» e universale della nazione, affermato con vigore da Humboldt e ripreso dai romantici, d'altro lato il fatto della potenza, che aveva realizzato quel desiderio di unità e di forza che era nelle aspirazioni comuni, ma che i teorici della nazione «culturale» non riuscivano a compiere. E quando, dopo il trauma della grande guerra, a cui Meinecke aveva guardato con fiducia, si trovò a ragionare sul «problema prussiano-germanico», sempre più il suo sguardo si volse al bisogno di innestare i valori dello «spirito» nella tradizione prussiana della «potenza», e così di riempire, con il retaggio del cosmopolitismo e dell'universalità, la logica della forza che aveva segnato il risorgimento politico tedesco.

Così, quando si trovò a rendere ragione della «catastrofe» del nazismo, Meinecke operò un'ulteriore drammatizzazione del contrasto che riposava al fondo di tutta la sua opera storiografica: di quel contrasto che, nel libro sullo Stato nazionale, si era configurato nella dialettica mai sopita fra idea «culturale» di nazione e unificazione prussiana, che era poi esploso, nel successivo volume sulla «ragion di stato», nell'antitesi tra lo «spirito» e la «potenza», e che, infine, aveva trovato, nella ricerca sulle origini dello storicismo, il sicuro approdo di un alto mondo di valori culturali, incarnato in Goethe e nella sua epoca.

Non a caso, ponendosi dinanzi l'epoca del nazionalsocialismo, Meinecke si volse alla ricerca delle «cause profonde» che ne avevano determinato l'avvento, e contrappose, sul piano metodologico, questa sfera delle «cause» a quella dei «valori», considerando le une – le «cause» – come un insieme di forze corrosive e distruttive, e gli altri – i «valori» – come un universo positivo e a sé stante, che aveva caratterizzato e qualificato per un lungo periodo la vita culturale dell'Europa e dell'Occidente. Il mondo dei «valori», che era crollato in Germania sotto il violento attacco del nazismo e della guerra, era in sostanza l'intero mondo liberale e borghese, inteso come la stessa «forma di esistenza»

dell'Occidente, che si fondava sul principio della «libertà di pensiero e di coscienza». Era un universo di «valori», quello cui guardava Meinecke, che proveniva dalla tradizione cristiana, e che, attraverso un benefico processo di «secolarizzazione», era stato riassunto e vitalizzato dal liberalismo ottocentesco, il quale, traducendolo in termini laici e terreni, lo aveva trasformato nella salda base spirituale dell'Europa moderna.

Il mondo storico dei «valori» borghesi, nato con la rivoluzione cristiana, e «secolarizzato» dal liberalismo moderno, rappresentava dunque il grande sfondo della riflessione di Meinecke sulle origini e le cause del nazismo. E in questo saldo orizzonte, dominato dal principio della libera coscienza individuale (e non dunque, alla maniera di Jaspers, in un compito metafisico), egli scorgeva l'unica possibilità di una rinascita della nazione tedesca, che sarebbe dovuta tornare sui fondamenti del proprio carattere nazionale, alla parte migliore della propria storia. La singolare proposta pratica che concludeva il libro del 1947, ossia l'idea di istituire in ogni città una «Comunità di Goethe», dove si sarebbe dovuta ascoltare la grande musica tedesca e leggere la più alta lirica del passato, rappresentava l'indicazione concreta di quel fondo spirituale, di quel *character indelebilis*, che il nazismo e la guerra avevano colpito duramente, ma che pure continuavano a costituire, ai suoi occhi, «qualche cosa di indistruttibile», da cui lo spirito tedesco avrebbe potuto e dovuto riprendere il proprio cammino.

La catastrofe tedesca era dunque interpretata da Meinecke come il drammatico compiersi di un processo distruttivo, che aveva bensì dissolto la Germania ma che, nondimeno, aveva corroso i fondamenti della civiltà europea, quello spirito liberale che l'Occidente aveva collocato nelle proprie radici. Per questo, le «cause» profonde del disastro andavano cercate nella rottura che, alla fine del secolo decimonono, era stata segnata dall'incremento demografico, dalla crescita delle «masse» e dalla necessità inderogabile di un loro inserimento nel sistema politico: e, con l'avvento delle masse sulla scena politica europea, era sorto il mito della loro «felicità», ossia di una diversa distribuzione della ricchezza e del benessere. Intorno a quel mito, erano quindi nate le due grandi correnti cui le masse si consegnarono: quella del nazionalismo, che guardava all'esterno degli Stati, alla conquista di nuove aree economiche; e quella del socialismo, che mirava invece a un diverso assetto di potere nella società civile. A differenza di quel che Burckhardt aveva pensato, quando si era riferito ai «*terribles simplificateurs*», il compito dello Stato liberale era quello di governare questa transizione, contaminandosi con le nuove ideologie e favorendone una fusione e un'alleanza, così da mitigarne le tendenze totalitarie e distruttive.

L'ascesa delle masse, e il loro urto con la struttura dello Stato liberale, costituì dunque la prima causa della catastrofe. Il mondo liberale, nonostante il tentativo, fallito, di Friedrich Naumann, non riuscì ad assimilare le nuove esigenze e le nuove tendenze, non riuscì a fonderle nel segno dello «spirito» e sotto la regola della libertà: per questo verso, il nazismo si sostituì al liberalismo, e operò quella necessaria «fusione» (e con ciò l'inserzione delle masse nella struttura della nazione) nel segno della pura potenza, e dunque della guerra aperta contro ogni valore. Tuttavia, l'età delle masse, preannunziata da Jacob Burckhardt, aveva portato con sé uno stravolgimento ancora più radicale, nel quale s'inserì la furia demoniaca del nazismo: perché la ragion di stato e il machiavellismo, che sempre avevano avuto in sé «qualche cosa di demoniaco che a un dato

momento improvvisamente s'impone e avvince, affascinandolo, l'uomo politico», adesso erano dilagati oltre la vecchia cerchia aristocratica e poi borghese, per trasferirsi nella rozza realtà delle masse. Un «machiavellismo delle masse» – come ora Meinecke lo definiva – aveva allargato l'egoismo del potere oltre ogni limite, aveva aumentato di numero e disserrato «le chiavi dell'armadio dei veleni, in cui erano custodite le essenze del machiavellismo»<sup>72</sup>: e il potere nazista, parlando alle masse il linguaggio del nazionalismo e del socialismo, unificandolo in una pura esaltazione della potenza, aveva trovato questa materia da sfruttare e un tale inaudito terreno per coltivare i propri piani diabolici.

Il mondo liberale aveva fallito, insomma, nel compito arduo dell'inserzione delle masse nel proprio universo di valori. Ma è pur vero che la nuova èra, segnata dalla rottura dei confini che, in passato, separavano le alchimie del potere dalla comunità degli uomini, appariva percorsa da un carattere di negatività, da un pericolo imminente e difficilmente controllabile, al quale Meinecke, adoperando un'espressione intensa (per lui, anzi tutto, grande interprete della «ragion di stato»), aveva attribuito il nome di «machiavellismo delle masse». Questa nuova età, in effetti, dalle cui viscere era stata generata la catastrofe della nazione tedesca, si presentava, per altro verso, nel segno dell'irrazionalità e dello squilibrio. Le pagine del capitolo quinto, dove Meinecke offriva un'interpretazione filosofica delle origini del nazionalsocialismo, richiamando il conflitto tra l'*homo sapiens* e l'*homo faber*, e caratterizzando l'epoca moderna come quella del prevalere secco e unilaterale del secondo sul primo, devono essere intese come un ulteriore chiarimento della crisi profonda del mondo liberale. Tanto negli individui quanto nella vita sociale – vi affermava – la civiltà deriva dall'equilibrio e dall'armonia tra le «forze razionali» e le «forze irrazionali»; e il compito della «sovrana ragione» è appunto quello di guidare le singole forze, evitando che assumano una preponderanza eccessiva, annullando così l'azione delle altre. Il liberalismo classico, nella sua versione ottocentesca, aveva saputo affidarsi a questo equilibrio razionale, assegnando una giusta posizione a ciascuna tendenza dello spirito umano. Ma nell'età delle masse si era poi insinuato un tarlo, una malattia, con la crescita smisurata del «carattere meccanico», della «esteriore razionalizzazione», del mondo – insomma – dell'utilità e della tecnica<sup>73</sup>. Il freddo intelletto aveva preteso di sopprimere violentemente ogni lato irrazionale della vita umana: con il risultato che questo, alla prima occasione, si vendicò, generando un'esplosione di forze irrazionali.

L'idea che il nazismo derivasse dall'imperio dell'*homo faber* e dalla conseguente dissoluzione dell'*homo sapiens* (l'uomo, in una parola, dell'equilibrio razionale e della libertà politica) era in perfetta sintonia con l'interpretazione che, nei suoi scritti, Meinecke aveva delineato della storia tedesca. Infatti, se il predominio della tecnica aveva caratterizzato l'intera vicenda europea, esso trovava nel passato della Germania un precedente illustre; e lo trovava, di preciso, nel militarismo prussiano, «come lo aveva forgiato Federico Guglielmo I», nello spirito di caserma e nella subordinazione totale dell'individuo, dove la tecnica stessa della guerra era sfuggita al suo fondamento razionale e politico, ed era divenuta fine a sé: «era fatto di decisiva importanza – spiegava Meinecke – che un determinato concetto razionale

---

<sup>72</sup> F. Meinecke, *La catastrofe della Germania*, La Nuova Italia, Firenze 1948, p. 87.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 61 ss.

venisse ad acquistare assoluto dominio sopra qualsiasi elemento irrazionale dell'individuo, il concetto, cioè, della consacrazione incondizionata dell'individuo, senza volgere lo sguardo né a destra né a sinistra, alla propria professione e a colui che tale funzione aveva assegnato, il supremo signore della guerra»<sup>74</sup>. L'efficienza della macchina militare aveva preparato l'esercito tedesco alla cieca obbedienza, a un'idea di potenza cui erano diventati estranei i valori dello spirito. Il militarismo prussiano fu, per questo verso, il vero antecedente del nazismo: «l'*homo sapiens* – aggiungeva – fu anche qui sostituito dall'*homo faber*. L'equilibrio tra gli impulsi razionali e irrazionali fu turbato in seguito all'eccessivo rilievo che si volle dare a ciò che era tecnico e razionale. [...] Quei tecnici mancavano di piena comprensione per il complesso della vita, in tutti i suoi storici aspetti. [...] Tali gravi errori furono commessi da gran parte del vecchio stato maggiore e del vecchio corpo degli ufficiali, quando poco dopo il 1920 incominciarono a consacrare le loro simpatie all'astro sorgente, Adolf Hitler. Quegli uomini furono abbagliati dall'apparenza di altissime energie nazionali che emanavano dal nuovo movimento»<sup>75</sup>.

Così, il conflitto tra le forze dello «spirito» e quelle della «potenza» aveva trovato nella storia tedesca un terreno lungamente coltivato, che aveva infine condotto alla distruzione di ogni seme di civiltà. La tradizione prussiana e militarista, che aveva unificato la Germania, incapace di conciliarsi con l'idea di culturale di nazione che, da Humboldt a Stein, pure ne aveva percorsa la vicenda storica, aveva ora abbattuto il mondo dello spirito: aveva distrutto quell'universo di valori che, incarnatosi in Goethe e nella sua epoca, restava comunque l'unica luce di speranza per la rinascita tedesca. Ma quell'antitesi di potenza e spirito, esplosa in Germania e preparata dall'intero processo della storia europea tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento, richiamava altresì, nella riflessione di Meinecke, un elemento più profondo, che attraversava la storia umana e ne delineava il «senso». Oltre le vicende del tempo, lo sguardo doveva volgersi al «substrato demoniaco della vita umana e storica», a quella «connessione diabolicamente stretta tra i valori positivi e quelli negativi della storia»: alla dialettica inesorabile e irresolubile del bene e del male, della cultura e del potere, che poteva essere decisa soltanto da una decisione morale, «mai del tutto intelligibile», capace di operare la scelta e «di separare il bene e il male». In questo senso, con il nazismo era emerso il carattere tragico della storia, il dissidio, che sempre la attraversa, tra lo spirito e la potenza. E la «colpa» della Germania consisteva nell'aver troppo a lungo coltivato il mito del potere, rivolgendo in basso lo sguardo, e dimenticando la propria forza di nazione spirituale.

Eppure, il realismo storico, che ne sosteneva l'ardua meditazione, impediva a Meinecke di pronunciare la condanna della potenza, e di guardare al futuro della Germania nei soli termini di un compito dello spirito. Il grande ed eterno dissidio, nel suo orizzonte storiografico, non poteva essere risolto con la vittoria di uno dei due termini, ma solo entro un equilibrio razionale che desse anche alla potenza, anche al «demoniaco», una giusta posizione. La Germania sconfitta, se voleva ritrovare la propria identità di nazione, non avrebbe dovuto illudersi sulla possibilità di scacciare da sé l'irrazionalità del potere: avrebbe dovuto, certo, purificarsi dal culto della potenza, ma non per questo cedere alle lusinghe

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 73.

di un puro cosmopolitismo. Così, se da un lato Meinecke guardava a un modello militare difensivo, ispirandosi alle esperienze della Svezia, dell'Olanda, della Svizzera, d'altro lato riponeva le proprie speranze nel federalismo europeo, entro il quale la Germania (dapprima sotto l'egemonia dei vincitori) avrebbe potuto «riguadagnare la propria parte di potere».

Il nazismo, interpretato come una pura politica di potenza e come una dissoluzione dei valori liberali dell'Ottocento, costituiva, ai suoi occhi, una drammatica «deviazione» dalla linea maestra dello spirito tedesco e, al tempo stesso, il risultato estremo del modello militarista che, nel periodo dell'unificazione nazionale, la vittoria prussiana gli aveva imposto.

### 3. Teorie del totalitarismo

Dopo la caduta della Germania hitleriana, l'alleanza tra le potenze occidentali (Stati Uniti e Gran Bretagna) e l'Unione Sovietica, che aveva consentito la sconfitta del nazismo, lasciò il posto a una crescente conflittualità e al polarizzarsi del confronto internazionale tra i due grandi «blocchi» antagonisti. La «guerra fredda» tra le superpotenze portò il mondo, in più occasioni (Cuba, Corea, Vietnam), sull'orlo di una nuova catastrofe, resa più minacciosa dal possesso di micidiali armi nucleari. La fine dello spirito di Yalta e la profonda divisione tra gli schieramenti politico-militari ebbe forti ripercussioni anche nel dibattito culturale, favorendo la contrapposizione tra due ideologie antitetiche.

Negli studi sul nazismo, questo contrasto ideologico ha avuto come conseguenza principale il riemergere di due modelli interpretativi, entrambi caratterizzati da un accentuato tentativo di «comparazione» tra situazioni storiche almeno in apparenza differenti. Da un lato, infatti, gli storici comunisti hanno insistito sul concetto di «fascismo», sottolineando i caratteri comuni delle diverse dittature (come il fascismo italiano, il nazismo e il franchismo) affermatesi a partire dagli anni venti, e la loro stretta relazione con un'economia di tipo capitalistico. D'altro lato, invece, gli studiosi occidentali hanno ripreso la nozione di «totalitarismo», per indicare l'analogia esistente tra alcuni sistemi politici illiberali, in particolare tra il nazismo e lo stalinismo sovietico, o anche, nelle versioni più radicali, tra il nazismo e l'insieme dei regimi comunisti.

