

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI  
FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN  
FILOSOFIA

CICLO XXIII

HANNAH ARENDT E IL SIONISMO:  
UN PERCORSO FILOSOFICO-POLITICO

S.S.D. SPS/01 FILOSOFIA POLITICA

Coordinatore: Prof. Ferdinando L. Marcolungo

Tutor: Dott.ssa Olivia Guaraldo

Dottoranda: Dott.ssa Sara Rapa



## INDICE

<b>PROLOGO</b> .....	5
Per amore del mondo .....	5
<b>INTRODUZIONE</b> .....	15
<b>CAPITOLO PRIMO</b> .....	25
1. Premessa.....	25
2. L'ebreo come simbolo dell'alienazione nel mondo moderno.....	27
3. L'ebreo come paria.....	34
4. Ulissi-erranti.....	41
<b>CAPITOLO SECONDO</b> .....	47
1. Premessa.....	47
2. Un tentativo di comprensione .....	49
3. Dal destino ebraico non c'è modo di fuggire, se non sulla luna.....	51
4. Tra paria e <i>parvenu</i> .....	75
5. Essere abbandonata a se stessa .....	79
<b>CAPITOLO TERZO</b> .....	89
1. Premessa.....	89
2. Pallade Atena.....	93
3. Un lavoro ebraico .....	99
4. Anni difficili, anni interessanti .....	104
<b>CAPITOLO QUARTO</b> .....	111
1. Premessa.....	111
2. Questo ti riguarda!.....	118
3. La resistenza ebraica .....	128
4. Un popolo senza paese in fuga verso un paese senza popolo .....	136
5. Nessuna profezia, solo realismo .....	146
6. C'è ancora tempo? .....	152
7. Sono semplicemente una di loro.....	166
<b>CAPITOLO QUINTO</b> .....	179
1. Premessa.....	179
2. Excursus .....	181
3. Politico/impolitico.....	187
4. Che cosa resta? Resta il giudizio.....	197
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	207
BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI HANNAH ARENDT .....	207
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE DEGLI SCRITTI SU HANNAH ARENDT.....	224
BIBLIOGRAFIA GENERALE.....	229



## PROLOGO

### Per amore del mondo

Consapevole dell'unità della sua vita mentale – unità che nulla toglie alla complessità del suo pensiero, che talvolta si presenta come ambiguo, contraddittorio<sup>1</sup> o aporetico –, nel 1972 Hannah Arendt (Hannover 1906 – New York 1975) scrive all'amico Richard Bernstein: «A volte penso che tutti noi abbiamo un solo vero pensiero in tutta la vita, e tutto ciò che facciamo in seguito non è che una serie di elaborazioni e di variazioni su un unico tema»<sup>2</sup>. E in effetti tutta la riflessione arendtiana, anche se a prima vista potrebbe sembrare sconnessa o dispersiva, in realtà è percorsa da un filo rosso, costituito da una manciata di domande fondamentali: che cos'è successo a quell'ambito delle relazioni tra esseri umani liberi che i greci chiamavano politica? Da quando si è iniziato a pensarlo come spazio di un rapporto comando-obbedienza? In che misura la nostra tradizione filosofica ha contribuito all'idea di un potere che si identifica con il dominio? E quali implicazioni possiamo ravvisare tra la forma mentis metafisica e l'universo totalitario?<sup>3</sup>

Ecco allora che la sua tesi di dottorato sul concetto di amore negli scritti di Agostino<sup>4</sup>, vista retrospettivamente, appare come un testo al tempo stesso inaugurale e seminale, come un solco appena tracciato che si continui poi sempre a scavare e a rifinire, sotto la spinta di eventi che ripropongono le medesime questioni fondamentali. Quando agli inizi degli anni Sessanta Arendt concepisce il progetto – che poi non realizza – di rimettere mano dopo più di trent'anni a quel suo primo lavoro per ripubblicarlo, scopre con grande sorpresa di riconoscersi totalmente nello scritto, nonostante il tempo trascorso, e di sapere con precisione cosa avesse voluto dire all'età di vent'anni. Il ritorno ad Agostino avviene nel contesto di *The origins of totalitarianism*<sup>5</sup> [*Le origini del totalitarismo*, allo scopo di seguire alcune tracce trascurate nel 1929, ed è caratterizzato da una maggiore sensibilità per la situazione storica di Agostino, il quale «visse in un'epoca che, per molti aspetti, assomigliava alla nostra più di ogni altro periodo della storia passata, e che per di più scrisse sotto il pieno impatto di una fine catastrofica, che forse somiglia alla fine a cui noi siamo giunti»<sup>6</sup>. Nell'ultimo capitolo della sua opera sul totalitarismo, intitolato *Ideology and terror*<sup>7</sup> [*Ideologia e terrore*], Arendt riassume efficacemente le conseguenze di quella distruzione delle società civili che i nazionalsocialisti hanno fatto diventare il loro programma politico: l'ineludibilità del terrore e la distruzione dell'esistenza civile degli ebrei, che hanno portato al loro collettivo isolamento e al loro abbandono allo sterminio. Ma anche i sopravvissuti – ossia i testimoni dello sterminio – sono stati derubati della loro esistenza civile, perché la società borghese, alla quale si sarebbero potuti appoggiare, è stata distrutta.

Ora, secondo Arendt l'uomo è stato creato affinché avesse inizio qualcosa in generale; più precisamente: con l'uomo è entrato nel mondo l'inizio. Libertà significa attuazione dell'infinita capacità umana di dare vita all'inaspettato e, quindi, realizzazione piena non della 'natura umana' ma della sua 'condizione'. Se è qui che si fonda la sacralità della spontaneità umana, lo sterminio totalitario dell'uomo in quanto uomo è lo sterminio della sua spontaneità. Ciò significa, allo stesso tempo, «la revo-

---

<sup>1</sup> Sulle contraddizioni del pensiero politico di Arendt si veda M. Canovan, 1978.

<sup>2</sup> Citato in E. Young-Bruehl, 1982; trad. it. p. 373.

<sup>3</sup> Cfr. S. Forti, 2006.

<sup>4</sup> H. Arendt, 1929.

<sup>5</sup> H. Arendt, 1951a.

<sup>6</sup> H. Arendt, 1953d; trad. it. p. 95.

<sup>7</sup> H. Arendt, 1953a.

ca della creazione in quanto creazione, in quanto aver-instaurato-un-inizio. Qui sta forse il nesso fra il tentativo di distruggere l'uomo e il tentativo di distruggere la natura»<sup>8</sup>. Ma ogni fine nella storia contiene necessariamente un nuovo inizio:

«Questo inizio – ecco le parole con le quali sceglie di terminare la sua monumentale opera sul totalitarismo – è la promessa, l'unico "messaggio" che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. "Initium ut esset, creatus est homo", "affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo", dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo»<sup>9</sup>.

È sempre a questo passo di Agostino che Arendt fa riferimento nel cuore di *The human condition*<sup>10</sup> [*Vita Activa*], per introdurre la parte relativa all'azione:

«Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento [...] può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa. [...] Poiché sono "initium", nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione»<sup>11</sup>.

L'iniziativa cui Arendt si riferisce, parlando di azione e discorso, ha origine in un aspetto antropologicamente imprescindibile dell'essere umano: la nascita. Uomini e donne sono 'nuovi inizi': lo status creaturale conferisce loro l'impulso al cominciamento. Citando Agostino, Arendt fa della nascita l'*initium* a cui ogni altra 'iniziativa' umana deve essere ricondotta. La nascita rimanda dunque all'elemento della novità, ma è solo attraverso l'azione e il discorso – una sorta di seconda venuta al mondo – che l'unicità di ciascuno/a diviene visibile e udibile nel mondo degli affari umani. Arendt critica la categoria di 'creazione' e la sostituisce con quella di 'natalità': «la capacità stessa di cominciamento – scriverà in *The life of the mind*<sup>12</sup> [*La vita della mente*] – ha le sue radici nella natalità e non certo nella creatività»<sup>13</sup>. Che quest'ultima venga intesa nel senso trascendente di derivazione delle creature dal Creatore, o in quello immanente – ma comunque derivato dal primo, sia pure in forma secolarizzata – di costituzione di una società nuova, ciò che essa presuppone è ugualmente una sorta di riduzione coatta del molteplice ad un unico principio direttivo. Già nel lavoro su Agostino tale questione, anche se non esplicitamente tematizzata in termini critici, è tuttavia ben presente fin dalla scelta delle citazioni, una per tutte questa, tratta dal *De moribus* (2°, 8):

«Esistere non è null'altro che essere uno. Pertanto, ogni cosa esiste in quanto tende verso l'unità [...] gli elementi semplici, infatti, derivano la loro esistenza da se stessi; quelli composti imitano l'unità con l'armonia delle loro parti e non esistono che nella misura in cui pervengono a tale unità»<sup>14</sup>.

