



Classificazione Decimale Dewey:
320.092 (23.) SCIENZA POLITICA. Persone

LETIZIA KONDERAK

**DOMINIO SULLA VITA
E LIBERTÀ DELL'AZIONE**
HANNAH ARENDT TRA AGAMBEN E RANCIÈRE





©

ISBN
979-12-218-1252-7

PRIMA EDIZIONE
ROMA 8 MAGGIO 2024

INDICE

9 *Introduzione*

PARTE I

VITA E POLITICA IN HANNAH ARENDT:

CATEGORIE FENOMENOLOGICHE IN RISPOSTA AL TOTALITARISMO

19 CAPITOLO I

Evento e comprensione storica

27 CAPITOLO II

L'essenza del totalitarismo

2.1. Il totalitarismo come movimento di totalizzazione, 28 – 2.2. La dissoluzione totalitaria della tradizione europea, 37 – 2.3. Totalitarismo ed eredità totalitaria, 49.

55 CAPITOLO III

La distruzione dell'essenza umana

3.1. La vacuità dell'“Uomo” della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 55 – 3.2. Il significato dell'universalità nella modernità borghese, 58 – 3.3. Oltre la privazione dei diritti: la deumanizzazione, 68.

81 CAPITOLO IV

L'azione e la libertà: il tesoro perduto della tradizione

4.1. Dar voce ad esperienze dimenticate dal pensiero, 81 – 4.2. L'importanza della “libertà pubblica” contro la distruzione dell'essenza umana, 84 – 4.3. La teatralità della sfera pubblica: la manifestazione del “chi”, 92.

- 101 CAPITOLO V
Dall'“archipolitica” alla depoliticizzazione

PARTE II

**NUDA VITA, ECCEZIONE E SOVRANITÀ IN AGAMBEN:
LA POLITICA “TRA” VITA E DIRITTO**

- 105 CAPITOLO I
“Un dialogo impossibile sul biopotere”
1.1. Il concetto di Biopolitica tra Agamben e Foucault, 106 – 1.2. La politica “tra” *bios* e *zoé*, 116.
- 123 CAPITOLO II
Sovranità e Nuda vita: la continuità biopolitica tra democrazia e totalitarismo
2.1. Sovranità e autorità, 123 – 2.2. Lo stato di eccezione come paradigma della fondazione nella tradizione occidentale, 126 – 2.3. Potenza, stato di natura, forza–di–legge, 132 – 2.4. La nuda vita, 134 – 2.5. La normalizzazione dell'eccezione: il campo come *nomos* della modernità, 137 – 2.6. Stato di eccezione effettivo, 146.
- 151 CAPITOLO III
Hannah Arendt e la biopolitica

PARTE III

**LA SOGGETTIVAZIONE POLITICA IN RANCIÈRE:
LA PROVA DI UMANITÀ COME ATTIVITÀ**

- 159 CAPITOLO I
L'archipolitica: la logica della disposizione alla politica
1.1. L'odio per la democrazia, 159 – 1.2. Parapolitica e oligarchia, 167 – 1.3. L'odio per l'altro e l'umanitarismo, 173.
- 177 CAPITOLO II
Politica e democrazia: dimostrare di essere *zoon logon échon*
2.1. La configurazione del sensibile: la rinuncia al progetto marxista di una società futura, 177 – 2.2. Dalla *phoné* al *logos*: la prova di umanità, 181 – 2.3. La soggettivazione politica, 190 – 2.4. Democrazia, politica, uguaglianza ed universalità, 195.