Il libro di Hannah Arendt su *Le origini del totalitarismo*, la cui prima edizione apparve a New York nel 1951, rimane forse il tentativo più sistematico di ripensare in profondità la natura del potere totalitario. L'esperienza del nazismo vi si configura, infatti, come «una forma interamente nuova di governo», che rappresenta un «costante pericolo» e che – scrive – «ci resterà probabilmente alle costole per l'avvenire». Non a caso, la considerazione diretta del fenomeno totalitario è preceduta da due lunghi capitoli, che ne illuminano la genesi e la fisionomia: l'uno dedicato all'«antisemitismo» e l'altro all'«imperialismo».

Nel capitolo sull'antisemitismo, Hannah Arendt pone in evidenza alcune premesse fondamentali dell'ascesa al potere del nazismo. In primo luogo, proprio il processo di «assimilazione» degli ebrei negli stati nazionali, affermatosi, sin dalla rivoluzione francese, in nome di un ideale di eguaglianza, ha generato una reazione inversa, nella forma di un aggressivo razzismo: «il razzismo – spiega Arendt – è fra l'altro la reazione all'esigenza, posta dal

concetto di eguaglianza, di riconoscere ogni individuo come un mio pari»<sup>76</sup>. Come insegnava Marx, nell'ideale borghese dell'eguaglianza, che cerca di dissolvere le differenze reali della società, si nasconde un elemento «astratto», un desiderio di negare le differenze profonde tra gli uomini e i popoli, che invece non possono essere annullate nella comune qualità di «cittadino». L'antisemitismo, insomma, era brace che covava sotto la cenere dell'eguaglianza e dell'assimilazione. Inoltre, gli ebrei si erano identificati con gli stati nazionali, occupando le corti europee e finanziandole: così che, quando gli stati nazionali entrarono in crisi, la reazione di odio si scatenò violenta e irrefrenabile contro di loro. Infine, Hannah Arendt sottolinea il sorgere di un nuovo strato sociale, quello della «plebe», formato da tutti i «declassati» della società, dagli «scarti» di tutte le classi, e pronto a fornire il proprio consenso e un attivo appoggio al programma totalitario di Hitler.

Tra l'emergere dell'antisemitismo, come si manifestò in Francia in occasione dell'affare Dreyfus, e l'ascesa al potere del nazismo, vi è però un altro elemento fondamentale, che segna, secondo Arendt, una «rottura quasi completa» con il passato: cioè l'«imperialismo» delle potenze europee. L'avventura imperialista, infatti, mise in moto la «plebe», e la dotò di quella ideologia razziale che sarà poi sviluppata dal nazionalsocialismo in senso antiebraico, volgendola all'interno stesso dell'Europa. Nell'epoca della grande guerra e delle avventure coloniali si cominciò così a manifestare il naufragio dei diritti umani, attraverso il formarsi di una vasta area di «apolidi», ossia di uomini a cui venivano ormai negati i diritti civili, perché divenuti estranei alla logica degli stati nazionali.

Sulla base di questa ampia disamina storica, Hannah Arendt perveniva, nell'ultima parte del libro, a delineare i caratteri del totalitarismo, inteso come irruzione dell'«uomo di massa europeo», cioè di una società «disorganizzata e amorfa», che supera la realtà delle classi e che costituisce la base dell'esperimento totalitario. Il suo fine è il dominio assoluto sull'uomo, l'annientamento della libertà e della personalità umana: in questo senso, il totalitarismo è l'affermazione di un male «radicale» o «assoluto». La «propaganda», la logica del «segreto», la persecuzione di nemici «oggettivi» (a prescindere dalle azioni che possono avere compiuto) generano una vera e propria «distruzione della realtà», una sorta di alienazione collettiva e di deformazione generale del mondo.

Per questo, i campi di concentramento e di sterminio rappresentano, per l'autrice, il punto saliente dell'esperienza totalitaria, i «laboratori» del nuovo dominio assoluto. È nei lager che si realizza, fino in fondo, l'essenza del potere totalitario, attraverso la completa dissoluzione della personalità giuridica e della personalità morale degli uomini. Per la prima volta nella storia – osserva Arendt – viene impedito persino il martirio, la via di fuga individuale, il suicidio. Il lager diventa «oblio organizzato», dove l'individuo è posto di fronte alla tragica alternativa tra il male e il male, trasformando le vittime in potenziali carnefici. Così, gli internati andavano alla morte senza opporre resistenza, come «sinistre marionette con volti umani».

Nell'interpretazione di Hannah Arendt, quindi, il concetto di totalitarismo era legato all'emergere di una società di massa, post-classista, tendente a dissolvere le differenze tra gli uomini in una unità vuota e assoluta. Questa situazione era riconosciuta soprattutto nell'esperienza del nazismo e nell'epoca

---

<sup>76</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 77.

delle «purghe» staliniane, ma proiettava inquietanti ombre anche sulle società democratiche. Le società comuniste, a cominciare da quella sovietica, non erano considerate da Arendt *essenzialmente* totalitarie. Anzi, l'opera di Stalin era consistita proprio in una negazione delle «differenziazioni» introdotte da Lenin nel corpo della Russia zarista, e quindi nella creazione di «una massa atomizzata e amorfa» come base di un proprio, personale potere totalitario. In questo modo – scrive Arendt – «il regime staliniano riuscì a instaurare una società atomizzata, quale non si era mai vista prima, e a creare intorno a ciascun individuo un'impotente solitudine quale neppure una catastrofe da sola avrebbe potuto causare»<sup>77</sup>.

Nelle successive interpretazioni, però, è prevalsa la tendenza a considerare la categoria di «totalitarismo» in un senso più esteso, come un regime politico moderno estraneo e opposto alle regole della liberaldemocrazia, sulla base di una più accentuata «analogia» fra il nazionalsocialismo e il modello comunista. Per questi autori, quello totalitario è un potere che distrugge le garanzie di libertà civile, anche a prescindere dalle differenti ideologie che possono sostenerlo e dalle diverse situazioni storico-sociali in cui s'inserisce. Tale posizione (osservava Renzo De Felice) «è stata spesso sostenuta più con intenti polemico-politici che scientifici», e perciò «suscita anche numerose perplessità». Tuttavia, proseguiva De Felice, ha avuto il merito di evidenziare «l'assoluta modernità» del totalitarismo e di distinguerlo più nettamente dalle dittature e dalle autocrazie del passato<sup>78</sup>.

Il primo autore che ha operato questa «estensione» del modello totalitario è stato il sociologo J.L. Talmon, con il libro su *Le origini della democrazia totalitaria*, apparso a Londra nel 1952. Fin dal titolo, Talmon si riferiva, in generale, alle «democrazie totalitarie», proprio per sottolineare gli aspetti «totalitari» impliciti nelle ideologie democratiche moderne. La sua analisi risaliva a Rousseau e alle correnti giacobine della rivoluzione francese, mostrando come il totalitarismo fosse implicito nella costruzione dell'ideologia democratica nelle società moderne, sviluppandosi poi, in forme più esplicite e soffocanti, dopo il primo conflitto mondiale, con l'esperienza del nazismo e del comunismo sovietico.

Una linea di questo tipo caratterizza anche il libro su *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* pubblicato nel 1956 da Carl Joachim Friedrich e Z.K. Brzezinski. In questa importante opera, il totalitarismo trovava una definizione non tanto ideologica (come era quella di Talmon) quanto politico-istituzionale, segnata dalla presenza di alcune «costanti» strutturali. Fin dalle prime pagine, i due autori proponevano, infatti, di caratterizzare il concetto di «totalitarismo» attraverso sei punti principali:

1. un'ideologia onnipervasiva e accentrata, che si fonda sul rifiuto della società esistente e sulla promessa di un rinnovamento integrale dell'umanità;
2. un partito unico, guidato da un leader dotato di poteri assoluti, e intrecciato con la burocrazia governativa;

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 447.

<sup>78</sup> R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma-Bari p. 91.

3. un sistema terroristico e repressivo, basato sul rigido controllo della polizia segreta su tutti i gangli della società civile;
4. il monopolio dei mezzi di comunicazione di massa;
5. il monopolio dell'esercito e delle armi;
6. il controllo centralizzato e burocratico sull'economia, con la dissoluzione di ogni «corpo» autonomo della società.

Si trattava, come è stato osservato<sup>79</sup>, di una concezione «statica» del fenomeno totalitario, cioè fondata sulla costruzione di un preciso «modello» istituzionale, opposto ai canoni delle democrazie liberali e delle economie di mercato. Un modello nel quale potevano essere compresi tanto il sistema di potere del nazionalsocialismo quanto i regimi comunisti, a cominciare da quello sovietico. Uno dei maggiori studiosi del nazismo, Karl Friedrich Bracher, ha contestato, in numerosi scritti, questo carattere «statico» della definizione di Carl Joachim Friedrich, cercando di accentuare l'aspetto «dinamico» della mentalità totalitaria. Per Bracher, il totalitarismo si caratterizza soprattutto come una «dinamica rivoluzionaria», come una «pretesa» al dominio assoluto che si manifesta attraverso il mito ricorrente della «rivoluzione» integrale. Proprio per questo atteggiamento rivoluzionario, nazismo e comunismo mostrerebbero una somiglianza fondamentale: che non è, per Bracher, un'analogia di tipo istituzionale, ma una comune negazione dell'ordine democratico e della base sociale (l'economia di mercato) che vi corrisponde. Il «principio centrale» del totalitarismo, di cui parlava Bracher, è dunque una «tentazione» ricorrente, che può realizzarsi in diverse forme di dominio politico e attraverso differenti meccanismi istituzionali, che lo storico deve analizzare, di volta in volta, con gli strumenti della ricerca empirica. La riflessione di Bracher, che si estende fino agli anni settanta, cercava così di «fluidificare» e di «storicizzare» un modello interpretativo, come quello centrato sulla categoria di «totalitarismo», che aveva rischiato, nel corso degli anni cinquanta, d'irrigidirsi in senso polemico, perdendo la sua efficacia di strumento analitico, capace di indicare il salto di qualità delle forme politiche autoritarie in una società di massa.

#### 4. Gli sviluppi delle interpretazioni marxiste

La fine della seconda guerra mondiale e il profilarsi della guerra fredda contribuirono a produrre un'atmosfera di forte tensione politica e culturale. Lo sconvolgente numero delle vittime militari, ma soprattutto civili, la scoperta dello sterminio degli ebrei, la nascita dello Stato di Israele e la spartizione del mondo in due blocchi contrapposti, emblematicamente simboleggiata dalla spartizione della Germania, erano elementi che non potevano non segnare profondamente la collettività. Nel corso degli anni cinquanta le interpretazioni marxiste del nazismo non subirono forti variazioni rispetto alle analisi che avevano guidato i

---

<sup>79</sup> Cfr. I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 40 ss.

movimenti antifascisti. Unica grande eccezione, quella del filosofo ungherese György Lukács, che nel 1954 pubblicò un ponderoso volume intitolato *La distruzione della ragione*. I marxisti più moderati si orientarono negli anni successivi a isolare quest'opera dal resto della produzione lukacsiana, che mai in generale, anche in altri ambienti intellettuali, fu degnata di significative attenzioni, se non orientate all'aspra polemica o a espressioni di disprezzo. Questo fatto fu determinato certamente dal radicalismo con il quale Lukács poneva in relazione le filosofie irrazionalistiche e l'ideologia dominante dei fascismi europei. Non è alla storia del pensiero che si devono i cambiamenti sociali, precisava Lukács, ma è lo sviluppo delle forze produttive che determina gli orientamenti filosofici, sia dal punto di vista della reazione che della rivoluzione.

L'autore metteva in piedi una lunga ricostruzione di storia del pensiero irrazionalista, cioè di tutte quelle costruzioni teoretiche volte a scoraggiare il progresso sociale e l'emancipazione delle classi subalterne attraverso la critica della razionalità, dell'oggettività e della partecipazione politica. A partire dalla filosofia di Schelling, passando per Kierkegaard e Schopenhauer, il superamento delle condizioni economiche della società pre-industriale doveva essere contrastato dalle élites di potere avversando il razionalismo delle forze emergenti, gettando nell'isolamento il «singolo», sfiduciando la sua pratica politica e sociale. Tuttavia, quando alle forze propulsive borghesi si sostituirono le masse lavoratrici, la reazione si affidò a un irrazionalismo più radicale, che in una linea di crescente aggressività e decrescente qualità filosofica, connette le filosofie di Nietzsche e Heidegger all'ideologia hitleriana. La Germania risultò il terreno privilegiato per una diffusione delle filosofie mistiche e irrazionalistiche, a causa del suo capitalismo «ritardato», nonché della sua mancanza di tradizione democratica, che nel Novecento doveva necessariamente entrare in contraddizione con un'economia in rapido sviluppo.

Il ruolo assegnato da Lukács alle filosofie irrazionalistiche è circoscritto ma molto importante: la diffusione della diffidenza nei confronti di un'oggettività che possa indicare una via per l'uscita dalla disperazione, gettando l'individuo nelle braccia dell'autorità. Le componenti irrazionali confluite nell'ideologia nazista furono molteplici e confuse. Vitalismo, misticismo, nichilismo, esistenzialismo, costituiscono alcuni dei caratteri principali della *Weltanschauung* nazionalsocialista. Ma è proprio nei confronti della filosofia di Jaspers e di Heidegger che l'hitlerismo ha il maggiore debito<sup>80</sup>. Nella prospettiva esistenzialista la vita sociale viene considerata «inautentica»: «Heidegger, che opera al tempo della crisi del capitalismo monopolistico e nella vicinanza di uno Stato socialista sempre più forte e allettante, poteva sfuggire alle conseguenze del periodo della crisi solo degradando la storia reale a storia «inautentica» e riconoscendo come storia «autentica» solo un processo psicologico che attraverso la cura, la disperazione ecc. distoglie gli uomini dall'agire sociale e dalle decisioni sociali e li fissa al tempo stesso in una disperata condizione interiore di disorientamento e di confusione, tale da favorire al massimo la conversione all'attivismo interiore»<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> «Il fascismo deve non poco alla filosofia di Heidegger e di Jaspers se poté educare gran parte dell'intellettualità tedesca a una neutralità più che benevola» (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, p. 531).

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 525.

La critica lucaksiana coinvolge anche la sociologia tedesca del primo Novecento, alla quale viene imputata l'eliminazione dell'analisi dei fattori economici dagli studi sociologici, come non risparmia attacchi al filosofo del diritto Carl Schmitt. Gli studi sociali si lasciarono impregnare dagli aspetti peggiori del positivismo ottocentesco, connettendosi al darwinismo sociale, anticamera culturale della teoria della razza. L'antisemitismo, utilizzato da Hitler come parola d'ordine, va letto secondo una duplice prospettiva: se da parte del popolo e del mondo intellettuale tedesco venne preso sul serio, e ciò fu reso possibile proprio grazie al terreno culturale preparato dall'irrazionalismo, da parte hitleriana invece l'antisemitismo non aveva alcun valore, ma da abile manipolatore delle masse, il dittatore sapeva di poter far leva su un misticismo irrazionale permeabile all'ideale della purezza della razza, con l'unico scopo di nascondere dietro il fantasma del complotto giudaico-bolscevico, le proprie politiche repressive all'interno del Reich.