Questo passo agostiniano rappresenta con grande aderenza l'idolo polemico assunto dall'intero percorso successivo dell'autrice, attraverso una concezione radical-

<sup>8</sup> H. Arendt, 2002a; trad. it. p. 63.

<sup>9</sup> H. Arendt, 1951a; trad. it. p. 656.

<sup>10</sup> H. Arendt, 1958a.

<sup>11</sup> Ivi; trad. it. p. 129.

<sup>12</sup> H. Arendt, 1978b.

<sup>13</sup> Ivi; trad. it. p. 546.

<sup>14</sup> H. Arendt, 1929, cit.; trad. it. p. 69.

mente diversa del motivo dell'origine. Il fatto che tale concezione, basata sulla semantica della natalità, non solo non abbandoni il riferimento ad Agostino, ma lo adoperi in un certo senso anche contro di lui, mostra come il discorso arendtiano non sia, pur nella sua sostanziale laicità<sup>15</sup>, del tutto privo di religiosità: ammette lei stessa di tirare avanti «alla meno peggio (magari, piuttosto meglio che peggio) con una specie di fiducia in Dio. Una fiducia infantile? Appunto, dal momento che non è mai posta in dubbio. Cosa diversa è la fede, che invece crede sempre di sapere e perciò finisce per imbattersi in dubbi e paradossi»<sup>16</sup>. Ciò naturalmente non toglie nettezza alla discontinuità rispetto al modello cristiano, definita dalla decostruzione (e moltiplicazione) del concetto di un'unica Creazione nell'infinita pluralità delle nascite. Senza addentrarci troppo in un discorso che ci porterebbe lontano, basti qui ricordare la distinzione che Arendt al contempo rintraccia e proietta nello stesso Agostino tra *'principium'* e *'initium'*<sup>17</sup>:

«Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo ("*initium*") e un'altra per indicare l'inizio del mondo: "*principium*", che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia. come risulta da "*De civitate Dei*", 11, 32, la parola 'principio' aveva per Agostino un significato assai meno radicale; il "*principium*" del mondo infatti *'non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos'*. Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse 'nulla', come invece si può dire che prima dell'uomo non v'era 'nessuno'»<sup>18</sup>.

Dunque l'origine è spaccata in due differenti origini che la tirano in direzioni opposte; tale opposizione resta, tuttavia, interna alla stessa figura originaria. Nel capitolo agostiniano<sup>19</sup> de *La vita della mente*<sup>20</sup> che riprende e sviluppa lo stesso tema, Arendt esprime questa coesistenzialità della differenza tra *'principium'* ed *'initium'* attraverso la distinzione tra un inizio 'assoluto' e un inizio 'relativo':

«La distinzione tra un inizio "assoluto" e un inizio "relativo" indica lo stesso fenomeno implicito nella distinzione agostiniana tra il *principium* del Cielo e della Terra e l'*initium* dell'Uomo. E se avesse conosciuto la filosofia agostiniana della "natalità", Kant avrebbe forse convenuto che la libertà di una spontaneità relativamente assoluta non è più imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini nascono – nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo»<sup>21</sup>.

Ma già tra le pagine scritte su Agostino ai tempi dell'università risuona una prima eco dell'importanza, per ciascuno/a, di questo mondo che ci ha preceduti nel tempo e della *societas* alla quale apparteniamo per nascita. Detto altrimenti, emerge qui l'inizio della consapevolezza che sono principalmente le condizioni della nascita – cioè chi ci sta vicino e più in generale il gruppo di cui facciamo parte – a fare di noi quello che siamo. E quel che lei impara mentre la scrive – lo impara dalla vita, non dai libri – è di essere, per nascita, un'ebrea.

---

<sup>15</sup> La teoria arendtiana non è anti-religiosa, ma da tutta la sua riflessione consegue che lo spazio politico non può essere occupato dalla pratica religiosa, e che questi due piani devono essere tenuti ben distinti l'uno dall'altro. È vero – osserva Arendt – che uno dei motivi della decadenza della politica moderna ha origine nella crisi dell'autorità religiosa, ma non avrebbe senso ricostruire tale autorità nel cuore del processo di secolarizzazione. Cfr. H. Arendt, 1956.

<sup>16</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 4 marzo 1951, in Arendt, 1985; trad. it. p. 103.

<sup>17</sup> Su *'principium'* e *'initium'* in Arendt si veda R. Esposito, 1996, pp. 25-33.

<sup>18</sup> H. Arendt, 1958a, cit., p. 267.

<sup>19</sup> Su Arendt e Agostino si vedano L. Boella, 1992; R. Bodei, 1987; L. Savarino, 1999 e R. Beiner, 1996.

<sup>20</sup> Si tratta del sesto capitolo, intitolato "*Quaestio mihi factus sum*": la scoperta dell'uomo interiore, pp. 369-430.

<sup>21</sup> H. Arendt, 1978b, cit. p. 430.

La tesi, intitolata *Der Liebesbegriff bei Augustin*<sup>22</sup> [*Il concetto d'amore negli scritti di sant'Agostino*], viene pubblicata nel 1929, come volume IX della collana "Ricerche filosofiche" curata da Jaspers per la casa editrice Springer di Berlino. Nell'introduzione, Arendt descrive in che modo intenda enucleare le molteplici sfaccettature del pensiero di Agostino, e dichiara di voler dimostrare soprattutto – sull'esempio del concetto di "amore" – come tale pensiero si radichi sia nel mondo greco che nella cultura della sua epoca – aspetti, questi, rimasti tradizionalmente sullo sfondo rispetto alle (se non addirittura nascosti dalle) sue enunciazioni dogmatiche, che tuttavia solo in apparenza hanno un carattere atemporale. Si interessa dunque alla sfera preteologica del pensiero di Agostino, ossia all'esperienza soggettiva che lo ha spinto a convertirsi al cristianesimo:

«Agostino, il primo filosofo cristiano [...], fu anche il primo uomo di pensiero che si rivolse alla religione spinto da dubbi di ordine filosofico [...]. Nelle *Confessioni*, Agostino narra come il suo cuore si fosse dapprima "infiammato" alla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, un testo [...] contenente un elogio della filosofia. Agostino non smise di citarlo sino alla fine della sua vita. E se divenne il primo filosofo cristiano è perché lungo l'intero arco della sua esistenza si mantenne fedele alla filosofia»<sup>23</sup>.

E delinea, invece del Padre della Chiesa ansioso di istituire un dogma, un credente per il quale non si tratta di «abbandonare le incertezze della filosofia a favore di una verità rivelata, ma di scoprire le implicazioni filosofiche della sua nuova fede»<sup>24</sup>; presenta un autore niente affatto dogmatico, nel quale il comandamento di amare il prossimo come se stessi innesca molteplici riflessioni, in tensione tra loro. Questa tensione deriva, innanzitutto, dal fatto che i pensieri seguono strade divergenti, e poi dal fatto che Agostino li esplicita intendendo l'essere in due modi diversi: secondo la tradizione filosofica della tarda antichità e secondo la tradizione cristiana. Da tale duplicità – che è tensione – scaturisce una scoperta essenziale per il mondo occidentale: mentre la meraviglia filosofica reca la solitudine propizia all'interrogazione dell'essere-in-sé, l'isolamento cristiano rispetto al mondo porta l'uomo a interrogare se stesso: *quaestio mihi factus sum*, io sono divenuto per me oggetto di ricerca. Agostino apre così per i secoli successivi il regno dell'interiorità<sup>25</sup>. Ecco allora che la figura che viene tratteggiata in questo testo è quella di un pensatore che, attraverso un approfondimento della filosofia antica, è riuscito a giustificare anche la presenza nel mondo dell'amore, nonostante il suo fondamento lo trascenda. Delineando altresì il duplice cammino di Agostino tra la concezione greca dell'essere come identico a ciò che sempre è e la concezione cristiana del mondo perituro, creato da Dio e costituito dall'uomo, Arendt allude alla necessità di trovare nel mondo una patria per una via che non sia quella dell'attività fabbrile – che considera il mondo cosa estranea, da usare, ma da cui si può anche scegliere di ritrarsi – bensì quella di un 'amore del mondo', che consiste nella scelta di appartenere ad esso e di renderlo in questo modo 'mondano'.