199	CAPITOLO III Rancière e la Biopolitica 3.1. Rancière e Agamben, 199 – 3.2. Rancière e Foucault, 201.
211	<i>Bibliografia</i>
215	<i>Ringraziamenti</i>

INTRODUZIONE

Il presente lavoro problematizza il rapporto tra vita e politica considerando alcuni testi di Hannah Arendt, Giorgio Agamben e Jacques Rancière, tenendo presenti inoltre alcuni temi proposti da Michel Foucault, con particolare riguardo al concetto di biopolitica. In tutti questi casi si mostra, da un lato, come ciascuno dei primi tre autori, sebbene in modo diverso, ponga la questione della politica in rapporto a quella del sapere, inteso di volta in volta come filosofia, come sapere specialistico o come metafisica. D'altro lato, si esaminerà come l'elaborazione dei tre autori risponda all'esigenza di render conto di eventi contemporanei; significativo è in tal senso il fatto che tutti propongano delle interpretazioni del totalitarismo: il totalitarismo consiste nella distruzione della mondanità e della pluralità per Arendt, nella normalizzazione dello stato d'eccezione in cui la decisione sovrana dispone della nuda vita per Agamben, ed infine nella riunione della comunità attorno all'odio che esclude per Rancière. Ma mentre l'esigenza di Arendt è propriamente quella di render conto dell'evento totalitario, per Agamben invece si tratta, fra l'altro, di comprendere la pulizia etnica che imperversava nella ex-Jugoslavia dopo il dissolvimento del regime di Tito: l'autore quindi ricerca le ragioni di una continuità tra democrazia e totalitarismo, ritenendo che quelle pulizie etniche fossero il sintomo di una tale continuità. Rancière, da parte sua, cerca di analizzare la rinascita di spinte identitarie regionali, integralismi religiosi e xenofobia

in un'età consensuale in cui ci si aspetterebbe che l'accoppiamento tra democrazia liberale e capitalismo, usciti vincitori dalla guerra (fredda) con il terrore totalitario (sovietico), non avrebbe portato altro che pace e benessere: in questo caso è la stessa chiusura identitaria ad apparire come la verità del totalitarismo.

Si può qui notare — soprattutto per Agamben e Rancière — una tendenza tipica del discorso contemporaneo, denunciata da Foucault: la tendenza a mettere fuori gioco il discorso politico dei propri avversari riconducendolo al totalitarismo: Arendt stessa cercò di opporsi a questa confusione, insistendo sulla specificità assoluta del totalitarismo, e parlando invece di “elementi totalitari” per le pratiche politiche che sembrano alludere ad esso.

Significativo è il fatto che i tre autori, pur muovendo dalla distinzione (arendtiana) tra politica e vita, dislocano in modi diversi le rispettive sfere: ad esempio Agamben colloca la “politica” nello scarto tra diritto e vita, ma il totalitarismo è per lui non come una scomparsa della politica, come per Arendt, bensì come la normalizzazione di quell'eccezione che è, per Agamben, lo spazio della politica (come biopolitica o come redenzione messianica).

Per quanto riguarda la riflessione arendtiana, essa è fortemente segnata dall'evento totalitario, che l'autrice interpreta come un movimento distruttivo mosso dalla *hybris* moderna, ossia dalla presunzione dell'uomo di potersi liberare da ogni condizionamento. Sarà proprio in rapporto all'evento totalitario che Arendt elaborerà le categorie fenomenologiche contenute in *Vita activa*: la terrestrità è — secondo l'autrice — la cifra stessa della condizione umana, poiché rammenta all'uomo che è condizionato da qualcosa che non ha prodotto; la mondanità invece è l'appiglio contro la dissoluzione della realtà nell'ideologia e nel movimento distruttivo del terrore totalitario; la pluralità e il richiamo alla *polis*, invece, individuano lo spazio in cui la spontaneità e l'individualità possono manifestarsi contro l'impossibilità del martirio nel campo di concentramento, e più in generale contro ciò che impedisce che l'agire umano abbia un significato per gli altri, una rilevanza pubblica. Da ciò derivano anche le preoccupazioni arendtiane circa la distruzione consumistica del mondo e la riduzione dell'uomo contemporaneo ad *animal laborans*: la confusione tra opera e lavoro,

la “consunzione” del mondo preso nella produzione senza fine, l’erosione delle capacità e delle esigenze dell’agire dell’uomo, oltre che di quelle dell’*homo faber*, tutto ciò fa sì che la contemporaneità “alluda” al totalitarismo.