Una vera e propria rinascita del dibattito marxista sullo stato nazista e sulle cause dell'avvento dei fascismi in Europa può essere invece individuata intorno agli anni Settanta, che si aprirono con un'importante volume di Nicos Poulantzas: *Fascismo e dittatura. La terza internazionale di fronte al fascismo*<sup>82</sup>. La tesi centrale dell'autore consiste nella considerazione del *fascismo* come «stato d'eccezione» del capitalismo. Questa prospettiva corregge l'interpretazione sovietico-marxista della Terza Internazionale, la quale in un primo momento inquadrava il fenomeno dittatoriale unicamente come «controrivoluzione», senza poi coglierne, neanche nelle analisi successive, il carattere di crisi ideologica generalizzata. In primo luogo, per comprendere questo concetto, occorre ricordare che nella lettura di Poulantzas, differentemente da quelle terzinternazionaliste, la soppressione fascista del parlamentarismo borghese è ritenuta un processo voluto e finanziato dal grande capitale, ma *non in una fase di crisi*, bensì di sviluppo: il fascismo consiste infatti in una fase *offensiva* del capitalismo monopolistico. La tesi che emerge da tale interpretazione consiste nel riconoscimento della possibilità di soppressione della democrazia borghese, unicamente in una fase di crisi profonda dell'ideologia liberale dominante da un lato, e di quella socialmente antagonista al capitale dall'altro. Fu questa particolare congiuntura di doppia crisi ideologica, che impedendo alla borghesia di «governare» l'ideologia progressista, determinò le condizioni per l'affermazione dei fascismi. A questo punto, profittando dell'occasione storica, il grande capitale sostenne i fascismi, giovandosi tuttavia dell'ausilio di un'altra classe, cioè la piccola borghesia.

Anche nell'analisi del ruolo del ceto medio Poulantzas si distingue dalle impostazioni marxiste che lo hanno preceduto. Recuperando anche molte riflessioni di Antonio Gramsci, Poulantzas osserva il tessuto strutturale dei partiti fascisti, nonché la base di consenso, ed entrambe non possono non suggerire materia di riflessione sulla relazione tra quelli e la classe media. Nella crisi dei due maggiori sistemi ideologici (quello borghese e quello proletario) si aprì un varco per l'affermazione dei convulsi sentimenti piccolo-borghesi: «[la piccola borghesia] si oppone sia alla borghesia – è progressivamente schiacciata economicamente da essa – sia al proletariato, per paura della propria

---

<sup>82</sup> N. Poulantzas, *Fascisme et dictature: la III<sup>e</sup> Internationale face au fascisme*, F. Maspero, Paris 1970. Qui citiamo l'edizione italiana del 1975, edizioni Jaca-Book.

proletarizzazione e per il suo feroce attaccamento alla (piccola) proprietà»<sup>83</sup>. Queste pulsioni generano un nuovo livello ideologico, caratterizzato da:

1. *anticapitalismo*; espresso tuttavia sempre tenendo la critica delle grandi ricchezze lontana da ogni effettiva prospettiva di cambiamento del sistema. Ciò implica per l'autore una particolare affezione piccolo-borghese al «mito della passerella», che non rappresenta altro se non la trasformazione «non rivoluzionaria» della società, cioè attraverso il passaggio individuale verso l'alveo dei «migliori».

2. *feticismo del potere*; la maturazione cioè di una concezione dello Stato come entità neutra, al di sopra delle classi, con la quale si tende naturalmente a identificarsi. La piccola borghesia «aspira all'arbitraggio sociale nel senso che vorrebbe, come diceva Marx, che tutta la società divenisse piccolo-borghese»<sup>84</sup>.

Poulantzas riteneva che uno dei maggiori limiti che caratterizzarono l'analisi del Comintern consistesse proprio nella mancata comprensione dei rapporti tra fascismo e piccola borghesia, meglio individuati da Gramsci e Trotsky. Come si può agevolmente rilevare, i caratteri ideologici del ceto medio trovarono una speciale rispondenza nella contraddittoria ideologia fascista, che introdusse una serie di elementi complementari a essa perfettamente assorbiti dalla piccola borghesia: alla statolatria si aggiunsero il culto dell'arbitrio giuridico, l'elitarismo razziale, l'antisemitismo, astutamente utilizzato dagli imprenditori tedeschi («non soltanto perché sposta l'anticapitalismo delle masse piccolo-borghesi sugli ebrei, ma anche perché corrisponde ai suoi interessi coloniali ed espansionistici»<sup>85</sup>), l'anti-intellettualismo, e così via. Tuttavia, Poulantzas segnalava nel suo libro che la piccola borghesia risultò infine la principale vittima economica del fascismo.

Un altro saggio che sollevò le attenzioni degli storici negli anni Settanta fu quello pubblicato da Alfred Sohn-Rethel nel 1973: *Economia e struttura di classe del fascismo tedesco*<sup>86</sup>. Si tratta di un saggio in gran parte costruito su alcune importantissime osservazioni che l'autore poté raccogliere tra il 1931 e il 1936, quando collaborava con la «Mitteleuropäischer Wirtschaft» (MWT), che costituiva un importante centro di organizzazione dell'economia tedesca. Nella sua lettura Sohn-Rethel ricostruisce l'ascesa del nazionalsocialismo al potere, in base alle dinamiche interne al capitalismo tedesco; le crisi economiche e le lotte fra blocchi industriali infatti fecero emergere esigenze di rinnovamento che videro una parte del capitale sollecitare una soluzione autoritaria. Secondo l'autore agli inizi degli anni Trenta in Germania potevano essere distinti due grossi fronti di interesse industriale: l'industria leggera o d'esportazione, e l'industria pesante, mineraria e metallurgica. Per quest'ultima branca del capitalismo tedesco la crisi economica del '29 era stata particolarmente dolorosa, dal momento che i grandi sforzi di razionalizzazione fatti per ricostruire la propria attività in seguito al disastro del primo conflitto mondiale, risultarono vanificati dal ritiro dei capitali americani come conseguenza del «giovedì nero». Gli industriali di questo settore, facendo fronte comune in quello che Sohn-

<sup>83</sup> N. Poulantzas, *Fascisme et dictature: la III<sup>e</sup> Internationale face au fascisme*, cit., p. 245.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>86</sup> A. Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus (1937-1940)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

Rethel chiamava «blocco Harzburger», si contrapposero all'industria d'esportazione, che aveva vissuto un periodo vantaggioso negli anni del governo di Brüning (pertanto era ricondotta a un unico fronte di interessi, denominato «blocco Brüning», che fu meno colpita dalla grande crisi). Il «blocco Harzburger» non esitò a richiedere con forza un'ulteriore compressione dei salari, e soprattutto una liquidazione delle forze sindacali; inoltre, le prospettive imperialiste e la politica di riarmo ventilate dal partito hitleriano avrebbero potuto risollevarne la loro sorte. Quando i due maggiori gruppi industriali del «blocco Brüning», cioè Siemens e IG Farben, si convinsero della convenienza di quelle prospettive, il passaggio dalla democrazia alla dittatura era ormai preparato, senza che chi lo aveva sollecitato si rendesse conto di tutte le conseguenze che avrebbe determinato.

## 5. La controversia Fischer e il caso Eichmann

Nella prima metà degli anni sessanta, il panorama storiografico relativo agli studi sul nazismo fu condizionato dalla comparsa di due contributi, che non solo generarono intense discussioni intorno alla storia della Germania, alla sua coscienza collettiva e alla questione ebraica, ma che condizionarono molte delle interpretazioni successive. Nel 1961 lo storico tedesco Fritz Fischer pubblicò un ampio testo intitolato *Assalto al potere mondiale. La Germania nella guerra 1914-1918*. Quest'opera, che poneva a oggetto la politica imperialista della Germania guglielmina, divenne addirittura un «caso» storiografico.

Già nella prima prefazione, l'autore si presentava ai suoi lettori da una prospettiva «oggettivistica», cioè basata sull'idea che la propria versione dei fatti costituisse in un certo senso un tentativo di neutralità e obiettività storiografica. Fischer appariva fermamente convinto della necessità di non personalizzare in nessun caso gli eventi storici, né relativamente alle loro conseguenze positive, né tantomeno a quelle nefaste. Così istituiva un parallelo: né Ludendorff poteva essere considerato l'unico responsabile della conduzione della prima guerra mondiale, né Hitler dello sciagurato destino della nazione tedesca.

La storia dell'imperialismo tedesco risulta da questa ricostruzione una vicenda assai complessa, caratterizzata da un significativo ritardo rispetto alle altre potenze europee e agli Stati Uniti, e da un corrispettivo acceso dinamismo. La tesi di Fischer rovescia l'idea tradizionale in base alla quale il 1914 rappresentò la crisi dell'imperialismo tedesco, in quanto a suo avviso fu proprio quella congiuntura a dare invece il via al progetto dell'unificazione della «Mitteleuropa»: La popolazione tedesca «desiderava che il paese si affermasse come potenza indipendente, con pari diritti, accanto all'Inghilterra, all'America e alla Russia»<sup>87</sup>

Non vi è dubbio che nell'ottica di Fischer un ruolo determinante nella ricostruzione della storia della politica estera tedesca debba essere assegnato a quel «complesso di accerchiamento», che poi diverrà oggetto di intensi dibattiti e, in alcune sue sfumature, di tentativi revisionistici negli anni successivi. Quando nel 1919 la Germania sconfitta fu costretta a subire le conseguenze del trattato di Versailles, il sentimento nazionalistico della popolazione subì una forte

---

<sup>87</sup> F. Fischer. *Assalto al potere centrale. La Germania nella guerra 1914-1918*. Einaudi, Torino 1965, p. 41.

scossa che passò innanzitutto attraverso la porta di una grande confusione emotiva unita a una grave crisi economica. Non fu dunque un caso che la popolazione decise di affidarsi a Hitler e alle sue promesse di rivalse. L'idea della colpa tedesca teorizzata da Jaspers veniva in questa prospettiva tramutata in un'idea di «fatalità». Da un lato l'opera di Fischer svolgeva un'importante funzione rivelatoria, cercando di rovesciare la tesi conservatrice che attribuiva le conseguenze della deriva nazionalsocialista a forze «oscure» o misteriose che avrebbero attraversato la Germania, se non l'Europa, in quella frazione di secolo<sup>88</sup>. D'altro canto anche la sua tesi si prestava involontariamente a una sorta di recupero in chiave «giustificazionista» da parte degli storici successivi.

Certamente, l'analisi di Fischer toccava alcuni punti nevralgici dell'autorappresentazione della storiografia tedesca. Infatti la portata innovativa di questo testo consisteva proprio nel porre una continuità tra la vicenda della Germania guglielmina, comunque ancora in qualche maniera «venerata» dalla storiografia conservatrice, e la politica hitleriana. Fischer propone un quadro del sistema politico guglielmino caratterizzato da un rigido burocraticismo, un potente autoritarismo che limitava fortemente le istituzioni democratiche, e da un ordinamento nazionalistico che riusciva a resistere energicamente a ogni concreta richiesta di modernizzazione della costituzione da parte delle forze sociali democratiche. Risulta evidente il quadro di continuità che l'autore si proponeva di delineare.

Il libro di Fritz Fischer era apparso in Germania nel 1961, e la disputa sulle sue tesi storiografiche proseguì, come si è visto, per alcuni anni. Pochi mesi prima, il 23 maggio 1960, il capo del governo israeliano Ben Gurion annunciava allo Knesset (il parlamento israeliano) che i servizi segreti avevano identificato e arrestato Adolf Eichmann, uno dei principali responsabili dell'Olocausto, che si era rifugiato, sotto il falso nome di Ricardo Klement, in Argentina. Gli israeliani «rapirono» Eichmann, senza passare per le normali procedure del diritto internazionale, e lo tradussero di fronte al tribunale di Gerusalemme, che gli contestò quindici imputazioni, tra le quali l'accusa di avere compiuto crimini «contro il popolo ebraico». Il processo, iniziato l'11 aprile del 1961, si concluse il 29 maggio 1962, dopo l'appello, con la sentenza di morte per Eichmann, che fu rapidamente eseguita, per impiccagione, il 31 maggio di quello stesso anno. La vicenda di Eichmann non rappresentò soltanto una «coda» dei processi di Norimberga, ma aprì ferite e discussioni che ebbero conseguenze significative anche per la riflessione storiografica.

In primo luogo, anche da parte di coloro che avevano resistito a Hitler, si contestò a Israele il diritto di processare il criminale nazista di fronte a un tribunale nazionale, senza ricorrere all'istituzione di una corte internazionale, che avrebbe garantito una maggiore corrispondenza alla natura dei reati contestati, che erano sì relativi alla distruzione del mondo ebraico, ma che richiamavano anche la questione più universale dei diritti umani. Karl Jaspers, per esempio, in un'intervista alla radio di Basilea, poi pubblicata su «Der Monat», sostenne questa posizione, chiedendo a Ben Gurion di rinunciare al processo in vista della creazione di un apposito organo giudicante delle Nazioni Unite. Altri intellettuali, come Martin Buber, che insegnava allora all'Università di Gerusalemme, chiesero di fermare l'esecuzione di Eichmann, concedendo un atto di grazia.

---

<sup>88</sup>Cfr. J. A. Moses, *The Politics of Illusion. The Fischer Controversy in German Historiography*, George Prior Publishers, London 1975, p. 53 ss.

Una richiesta analoga venne formulata dal Consiglio centrale dei rabbini americani, che rappresentava gli ebrei riformisti residenti negli Stati Uniti.

Il contributo più rilevante sul caso Eichmann venne proposto, però, da Hannah Arendt, che aveva seguito l'intero processo come corrispondente del giornale «The New Yorker» e che ne trasse spunto per una riflessione ampia e approfondita. Il suo libro, *Eichmann in Jerusalem* (che nella traduzione italiana del 1964 diventerà, non a torto, *La banalità del male*, che era il sottotitolo dell'edizione inglese), rappresenta infatti uno sforzo notevole, e non poco provocatorio, di inquadrare la figura di Eichmann e di formulare una critica complessiva ai giudici di Gerusalemme. Nello stesso tempo, Arendt rivedeva la posizione sostenuta in *Le origini del totalitarismo*, dove il nazismo era stato configurato come un «male assoluto» o «radicale»: di fronte alla vicenda di Eichmann, il male del ventesimo secolo le appariva adesso secondo l'accordo della «banalità», della normalità e della non-intenzionalità. Questo aspetto, che implicava una difficile riflessione filosofica, troverà svolgimento nel suo ultimo, incompiuto libro, dedicato a *La vita della mente*.