Descrivendo in sede introduttiva il cammino speculativo percorso dalla sua dissertazione, Arendt illustra anche il cammino che il suo stesso pensiero ha compiuto alla volta della dissertazione:

«Questo studio propone tre analisi. La prima comincia con l'amore, inteso come *appetitus*, l'unica definizione che Agostino abbia dato dell'*amor*. Alla fine, quando esporremo l'*ordinata dilectio*, potremo notare le incongruenze a

---

<sup>22</sup> H. Arendt, 1929, cit.

<sup>23</sup> H. Arendt, 1978b, cit., pp. 401-402.

<sup>24</sup> Ivi, p. 404.

<sup>25</sup> H. Arendt, 1930a; trad. it. pp. 63-66.



cui tale definizione conduce Agostino stesso, e saremo perciò costretti a passare a un contesto concettuale del tutto diverso, che interviene già – in un senso propriamente marginale, e a un primo livello di analisi incomprensibile – nel tentativo di dedurre l'amore per il prossimo dall'*amor qua appetitus*. Anche il secondo livello di analisi permetterà soltanto di capire a che titolo il prossimo viene amato nella *dilectio proximi*. Solo un terzo livello di analisi chiarirà l'incongruenza del secondo, culminante nella domanda relativa a come sia possibile che l'uomo, isolato da tutto quanto è mondano, *coram Deo* nutra ancora interesse per il prossimo. Ma ciò avviene in quanto la rilevanza del prossimo viene dimostrata muovendo da un contesto del tutto diverso»<sup>26</sup>.

Le tre parti dello scritto (un lavoro che si articola attorno alla filosofia esistenziale di Karl Jaspers, ma che parla ancora una lingua heideggeriana) affrontano ciascuna una particolare accezione del concetto di amore: l'amore come desiderio, l'amore come rapporto fra l'uomo e il suo creatore, e infine l'amore per il prossimo. È quest'ultimo che viene presentato come il fondamentale, quello verso il quale anche i primi due sono orientati. Ogni parte presenta altresì l'amore come un fenomeno di esistenza temporale. L'amore come *appetitus* ha un orientamento verso il futuro, è anticipatore. L'amore come rapporto col Dio creatore è orientato verso il passato assoluto, la creazione. L'amore del prossimo, l'amore nel tempo presente, coinvolge entrambi quei modi di esistenza temporale, e anche le capacità che essi presuppongono presenti nell'uomo: la speranza e la memoria. Dunque tre modi di temporalità: il passato o il 'non più', il futuro o il 'non ancora', e il presente, che in un certo senso non c'è affatto.

Il punto di partenza dell'analisi è il tema ispiratore delle opere di Agostino: l'importanza del prossimo, il fatto che non siamo soli nel mondo. Importanza della quale Arendt mette in risalto il paradosso: sebbene il comandamento "Ama il prossimo tuo come te stesso" ponga il prossimo al centro dell'etica cristiana, la relazione del cristiano con Dio si fonda sull'isolamento radicale dell'uomo rispetto ai suoi simili, sulla svalutazione del mondo terreno. Occorre dunque comprendere cosa significhi per Agostino amare se stessi, quale sia l'amore di sé che si effonde al prossimo anche quando i rapporti mondani sono come sospesi.

Arendt interroga Agostino partendo dall'unico luogo nel quale l'esistenza umana trascenda se stessa: il mondo. Agostino sottolinea instancabilmente la forza dell'attaccamento degli uomini al mondo. Per 'amore del mondo' (*dilectio mundi*), l'uomo non solo è 'nel mondo', ma anche 'del mondo':

«Infatti si chiama mondo, non solo cotesta opera che Dio ha creato, il cielo e la terra... ma gli abitanti del mondo sono chiamati mondo... dunque tutti quelli che amano il 'mondo' sono chiamati 'mondo'". Il mondo in quanto mondo terreno non si costituisce solo attraverso le opere di Dio, ma attraverso i *dilectores mundi*, gli uomini e quanto gli uomini amano. Solo l'amore per il mondo fa del *coelum et terra* un mondo, una *res mutabilis*»<sup>27</sup>.

In quanto creato, il mondo è anche quel che l'uomo trova sempre accessibile, oggetto del suo fabbricare; ma per Agostino – e per Arendt – la fabbricazione non procura riconoscimento di sé, essendo al contrario un processo al quale l'uomo resta estraneo. Solo l'amore del mondo eleva il mondo a patria per l'uomo.

È da Agostino che proviene il tema dell'amore del mondo, così importante nella riflessione filosofica arendtiana: l'amore del mondo è alternativa alla fabbricazione alienante. Purché si ricordi tuttavia, come fa lei, che Agostino non esorta gli uomini ad abbandonarsi all'amore del mondo – designato con il termine '*dilectio*', che ri-

---

<sup>26</sup> H. Arendt, 1929, cit., pp. 18-19.

<sup>27</sup> Ivi, p. 30.

manda alla dimensione spregiativa della *'cupiditas'* –, ma al contrario a fuggirlo con tutte le forze. Gli uomini devono riconoscere in Dio la loro vera essenza e la loro vera provenienza, e tale riconoscimento impone di fare del mondo un deserto e di ritirarsi in sé. Infatti, sebbene l'importanza dell'altro sia l'intuizione centrale di Agostino, l'estasi verso Dio comporta la negazione del mondo e di conseguenza l'impossibilità di fondare l'incontro concreto con l'altro nel mondo. Dunque si può salvare l'amore del mondo solo contro Agostino stesso. Non a caso, in Arendt l'amore del mondo sarà *'amor mundi'* e non *'dilectio mundi'*.

Ne *Il concetto di amore*, Arendt non disgiunge i due movimenti ancora legati in Agostino: il movimento della memoria che ci riporta all'origine, alla nascita, e il movimento del desiderio che ci protende verso il futuro. Lo farà in seguito, per meglio valorizzare la categoria di *'natalità'*. Per il momento mostra come, in Agostino, sia sempre la preoccupazione della morte a provocare il ritorno a sé. Dal momento che i beni desiderati nel mondo sono perituri, l'amore del mondo è sempre timore di perdere l'oggetto bramato e timore della morte: ecco le disposizioni soggettive fondamentali che hanno portato Agostino al cristianesimo. È possibile sfuggire a quei timori solo amando in se stessi la propria essenza derivante da Dio. Del resto, il ritorno al principio – e quindi al Creatore dal quale traiamo la nostra esistenza – conduce all'annullamento del tempo: l'origine, nella quale non eravamo, rappresenta anche il nostro futuro, poiché la morte è solo ritorno alla situazione anteriore alla nascita. In entrambi i casi, il ritorno a sé, amare in sé la propria essenza / amare in sé la propria origine, separa l'uomo dal mondo. La relazione dell'uomo con Dio fa del mondo un deserto. Che sia desiderio o amore del Creatore, presuppone infatti sempre l'«estraneità del mondo»<sup>28</sup>, ragion per cui Agostino non riesce a fondare una vera comunità umana. Il prossimo non lo si incontra mai come singolo, è sempre chi è riconosciuto avente in Dio essenza o origine: dunque la relazione con l'altro è sempre fugace, serve al sé solo da tramite verso la trascendenza:

Detto altrimenti: per Arendt – come argomenterà più compiutamente in *Vita Activa* – abitare ed amare il mondo significa accettare l'essere insieme, il comune vincolo di appartenenza, cioè l'«essere-con [e l']essere-per gli altri»<sup>29</sup> – del resto è l'«amore del prossimo il motivo per sobbarcarsi l'onere del politico terreno»<sup>30</sup>. Proprio questo – che per lei è l'unico significato dell'amore del prossimo – è il punto rispetto al quale la dottrina agostiniana percorre i sentieri più irti, rinviando ossessivamente all'isolamento del singolo di fronte a Dio e alla legge, alla contrapposizione tra eternità e contingenza. La *dilectio proximi* scaturita dalla *caritas* ama l'altro come ama Dio, ossia decide dell'essere dell'altro prima dell'amore: non ama il prossimo, ma l'amore, dato che «il prossimo è tale solo in quanto si pone in relazione a Dio allo stesso modo di me stesso. Esso non è più esperito nei concreti incontri mondani – come amico o come nemico – bensì è già installato a priori in quanto uomo in un mondo che decide sull'amore»<sup>31</sup>. L'altro è solo occasione per l'amore di Dio, non è mai un individuo concreto, ma un uomo astratto, amato per quanto c'è di divino in lui, e in realtà abbandonato nell'isolamento assoluto in un mondo svuotato di senso:

«Nella dilectio che ama sicut Deus, l'altro per il diligens non è che creatura di Dio e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come a Deo creatus. Tutti gli uomini si incontrano in questo amore che nega se stesso e i propri vincoli e tutti sono ugualmente importanti – o meglio, trascurabili – per il proprio essere. La creatura legata alla propria origine non

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 79.

<sup>29</sup> Ivi, p. 129.

<sup>30</sup> H. Arendt, 1993; trad. it. p. 50.

<sup>31</sup> H. Arendt, 1929, cit., p. 52.

ama l'altro né per quello che è né per se stessa, ossia la dilectio proximi lascia colui che ama nell'isolamento assoluto, mentre il mondo continua a essere eremus per tale esistenza isolata»<sup>32</sup>.

Esiste però ancora una possibilità per il credente di incontrare l'altro come prossimo: quella fondata sulla comune discendenza degli uomini da Adamo («su cui si basa [l']uguaglianza [...] di tutti gli uomini tra di loro. [Un']uguaglianza di situazione. [...] Il singolo non è solo nel mondo, ma ha compagni di destino (*consortes*), non solo in questa o quella situazione, bensì nel corso dell'intera sua vita»<sup>33</sup>) e sulla comunità di fede che li unisce in quanto peccatori («tutti gli uomini sono *aequales* al cospetto di Dio, sono ugualmente peccatori. L'origine comune è la comune partecipazione al *peccatum* originale. La condizione di peccatore, data con la nascita, inerisce necessariamente all'uomo. Da essa non si può sfuggire»<sup>34</sup>). L'ultima e radicale possibilità dell'essere umano, il peccato originale, fonda uno stare insieme di certo rilevante per la fede, ma di origine prettamente storica (la venuta di Cristo nella *civitas terrena*: «la morte redentrice di Cristo non ha redento un singolo uomo, ma il mondo intero, il *mundus* inteso come mondo costituito dall'uomo»<sup>35</sup>), non più legata all'autoriflessività del singolo che si interroga sul proprio essere. Il cristianesimo ha concepito dunque un vincolo comune, non più fondato sul passato extramondano della creazione, ma su quello storico dell'origine del genere umano:

«Il *genus humanum* ha la sua origine in Adamo e non nel *Creator*. Si è formato *generatione* e il riferimento alla sua origine avviene unicamente passando attraverso le generazioni. La comunità degli uomini [...] è quindi una *societas* a partire dai morti e con i morti. Ma ciò significa che essa è storica. L'indipendenza di questo mondo da Dio affonda le radici proprio in questa storicità, ossia nell'origine autonoma dell'umanità, dotata della sua propria legittimazione. La natura peccatrice è quindi l'origine propria dell'umanità, indipendente da Dio»<sup>36</sup>.

Tale vincolo crea una «comunanza di destino»<sup>37</sup>, nonché un'appartenenza ed una relazione reciproca tra gli uomini basate sull'uguale passato di peccatori e sul possibile bene comune, la salvezza dell'anima. Essere insieme significa allora legame nella comunità dei morituri e dei peccatori, e di questa reciproca relazione è simbolo il prossimo. È la duplice origine dell'uomo (intesa cioè come creazione da parte di Dio e come discendenza del genere umano da Adamo) a fondare la possibilità di rapportarsi agli altri, come Arendt scrive nelle battute conclusive della sua dissertazione:

«La rilevanza del prossimo diventa comprensibile solo nella concatenazione risultante dalla doppia origine. L'altro in quanto appartenente al *genus humanum* è il prossimo, e lo è anche nella separazione e nell'esplicitazione conseguenti all'isolamento effettuato dal singolo. La *communis fides*, la comunità di tutti i credenti, scaturisce dal semplice essere-insieme dei credenti in virtù dell'ipseità di Dio. Ma in questo modo l'essere umano si comprende come generato da una doppia origine»<sup>38</sup>.

Quella gratitudine «per ciò che è stato dato, e non è, né potrebbe essere fatto, per le cose che sono *physei* e non *nomο*»<sup>39</sup> di cui scriverà Arendt a Gershom Scholem nel

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 115.

<sup>33</sup> Ivi, p. 129.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 132-133.

<sup>35</sup> Ivi, p. 129.

<sup>36</sup> Ivi, p. 135.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 147-148.

<sup>39</sup> H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, in Arendt, 1964a; trad. it. p. 143.

1963 comporta un'accettazione del mondo e, in esso, del ruolo decisivo giocato dal prossimo. Ora, questa accettazione della presenza dell'altro non può tradursi – e questo è fondamentale in tutta l'opera arendtiana – in una comunità trascendente: l'essere umano è isolato nel suo rapporto personale con Dio (a cui egli dovrà rispondere nella sua solitudine), mentre è rivolto all'altro nell'ambito del mondo e di ciò che costituisce il mondo, la comune dipendenza storica. Per Arendt l'essere-insieme si fonderà sull'unico possibile vincolo tra gli uomini, l'esistenza del mondo – il luogo fattuale e concreto nel quale gli uomini appaiono agli altri, dal quale scompaiono con la morte e che ad essi comunque sopravvive, costituendo l'orizzonte più specifico del loro bisogno di permanenza e di durata:

«[Il] mondo [...] si forma come spazio-tempo, appena gli uomini sono al plurale – non gli uni con gli altri, non gli uni accanto agli altri, è sufficiente la pura pluralità! (il puro *infra*) –, del mondo nel quale erigiamo poi i nostri edifici, nel quale ci stabiliamo, nel quale vogliamo lasciare qualcosa di permanente, al quale apparteniamo, nella misura in cui siamo al plurale, al quale rimaniamo eternamente estranei, nella misura in cui siamo anche al singolare, a partire dalla cui pluralità soltanto possiamo definire la nostra singolarità. Vedere ed essere visti, udire ed essere uditi nell'*infra*. Non siamo legati alla vita, che si esaurisce da sé, ma al mondo, per il quale siamo da sempre stati disposti a dare la vita. La paura della morte è paura del dolore, nel quale, in vita, siamo privati del mondo»<sup>40</sup>.

Arendt sa bene come sia l'agire nel suo carattere di evento (la guerra, l'azione politica, la fondazione di stati) sia le concrezioni dell'agire in comune (le istituzioni, ad esempio) non possano sfuggire all'azione dissolutrice del tempo<sup>41</sup>. Infatti non è solo nell'azione materiale o strumentale che si può trovare il significato profondo della comunanza, ma nel discorso e nella memoria: l'azione sfugge all'annientamento solo se può essere concertata e, soprattutto, se può essere narrata. È proprio la traduzione dell'azione in narrazione a permettere il costituirsi di una tradizione, cioè di una catena narrativa che, pur alimentandosi dagli eventi storici, non coincide con la mera temporalità: discorso e memoria gettano un'ancora nel tempo e restituiscono all'agente la stabilità e la permanenza dell'azione.