Arendt pone l’accento sul ruolo svolto dalla filosofia in questo processo di dissoluzione. L’esperienza del filosofo, che fugge il caos e la pluralità della città trasferendosi nel mondo del pensiero, diviene poi un’esperienza tipica degli scienziati agli inizi della modernità, e infine un’esperienza di massa con lo sradicamento provocato dagli eventi della prima metà del XX secolo. Come il filosofo si rifugia nel mondo delle idee dove poteva pensare l’Uomo al singolare, così le masse si rifugiano nell’ideologia totalitaria.

La Arendt fa anche riferimento anche al sapere “positivo”, alle scienze fisiche e naturali: sono gli scienziati oggi gli unici a poter agire, ma la loro azione è rivolta alla natura, infrangendone le leggi e portando nella natura l’imprevedibilità tipica dell’agire. Inoltre, ma gli scienziati agiscono senza comprendere ciò che fanno, guidati come sono dalla dinamica del sapere tecnico: anche le cecità del processo in cui la contemporaneità è presa allude al vortice totalitario.

Ad ogni modo, l’antidoto contro il male totalitario è, per Arendt, l’incontro tra un agire che riveli la pluralità umana ed un quadro istituzionale stabile: quadro istituzionale che, come si vedrà, appare talvolta come l’esito di un operare umano, e quindi come una parte del mondo durevole in cui l’abitare dell’uomo è possibile; talvolta invece appare come il prodotto dell’agire umano: tale ambiguità fa sì che, tanto per Agamben quanto per Rancière, la sfera che l’autrice definisce “politica” coincida in realtà con la sfera giuridica. Da parte loro invece, entrambi ritengono che si dia politica solo nel “tra” le due sfere, tra *bios* e *zoé*.

Agamben in particolare muove dalla distinzione arendtiana tra vita e politica, tra *zoé* e *bios*, ma ritiene che tale distinzione venga tracciata dalla sovranità: la sovranità è infatti ciò che abita quel “tra” e che da un lato istituisce le due sfere, dall’altro può dissolverle: per Agamben quindi il fondamento della politica, o meglio dell’accoppiamento schmittiano tra localizzazione ed ordinamento, è proprio la sovranità. È importante notare che una tale struttura costituisce il fondamento storico di ogni comunità, che si rivela nel potere sovrano, cioè nella

biopolitica: per l'autore infatti la biopolitica foucaultiana non è altro che la sovranità stessa, in quanto essa ha per correlato la nuda vita. Pertanto il totalitarismo è in profonda continuità con la democrazia nella misura in cui, per entrambi, si tratta della nuda vita, di decidere quale vita sia umana e quale sia inumana, quale sia degna e quale indegna d'esser vissuta: se nel totalitarismo tale decisione costituisce la regola, soprattutto nel campo di concentramento, anche la democrazia rivela talvolta questo fondamento nascosto, ad esempio quando decide della vita e della morte negli "oltrecomatosi" o quando svolge esperimenti sui condannati a morte.

La nuda vita di cui parla Agamben non è però la vita naturale di cui parla Arendt, né è il correlato di un potere-sapere sulla vita, come per Foucault; essa è al contrario lo spazio vuoto tra vita e diritto, che la sovranità produce nello stato d'eccezione in cui esso afferra sulla vita stessa. Così Agamben risponde anche a quell'interrogativo cui Arendt sembra non aver risposto: com'è possibile il passaggio dalla sfera della vita a quella della politica? "Sembra" che Arendt non abbia risposto a quell'interrogativo perché a ben vedere per Arendt non ci vuol altro che l'azione all'interno del mondo per istituire la sfera politica. Tuttavia, alcune considerazioni arendtiane rendono difficile una tale soluzione semplicistica: ad esempio, ne *Le origini del totalitarismo*, ella parla del possesso di un posto nel mondo, identificato con la cittadinanza, come condizione di possibilità dell'agire politico⁽¹⁾.