Già la descrizione della personalità di Adolf Eichmann assumeva, nelle pagine di Hannah Arendt, un orientamento problematico e volutamente ambiguo. Eichmann aveva commesso crimini mostruosi senza riuscire a rendersi conto della gravità delle proprie azioni. Aveva obbedito agli ordini di Hitler e di Heidrick, era stato come «inghiottito» da quel colossale «autoinganno» che aveva avvinto l'intera società tedesca, aveva ucciso milioni di persone senza mai vedere in volto le proprie vittime. Ciò non significa, naturalmente, che egli fosse innocente. Anzi, secondo Arendt, meritava l'impiccagione. Ma questo aspetto della sua personalità rivela qualcosa di profondo sulla natura del «male», così come si è manifestata nel nazismo e, in generale, nei regimi totalitari. Il male diventa un fenomeno di superficie, «banale», che non trova un reale fondamento nell'«intenzione», nella «malvagità» della coscienza individuale. Non è più il «male» di cui parlavano Dante o Shakespeare: è un «male» senza malvagità, senza intenzione e, quindi, senza ragione. Si manifesta, piuttosto, come un «arresto del pensiero», come un vuoto di iniziativa e di libertà.

Accanto alla riflessione sulla natura del «male» politico, il libro di Hannah Arendt insisteva sul «crollo morale» del mondo ebraico, rivelato da episodi di collaborazione con il nemico: osservazioni, queste, che sollevarono la protesta e l'indignazione di molti intellettuali ebrei. In particolare, la sua critica si volgeva al ruolo dei «consigli ebraici» nei campi di concentramento e di sterminio, come per esempio nel campo di Theresienstadt. Arendt sottolineava «fino a che punto persino le vittime accettassero i criteri della soluzione finale». «La verità vera – aggiungeva – era che se il popolo ebraico fosse stato disorganizzato e senza capi, dappertutto ci sarebbe stato caos e disperazione, ma le vittime non sarebbero state quasi sei milioni. Circa la metà si sarebbero potute salvare se non avessero seguito le istruzioni dei consigli ebraici»<sup>89</sup>.

Il grande studioso ebreo Gershom Scholem, che per altro aveva chiesto di sospendere l'esecuzione di Eichmann, reagì a queste accuse di Hannah Arendt con particolare asprezza, inviando all'autrice una lettera aperta, in cui definiva «falso» e «insultante» il suo ragionamento. Tanto Scholem aveva apprezzato il libro su *Le origini del totalitarismo*, con la tesi del male assoluto o radicale,

---

<sup>89</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 132.

quanto ora rifiutava la teoria della «banalità» del male, con le critiche al mondo ebraico, che considerò offensive, non realistiche e ingiustificate. In quella lettera, Scholem parlò di uno scarso amore per il popolo ebraico, che avrebbe ispirato le pagine di Arendt. Nella sua replica, l'autrice ribadì le proprie posizioni, concedendo soltanto all'interlocutore l'esatta osservazione sul superamento delle proprie tesi precedenti: «permettimi di affrontare la sola questione in cui tu non mi abbia frainteso ... Hai completamente ragione: ho cambiato idea e non parlo più di "male radicale" [...] Quel che ora penso veramente è che il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso "sfida" il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua "banalità". Solo il bene è profondo e può essere radicale»<sup>90</sup>.

Al fondo del discorso di Hannah Arendt, però, e della sua critica al processo di Gerusalemme, restava una forte concezione della politica internazionale, secondo cui, dopo l'esperienza dell'Olocausto, il principale crimine «contro l'umanità» doveva essere riconosciuto nel reato di «genocidio». Il genocidio, nella sua prospettiva, non era un delitto qualsiasi, ma «un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della "condizione umana" senza la quale la stessa parola "umanità" si svuoterebbe di ogni significato»<sup>91</sup>. Riprendendo le principali tesi dei suoi scritti filosofici, a cominciare da *Vita activa*, Arendt identificava l'ordine internazionale con la «pluralità» dei popoli, e quindi considerava il tentativo di fare sparire un popolo dalla faccia della terra (il genocidio) come un crimine «contro la condizione umana», «contro il complesso degli esseri umani».

---

<sup>90</sup> H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 227.

<sup>91</sup> H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 275.

## Capitolo terzo

### La disputa tra gli storici e le tendenze attuali

#### 1. Ernst Nolte: il nazismo come «risposta» alla «sfida» del comunismo

Le controversie sulle posizioni di Fritz Fischer e sul processo ad Adolf Eichmann furono solo i primi sintomi di una più generale inquietudine, che, agli inizi degli anni sessanta, cominciò ad attraversare la storiografia sul nazionalsocialismo. La rapida evoluzione del quadro politico internazionale (con la costruzione, fra l'altro, del muro di Berlino), e l'affermarsi di inedite tendenze metodologiche nelle scienze storiche, favorivano la ricerca di nuovi modelli interpretativi, più attenti alla complessità delle strutture sociali, alla stratificazione delle mentalità collettive e all'analisi delle ideologie e delle istituzioni politiche. Non è un caso, d'altronde, che proprio agli inizi degli anni sessanta fossero pubblicate le prime opere significative di due autori, tra loro molto diversi per formazione e per orientamento, che resteranno a lungo protagonisti nel dibattito storiografico: Ernst Nolte e George Lachmann Mosse.

Professore di storia all'Università di Marburgo (passerà poi alla Freie Universität di Berlino), Ernst Nolte pubblicava nel 1963 il libro su *Der Faschismus in seiner Epoche (Il fascismo nella sua epoca)*. In questo ampio volume, Nolte indagava soprattutto gli aspetti ideologici di quell'«epoca» che, nella sua originale lettura, appariva segnata da un generale processo di «fascistizzazione». Studiando il movimento francese dell'Action française, il fascismo italiano e, quindi, la vicenda del nazionalsocialismo, egli arrivava a enucleare un'unica corrente di idee, caratterizzata da un rapporto ambiguo con l'affermazione del potere comunista in Unione Sovietica. Fin dal libro del 1963, il fascismo si presentava come una «reazione eccessiva» alla minaccia comunista, mirante alla «distruzione radicale dell'avversario», ma anche «limitrofa» a esso, perché capace di assumerne i metodi, violenti e rivoluzionari, della lotta politica: «il fascismo – scriveva Nolte – è antimarxismo che tenta di distruggere l'avversario mediante l'elaborazione di una ideologia radicalmente contrapposta eppure limitrofa, e l'impiego di metodi quasi identici eppure dalle caratteristiche proprie»<sup>92</sup>.

Nolte non era ancora pervenuto, in queste pagine, alle tesi più radicali del «revisionismo» storiografico, ma la sua interpretazione introduceva, già qui, una correzione di fondo ai paradigmi tradizionali. La spiegazione del nazismo (in quanto aspetto estremo dell'«epoca» fascista) appariva centrata sul confronto *genetico* con la realtà del comunismo: l'ideologia nazista sorgeva come «risposta» alla rivoluzione sovietica, presupponendola, e generando così il conflitto fondamentale dell'«epoca» delle guerre mondiali. Mentre le teorie del totalitarismo avevano operato una comparazione «statica» tra nazismo e comunismo, mettendo in rilievo i comuni tratti illiberali, Nolte faceva un passo oltre, sottolineando il nesso «dinamico» tra i due regimi politici, per cui non solo

---

<sup>92</sup> E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1971, p. 49.

l'uno «somi gliava» all'altro ma, più esattamente, «derivava» dall'altro, secondo la peculiare dialettica della «sfida» (il bolscevismo) e della «risposta» alla sfida (i fascismi e, in particolare, il nazismo). Ciò che importa – scriveva, rifiutando apertamente le teorie del totalitarismo – è che «si provveda a indagare la natura propria dei concetti, così ricchi di contenuto, di fascismo e di bolscevismo, e non già che li si sussuma a priori nel formale concetto di "totalitarismo"»<sup>93</sup>.

Questa interpretazione del «nesso» dinamico e genetico tra nazismo e bolscevismo, che solo in seguito sarebbe stata svolta fino alle più estreme conseguenze, aveva ripercussioni significative sul modo stesso di concepire il passato della Germania e dell'Europa. Non solo, infatti, Nolte abbandonava le dottrine liberali del «totalitarismo», ma metteva in discussione tanto il concetto di «colpa», che proveniva dalle riflessioni di Karl Jaspers, quanto il legame tra ideologia nazista e storia tedesca, che aveva rappresentato, a partire da Croce e Meinecke, uno dei luoghi centrali della riflessione storiografica: se il nazismo doveva essere inteso come una «risposta» alla minaccia bolscevica, e dunque interpretato nella propria «epoca», le sue origini non potevano in nessun modo risalire alle peculiarità della storia tedesca. La stessa «controversia Fischer», che tendeva ad anticipare l'espansionismo germanico all'età guglielmina, sembrava, in un simile contesto, perdere ogni aggancio alla realtà.

Il problema del rapporto tra nazismo e bolscevismo sarà ampiamente sviluppato (come vedremo) nelle opere successive di Nolte, generando alcune tra le più accese controversie interpretative del nostro tempo. Nel libro del 1963, tuttavia, questo aspetto non emergeva adeguatamente, poiché Nolte – che univa all'indagine storica un forte interesse per la filosofia – insisteva piuttosto sui caratteri più profondi dell'«ideologia» del nazismo, proponendo quella interpretazione «transpolitica» dei movimenti fascisti centrata sul difficile concetto di «trascendenza». Studiando l'ideologia di Hitler, ne metteva in evidenza il tratto «darwinistico», fondato sul principio della lotta distruttiva fra le razze umane, mirante al dominio e alla sottomissione. Questo impulso alla guerra e al reciproco annientamento assumeva, agli occhi del dittatore, lo status di una «legge di natura», ordinata direttamente da Dio, a cui non ci si poteva sottrarre se non al prezzo di essere sopraffatti. In questo senso, Hitler «resisteva» in modo «empirico e brutale» a ogni tentativo di «trascendere» questa situazione, e vedeva nell'«antinatura», nell'«artificio», una specie di violazione dell'ordine naturale. Sulla base di questa analisi, di questa dialettica tra «natura» e «trascendenza» (dove appare ovvio il debito nei confronti delle filosofie dell'esistenza, e in particolare verso Heidegger), Nolte poteva definire il fascismo come una «resistenza alla trascendenza».

La lettura «transpolitica» del nazismo presupponeva, dunque, un apparato concettuale piuttosto elaborato, e delineava, al tempo stesso, una concezione dell'uomo e dell'intera vicenda storica. In termini generali, la «trascendenza» configurava «qualcosa di primordiale» nell'esperienza umana: quel «protendersi al tutto», all'infinito, all'uno, a un fondamento astratto che unifica il molteplice: «la trascendenza è un protendersi al tutto che si riflette in sé stesso facendo incontrare le cose esistenti»<sup>94</sup>. È una tendenza alla metafisica, al superamento del dato empirico, capace di generare l'universale, nella forma del concetto logico o in quella dell'ente divino. Da questo punto di vista, la «trascendenza»

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 598.

definisce qualcosa di «essenziale» per gli esseri umani: e il nazismo, «resistendole» in nome della «natura», sembra affermarsi nel segno della disumanità, della distruzione di un'essenza profonda. Il discorso di Nolte, però, trova complicazioni meno ovvie. Infatti, nella sua prospettiva, la «trascendenza» non è solo qualcosa di «essenziale», ma tiene in sé anche i caratteri dell'«astrazione», persino della malvagità: l'impulso trascendentale, mentre afferma l'essenza umana, in certo modo la corrompe e la distrugge. Tutto il percorso della modernità, per esempio, dall'illuminismo alla rivoluzione sovietica, è il risultato della «trascendenza pratica»: «modernità – scrive – è trascendenza pratica»<sup>95</sup>. Di più, la civiltà «borghese», che porta all'«intellettualizzazione del mondo», è l'effetto di un atto trascendentale.

L'ambiguità del concetto di «trascendenza», che è al tempo stesso «essenza» e «astrazione», vita e morte, bene e male, comporta qualche voluta oscillazione anche nel giudizio sul nazismo. L'elemento disumano della «resistenza» hitleriana significa anche, in tale contesto, una specie di rivolta contro il mondo moderno, contro quel meccanicismo instaurato dalle rivoluzioni borghesi e che ha trovato un «compimento» nel marxismo e nell'esperimento bolscevico. Anche in questo senso, dunque, le categorie elaborate da Nolte nel libro del 1963 portavano a contrastare l'idea del nazismo come «male assoluto», configurandolo piuttosto come una «risposta» eccessiva a una «sfida» di lungo corso, che affonda radici nella storia europea, per sfociare nella «rottura» operata dalla rivoluzione sovietica. Il nazismo era bensì un momento tragico, ma pur sempre legato a un «nocciolo razionale», che lo storico – secondo Nolte – ha il compito di cogliere e di spiegare.

Nei testi successivi, il tema della relazione tra bolscevismo e nazismo si è chiarito sempre più come il momento caratterizzante di questo paradigma interpretativo. La tesi del nazismo come «risposta» alla minaccia comunista ha assunto la fisionomia del «nesso causale» che legherebbe le due diverse esperienze storiche. Anche questa idea del «nesso causale» presenta diversi aspetti, che è bene considerare con attenzione. In termini generali, Nolte intende sottolineare che l'epoca tragica delle guerre mondiali e dei grandi poteri totalitari è inaugurata dalla rivoluzione sovietica, dall'edificazione del «primo stato ideologico del ventesimo secolo»<sup>96</sup>. Il nazismo rappresenta una conseguenza (un «effetto») di questa rottura originaria, un fenomeno «negativo e di difesa». La sua essenza consiste, dunque, in un tentativo estremo di arginare la bolscevizzazione dell'Europa, di fronte alla sostanziale inerzia delle borghesie nazionali.

D'altronde, per Nolte la rivoluzione russa non fu il semplice effetto dell'ideologia comunista di Marx e di Lenin, ma il risultato di un processo plurisecolare, il compiersi di quella che egli ha definito «l'eterna sinistra». «L'eterna sinistra» è quella tendenza che, fin dall'antichità (con la rivolta degli schiavi a Roma, per esempio), si dirige contro «l'ordine costituito», perché lo ritiene «ingiusto» e vuole rovesciarlo. È, dunque, una tendenza eterna dello spirito umano, che ha la sua categoria più «elementare» nel contrasto sociale fra ricchi e poveri: un contrasto che è sempre esistito, ma che pure ha sempre sollevato la protesta «di sinistra», e dunque la speranza della sua abolizione. Il bolscevismo fu «il braccio armato dell'eterna sinistra», e il primo grande tentativo

<sup>95</sup> E. Nolte, *Esistenza storica. Fra inizio e fine della storia?*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 449.

<sup>96</sup> E. Nolte, *Controversie*, Corbaccio, Milano 1999, p. 104.

di affermarne l'ideologia intrinsecamente rivoluzionaria e sovvertitrice: «enuncio qui la tesi secondo cui quella presa del potere fu l'attacco più violento dell'«eterna sinistra», cioè di una tendenza emotiva e teorica che si scandalizza dell'ordine costituito, poiché lo ritiene ingiusto»<sup>97</sup>.