Nel legame che la tradizione consente con il passato, gli esseri umani conquistano una presenza nella storia e quindi trascendono la loro natura mortale.

È evidente che se tale conquista si configura come una continua lotta contro le aporie della temporalità, essa è ancor più ardua per gli esseri umani per definizione separati dalla storia del mondo cristiano: gli ebrei. Il popolo ebraico, infatti, non solo è impegnato a mantenere la continuità con il proprio passato, ma a difenderlo contro i tentativi di dissoluzione attuati dalla cultura dell'Occidente. L'aporia della temporalità si esprime, per questo popolo, nella forma di un'alternativa disastrosa, posta da quando esiste una 'questione ebraica', e cioè dall'Illuminismo: o ignorare il processo di secolarizzazione dell'Occidente, trincerandosi entro i confini della propria particolarità e perdendo il mondo comune; oppure confluire nella storia dell'Occidente, assimilarsi, ma in questo modo recidere i legami con il proprio passato, diventando «nella storia gli esseri privi di storia»<sup>42</sup>. Negli anni in cui elabora la biografia di Rahel Varnhagen<sup>43</sup> e sviluppa le sue riflessioni sulla 'questione ebraica', Arendt si avvicina al sionismo, «l'unica risposta politica che gli ebrei seppero trovare al movimento antisemitico e, insieme, l'unica loro ideologia che prese sul serio

---

<sup>40</sup> H. Arendt, 2002a, cit., p. 452.

<sup>41</sup> Cfr. H. Arendt, 1968b.

<sup>42</sup> H. Arendt, 1932c; trad. it. p. 435.

<sup>43</sup> H. Arendt, 1958b. Si tratta di un'opera giovanile pubblicata nella maturità.

quell'ostilità che li avrebbe spinti al centro degli avvenimenti mondiali»<sup>44</sup>. Ma è facile notare come le sue analisi dell'esistenza ebraica si connettano direttamente ai problemi suscitati dalla dissertazione su Agostino. Come ebrea ella sperimenta, nel corso degli anni Venti e agli inizi degli anni Trenta, l'impossibilità di quel mondo comune nel quale, alla fine della sua dissertazione, aveva visto un'uscita dall'aporia del tempo. Fino al 1933 il presente è promesso agli ebrei solo nella forma dell'assimilazione, ma a patto del distacco dalla loro tradizione culturale, e quindi non è altro che una promessa vana. Per chi è ridotto alla condizione di ospite nella tradizione dell'occidente cristiano, memoria storica e *vita socialis* sono ormai in contraddizione. Col 1933, quindi con l'avvento di Hitler al potere e l'ingresso del razzismo in politica, per gli ebrei non c'è più alcuna via di fuga.

---

<sup>44</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 168.



## INTRODUZIONE

Nel 1959, ricevendo il premio Lessing della città di Amburgo, Hannah Arendt pronuncia un discorso dai forti toni autobiografici dedicato all'umanità nei tempi bui (*Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*<sup>1</sup>). Una decina di anni più tardi raccoglie sotto questo titolo una serie di saggi sull'intelligenza del XX secolo (*Men in Dark Times*<sup>2</sup>), di cui la conferenza di Amburgo diventa il prologo. Arendt si sente parte di questa umanità gettata nel vortice delle guerre e dei totalitarismi del Novecento – che minacciano di inghiottirla –, e questo titolo coglie perfettamente il fulcro del suo itinerario esistenziale e intellettuale: i tempi oscuri del Novecento sono infatti la vera matrice del suo pensiero. Come sostiene giustamente Margaret Canovan, l'unitarietà del pensiero politico arendtiano è destinata a palesarsi una volta che gli si sotenda una piena comprensione di ciò che Arendt intende per 'elementi del totalitarismo', ovvero l'intero spettro dei fenomeni così contrassegnati<sup>3</sup>. Con ciò Canovan non vuole dire che si debba necessariamente concordare con le distinzioni e i giudizi arendtiani, ma solo che essi risultano coerenti se letti alla luce delle sue fondamentali analisi delle condizioni da cui è emerso il totalitarismo come forma di governo. Queste condizioni, tuttavia, non sono state la causa dei regimi totalitari e non sono spariti con il loro crollo<sup>4</sup>; e proprio questo fatto rappresenta la crisi dei nostri tempi,

---

<sup>1</sup> H. Arendt, 1960a.

<sup>2</sup> H. Arendt, 1968c. A proposito di questo lavoro l'amica Mary McCarthy le scrive: «Mi colpisce l'aspetto folcloristico di questi ritratti. In un certo qual modo, hai scritto una serie di favole delle foreste nordiche (a volte una foresta di linguaggio). In quasi tutti, c'è un che di gnomico [in entrambi i sensi della parola], e anche qualcosa che ricorda le incisioni su legno. È evidentissimo, di certo, nel ritratto di Walter Benjamin, con il piccolo gobbo [...], ma pure in Brecht, in Gurian, in Isak Dinesen, Jarrell e, qua e là, anche in Lessing, ma per niente in Rosa Luxemburg - se non, forse, nella strana apparizione del suo amante. [...]Capisco perché dovevi tratteggiare Angelo Roncalli [papa Giovanni XXIII], il contadino bergamasco semplice e saggio, in mezzo a questa famiglia o corporazione medievale; per me, non vi appartiene e non so dire perché - secondo me, questo è il saggio meno riuscito forse perché non sei abbastanza vicina all'uomo di chiesa in lui - la pietra e il marmo rispetto al legno. Immagino che la strana magia animistica di questi ritratti sia in parte dovuta al terrore che crei intorno a loro, ai "tempi bui" che danno alle loro imprese solitarie la qualità di destini intagliati a mano, fatti in casa. Tu trasformi le loro vite in racconti runici, con formule come filastrocche che li mettono insieme: Rumpelstiltskin. Di certo, li stai blandendo affinché dicano a te (e anche a noi) il loro nome segreto. Questo libro è molto materno, Hannah - mütterlich, se esiste questa parola. Mi hai fatto pensare molto ai tedeschi, e a quanto tu e loro siete diversi da noi. E' l'unico tuo lavoro che chiamerei "tedesco", e forse ciò è dovuto al ruolo che vi gioca l'amicizia, l'amicizia tra compagni di lavoro, tra apprendisti che partono con il fagotto in spalla e fanno un pezzo di strada insieme». M. McCarthy a H. Arendt, lettera del 16 dicembre 1968, in Arendt, 1995b; trad. it. pp. 400-1.

<sup>3</sup> Cfr. M. Canovan, 1992.

<sup>4</sup> Come afferma Simona Forti nel saggio *Spettri di totalità* (S. Forti, 2008), la vera eredità della monumentale opera di Arendt sul totalitarismo (1951a) sta nella riflessione che oggi ci consegna, e nella riflessione che in qualche modo ha aperto e ha messo in moto negli anni successivi alla sua pubblicazione. Arendt non ha certo inventato la categoria di 'totalitarismo'\* - già presente nel dibattito -, ma l'ha consacrata a categoria classica della riflessione. Se la filosofia del Novecento si è interrogata sui presupposti anche teorici e ontologici che hanno reso possibili i regimi totalitari, la filosofia politica di oggi che voglia onorare in maniera non retorica la memoria di Arendt si deve porre domande su quali dinamiche, che appunto sono state inaugurate dai regimi totalitari, siano in qualche modo ancora in atto. Non con quelle sembianze, non con quelle fenomenologie, perché chiaramente questo non si ripeterà mai, ma se è esistito un 'a priori', una condizione di possibilità di quegli eventi, capire se è ancora dinamico questo tipo di 'a priori', e se sì in che modo. Solo così la filosofia politica può restituire alla categoria di totalitarismo il suo significato, non solo quello di un modo ormai un po' vecchio di catalogare e di distinguere i regimi politici. Ecco allora che - dice ancora Forti - la filosofia deve utilizzare questa riflessione arendtiana per interrogarsi di nuovo su tre elementi, che sono venuti alla luce e che in qualche modo hanno mostrato il loro aspetto più estremo nel totalitarismo: 1) il rapporto tra vita e potere; 2) il rapporto tra realtà e finzione; 3) il problema della banalità/normalità del male. Questi elementi Forti li chiama 'spettri' perché sono dinamiche - non sono gli stessi fenomeni che si sono mani-

ed è essa a rendere il pensiero di Arendt cruciale ancora oggi. Nelle parole di Canovan, le opere principali di Arendt «emergono come isole da un continente di pensiero parzialmente sommerso, in parte registrato in articoli poco noti, e in parte solo in scritti inediti»<sup>5</sup>.