Anche per Agamben il "sapere" svolge un ruolo centrale per la "biopolitica", ma non si tratta affatto dei saperi di cui parla Foucault. Egli si riferisce al contrario alla metafisica stessa, cui la politica si unisce in un unico movimento, che è il movimento della tradizione occidentale: si tratta, in termini heideggeriani, del movimento di fondazione su di un fondamento negativo, su un'assenza di fondamento, e quindi della violenza intrinseca ad ogni fondazione. Così, come l'ontologia si fonda su un Essere puro che è inafferrabile, e che si può solo a differenziare ed articolare infinitamente nella sua dicibilità, così la politica, come definizione e creazione dell'"umanità" attraverso il discorso (sia perché frutto nella pratica discorsiva, sia perché è il discorso a definire l'umanità), non fa altro che articolare infinitamente una vita inattingibile: da

(1) H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, p. 410.

ciò l'idea per cui la tradizione è una macchina antropologica, un continuo tentativo di tracciare la linea che definisce l'umanità. Così metafisica e politica sono unite dalla violenza: la violenza della fondazione e la violenza che ritaglia, articola, definisce infinitamente vita ed Essere.

La soluzione di Agamben sarà il benjaminiano “stato di eccezione effettivo”, e cioè l'effettiva sospensione della legge, l'afferramento che la legge non è altro che l'abbandono della vita, il sospendersi della legge a favore del fatto. Essa è incentrata sul concetto di forma di vita e regola, ma tali soluzioni appaiono schiacciate sulla prospettiva ontologica dell'autore Agamben risolve la politica nel gioco heideggeriano del fondamento abissale, dell'abbandono dell'ente da parte dell'Essere.

Anche Rancière, infine, riprende la distinzione arendtiana tra vita e politica, ma, come Agamben, egli ritiene che tale distinzione non abbia nulla di dato o di naturale: essa è l'esito della tensione tra un certo modo di distinguere la società in parti, una certa “partizione del sensibile” che classifica la comunità e assegna a ciascuna parte una funzione (ciò che l'autore chiama polizia) e un processo che invece scompagina questa partizione, la dissolve mettendo in questione le sue identificazioni (essa corrisponde alla politica). Per Rancière il totalitarismo è l'esito estremo della chiusura della comunità nella partizione poliziesca: in tal caso, venendo meno ogni spazio per l'inclusione dell'altro, la comunità è unita soltanto dall'odio per l'altro.

Rancière analizza polemicamente in primo luogo l'idea, che per l'autore segna l'intera tradizione filosofica e politica, per cui solo chi ha la disposizione a governare può farlo: si tratta dell'archipolitica, della logica dell'*arché*, e cioè della circolarità tra disposizione a governare e governo. Per Rancière anche Arendt è succube di questa logica, poiché per l'autrice solo coloro che fanno parte della “sfera politica” possono prender parte al governo, mentre coloro che rientrano nella sfera della vita sono atti soltanto a esser governati. Così Rancière è in consonanza con Agamben nel ritenere che la politica, o meglio la polizia, e la filosofia politica occidentali siano segnati dal tracciato fondato su una “prova di umanità”, su una distinzione tra coloro che sono pienamente umani — coloro la cui *phoné* si articola in *logos*, essi sono capaci di condividere non solo passioni e sensazioni, ma anche un senso comune del bene e del male — e coloro che invece sono incapaci di discorsi, che

sono mera vita che esprime solo rumori, dolore e sofferenza. Tuttavia, se per Agamben è la sovranità a tracciare questa linea, per Rancière essa è da un lato l'esito di una varietà di rapporti sociali, economici e giuridici storicamente determinati, ma è anche ridefinita dall'iniziativa di coloro che sono relegati nella sfera della vita, della parte dei senza parte, che cerca di modificare il tracciato per essere inclusa.