La rivoluzione d'ottobre pose dunque l'Europa dinanzi a questa drammatica alternativa, che in certo modo era contenuta in tutta la sua storia: da un lato la difesa dell'ordine costituito e della «civiltà», insidiati dalle «emozioni elementari» dell'«eterna sinistra»; d'altro lato l'idea di realizzare la giustizia in nome di un'ideologia sanguinaria. Di fronte a una simile minaccia, l'Europa degli Stati costruì bensì il cordone sanitario intorno alla Russia e armò i bianchi, ma rimase sostanzialmente passiva e inerte. Proprio in relazione a questa inerzia delle società europee, Hitler «invitava apertamente la borghesia all'autodifesa», cioè alla difesa della tradizione e dell'ordine costituito contro il nuovo attacco che le veniva rivolto, e che avrebbe potuto mostrarsi fatale. E questo è, in breve, il «nocciolo razionale» del nazismo, nel senso che Hitler avrebbe «risposto» alla minaccia dell'annientamento con una pari e contraria volontà di distruzione del nemico.

Tuttavia, come riconosce lo stesso Nolte, il nazismo non fu soltanto un movimento di resistenza al comunismo. Non può dirsi che l'anticomunismo ne definisse l'intera ideologia. Il centro dell'ideologia nazista era il razzismo, e soprattutto l'antisemitismo, che portò allo sterminio degli ebrei e all'Olocausto. Tuttavia, per Nolte, anche l'antisemitismo ha un «nocciolo razionale», ossia una ragione d'essere, che senza giustificarlo possono renderlo comprensibile alla considerazione storica. Ebrei erano Rosa Luxemburg e Trotsky, ebrei erano molti rivoluzionari russi del 1917; inoltre gli ebrei erano stati, nell'Europa dell'Ottocento, il gruppo più cosmopolitico, più legato all'idea di un'umanità che trascendesse i confini nazionali: la loro stessa esistenza testimoniava di un profondo cosmopolitismo. Dunque, anche l'antisemitismo di Hitler non era un dato originario, ma derivava dall'antibolscevismo: il nazismo – scrive Nolte – fu «un antibolscevismo che per mezzo dell'antisemitismo si è creato un'arma primitiva contro il marxismo»<sup>98</sup>. In quanto avversario del comunismo e dell'«eterna sinistra», Hitler era in certo modo condotto a considerare gli ebrei come i suoi peggiori nemici. Per questo, lo sterminio degli ebrei, seppure orribile, fu una reazione «comprensibile» (*verstehbare*), «razionale», al pari della fondamentale avversione per il bolscevismo: «è facile dimostrare che l'antibolscevismo nazionalsocialista fu una reazione comprensibile ed entro certi limiti persino giustificata, ma appunto eccessiva e quindi inadeguata»<sup>99</sup>.

Da questa tesi interpretativa, Nolte derivava alcune conseguenze politiche di rilievo. Intanto, è evidente che, se il nazismo fu un effetto e una risposta all'attacco bolscevico alla civiltà europea, e se l'Olocausto non fu un evento unico, non può parlarsi, a rigore, di una «colpa» della Germania. L'epoca delle guerre mondiali è un'epoca di diverse «colpe» e «responsabilità». Vi è, anzi tutto, la «colpa» dell'«eterna sinistra», che con la rivoluzione sovietica ha innescato un processo distruttivo; vi è, poi, la «colpa» della borghesia europea, che non seppe rispondere all'attacco sovietico, e perciò aprì la strada al nazismo; vi è la «colpa» degli Stati Uniti, che si ritirarono dalla scena mondiale,

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>98</sup> E. Nolte, *Esistenza storica*, cit., p. 490.

<sup>99</sup> E. Nolte, *Controversie*, cit., p. 134.

e non seppero fronteggiare la minaccia comunista; e vi è, infine, una «colpa» della Germania.

In questo senso, Nolte è un critico molto deciso della così detta «società multiculturale». Egli vede nei flussi migratori, e nella confusione delle nazionalità, l'effetto stesso dell'impostazione sbagliata nella lettura del passato tedesco. L'obiettivo, scrive Nolte, è di «fare della Germania non solo un paese di emigranti, ma una "società multiculturale" e quindi infine eliminare in Germania quei ceti e quei gruppi ai quali si attribuisce la colpa dello scoppio della prima guerra mondiale e del trionfo del nazionalsocialismo»<sup>100</sup>.

Al contrario, la Germania deve, per Nolte, ritrovare la sua identità di Stato nazionale: e il criterio della nazionalità non deve essere soltanto la libera decisione di appartenere a una comunità, ma anche «la discendenza», la nascita, l'identità etnica del popolo tedesco: «nel futuro l'appartenenza a una nazione dovrebbe basarsi tanto sulla libera decisione, quanto su dati legati alla discendenza; uno straniero, quindi, a cui piaccia lo stile di vita tedesco, dovrebbe adeguarsi a esso e poterlo arricchire con la continua operante diversità, e tuttavia gli Stati nazionali dell'Europa, relativamente omogenei e linguisticamente unitari, devono essere perfezionati, fermo restando il rispetto per le entità sopranazionali, ma non devono assolutamente essere eliminati»<sup>101</sup>.

## 2. George L. Mosse: il nazismo come attivazione dell'ideologia "völkisch"

Nato a Berlino nel 1918 (morirà nel 1999), da una ricca famiglia ebraica tedesca, profondamente pervasa di spiriti liberali e illuministici, George Lachmann Mosse fu costretto a lasciare la Germania nel 1933, mentre i nazisti espropriavano la gran parte delle vaste proprietà della sua casata, tra le quali si annoverava il «Berliner Tageblatt», uno dei giornali più in vista nella repubblica di Weimar. Come egli stesso ha narrato in una suggestiva autobiografia, cominciò allora la sua esperienza di «apolide» (fino alla concessione della cittadinanza americana) e di «outsider», in quanto ebreo e in quanto omosessuale, che lo ha portato a vivere e a insegnare in diverse parti del mondo, a Parigi e Londra, negli Stati Uniti e all'Università di Gerusalemme.

La sua attività di storico era cominciata con alcuni significativi lavori sul conflitto costituzionale nell'Inghilterra del seicento e sulla riforma protestante. Solo in un secondo momento, verso la fine degli anni cinquanta, Mosse si è consacrato alla storia contemporanea, in particolare allo studio del nazismo e del razzismo, cercando di chiarire le origini e la natura di un fenomeno che tanto aveva segnato la sua giovinezza. I risultati innovativi dei suoi scritti derivano dalla sua stessa concezione della storia, dall'idea che «la storia deve demistificare la realtà, indagare e penetrare i miti di cui gli esseri umani vivono»<sup>102</sup>. E derivano, inoltre, dal tentativo di adoperare lo strumento euristico dell'«empatia», volto a guardare la realtà del passato con gli stessi occhi dei protagonisti, senza lasciarsi fuorviare da passioni e moralismi: «sono

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>102</sup> G.L. Mosse, *Di fronte alla storia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 189.

fermamente convinto – ha scritto – che per comprendere il passato uno storico debba empatizzare con esso, entrargli per così dire sotto la pelle, in modo da vedere il mondo attraverso gli occhi dei suoi attori e delle sue istituzioni»<sup>103</sup>; anche se, aggiungeva, ciò «non significa sospendere il giudizio»<sup>104</sup>.

Nell'*Intervista sul nazismo*, concessa nel 1977 a Michael A. Leeden per il pubblico italiano, Mosse ha ricordato il suo debito nei confronti di autori quali Trevelian, McIlwain, Meinecke, Huizinga, Croce. Ma egli seppe certamente coniugare questo patrimonio della storiografia europea con le suggestioni dell'antropologia culturale, che gli provenivano soprattutto da Lévi-Strauss, della storia dell'arte (Warburg), della psicologia delle masse (Le Bon, Freud, Jung) e della filosofia contemporanea (Hegel, Adorno, Marcuse). Solo una così vasta curiosità e competenza, maturata in diversi campi del sapere, poteva consentirgli di guardare all'epoca del nazismo con occhi nuovi, fornendone una spiegazione particolarmente attenta all'elemento «mitico» e ideologico, alla «mentalità» collettiva delle masse.

Fin dalla prima opera importante, quella del 1964 dedicata a *Le origini culturali del Terzo Reich (The Crisis of German Ideology)*, Mosse ha rifiutato la gran parte dei paradigmi interpretativi che avevano caratterizzato gli anni cinquanta. In primo luogo, egli ha respinto con molta nettezza il concetto di «totalitarismo»: «è un tipico slogan della guerra fredda», ha spiegato, «un prodotto dell'epoca». E ancora: «il concetto di "totalitarismo" mi trova contrario, perché mi sembra una generalizzazione falsa [...]. Costoro mettono nello stesso mazzo comunismo e fascismo, Stalin e Hitler [...]. Tra Lenin, Stalin e Hitler le differenze sono grandi, così come sono grandi le differenze tra bolscevismo e fascismo. Il concetto di totalitarismo vela queste differenze, perché guarda il mondo esclusivamente dal punto di vista di un liberale»<sup>105</sup>. In questo senso, ha ribadito la validità della categoria generale di «fascismo», ma considerandola come un «atteggiamento» politico-ideologico e perciò svincolandola dal retroterra marxista, che la legava alla presenza del capitale finanziario e monopolistico. In modo analogo, Mosse rifiutava la tesi del nazismo come «nichilismo», sottolineandone, al contrario, la natura «ideologica» e, quindi, affermativa: «il fascismo era lungi dall'essere meramente nichilistico; anzi, l'elaborazione di un'ideologia positiva fu l'elemento che permise a certi fascisti di toccare il successo, laddove erano falliti i loro confrères ideologici più "negativi"»<sup>106</sup>.

Più complesso è il rapporto di Mosse con il «revisionismo» di Ernst Nolte, che proprio negli stessi anni conseguiva una certa notorietà. Mosse non accettava il paradigma di Nolte in due punti fondamentali. In primo luogo, riteneva sbagliata l'idea che il nazismo fosse un «anti-movimento» o un «contro-movimento», cioè un «effetto» e una «risposta» alla minaccia del bolscevismo: al contrario, spiegava, «possiede una sua positiva liturgia», è «qualcosa di autonomo», che affonda radici in una tradizione specifica, propria soprattutto della storia tedesca<sup>107</sup>. In secondo luogo, nel libro del 1974 su *La nazionalizzazione delle masse*, Mosse respingeva la stessa idea del nazismo come prodotto della propria «epoca», come «risposta a una particolare situazione», e ne evidenziava

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>105</sup> G.L. Mosse, *Intervista sul nazismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 77.

<sup>106</sup> G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 464.

<sup>107</sup> G.L. Mosse, *Intervista sul nazismo*, cit., pp. 123-124.

la «fisionomia» peculiare, radicata nella costruzione delle ideologie nazionaliste del diciannovesimo secolo: «tutti questi storici – scriveva, con riferimento a Nolte – ignorano il fascismo in quanto movimento di massa, e anche in quanto democrazia di massa, fenomeni, tutti e due, che avevano una lunga storia dietro di sé prima che i nazisti e i fascisti ne facessero buon uso»<sup>108</sup>.

Fin dall'articolo del 1959 su *The Mystical Origins of National Socialism*, poi nel ricordato libro del 1964 su *Le origini culturali del Terzo Reich*, Mosse tornava perciò a sottolineare la peculiarità della storia culturale tedesca, persino l'«unicità» del caso tedesco, dovuta al ritardo del processo di unificazione nazionale e, quindi, al costituirsi di un movimento nazional-patriottico ispirato all'idea del *Volk*. L'ideologia *völkisch*, la cui vicenda è ricostruita da Mosse sin nei dettagli, si fonda sulla ricerca di un «radicamento», sull'esaltazione del mondo rurale, sulla negazione del progresso e dell'industrialismo: e quindi si orienta fin dall'inizio, più o meno esplicitamente, in un senso antisemita, identificando l'ebreo «con la moderna società industriale che sradica il contadino»<sup>109</sup>. In tale prospettiva, Hitler non inventa nulla di veramente nuovo: «era semplicemente l'erede diretto del nazional-patriottismo»<sup>110</sup>, «non fece che raccogliere sotto un unico comun denominatore le diverse aspirazioni nazional-patriottiche di coloro i quali vedevano le proprie radici spirituali scalzate dall'industrializzazione e dall'atomizzazione dell'uomo moderno»<sup>111</sup>. In questo senso, il nazismo appare l'esito di un lungo processo, profondamente interno alla storia tedesca, e largamente sedimentato e introiettato nella mentalità comune della popolazione.

Negli scritti successivi, in particolare nel famoso libro su *La nazionalizzazione delle masse*, la riflessione di Mosse sulle origini e sulla natura del nazismo si è arricchita di ulteriori elementi, pur senza mai rimettere in discussione la centralità del momento *völkisch* per l'interpretazione del periodo hitleriano. Ripensando le tesi di Jacob Talmon (che aveva frequentato a Gerusalemme), e al nesso che questi aveva colto fra Rousseau, la rivoluzione francese e l'esperienza totalitaria, Mosse ha approfondito il tema della sacralizzazione della politica, dell'«estetica della politica» e della «religione laica» che, specie nella cultura tedesca, avevano mediato il processo di edificazione dello stato nazionale. Il nazismo si manifestava così come «il momento culminante» di una «nuova politica», figlia dell'«uomo-massa» e «fondata sull'idea di sovranità popolare nata nel secolo xviii»<sup>112</sup>. Ma questa politica di massa, di cui il nazismo costituisce l'espressione estrema, poteva essere intesa solo immergendosi in quell'oscuro retroterra di miti, simboli e liturgie di cui i popoli si nutrono, specie nei periodi di più forte crisi istituzionale.

Il libro di Mosse è un tentativo di guardare, con gli occhi dello storico (di uno storico liberale progressista, impregnato di razionalismo e di illuminismo), in questo livello profondo della moderna vicenda dei fascismi europei, dove agiscono i miti costitutivi della mentalità collettiva. Nella sua concezione, questi miti sono sempre legati, in un rapporto «dialettico», con la «realtà oggettiva», con le «forze sociali, economiche e politiche» che, come insegnava Marx,

<sup>108</sup> G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 28.

<sup>109</sup> G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 43.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 442.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>112</sup> G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., p. 25.

muovono il mondo<sup>113</sup>. Soprattutto, miti e simboli non sorgono mai dal nulla, ma si riferiscono sempre a una «tradizione» pregressa, che già occupa la fantasia delle masse: uomini come Hitler possono soltanto «riattivare» una «tradizione», «metterla in moto», incontrando così un consenso spontaneo e diffuso. È questa diversità delle «tradizioni», per altro, che spiega le differenze tra i vari fenomeni autoritari, in particolare tra il nazionalsocialismo e il fascismo italiano, che aveva alle spalle un risorgimento nazionale e non la lunga elaborazione dell'ideologia del *Volk*. «Il nazismo – scrive Mosse – si tenne ben stretto a un certo numero di tradizioni: la tradizione del nazionalismo, la tradizione del movimento di massa e la tradizione della moralità borghese»<sup>114</sup>. Uomo normale, dotato di un gusto classico e attaccato ai valori medi della borghesia, Hitler operò questa saldatura tra il presente e il passato, offrì ai tedeschi ciò che essi si attendevano di ricevere, e compì quella «nazionalizzazione» delle masse che la democrazia liberale non aveva saputo o potuto realizzare. Fu – spiega Mosse – una «rivoluzione invertita», che «non comportava alcun cambiamento fondamentale in campo sociale ed economico, ma che piuttosto voleva operare una restaurazione del mondo, riportando in vita la vera moralità, la forza tradizionale che legava gli uomini tra loro»<sup>115</sup>.