Ebreo profuga, apolide, privata della casa, della lingua, degli amici<sup>6</sup>, una vita spezzata dalla mostruosità di un tempo uscito dai cardini, Arendt non smette mai di sentirsi in dissidio con un mondo che tratta come superflue intere popolazioni, e che spesso non lascia, come unica possibilità di mantenere un po' di umanità, altra strada che il ritiro da esso. Altrettanto estranea le appare, del resto, la società: è convinta che, nell'epoca in cui vive, ci si possa assicurare un'esistenza degna di un essere umano soltanto ai margini. Negli Stati Uniti è molto conosciuta, ma lei non desidera fare carriera, né in base alle sue convinzioni, né grazie alle sue grandi doti. Contrariamente a molti altri letterati, Arendt non fa infatti dipendere il suo orgoglio dalle sue opere, e più volte esprime giudizi sprezzanti ed implacabili sulla totale incapacità e mancanza di coraggio nel giudicare o nell'agire nel mondo che riscontra in molti intellettuali del suo tempo.

Dopo che la pubblicazione di *The origins of totalitarianism*<sup>7</sup> [*Le Origini del totalitarismo*] le spalanca le porte del mondo universitario, negli anni 1958-59 Arendt diviene sempre più una figura pubblica: accetta di pronunciare, il 28 settembre 1958, la *Laudatio* in occasione della consegna del premio per la pace conferito a Jaspers dai librai tedeschi; e lei stessa, l'anno successivo, riceve il premio della città di Amburgo.

L'atteggiamento di Arendt rispetto alle apparizioni in pubblico è paradossale: gli ascoltatori hanno l'impressione – per dirla con Mary McCarthy – di essere di fronte

«[ad una] splendida diva del palcoscenico. [Non ad un'oratrice, bensì ad] un mimo, seguace di Tespi, che impersonava un dramma della mente, quel dialogo tra me-e-me che evoca così spesso nei suoi scritti. Osservandola nella cornice dell'arco del proscenio, non eravamo certo lontani dalle origini sacre del teatro. Ciò che proiettava era la figura umana, agente e sofferente nell'agone della coscienza dove si esprimono sempre in due, colui che dice e colui che risponde o interroga»<sup>8</sup>.

Il che fa nascere in loro il sospetto che lei teorizzi l'apparizione in pubblico perché in fin dei conti non le dispiace, anzi. Tuttavia, molti passaggi delle sue lettere testimoniano l'irritazione che le provoca il doversi esporre un po' troppo in un contesto pubblico nel quale si sia qualcuno. L'uscita pubblica comporta offrirsi allo sguardo e all'ascolto di molti, e così l'io si mostra e si diffrange senza mai riuscire a riprendere possesso di sé: si tratta allora di uno sradicamento che richiede una certa dose di coraggio, perché la natura della scena sulla quale si viene proiettati è completamente diversa da quella della sfera privata – duale, calda e protettiva. Forse proprio chi, non essendo orientato all'azione per inclinazione personale, sperimenta lo spazio pubblico come salto nell'insicurezza è in grado di comprenderne la reale portata: «vedrai – scrive a Heinrich Blücher (il suo secondo marito) nel 1955 – un giorno [...] riuscirò a descrivere la sfera della vita politica, perché nessuno è in grado di descri-

---

festati nei regimi totalitari. Abbiamo quindi: 1) lo spettro biopolitico; 2) lo spettro della menzogna assoluta; 3) lo spettro della normalità del male.

\* Sulla questione del totalitarismo si veda S. Forti, 2001 e A. Banti, 2010, pp. 261-84.

<sup>5</sup> M. Canovan, 1992, cit., p. 3.

<sup>6</sup> Cfr. H. Arendt, 1943a.

<sup>7</sup> H. Arendt, 1951a.

<sup>8</sup> Parole di Mary McCarthy riportate nell'epilogo a H. Arendt, 1995b, cit. p. 686.



vere il perimetro di un territorio meglio di chi lo abbia percorso all'esterno»<sup>9</sup>. Inoltre l'insicurezza propria della sfera pubblica si complica a causa dello slittamento del 'pubblico' verso la 'pubblicità'. Arendt comincia ad avvertire tale minaccia negli anni in cui i giornali, col supporto dei fotografi, creano il 'caso' della prima donna professore a Princeton. Ma, secondo il paradigma dell'azione esplicitato da Arendt in *The human condition*<sup>10</sup> [*Vita activa*], l'iniziativa del 'chi' di strapparsi alla sfera chiusa del privato per rivelarsi agli altri nello spazio pubblico non richiede forse l'astrazione da dati che, come la femminilità e l'ebraicità, qualificano già l'individuo e non sono opera sua? Al riguardo è molto significativo che i due discorsi pronunciati in Germania rielaborino la presenza dell'identità ebraica nella rivelazione pubblica dell'io: l'ebraicità è ancora una questione politica per lei che prende pubblicamente la parola su suolo tedesco. Nel discorso di Amburgo fa il possibile

«per prevenire taluni malintesi che insorgono fin troppo facilmente quando si parla di umanità. [...] Per molti anni ho ritenuto che la sola risposta adeguata alla domanda "Chi sei?" fosse: "Un'ebrea". Solo questa risposta teneva conto della realtà della persecuzione. [...] Dicendo "Un'ebrea", non [...] riconoscevo altro che un fatto politico, attraverso il quale il mio essere un membro di quel gruppo finiva per avere il sopravvento su tutte le altre questioni di identità personale o piuttosto le decideva in favore dell'anonimato»<sup>11</sup>.

Due osservazioni sono doverose: questo passaggio piuttosto brusco, nel quale Arendt utilizza un termine davvero poco ricorrente nel suo vocabolario quale 'gruppo', segue pagine intense sul dramma dell'umanità nei popoli paria, che si stringono calorosamente insieme per difendersi contro il mondo che li perseguita e sviluppano qualità umane sublimi come la compassione e l'altruismo, ma che in realtà costruiscono mondi a parte, invisibili, incapaci di sopravvivere anche solo per un momento all'ora della liberazione. Sembra che, con grande onestà, parlando in prima persona Arendt evochi la controfigura della politica che in tutti i suoi libri propone come unica alternativa alla crisi moderna e contemporanea<sup>12</sup>. Spostandoci su un altro piano, potremmo dire che con tale rappresentazione autobiografica ella cerchi di mettere in risalto la sua concezione dell'umanità<sup>13</sup> rispetto all'umanesimo tradizionale. Si potrebbe concepire l'umanità non come denominatore comune a tutti gli esseri umani, ma come lo spazio riservato a un mondo di individui legati dall'amicizia, che riconoscono le rispettive differenze di posizione, senza indietreggiare di fronte alle occasioni di polemica e di conflitto. Il mondo che si estende fra gli uomini non livella le differenze di origine, ma permette a ciascuno di reinterpretare la propria origine in rapporto all'altro<sup>14</sup>, in modo ogni volta singolare. Così, riguardo a Gertrud e Karl Jaspers, Arendt esprime quel che riconosce essenziale nel suo rapporto con Blücher: tra due esseri umani, se non cedono all'illusione di essere diventati una 'cosa sola' in virtù del loro rapporto, può nascere di nuovo un mondo, e per Jaspers la felicità – nella quale ha inteso integrare e preservare la sua origine e quella della moglie (un'ebrea) – non è mai stata una cosa privata ma un mondo in miniatura, dove ha appreso, come da un modello, le cose del mondo<sup>15</sup>. In linea con tale pensiero, dopo la morte di Blücher (avvenuta nel 1970), Arendt scrive a Heidegger: «Tra due

<sup>9</sup> H. Arendt a H. Blücher, lettera dell'8 marzo 1955, in H. Arendt, 1996a; trad. en. p. 235 (traduzione mia).