Per Rancière la politica si situa proprio in questo passaggio, nell'attività dei senza parte che cercano di gettare un ponte tra la vita e la politica (anche in questo caso ridotta a la sfera giuridica), tra inumanità ed umanità, tra uomo e cittadino: egli parla a tal proposito di soggettivazione politica, e dell'attivo rifiuto di un'identità esclusa in vista di un'altra inclusa. È in questo passaggio che si dà politica perché da un lato si infrange il meccanismo che dalla disposizione sociale conduce al governo — e la politica per Rancière non è altro che questa rottura della logica dell'*arché* — dall'altro la parte senza parte incarna in tale sforzo l'universale della comunità stessa.

Importante è la modalità in cui avviene una tale soggettivazione, e cioè attraverso l'emancipazione del popolo o *demos*. A questo riguardo Rancière polemizza con tutte quelle correnti di pensiero, tra cui il marxismo, per cui l'intellettuale è l'unico a poter cogliere la verità del popolo e quindi anche colui che deve manipolarlo per realizzarne il bene. Per Rancière si dà politica, ovvero la democrazia stessa, solo in virtù dell'iniziativa emancipatrice del *demos*. Per Rancière tale emancipazione si rapporta in un duplice modo all'uguaglianza, e quindi alla *Dichiarazione dei diritti dell'Uomo e del Cittadino*, che per Arendt aveva invece aperto la strada alle violenze totalitarie: da un lato il popolo può appellarsi a un'uguaglianza iscritta nella comunità anche nel senso dell'iscrizione legale; dall'altro il popolo realizza l'uguaglianza poiché può emanciparsi solo dimostrando di poter prender parte al discorso pubblico e di potersi prender cura del mondo comune dal quale è escluso. Sebbene Rancière si opponga al circolo tra disposizione e esercizio di una facoltà, anch'egli ammette una "prova di umanità", che non consiste per lei in una disposizione ma in un'attività: prova d'umanità è la dimostrazione messa in atto dalla parte dei senza parte. Inoltre Rancière, nonostante le critiche rivolte ad Arendt, afferma la necessità della purezza della politica: la purezza dal meccanismo che collega disposizioni e funzioni, e

che è la legge della polizia. Peraltro, anche per Rancière, come nel caso di Agamben, resta sullo sfondo la questione del passaggio tra le due “sfere” arendtiane, vita e politica, e anche per il filosofo Francese quella che ella definiva politica coincide in realtà con la sfera giuridica. Inoltre, laddove Arendt pone quale “irriducibile” della politica l’individuo, Rancière pone invece l’accento sulla parte dei senza parte. Tale differenza non dipende solo dalla provenienza di Rancière da una tradizione marxista. Emerge invece la differenza tra l’esigenza che muove Arendt, e cioè il preservare l’individualità dall’annullamento che subisce *in extremis* nel campo di concentramento, e quella che invece muove Rancière, e cioè l’opposizione alla logica identitaria: è la parte che non ha nome e non ha voce a poter scompaginare la logica poliziesca.

È proprio in riferimento al problema della soggettivazione del *demos* che, in Rancière, riemerge la questione del sapere: la filosofia è un bersaglio polemico importante nella riflessione dell’autore, poiché essa, per paura della caoticità del *demos*, teorizza una politica che toglie la politica, una politica che consiste nella rimozione di ogni conflitto a favore del consenso. Tuttavia è attraverso l’acquisizione di un certo sapere che il *demos* può mettere in atto la sua “prova di umanità”, dis-identificarsi a se stesso per mostrare di essere capace di *logos*.

Nel complesso, questo lavoro consente di afferrare lo slittamento nel significato delle “sfere” arendtiane, quella della vita e quella della politica, per cui la sfera della politica tende in Agamben e Rancière a coincidere con quella del diritto: la politica così appare possibile solo al di fuori dello spazio istituzionale, nello stato d’eccezione di cui parla Agamben (che è il luogo della sovranità biopolitica ma anche della prospettiva politica “messianica” dell’autore), oppure nell’eterotropia prodotto dal dissenso secondo Rancière. Questo dipende evidentemente dalla rigida tassonomia arendtiana, che in effetti, almeno in determinate formulazioni, giunge ad affermare che solo il cittadino “ha diritto” all’azione: il rovescio di questa affermazione è lo schiacciamento della politica sul mero possesso dei diritti. La perdita di una conciliazione tra aspetto politico-costituzionale e azione è il risultato delle diverse esigenze di Agamben e Rancière: per Arendt la questione era invece quella di conciliare mondanità, cioè stabilità del mondo e delle istituzioni, e spontaneità umana, cioè la pluralità.