Al fondo dell'analisi di Mosse, vi era l'idea che il nazismo avesse condotto alle estreme conseguenze un conflitto plurisecolare, intrinseco al processo della modernità, tra le istituzioni parlamentari e rappresentative, dove si raccoglie il metodo della libertà, e la travolgente ascesa dell'«uomo-massa», che si nutre di una vasta mitologia, che «estetizza» la vita politica e oggettiva la sua sfera inconscia in un orizzonte «religioso», mitico e simbolico. Il nazismo vince quando «questa profonda corrente della storia», «che ha sempre condannato il pluralismo e la separazione della politica dagli altri aspetti della vita», sconfigge l'universo razionale della politica europea. E lo storico del Terzo Reich deve saper penetrare in questa sfera dell'irrazionale, che non può essere compresa «mediante un'analisi razionale», ma deve essere ricostruita in sé stessa, nel tentativo di riconoscerla e «demistificarla».

### 3. Nazismo, modernizzazione e classi sociali

Una delle tesi che, negli ultimi decenni, ha sollevato consensi e critiche all'interno del dibattito storiografico sul nazismo, concerne il ricorso alla categoria di «modernizzazione» in relazione alla dittatura tedesca. Il concetto di modernizzazione si era costituito come uno strumento teorico per le scienze sociali, indicando specificamente quella dinamica di mutamento delle strutture che segna il passaggio da una società tradizionale alla società industriale di tipo moderno. Si tratta di un processo inevitabilmente doloroso, in quanto trascina nei propri ingranaggi ogni residuo della struttura precedente, ma al tempo stesso si presenta come processo inevitabile, o quanto meno tale si tende a ritenerlo rileggendo la storia dei paesi europei maggiormente sviluppati. Ovunque, il

<sup>113</sup> G.L. Mosse, *Intervista sul nazismo*, cit., p. 13.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>115</sup> G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., p. 280.

passaggio dal sistema prevalentemente feudale a quello dell'industria e del capitalismo è avvenuto in maniera traumatica, in particolare per i sistemi politici che ne hanno dovuto gestire la transizione.

Il progresso tecnologico ed economico appare come una forza inarrestabile quanto impersonale, mentre la politica diventa la sfera passiva della "gestione" di tali mutamenti. Ci riferiamo in particolare a quello che può essere considerato il principale riferimento teorico sul concetto di modernizzazione in relazione agli accadimenti della Germania nazista: negli anni sessanta fu A.F.K. Organski a individuare infatti un modello teorico adeguato all'analisi delle relazioni tra sviluppo politico e modernizzazione. Gli stadi individuati da questo studioso nella «vita» di un sistema politico, così come sono determinati dallo sviluppo economico, sono quattro: 1) l'unificazione primitiva: in questo stadio la politica si occupa prevalentemente di perseguire l'unità nazionale, senza la quale sarebbe impossibile una piena industrializzazione; 2) l'industrializzazione: la politica gestisce in questa fase il passaggio del potere politico da un' *élite* all'altra, garantendo alla classe sociale emergente di potenziare le proprie risorse comprimendo le condizioni di esistenza di un'altra classe sociale (quella dei lavoratori); 3) lo stato assistenziale: scopo della politica è quello di garantire l'andamento positivo delle attività produttive, ma di garantire al tempo stesso alle masse una migliore condizione di vita; 4) lo stato dell'abbondanza: proiettato in un futuro in cui l'automazione avrà risolto tutti i problemi relativi alla produzione, prevede una politica tutta orientata a gestire i danni determinati dall'automazione stessa<sup>116</sup>.

Se assumiamo questo quadro come riferimento del processo di modernizzazione, il fascismo viene a collocarsi esattamente all'interno del secondo stadio, cioè come forma di governo che ha dovuto gestire il processo di industrializzazione, alternativa nelle sue strutture alla forma di governo democratica e a quella del socialismo reale. Tuttavia in tutte e tre le forme di governo (fascista, democratica, comunista-sovietica) la politica ha dovuto esercitare il proprio ruolo di gestione dei conflitti fra tre classi: vecchia *élite* agraria, borghesia e proletariato.

La relazione tra fascismo e modernizzazione ha in effetti interessato molti studiosi a partire dalla fine degli anni sessanta, e affonda le sue radici anche in riflessioni precedenti, come il libro di James Burnham del 1941, nel quale l'autore parla delle dittature fasciste come di rivoluzioni «manageriali»<sup>117</sup>, o per altro verso lo studio di Talcott Parsons sul fascismo come resistenza alla modernizzazione<sup>118</sup>.

In verità il ragionamento andrebbe condotto separatamente per la dimensione italiana da quella tedesca. Infatti la nascita del fascismo in Italia interveniva in una fase di storia nazionale in cui alcuni processi peculiari della modernizzazione, come l'urbanizzazione e l'industrializzazione, erano ancora in fase embrionale, e il fascismo in qualche maniera consentì un processo di accumulazione forzata per spingere avanti l'industrializzazione del paese, o quanto meno rappresentò questa tendenza nella sua fase movimentista. Differente appare il caso della Germania degli anni trenta, la quale risultava

---

<sup>116</sup> Cfr. A.F.K. Organski, *The Stages of Political Development*, A. Knopf, New York 1965.

<sup>117</sup> J. Burnham, *The Managerial Revolution*, The John Day Comp., New York 1941.

<sup>118</sup> T. Parsons, *Some Sociological Aspects of the Fascist Movement*, in *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, The Free Press, New York 1954, p. 124-141.

certamente già urbanizzata e industrializzata, e diede vita a un percorso di incremento produttivo strettamente legato alla prospettiva di iniziativa bellica.

Nell'orizzonte concettuale di una lettura della svolta autoritaria tedesca attraverso la lente fornita dalla categoria di «modernizzazione», si muove l'interpretazione fornita dal sociologo Ralph Dahrendorf nel 1965<sup>119</sup>. Il fenomeno nazionalsocialista viene valutato da questo autore come una rivoluzione sociale, il cui esito è la modernità. Per quanto paradossale possa apparire questa tesi, essa viene esposta da Dahrendorf con grande lucidità, e correlata di un'importante precisazione: quell'esito, ha un'origine del tutto involontaria: «la rivoluzione sociale prodotta dal nazional-socialismo è stata un risultato che possiamo definire involontario, anche se necessario, del suo dominio. Non si può affermare che Hitler abbia agito per dare il via e per portare a termine questa rivoluzione»<sup>120</sup>. Ogni frase tratta dai discorsi o dai libri di Hitler ci annuncia infatti esattamente l'obiettivo opposto, cioè la restaurazione delle forme della «tradizione». Spiega Dahrendorf, i nazisti furono dei grandi modernizzatori, e realizzarono quel fine che essi stessi avevano attribuito come colpa alla Repubblica di Weimar: l'abbandono di ogni forma «tradizionale» della società tedesca come i valori familiari e religiosi. Secondo Dahrendorf, comunque, lo storico non deve farsi abbagliare dall'ideologia reazionaria nazionalsocialista, ma deve constatare di fatto gli effetti sociali del dominio nazista sulla società tedesca.

Tanto l'idea della «rivoluzione sociale» hitleriana, quanto l'interpretazione della modernizzazione di Dahrendorf furono recuperate e riviste in un'ottica più storiografica che sociologica da David Schoenbaum nel 1966<sup>121</sup>, ma anche fortemente radicalizzate. Secondo Schoenbaum il nazismo aveva effettivamente livellato la società tedesca generando una società senza classi, in cui la mobilità sociale era massima. A fronte di un raggiunto egualitarismo, la società tedesca dovette tuttavia scontare una completa privazione di libertà, per cui la condizione generalizzata era quella di essere «tutti schiavi», con la precisazione tuttavia che la società tedesca non aveva alcuna percezione di questa specifica condizione. Se Dahrendorf misurava la modernità del nazismo attraverso un «abbattimento» significativo delle differenze sociali, David Schoenbaum, ne evidenziava soprattutto il carattere psicologico, in termini cioè di auto-rappresentazione della popolazione tedesca come di una società egualitaria. Gli effetti di tale immagine di sé, provocata dalle iniziative propagandistiche e di politica sociale del Reich, vanno indicati secondo Schoenbaum non semplicemente in una rivoluzione classista (cioè in un vero e proprio superamento della divisione della società in classi), ma piuttosto in una rivoluzione di «status», fattore più culturale e psicologico che materiale, in quanto nella *Volksgemeinschaft* nessuno sapeva più la differenza tra il «basso» e l'«alto», in quanto proprio la distinzione tra classe e status era sfumata nell'identità della comunità tedesca.

Alle tesi proposte da questi due autori si contrappone un saggio di Horst Matzerath e Heinrich Volkmann del 1977, i quali introducono invece la categoria di «pseudomodernizzazione»: i nazisti si proposero di risolvere le difficoltà

<sup>119</sup> R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, R. Piper & Co. Verlag, München 1965.

<sup>120</sup> La traduzione è tratta dall'edizione italiana: R. Dahrendorf, *Sociologia della Germania contemporanea*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 458.

<sup>121</sup> D. Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution. Class and Status in Nazi Germany 1933-39*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967.

provenienti dal processo di modernizzazione attraverso strumenti e ideologie «anti-moderne», alla ricerca di un'illusoria «terza via» collocata «al di là dei conflitti sociali propri della società capitalistica e democratico-parlamentare, ma anche al di là del concetto – che suscitava angoscia e aggressività – di una trasformazione totale in senso comunista; il tutto (ed è il punto essenziale) senza rinunciare alle basi economiche capitalistico-industriali di questo sviluppo»<sup>122</sup>. I cambiamenti sociali individuati da Dahrendorf e Schoenbaum non sono riconducibili a un consapevole processo di riforma, ma costituiscono lo scomposto risultato di un'iper-industrializzazione forzata.

Verso la fine degli anni ottanta la discussione intorno al binomio nazismo-modernizzazione si è rivitalizzata grazie al lavoro del tedesco Reiner Zitelmann, il quale ha concentrato l'analisi sulle idee sociali di Hitler, ricavandone un'impressione non del tutto incoerente con la possibilità di una modernizzazione della nazione tedesca<sup>123</sup>. Secondo questo autore, progettando il superamento della società borghese, Hitler non si guardava affatto alle spalle, vaneggiando una società precapitalistica, ma guardava a Stalin, di cui ammirava la capacità modernizzatrice. Questa tesi è stata puntualmente discussa e contrastata da uno dei maggiori studiosi del nazismo e delle sue interpretazioni: Ian Kershaw. Secondo Kershaw infatti, sarebbe un errore di prospettiva la sopravvalutazione delle idee sociali di Hitler all'interno della sua *Weltanschauung* (in cui l'elemento razziale risulta indubbiamente dominante). Ma Kershaw critica Zitelmann anche per la scelta di separare il concetto di «modernizzazione» da quello di «modernità» (come orizzonte dei valori) e di volerlo così rendere neutrale, riducendolo però a uno strumento storiografico del tutto inutilizzabile<sup>124</sup>.

Risulta evidente in questo quadro come le tesi di Dahrendorf e Schoenbaum siano strettamente connesse alla relazione tra potere nazionalsocialista e classi sociali. In particolare, nelle tesi dei teorici della rivoluzione sociale prodotta (anche se involontariamente) da Hitler e dal suo *entourage*, si suppone o si tende a porre come elemento determinante del superamento della stratificazione in classi della società tedesca l'ideologia della *Volksgemeinschaft*. Tanto il superamento reale, però, quanto quello «psicologico» evidenziato da Schoenbaum, sono messi in crisi dall'attività di ricerca di un altro storico della società tedesca. Si tratta di Timothy Mason, un autore che ha elaborato ampie analisi sulla storia della classe operaia nel periodo del dominio nazionalsocialista. I suoi studi sono sempre molto attenti alla documentazione e attraverso la quale Mason scompone l'analisi del fenomeno politico nelle sue stratificazioni sociali. Sorto come strumento di «compressione» delle aspirazioni operaie, il nazismo doveva tuttavia cercare una strategia di contenimento dell'emancipazione, che poteva oscillare dalla costituzione della *Kraft durch Freude* (Organizzazione del tempo libero dei lavoratori), unica concessione alle rivendicazioni operaie, all'eliminazione dei dissidenti. Secondo Tim Mason il nazismo non riuscì mai a penetrare ideologicamente all'interno della classe operaia, gli stessi proletari iscritti al partito erano relativamente pochi e non

---

<sup>122</sup>H. Matzerath-H. Volkmann, *Modernisierungstheorie und Nationalsozialismus*, in *Theorien in der Praxis des Historikers*, a cura di J. Kocka, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, p. 100 (La traduzione è tratta da: I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di Ricerca*, cit., p. 201).

<sup>123</sup>R. Zitelmann, *Hitler. Selbstverständnis eines Revolutionäers*, Leamington Spa, Hamburg 1987.

<sup>124</sup>Cfr. I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di Ricerca*, cit., p. 280 ss.

raggiunsero mai alcun ruolo significativo all'interno della NSDAP. Anche la persuasione ideologica non fu il vero strumento con cui le forze produttive vennero messe a tacere, quanto invece lo furono l'uso della forza e l'abolizione delle organizzazioni dei lavoratori. Secondo Mason, che con i suoi studi ha fornito un importante contributo alla ricostruzione delle relazioni economico-sociali della Germania dominata dai nazionalsocialisti, fu proprio quando il sostegno operaio cominciò a mancare in via definitiva, a causa delle difficili condizioni di vita arretrate dalla guerra, che lo stato nazista cominciò a vacillare.

#### 4. La nascita del «revisionismo» e lo *Historikerstreit*

Tra il 1986 e il 1987 il mondo culturale (e politico) tedesco è stato scosso da una controversia di particolare intensità, che ha visto schierati, gli uni contro gli altri, i principali storici della Repubblica federale. Lo *Historikerstreit* (la «disputa degli storici»), come si definisce abitualmente, ha preso avvio da un articolo di Ernst Nolte, pubblicato sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 6 giugno 1986. Fin dal titolo, *Un passato che non vuole passare*, Nolte vi lanciava una provocazione destinata a sollevare un dibattito ampio e acceso: «con “passato che non vuole passare” – scriveva – si può intendere soltanto il passato nazionalsocialista dei tedeschi o della Germania. Il tema implica la tesi che ogni passato di solito passa, e che in questo non passare c'è qualcosa di affatto eccezionale»<sup>125</sup>. Esponendo, e radicalizzando, le proprie tesi storiografiche, Nolte intendeva così segnalare un'«anomalia», relativa al rapporto tra la coscienza presente dei tedeschi e una fase tanto tragica del loro passato.