<sup>10</sup> H. Arendt, 1958a.

<sup>11</sup> H. Arendt, 1960a, cit.; trad. it. pp. 70-1.

<sup>12</sup> Cfr. L. Boella, introduzione alla versione italiana di H. Arendt, 1960a, cit.

<sup>13</sup> Sul tema dell'*humanitas* in Arendt si veda L. Boella, 2008.

<sup>14</sup> Al centro della politica arendtiana non c'è l'individuo, ma la possibilità stessa di qualcosa come un mondo comune [Prologo].

<sup>15</sup> Cfr. H. Arendt, 1958d.

persone accade che talvolta, assai raramente, nasca un mondo. Questo mondo è poi la loro patria, era comunque l'unica patria che noi eravamo disposti a riconoscere. Un minuscolo microcosmo, in cui ci si può sempre salvare dal mondo che crolla, quando uno se ne va via»<sup>16</sup>. È probabile che, mentre scrive queste righe, Arendt stia ripensando ad un passaggio di una lettera di Blücher di vent'anni prima:

«Ho sempre saputo e pienamente accettato [...] di non essere a casa e sono sempre riuscito a dire "ovunque sia, non sono a casa". Ma in compenso ho saputo creare qui, e non in qualche Gerusalemme celeste, nel bel mezzo di questo mondo quaggiù, una patria eterna, grazie a te e agli amici, tanto da poter dire: là dove sono insieme con un amico è la mia patria, là dove sei tu è la mia casa»<sup>17</sup>.

Il mondo non presuppone l'unificazione, bensì la differenziazione degli esseri umani, ossia la conservazione dell'identità e dell'origine individuali, giocate e rigiocate nella relazione con l'altro.

Fra tedeschi ed ebrei tedeschi, secondo Arendt, è stata violata la possibilità dell'amicizia, il legame plurale del quale il mondo è intessuto: ecco allora che

«nel Terzo Reich, nel caso di un'amicizia tra un tedesco e un ebreo, non sarebbe stato segno di umanità se gli amici avessero detto: non siamo tutti e due uomini? Sarebbe stata nient'altro che un'evasione fuori della realtà e fuori del mondo comune a entrambi a quell'epoca e non una presa di posizione contro il mondo esistente. [...] Dal punto di vista di un'umanità che non abbia perso il solido terreno della realtà, un'umanità nella realtà della persecuzione, essi avrebbero dovuto dirsi: tedesco, ebreo, e amici»<sup>18</sup>.

D'altro canto, presentandosi agli ospiti come ebrea, Arendt non intende certo segnalare l'adesione al modello ebraico tradizionale o nazionale; allude invece al percorso personale che l'ha portata ad assumere l'identità sottoposta a persecuzione nel contesto del presente politico. Ma l'identità ebraica non va né sbandierata ai quattro venti né ostentata facendo leva sul senso di colpa altrui. Anche se l'esperienza ebraica è stata l'esperienza dell'espulsione dal mondo, chi ad un certo punto ritenga indispensabile presentarsi come ebreo continua ad essere in debito con il mondo: ha cioè la responsabilità non solo di non distruggere il mondo, ma di arricchirlo di una nuova prospettiva, anche a costo di entrare in polemica con il mondo già dato.

«In tutti i casi in cui a quell'epoca un'amicizia del genere è esistita [...], in tutti i casi in cui è stata mantenuta nella sua purezza, ossia senza falsi complessi di colpa, da un lato, e falsi complessi di superiorità o di inferiorità, dall'altro, si è prodotta una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»<sup>19</sup>.

Detto altrimenti, la responsabilità è comune.

La decisione di presentarsi come ebrei in un dato momento non rimane tuttavia esterna all'io, poiché l'identità ebraica non è quella imposta dall'antisemita. Il 'chi' non è l'essere universale: al contrario, è sempre qualificato e qualcosa del dato passa nella sfera pubblica, dove viene visto e sentito. Al tempo stesso, anche se l'elemento personale sfugge al controllo del soggetto, esso può comunque orientare la sua apparizione verso una qualificazione di sé piuttosto che verso un'altra, senza che nessuna si elevi a identità fissa e definitiva.

---

<sup>16</sup> H. Arendt a M. Heidegger, lettera del 27 novembre 1970, in H. Arendt, 1998; trad. it. p. 160.

<sup>17</sup> H. Blücher a H. Arendt, lettera del 14 febbraio 1950, in H. Arendt, 1996a; trad. en. p. 133 (traduzione mia).

<sup>18</sup> H. Arendt, 1960a, cit., p. 82.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 82-3.

Erede tanto della tradizione ebraica quanto della cultura europea, Arendt riconosce ed accetta la sua condizione storica e culturale, ma contemporaneamente vuole superarla. L'essere ebrei, ma soprattutto il riconoscere ed accettare il fatto di appartenere ad una particolare tradizione – che tuttavia ha senso solo quando rimane sullo sfondo rispetto a concezioni più generali –, è il punto di partenza per un'azione politica nel mondo.

Arendt è convinta che in nessun caso il dissidio col mondo esoneri dal misurarsi con la presenza degli altri, con l'esistenza di uno spazio in cui parlare ed essere visti, ascoltati e giudicati diversamente da come ci si può giudicare da soli, e quindi col problema del riconoscimento pubblico. Infatti

«nemmeno la semplice forza di fuggire e di resistere nella fuga potrà materializzarsi quando la realtà è ignorata o dimenticata, quando l'individuo si ritiene troppo buono, troppo nobile per misurarsi con un mondo simile o non riesce a fronteggiare la negatività assoluta delle circostanze che dominano in un momento dato»<sup>20</sup>.

Ogni qualvolta ci si arrenda alla seduzione insita nella tentazione di «abbandonare il mondo e il suo spazio pubblico per un'esistenza interiore, o semplicemente di ignorarli a vantaggio di un mondo immaginario "come dovrebbe essere" o "come era stato una volta"»<sup>21</sup> – ogni qualvolta, insomma, ci si rifiuti di guardare in faccia la realtà – il risultato sarà sempre lo stesso: «si getterà via l'umanità insieme con la realtà, come il bambino con l'acqua calda»<sup>22</sup>.

Dunque per Arendt la critica radicale, o anche la fuga da ciò che ci circonda, possono essere una scelta energica degna di rispetto solo se non si smette di confrontarsi col mondo. Forte di questa convinzione, per tutta la vita ella si misura senza indugi con gli eventi del suo tempo, sempre con l'intento prioritario di comprendere<sup>23</sup>. A tale proposito è particolarmente significativo un passo di una discussione tra l'autrice e altri studiosi, durante un convegno sulla sua opera organizzato dalla *Toronto Society for the study of social and political thought* nel novembre del 1972:

«Ammetto – dice Arendt – di essere interessata innanzitutto alla comprensione. Questo è assolutamente vero. E ammetto che ci sono altre persone che sono interessate innanzitutto a fare qualcosa. Io no. Posso vivere benissimo senza fare niente. Ma non posso vivere senza almeno tentare di comprendere quel che accade. [...] Nella mia vita ho agito, qualche volta, perché non potevo fare altro. Ma questo non è il mio primo impulso»<sup>24</sup>.

E davvero raramente si trattiene, per ragioni personali o politiche, dal dire la sua opinione. Anche perché quelle poche volte che adotta un po' di cautela, finisce generalmente per pagarla cara. Infatti ad un certo punto perde la pazienza, e allora cominciano i guai, perché abbandona improvvisamente la linea del silenzio, si siede alla macchina da scrivere con furia – e a volte con sdegno –, e quella bruciante sprezza e quell'ironia tagliente così tipiche del suo stile inondano come un fiume in piena le colonne dei suoi articoli<sup>25</sup>.