Un ulteriore risultato riguarda poi la questione del sapere: tutti gli autori riconoscono una responsabilità più o meno diretta della filosofia nel “totalitarismo”, quale che sia la declinazione di significato attribuita a questo termine. Ciò non toglie che tutti e tre gli autori ritornino in qualche modo al “sapere”, e cioè teorizzino il ruolo del sapere stesso per la salvezza dal “totalitarismo”: Arendt ad esempio scelse di essere una “teorica della politica”, non soltanto per comprendere l’evento totalitario, ma anche per dare una voce a quella gloriosa tradizione perduta della “felicità pubblica” — perduta perché la voce storica e teorica era stata appannaggio esclusivo dei nemici di questa vita, i filosofi. Agamben ritiene che solo una “conversione” compatta del corpo altrettanto compatto della tradizione occidentale possa determinare un cambiamento politico, che solo un cambiamento dei concetti conduca alla disattivazione della sovranità. Infine Rancière ritiene che solo un certo sapere acquisito dal popolo, e sviluppato da esso, possa sancirne l’emancipazione.

Questo ritorno alla questione del sapere può essere inteso come un’indicazione verso le posizioni foucaultiane, e cioè verso l’idea che, essendo l’attuale configurazione della politica incentrata sul sapere, o meglio sull’accoppiamento tra sapere e potere, solo una pratica politica che si ponga su questo stesso terreno possa farvi fronte: la resistenza al potere passa da un lato dalla sua analisi e dalla sua descrizione, dall’altro dal riferimento ad un sapere di tipo diverso, che si oppone al sapere dominante, e che strutturi il “soggetto” secondo una tale resistenza.

In conclusione, questo libro indaga i diversi significati che gli autori analizzati attribuiscono alla politica e alla vita, per mostrare come questi concetti siano ormai cruciali per le società e le organizzazioni politiche contemporanee. Mentre le sconvolgenti esperienze politiche del Novecento, la generalizzazione della forma del lavoro, la burocratizzazione dell’esistenza individuale e collettiva gettano una luce fosca sul futuro, la pura potenzialità dell’azione, la sua capacità di condurre nel mondo il miracolo del nuovo, lasciano spazio al rinnovamento del mondo, alla sua conservazione e trasformazione.

PARTE I

**VITA E POLITICA IN HANNAH ARENDT:
CATEGORIE FENOMENOLOGICHE IN RISPOSTA AL TOTALITARISMO**

CAPITOLO I

EVENTO E COMPRESIONE STORICA

Il primo capitolo del presente lavoro affronta alcuni dei nodi centrali del pensiero di Hannah Arendt. In particolare questo capitolo muove dall'analisi del totalitarismo come forma di dominio totalmente nuova, che pur si rapporta con la storia e la tradizione filosofica occidentale, ponendo in evidenza soprattutto il ruolo della "distruzione dell'essenza umana" nella ricostruzione arendtiana; essa esamina quindi l'insieme di categorie fenomenologiche attraverso cui Arendt interpreta la "condizione umana", tentando di mostrare in primo luogo come l'autrice, attraverso queste categorie, risponda all'esperienza totalitaria, e cercando infine di chiarire il rapporto esistente tra totalitarismo e democrazie.

A tale fine si utilizzeranno principalmente tre opere arendtiane: *Le origini del totalitarismo*, pubblicata per la prima volta nel 1951, *Vita activa*, opera risalente al 1958, ed infine una raccolta di saggi, *Tra passato e futuro*, risalente al 1961.