È lecito affermare che il «revisionismo», in quanto corrente storiografica determinata e riconoscibile, trovi in tale controversia un importante presupposto, forse il suo momento costitutivo. Dopo la fine della guerra, la Germania sconfitta aveva subito il trauma dell'occupazione e della divisione in due stati, l'uno collocato nell'area delle democrazie occidentali e l'altro nell'orbita sovietica. La storiografia tedesco-occidentale degli anni cinquanta e sessanta aveva accompagnato il processo di rinascita della democrazia con un ripensamento critico dell'intera storia nazionale, avvertendo con forza la discontinuità segnata dalla caduta del Reich e acquisendo i valori caratteristici delle moderne società europee. La stessa divisione politica, e i pesanti riflessi della guerra fredda, avevano rafforzato questa tendenza, delineando un «patriottismo» tedesco collegato alla memoria del nazismo e della sconfitta, e quindi alla «colpa» dell'olocausto, piuttosto che a momenti fondativi dell'identità nazionale. L'unificazione bismarckiana, l'età guglielmina, il ruolo giocato nel primo conflitto mondiale, non erano rimasti estranei a questo ripensamento autocritico. La stessa riflessione storiografica aveva sempre più abbandonato la tradizionale linea della storia politica, scoprendo, per esempio con la *Sozialgeschichte* di Hans-Ulrich Wehler e di Jürgen Kocka, nuovi approcci metodologici.

Ora, con il «revisionismo» di Nolte, di Hillgruber, di Stürmer, si riaffacciava prepotentemente la domanda di una «continuità» della storia politica nazionale,

<sup>125</sup> AA.VV., *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, a cura di G.E. Rusconi, Einaudi, Torino 1987, p. 3.

ossia di un recupero, in chiave neoconservatrice, dei momenti costitutivi del passato tedesco. In altri termini, il «revisionismo» non sorgeva dalla semplice esigenza di «storicizzare» e di «revisionare» i paradigmi storiografici, sulla base di un ampliamento della base documentaria e di rinnovati criteri metodologici, ma da una precisa domanda politica, volta a ricostituire un senso più tradizionale dell'identità tedesca. Il revisionismo nasceva, per usare le parole di Jürgen Habermas, da un'accentuata tendenza all'«uso pubblico» del passato, dal tentativo di reimmettere nella memoria collettiva, cioè nella coscienza civile del tedesco medio, il senso di «appartenenza» a una comunità dotata, al pari delle altre, di un retaggio storico positivo. Non è un caso, d'altronde, che lo *Historikerstreit* abbia trovato nei mass media, soprattutto nelle pagine dei quotidiani e nelle trasmissioni televisive, un canale privilegiato di espressione.

Il tentativo di «normalizzare» l'immagine della storia tedesca (l'anomalia del «passato che non vuole passare») trovava anzi tutto un obiettivo polemico nell'idea dell'«unicità» dei crimini nazisti. Questo termine, «unicità», era stato adoperato dalla storiografia tradizionale, per esempio da Karl Dietrich Bracher, per sottolineare l'assoluta peculiarità dello sterminio degli ebrei, attuato sulla base di un piano preordinato e attraverso una rigida struttura organizzativa, rispetto a ogni altra possibile tragedia verificatasi in paesi dotati di un livello culturale ed economico analogo a quello tedesco. Gli autori «revisionisti» hanno rifiutato questa tesi dell'«unicità», attraverso un largo uso di «confronti» e «comparazioni» tra l'olocausto e altri momenti critici della storia del novecento, quali, per esempio, il genocidio degli armeni, le «purghe» staliniane e, successivamente, la Cambogia di Pol Pot. Anche Joachim Fest, al quale si deve una importante biografia di Hitler, ha parlato di un «immane semplicismo e unilateralità della tesi, per molti aspetti dominante, della peculiarità senza precedenti dei crimini nazisti»<sup>126</sup>. Mentre Jürgen Kocka, confutando le tesi revisioniste, ha invece consigliato di confrontare la Germania di Hitler «con la contemporanea Francia e Inghilterra, piuttosto che con la Cambogia di Pol Pot o l'Uganda di Idi Amin»<sup>127</sup>.

La critica dell'«unicità» dei crimini nazisti ha assunto, d'altronde, diverse formulazioni. In autori come Andreas Hillgruber e Michael Stürmer, si è configurata come un ritorno pessimistico alla centralità della «politica di potenza», della *Machtspolitik*, che sempre porterebbe con sé una propensione all'uso della violenza e della repressione. Ma la logica dei «confronti» è stata elaborata soprattutto da Nolte, il quale, come sappiamo (cfr. § 1), non si è limitato a evidenziare somiglianze tra diversi regimi totalitari, ma ha parlato di un «nesso causale» tra «Auschwitz», inteso come il simbolo dello sterminio del popolo ebraico, e l'«Arcipelago Gulag», ossia i diversi episodi che, dalla rivoluzione sovietica alla persecuzione dei kulaki, hanno caratterizzato l'evoluzione (o l'involuzione) del mondo comunista. Sia nel nazismo che nel comunismo, afferma Nolte, si fa largo l'idea di una «colpa collettiva», che in un caso colpisce il mondo ebraico e nell'altro caso si volge contro una classe sociale, quella borghese. Dopo la fine della guerra, questa nefasta idea della «colpa collettiva» avrebbe infine raggiunto lo stesso popolo tedesco, considerato appunto «colpevole» in senso collettivo a assoluto. Nella prospettiva di Nolte, i crimini nazisti non sono «unici», sia perché la logica dello sterminio (che sorge,

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 52.

come abbiamo visto, dall'idea della colpa «collettiva» e «oggettiva») coinvolge l'intero ciclo ideologico del novecento, sia per il fatto che il nazismo non è affatto un fenomeno «originario», che trovi in sé stesso, nella propria ideologia, una spiegazione conclusiva, ma è un «effetto», una «risposta» (eccessiva, ma pur sempre «risposta») alla sfida mortale che il bolscevismo aveva lanciato all'intera civiltà europea.

Il rifiuto del concetto di «unicità», attraverso questa articolata opera di «comparazione» e di «normalizzazione» del passato, ha come prima e decisiva conseguenza l'idea che il «lato oscuro» del nazismo non derivi dalla storia tedesca, quanto piuttosto dall'«epoca» ideologica e sanguinaria inaugurata dalla presa del potere dei bolscevichi in Russia. In questo senso, la Germania può tornare a guardare con fiducia al proprio passato, ai suoi grandi momenti di identificazione, e riconoscersi nuovamente come «nazione» e come «patria». Accanto al rifiuto dell'«unicità» dei crimini nazisti, si afferma così, nel «revisionismo», un'altra, fondamentale tendenza: ossia la tendenza a riformulare, ribaltandone il significato, la dottrina tradizionale del «deutscher Sonderweg», cioè della «via particolare» e specifica che la Germania avrebbe seguito nel cammino della modernità, «tra la democrazia occidentale, presunta materialista, e l'autocrazia orientale»<sup>128</sup>. Se in passato la teoria del «Sonderweg» era servita per sottolineare l'anomalia della storia tedesca nell'evoluzione della civiltà europea, ora, nell'impostazione caratteristica del «revisionismo», acquista una diversa luce, portando piuttosto a una ripresa del tema (già presente in Ranke e già confutato da Max Weber) della «posizione di centro» della Germania nel cuore dell'Europa. In *Das ruhelose Reich (L'impero inquieto)* di Stürmer, la situazione geopolitica della Germania, in quanto «potenza di centro», diventa così il criterio fondamentale della «continuità» della storia tedesca: «la Prussia – scrive Stürmer – lasciò in eredità allo Stato nazionale tedesco la difficoltà della sua posizione: minacciata dall'esterno e minacciosa per i suoi vicini»<sup>129</sup>. In modo analogo, l'interpretazione della seconda guerra mondiale di Hillgruber si basa sull'idea della «distruzione del centro» dell'Europa. La natura autoritaria delle forme politiche tedesche, il ritardo nella costruzione di solide istituzioni liberali e democratiche, vengono così riportati alla peculiarità della collocazione geografica, che in certo modo avrebbe imposto alla Germania una logica di chiusura, fondata più sul principio dell'autorità che su quello della libertà.

I due aspetti del «revisionismo» che abbiamo messo in rilievo – critica dell'idea dell'«unicità» dei crimini nazisti e, d'altra parte, interpretazione della storia tedesca come politica di una «potenza di centro» – aiutano a intendere la vera posta in gioco della controversia del 1986-1987. Non si tratta di una «riabilitazione» del nazismo (come a volte si è affermato), o di una giustificazione dell'olocausto; ma si tratta del tentativo di rimodellare la coscienza nazionale tedesca secondo canoni più conservatori, rimuovendo il senso di «colpa» per i crimini commessi e ricostituendo una linea di «continuità» nazionale, sopra cui poggiare un patriottismo fondato sulla tradizione e sulla memoria. Per questo, i critici del «revisionismo», a cominciare da Kocka e da Habermas, hanno parlato di una posizione «neoconservatrice», insistendo soprattutto sulle finalità politiche di tali tesi. A questo proposito, Habermas ha

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 12.

insistito, come abbiamo accennato, sull'«uso pubblico della storia» compiuto dagli autori revisionisti, riaffermando la necessaria distinzione tra «gli studiosi che, nel corso del loro lavoro, devono assumere il punto di vista della terza persona» e coloro che, «parlando in prima persona», «affluiscono nel pubblico alveo in cui ci si appropria della tradizione»<sup>130</sup>.

D'altronde, la critica di Habermas a Nolte e agli altri esponenti del revisionismo storiografico si riallacciava direttamente alla lezione di Jaspers, e quindi al principio della «colpa» tedesca, pur rivisitandone diversi aspetti. In un passaggio centrale della sua risposta a Nolte, Habermas si domandava se «la disputa che Jaspers a suo tempo riuscì faticosamente a conciliare» fosse ancora valida, e potesse applicarsi alle nuove generazioni di tedeschi che, nati nel dopoguerra, non avevano vissuto gli orrori del nazismo. In certo modo, rispondeva Habermas, anche coloro che non avevano vissuto quella tragedia portavano impressa una «corresponsabilità collettiva», perché – aggiungeva - «le nuove generazioni sono cresciute in una forma di vita (*Lebensform*) in cui *questo* poté accadere» e perché «la nostra vita è connessa non da circostanze puramente contingenti, bensì intimamente, a quel contesto di vita (*Lebenszusammenhang*)»<sup>131</sup>. Questo modo di affrontare il problema, dichiarando non esaurita la questione della «colpa», era perfettamente in linea con il ragionamento proposto, quarant'anni prima, da Jaspers: se la «colpa criminale» era trascorsa con gli individui che furono protagonisti di azioni omicide, la «colpa politica» e collettiva non poteva dirsi estinta, poiché essa riguarda il «legame esistenziale con tradizioni e forme di vita che sono state avvelenate da crimini indicibili»<sup>132</sup>.

Inoltre, non diversamente da quel che accadeva in Jaspers, anche Habermas rifiutava l'idea che, dopo l'olocausto, i tedeschi potessero affidarsi a un'identità «convenzionale», caratteristica degli stati nazionali del diciannovesimo secolo, come se la catastrofe non fosse accaduta. Il destino della Germania doveva restare ancorato, piuttosto, al modello di una «identità post-convenzionale», formata dal comune consenso ai principi universali della costituzione: «l'unico patriottismo che non ci allontana dall'Occidente – concludeva Habermas – è un patriottismo della Costituzione. Una convinta adesione ai principi universalistici della Costituzione si è purtroppo potuta formare nella nazione civile dei tedeschi soltanto dopo e attraverso Auschwitz»<sup>133</sup>.

## 5. Il negazionismo ed il «processo Irving»

Le provocazioni e le controversie documentarie sollevate dalle tesi riconducibili all'orizzonte storiografico del «negazionismo», sebbene prive di una convincente profondità analitica, hanno rappresentato e costituiscono tuttora una forma di pressione sulla storiografia accademica nell'esame costante dei propri strumenti di lavoro. I negatori dell'Olocausto pongono una questione semplice ma

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 24.

dirimente: prima di costruire analisi e riflessioni sulla *Shoah*, bisognerebbe poterne dimostrare la verità storica e, quindi, quell'unicità che la rende l'evento simbolo degli orrori del Novecento.

Non esiste in verità, o quantomeno non si autodefinisce tale, una scuola negazionista, anche se non risulta difficile rintracciare nelle pubblicazioni on line e nel panorama delle case editrici estranee al circuito della grande distribuzione, i tasselli di un disegno di sfida alla storiografia «ufficiale» sulla seconda guerra mondiale. Dal punto di vista dei contenuti, gli studi dei negazionisti sono orientati alla riabilitazione della figura politica di Adolf Hitler, nonché alla contestazione dell'entità dello sterminio degli ebrei nel numero solitamente ritenuto plausibile di cinque o sei milioni di vittime.

Mentre il revisionismo costruisce un'ipotesi relativistica per l'interpretazione degli accadimenti tedeschi nell'era hitleriana, nella quale il crimine dell'Olocausto viene diluito in uno scenario secolare costellato di atrocità e abusi sulla popolazione civile (appellandosi al principio della contestualizzazione), il negazionismo propone una tesi più radicale. Le camere a gas, in particolare, vengono rese oggetto di critica «investigativa» da parte di storici talvolta improvvisati, fino a sostenerne l'inesistenza, rivelando al tempo stesso uno scenario di «grande bugia» da dissolvere, di pericoloso complotto sionistico da smascherare.

Uno dei primi negatori dell'Olocausto è stato Paul Rassinier, autore inserito negli ambienti della sinistra trotskysta francese, nonché prigioniero nel campo di concentramento di Dora negli anni di guerra. Nel 1960 Rassinier pubblicò un saggio in cui negava la crudeltà attribuita alle SS, e soprattutto smentiva drasticamente le testimonianze dei sopravvissuti relative alle atrocità nei campi, ritenendole una montatura pianificata dai sionisti con lo scopo di legittimare la costituzione dello Stato di Israele.

Nonostante quest'avvio all'interno di gruppi di intellettuali della sinistra francese, il negazionismo si è poi radicato come orientamento prevalentemente promosso da autori ed editori di marcate tendenze conservatrici.

Un espediente ricorrente nelle argomentazioni negazioniste è quello del rifiuto della testimonianza diretta come fonte storica. I racconti dei superstiti dei campi nazisti vengono sottoposti all'attribuzione della qualifica di «menzogne». Il fondamento probatorio delle proprie tesi diviene la dimostrazione scientifica, ricavata da analisi cliniche delle «presunte» camere a gas. Arthur R. Butz, docente di ingegneria presso la Northwestern University di Chicago, pubblicò nel 1976 *The Hoax of Twentieth Century*, in cui ha sostenuto che il gas Zyklon-B fosse utilizzato nei campi di concentramento con funzione di insetticida, come nel complesso industriale di Auschwitz, dove le morti sarebbero state determinate per lo più dalla diffusione del tifo. Tra gli anni ottanta e novanta questo problema è stato risollevato dal francese Robert Faurisson e dal tedesco Wilhelm Staeglich. Costoro hanno propugnato una versione «economicista» del negazionismo. Partendo da un confronto tra l'antisemitismo nazista e il razzismo proprio del colonialismo occidentale, essi giungono a postulare l'intrinseca contraddittorietà (e dunque a loro avviso l'impossibilità) di sterminare coloro che potrebbero essere sfruttati economicamente come mano d'opera, soprattutto in un contesto di guerra totale.

Il metodo storiografico dei negazionisti appare simile a quello dell'inchiesta giornalistica, della ricerca affannosa dello *scoop*, e sia per lo stile che per la metodologia argomentativa si presta all'attenzione del grande pubblico

storicamente poco informato, soprattutto se animato da particolari sospetti nei confronti della storiografia ufficiale. Si tratta di un procedimento estremamente ripetitivo: « si costruisce una fonte alternativa, ammantata di neutralità e oggettività, e si continua a ripeterne le pretese affermazioni fino a che apparentemente diventano parte integrante del materiale documentario, senza più la possibilità, l'interesse o la volontà di risalire all'origine. Viene costruita una realtà parallela che è bene accettata dal pubblico a cui si rivolge la letteratura negazionista, essa presenta infatti una versione del passato corrispondente alle proprie aspettative consce e inconsce»<sup>134</sup>.

Simbolo indubbio di questa spaccatura tra storiografia accademica e prospettive alternative nell'analisi dei fatti della seconda guerra mondiale, è certamente la figura di David Irving. Sebbene sia stato incluso in varie occasioni all'interno del negazionismo contemporaneo, fino a esserne ritenuto la figura chiave, Irving non è propriamente ascrivibile a tale movimento, o quanto meno non lo è sempre stato. Si tratta certamente di uno studioso svincolato dagli schemi tradizionali, che ha saputo raccogliere giudizi contrastanti sul proprio lavoro. Stimato anche da parte di storici affermati per le sue qualità di conoscitore della documentazione della storia tedesca negli anni delle due guerre mondiali, Irving è autore di numerosi libri ampiamente distribuiti in più lingue ed edizioni. Le sue monografie sul bombardamento di Dresda, su Goebbels e il suo importante studio sulle responsabilità hitleriane nella seconda guerra mondiale sono testi significativi e corredati di documenti rilevanti.

A partire dagli anni novanta, la reputazione di Irving viene incrinata a causa delle sue simpatie verso gli ambienti dell'estrema destra, manifestate attraverso la partecipazione a convegni organizzati da strutture politiche reazionarie. Inoltre da più parti gli è stata contestata la tendenza alla manipolazione delle fonti, volta alla riabilitazione di Hitler, nel tentativo di scagionarlo dalle responsabilità dello sterminio degli ebrei, che non viene del tutto negato, ma indubbiamente ridimensionato. La suddetta tendenza alla manipolazione delle fonti è stata recentemente oggetto di un processo per diffamazione intentato proprio da Irving nei confronti della professoressa Deborah Lipstadt, autrice di un volume critico nei confronti del negazionismo, in cui Irving viene presentato come figura rilevante di quel movimento. Irving ha querelato inoltre anche la Penguin Books, rea di aver pubblicato il lavoro della Lipstadt. Quest'ultima presenta in realtà una critica complessiva dei negatori dell'Olocausto, e nei passi in cui fa esplicito riferimento a David Irving, lo indica come promotore di un intenzionale stravolgimento delle fonti, finalizzato alla negazione dell'Olocausto e all'apologia del *Führer*. L'esito di questo processo si è rivelato tuttavia sfavorevole per il querelante.

Sebbene durante lo svolgimento del processo Irving abbia esplicitamente respinto l'accusa di essere un «negatore dell'Olocausto», certamente egli ridimensiona l'entità della cifra dei sei milioni di morti e discute la sistematicità delle uccisioni solitamente attribuite al ricorso alle «camere a gas» (è di Irving l'amara battuta secondo la quale sono morte più donne sul sedile posteriore di Edward Kennedy a Chappaquiddick, di quante siano le persone uccise mediante camere a gas ad Aushwitz). Per quel che concerne il computo delle vittime della persecuzione anti-ebraica, Irving non pone fiducia nelle stime ufficiali, negando la fondatezza dei rapporti dei capi di polizia e dell'esercito, a suo avviso

---

<sup>134</sup> P.P. Poggio, *Nazismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma 1997, p. 111.

«gonfiate» appositamente dai redattori per dimostrare la loro efficienza. Secondo Irving la stima di sei milioni di morti deriva da un calcolo che sottrae al totale della popolazione ebraica europea vivente nel 1929, la popolazione rintracciabile nel 1946, operazione che però a suo avviso risulta scarsamente documentabile. Anche lo Yad Vashem Museum di Gerusalemme aveva tentato di computare le vittime, e comunque non era riuscita a farne comparire più di tre milioni. Evidentemente per Irving questa dovrebbe risultare un'utile indicazione per affermare che la cifra di sei milioni non si rivela affatto realistica.

Come provocazione Irving propose una volta in un suo libro di trovare i cadaveri prodotti dalle operazioni di sterminio di Aushwitz, e suggerì delle risposte alternative al tentato genocidio. Molti ebrei a suo avviso sarebbero stati trasportati in Palestina con una nuova identità, un'altra parte potrebbe essere morta sotto i bombardamenti alleati, e chissà quante altre persone vittime del freddo e della fame in Europa orientale. Si tratta ovviamente di pure speculazioni, che però si accordano a quelle di altri negazionisti; anche Rassinier per esempio, aveva sostenuto che a suo avviso i quattro quinti della cifra in cui si stimava lo sterminio, sarebbero stati «vivissimi» alla fine della guerra. Irving tuttavia concedeva qualcosa, e rispetto alle fucilazioni e alle deportazioni dichiarò in una conferenza: «Riteniamo che vi furono massacri e staffi e rappresaglie e così via... Non c'è guerra senza massacri, specie sul fronte russo, dove ebrei, partigiani, donne e bambini erano stati tutti ammassati [...] è importante dirlo, perché siamo definiti negatori dell'Olocausto, e gli schermi televisivi ci mostrano le fosse comuni e tutto il resto, che noi non neghiamo»<sup>135</sup>. Questo è un passaggio significativo, perché Irving non nega le atrocità, ma sembrerebbe negare che esse siano avvenute al di fuori del contesto bellico, e in ogni caso, ritiene una leggenda che Hitler abbia ordinato di uccidere sei milioni di ebrei nelle camere a gas di Aushwitz.

A proposito della gassificazione, Irving ammette casi in scala limitata dell'uso di questa modalità d'uccisione, ma anche qui prova a insinuare il dubbio. A suo parere le stesse quantità di pesticidi Zyklon-B vennero consegnate ad Aushwitz e a Orenienburg, ma a quest'ultimo campo nessuno storico ha mai attribuito la funzione di campo di sterminio mediante gassificazione.

A ogni modo il processo Irving-Lipstadt, per quanto il giudice si sforzasse di evitarlo, era destinato a divenire un caso storiografico, proprio nella misura in cui metteva in discussione la buona fede nell'uso delle fonti o l'invasione eccessiva della propria ideologia nella ricostruzione degli eventi. Una parte della sentenza, suona dunque in maniera inequivocabile: «nel corso di questi dibattimenti, Irving ha messo in dubbio l'autenticità di alcuni documenti, non perché vi fosse qualche ragione sostanziale per dubitare della loro genuinità, ma perché non si adattavano alle sue tesi [...]. Il suo atteggiamento verso questi documenti si è rivelato in netto contrasto con altri documenti, che, ovviamente, si aprivano assai più al dubbio»<sup>136</sup>. In sostanza è l'imparzialità dello storico a essere messa in discussione, che in questo caso riconoscono in Irving l'antisemitismo e la volontà in parte apologetica nei confronti di Adolf Hitler.

<sup>135</sup> David Irving *on the Eichmann and Goebbels Papers. Speech at Los Angeles, California, 11 – 10 – 1992*. (11<sup>a</sup> conferenza dell'Istituto per la Revisione Storica). Trascrizione sul sito web "Focal Point" di Irving.

<sup>136</sup> Richard J. Evans, *Negare le atrocità di Hitler. Processare Irving e i negazionisti*, Roma, Sapere 2000, 2003, p. 275.

## 6. I tedeschi e l'Olocausto

Nel 1992 lo storico dell' Olocausto Christofer R. Browning ha pubblicato un libro estremamente significativo all'interno del più recente panorama storiografico relativo ai crimini del nazismo, e in particolare dello sterminio del popolo ebraico. *Uomini comuni*<sup>137</sup> utilizza la documentazione, rinvenuta nell'archivio dell'Agenzia centrale di Stato per l'amministrazione della giustizia (*Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen*) della Repubblica Federale Tedesca, sulla vicenda umana e militare del Battaglione 101, un reparto dell'*Ordnungspolizei* tedesca composto da riservisti di polizia. La particolarità di questa vicenda consiste nella composizione del Battaglione 101 e nella sua missione: si trattava di un manipolo di poliziotti di mezza età, troppo maturi per la guerra guerreggiata, e destinati dai vertici militari all'ingrato compito della fucilazione di ebrei in Polonia. La ricostruzione, resa possibile dagli interrogatori dei membri del Battaglione 101 in seguito al crollo della Germania nazista, mostra come dei poliziotti comuni, non particolarmente inebriati di ideologia antisemita, né fedelmente indottrinati al pari delle SS, divennero spietati assassini. Browning mostra alcune dinamiche psicologiche emblematiche: i persecutori trovarono grandi difficoltà a sopportare i loro compiti durante le prime spedizioni, ma col tempo l'assuefazione all'omicidio e l'abbruttimento morale ebbero la meglio su ogni possibile tentativo di resistenza. Solo una minoranza disobbedì agli ordini, mentre la maggioranza si adeguò allo scopo della missione. Gli uomini del Battaglione 101 non avevano mai preso parte a una battaglia, non avevano mai visto morire i propri amici in guerra, cioè non erano vittime del processo di abbruttimento piuttosto ricorrente nei campi di combattimento. In questo caso l'abbruttimento non fu dunque la causa, ma un effetto del loro stesso comportamento. Inoltre, questi uomini non agivano con distacco burocratico, senza vedere le proprie vittime soffrire, la loro azione non era costituita sul modello di una catena di montaggio in cui si prende parte all'opera senza conoscerne da vicino l'esito finale. Al contrario, i riservisti camminavano nel sangue delle proprie vittime: uomini, donne e bambini.

Posta la questione, Browning si muove nel suo libro alla ricerca di una soluzione psicologica, orientandosi tuttavia in direzione contraria a quella delineata da Adorno e dai francofortesi con la definizione della «personalità autoritaria». L'attenzione di Browning si sposta infatti dalla classificazione dell'individuo, tipica dell'approccio psicoanalitico, alla comprensione della «situazione», elaborando una sorta di metodologia «ambientalista». A questo proposito l'autore rievoca alcuni esperimenti psicologici, come l'esperienza della «prigione» costruita da Philip Zimbardo a Stanford nel 1983<sup>138</sup>, in cui alcuni volontari, costretti a ricoprire il ruolo di secondini in una prigione (i cui prigionieri erano altri partecipanti all'esperimento), tendevano in maggioranza ad assumere comportamenti visibilmente oppressivi e autoritari. Allo stesso modo, per spiegare il fenomeno della cieca obbedienza all'ordine di sparare, Browning richiama il concetto di «conformismo». Anche in questo caso viene ripreso un esperimento di psicologia, ideato e messo in atto da Stanley Milgram, in cui si

<sup>137</sup> Il titolo originale è: *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (Harper Collins Publishers). Nell'edizione italiana: *Uomini comuni. Polizia tedesca e «soluzione finale» in Polonia*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>138</sup> *Ibidem*, pp. 174 ss.

mostra quanto sia radicata nella nostra società la deferenza nei confronti dei superiori, e quanto il conformismo pesi a qualsiasi livello delle azioni umane.

La stessa documentazione relativa alla vicenda del Battaglione 101 è stata poi utilizzata da Daniel Jonah Goldhagen nel 1996, quando il suo studio *I volenterosi carnefici di Hitler* divenne rapidamente un bestseller in Europa e negli Stati Uniti, e produsse un vero e proprio *shock* nell'opinione pubblica tedesca<sup>139</sup>. L'interrogativo da cui Goldhagen prende le mosse ricorda quello di Browning: com'è possibile che un popolo civile abbia potuto compiere e assecondare un delitto così disumano? Ma la risposta, così come il metodo di ricerca adoperato, risulta molto differente dall'approccio dell'autore di *Uomini comuni*. Goldhagen attribuisce infatti la responsabilità dell'accaduto a due fattori congiunti: il diffuso e condiviso antisemitismo del popolo tedesco e un governo deciso a portare questo sentimento alle sue conseguenze più estreme. In quest'ottica, non vi è tedesco che possa venire assolto da quei crimini.

Goldhagen mostra di essere un attento conoscitore dell'antisemitismo e delle sue varianti, salvo poi riunificare il tutto nella ricostruzione storiografica, in cui l'«antisemitismo» diventa una categoria unica, all'interno della quale non sembrano sussistere articolazioni. Questa tendenza è stata fatta oggetto di critica proprio da Browning, che ha messo in dubbio le conclusioni di Goldhagen relativamente al contesto e ai motivi del comportamento omicida. Infatti, mentre quest'ultimo si è detto convinto che i carnefici (compresi i riservisti del Battaglione 101) appartenevano alla cultura media della popolazione tedesca, e che pertanto parteciparono ai massacri in nome del loro antisemitismo, non appena ne ebbero l'occasione; secondo Browning, al contrario, gli atteggiamenti individuali erano più sfumati e variabili. Nell'interpretazione elaborata da Goldhagen, insomma, i tedeschi coinvolti nello sterminio aderivano profondamente alle tesi e agli scopi di Hitler, o comunque dimostravano una precisa consapevolezza del più grande crimine della storia. È proprio questa la posizione contestata da Browning, il quale scava invece in quella che Primo Levi chiamava la «zona grigia», cercando di coglierne i dettagli.

Si tratta di una controversia particolarmente significativa per le sue implicazioni nella società contemporanea. Goldhagen sostiene di essere l'unico storico ad attribuire un'identità morale ai carnefici, riconoscendoli responsabili delle proprie scelte scellerate. A suo avviso, le interpretazioni che tendono a «contestualizzare» l'accaduto da un punto di vista socio-psicologico non solo non rendono giustizia ai fatti, ma neanche ai carnefici, considerati come burattini senza facoltà di scegliere.

La tesi di Browning si pone un'altra finalità, perché non vuole ridurre al solo antisemitismo la causa della brutalità nazista, ma si sforza di comprendere, in tutta la sua complessità, il comportamento degli esecutori. Non a caso conclude la propria ricerca con queste parole: «all'interno di ogni collettività sociale, il gruppo di riferimento esercita pressioni spaventose sul comportamento e stabilisce le norme morali. Se in circostanze analoghe gli uomini del 101 divennero assassini, quale gruppo umano può reputarsi immune da un tale rischio?»<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> D.J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Mondadori, Milano 1998.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 198.



**Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722 -9782. Il copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it).** Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.