Si intende mostrare come per l'autrice esista una differenza abissale tra il totalitarismo e le altre forme di governo. A questo proposito una dimostrazione preliminare può essere rintracciata nella cautela con cui Arendt utilizza questo termine: «abbiamo quindi motivo di utilizzare il termine "totalitario" con parsimonia e prudenza»⁽¹⁾. In *Tra passato e futuro* ella pone un accento che potremmo definire aristotelico sulle distinzioni:

(1) H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXI.

queste riflessioni e precisazioni si fondano sul convincimento dell'importanza delle distinzioni. Sottolineare tale convincimento sembra un truismo gratuito [...]. Tuttavia, in quasi tutti i dibattiti tra studiosi di scienze politiche e sociali sembra che si sia convenuto tacitamente di ignorarle, procedendo dal presupposto che qualunque cosa possa alla fine venir chiamata con un altro nome qualsiasi [...]. Di conseguenza i liberali tendono a trascurare la differenza di principio esistente tra la restrizione della libertà esercitata dai regimi autoritari, l'abolizione delle libertà politiche nelle tirannidi e la totale abolizione della spontaneità stessa che è presente [...] soltanto [nei] regimi totalitari.⁽²⁾

L'autrice rifiuta che si possa utilizzare una tale definizione per l'Italia fascista⁽³⁾, per il comunismo post-staliniano e per il regime maoista⁽⁴⁾.

È importante notare come la specificità del totalitarismo costituisca per Arendt un "fatto" — le cui peculiarità verranno descritte in questo capitolo. Dunque non si tratta, per l'autrice, di definire una sorta di tipo ideale del totalitarismo⁽⁵⁾, ma di descrivere l'evento stesso del

(2) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1999, pp. 135–136. Il "rimprovero" di Arendt non è in realtà rivolto solo ai liberali, poiché il lassismo di cui ella parla è ben più diffuso. Proprio il termine lassismo viene utilizzato da Michel Foucault per denunciare, nel discorso neoliberale, una tendenza allo slittamento semantico, nell'ambito della cosiddetta fobia dello stato: «Il terzo meccanismo inflazionistico che mi sembra caratterizzare questo tipo di analisi è costituito dal fatto che permettono di evitare di pagare il prezzo del reale e dell'attuale, dal momento che, in nome del dinamismo dello stato, si può sempre ritrovare qualcosa di simile a una parentela o un pericolo, qualcosa come il grande fantasma dello stato paranoico e divoratore». Egli sottolinea poi come, per osteggiare la politica interventista nell'Inghilterra durante la prima guerra mondiale, i neoliberali ricorressero allo spauracchio della Germania pre-hitleriana, che, proprio per le sue tendenze socialiste, aveva preparato l'ascesa del nazismo. Citando Hayek: «ci si rifiuta di riconoscere che l'ascesa del nazismo e del fascismo non è stata una reazione contro le tendenze socialiste del periodo precedente, ma un risultato inevitabile delle tendenze socialiste stesse» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 156–158). Anche Galli (*Hannah Arendt, conferenza alla scuola di liberalismo*, www.fondazione-einaudi.it/Download/lezioneGalli.doc) sembra ricadere in questo tipo di lassismo: «Non voglio dire che una liberaldemocrazia è uguale al totalitarismo, né lo voleva dire Arendt. Sono diversi [...] Insomma, sono diversi quantitativamente, non qualitativamente»; la differenza individuata da Arendt non è ridicibile ad una diversità di grado.

(3) H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 427, nota 10.

(4) Ivi, pp. LIX–LX e pp. LXIII–LXV.

(5) Questa è ad esempio la tesi sostenuta nell'introduzione di Alberto Martinelli (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXI) secondo cui il totalitarismo sarebbe una sorta di tipo ideale weberiano, un concetto limite ideale, dotato di una logica immanente. Arendt ricevette tale critica anche da Aron e O'Sullivan (S. Forti, *Hanna Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, 1996, pp. 8–9).