Anche se il suo intero percorso intellettuale è caratterizzato da uno stretto legame con la filosofia, Arendt non smette mai di ribadire la sua estraneità alla filosofia pura. E, in effetti, alla filosofia in senso stretto dice addio già nel 1933, quando è co-

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 81.

<sup>21</sup> Ivi, p. 73.

<sup>22</sup> Ivi, p. 82.

<sup>23</sup> Sull'importanza della comprensione per Arendt, si veda M. Leibovici, 2000.

<sup>24</sup> H. Arendt, 1979; trad. it. p. 153.

<sup>25</sup> Sarà proprio ai moltissimi articoli di Hannah Arendt, più che ai suoi libri, che attingeremo per sviluppare il tema di questo lavoro.

stretta ad abbandonare la Germania e a rifugiarsi in Francia. La sua vera identità è quella di teorica della politica: «Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica. Non mi sento affatto una filosofa, né credo di essere stata accolta nella cerchia dei filosofi»<sup>26</sup>. Avendo sempre in mente la tensione vitale che esiste tra filosofia e politica, ovvero tra l'uomo come essere che pensa e l'uomo come essere che agisce, sa bene che un filosofo non può essere obiettivo o neutrale rispetto alla politica. Ecco perché vuole guardare alla politica «con gli occhi sgombri dalla filosofia»<sup>27</sup>.

Hannah Arendt è convinta che il pensiero debba protendersi nel mondo, esporsi agli uomini e alle loro esperienze, ai momenti di rottura e alle catastrofi:

«La ragione, la nostra capacità di pensare ha bisogno di porsi in atto. [...] Ogni essere umano ha bisogno di pensare, non di pensare in astratto, non di rispondere alle domande ultime su Dio, l'immortalità e la libertà, ma di pensare mentre vive. [...] Chiunque racconti una storia che riguarda quel che gli è successo per strada mezz'ora fa deve darle una forma. E questo darle una forma è un modo di pensare»<sup>28</sup>.

Sa bene che – per dirla con Tocqueville – il passato ha cessato di far luce sul futuro e la mente dell'uomo vaga nell'oscurità, e si rende conto dolorosamente di essere testimone di un'insanabile rottura con la tradizione. Così azzarda un nuovo inizio: un 'pensare senza parapetti' [*Denken ohne Geländer*], un pensiero cioè che parta dalla constatazione della mancanza di verità trascendenti, di regole stabilite o tramandate, di 'ringhiere', 'corrimano' o 'parapetti' [*bannister, Geländer*] per giudicare e decidere come debba apparire e configurarsi il mondo che condividiamo. «Mentre si salgono e scendono le scale, ci si può sempre tenere al corrimano per non cadere. Ma noi abbiamo perso questo corrimano. È questo che io mi dico. E questo è quel che io cerco di fare»<sup>29</sup>.

Arendt non è né socialista, né comunista, né liberale; non appartiene a nessun gruppo, e ciò non perché voglia starne fuori per principio, ma solo perché in qualche modo non vi entra mai del tutto. Anche se per lei questo 'stare ai margini' è perfettamente chiaro, sa bene che per le altre persone la sua posizione è difficile da comprendere, come del resto sono assai distanti dal sentire comune le sue idee: questo perché se «togli alla gente i suoi 'corrimano' – le sue guide direttive (parlano di rottura della tradizione, ma non hanno mai capito che cosa significhi! Significa che si sta fuori al freddo!) – la sua reazione – e questo mi è capitato molto spesso – è di ignorarti. [E] ogni tanto ti attaccano»<sup>30</sup>. Desiderosa poi di condividere e mai di indottrinare, fortemente contraria alle consuete dicotomie colpevole-vittima, affannosamente impegnata nella ricerca di una strategia politica nella lotta per la democrazia e la libertà, quella di Hannah Arendt è certamente una voce fuori dal coro.

Negli ultimi quindici anni il numero dei testi su Hannah Arendt è cresciuto enormemente. Nel panorama sconfinato – davvero molto variegato e pressoché onnicomprensivo – della letteratura su questa autrice, nel quale rientrano anche molte pagine sulla questione ebraica (uno per tutti, ricordiamo l'importante lavoro di Richard Bernstein intitolato *Hannah Arendt and the Jewish Question*<sup>31</sup>), vi è però un illustre assente: uno studio che, prendendo le mosse dalle posizioni arendtiane rispetto al problema ebraico, ripercorra – sul piano biografico come su quello intellettuale – i

---

<sup>26</sup> H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 35.

<sup>27</sup> Ivi, p. 36.

<sup>28</sup> H. Arendt, 1979, cit., p. 152.

<sup>29</sup> Ivi, p. 175.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> R. Bernstein, 1996.

passi del suo avvicinamento al sionismo, racconti dei dieci anni di militanza (dal 1933 al 1943 – gli anni, cioè, in cui Arendt aderisce al sionismo, pur non diventando sionista), e ricostruisca poi – a partire dall’analisi dei moltissimi articoli che ella scrive sull’argomento – la sua posizione molto critica rispetto a questo movimento, evidenziando speranze, delusioni, timori e accuse. L’idea di questo lavoro nasce dalla constatazione di tale lacuna e dalla volontà di tentare di colmarla.

L’analisi del problema ebraico è un aspetto fondamentale della teoria politica arendtiana, aspetto dal quale non si può prescindere se si vuole comprendere appieno il pensiero politico dell’autrice. La sua analisi del problema ebraico è tanto cruciale nella sua opera perché le consente di sviluppare e di mettere man mano alla prova le sue concezioni relative all’autonomia e al primato dell’agire politico in un caso storico concreto. Esiste un collegamento essenziale tra la sua concezione della storia ebraica e la sua teoria politica: la sua visione della condizione ebraica in epoca moderna funge infatti da introduzione alla sua teoria politica, mentre la sua teoria politica illumina la sua interpretazione della storia ebraica.

Gli scritti sulla storia, la cultura e la politica ebraiche, pubblicati negli anni Quaranta perlopiù su riviste ebreo-americane, possono essere letti come una prima testimonianza del modo del tutto particolare in cui Arendt imposta il rapporto tra la riflessione teorica e gli accadimenti storici. Sia la discussione delle ipotesi sioniste sia l’esame della questione medio-orientale vengono infatti affrontate da Arendt nella loro concretezza storico-politica, nel loro carattere contingente, ma allo stesso tempo diventano anche spunti per riflessioni più generali: sostenere, ad esempio, come molti sionisti fanno, la necessità storica di uno Stato ebraico sovrano che escluda il diverso – rifiutando così tanto il progetto di una federazione quanto quello di una confederazione –, per Arendt significa rimanere legati alle degenerazioni della logica dello Stato nazionale, logica dimostratasi fatale nella storia dell’antisemitismo. L’analisi puntuale della situazione del popolo ebraico permette poi di scorgere in questi saggi un primo abbozzo di quella critica che più tardi ella rivolgerà – certo in forma più elaborata – alle dinamiche politiche della modernità. In questi testi Arendt assume il problema ebraico come cifra della più generale alienazione dalla politica – che a suo avviso è il tratto dominante e distintivo dell’intera epoca moderna – e interpreta la prospettiva della costituzione di una nuova patria per gli ebrei (che ammetta al proprio interno e salvaguardi le minoranze) come occasione per un possibile recupero del significato originario del termine politica<sup>32</sup> – occasione che nel 1948, con la fondazione di Israele come stato-nazione, si rivela mancata.

Nel presente lavoro, la condizione ebraica verrà letta come l’orizzonte di senso entro il quale collocare l’apparentemente insensata alienazione dell’uomo nel mondo moderno [cap. I]. Per Arendt, infatti, la condizione ebraica, lungi dal configurare una originaria appartenenza ad un *ethnos*, è una dimensione contingente da cui partire sia per comprendere il senso della tragedia del popolo ebraico, sia per ripensarne le sorti in un orizzonte nuovo – non tanto caratterizzato dalla dimensione religiosa, ma piuttosto come possibilità di esistenza politica. Com’è noto, per Arendt agire politicamente significa cercare lo spazio per un’esistenza autenticamente umana; solo nella sfera dell’azione, secondo l’autrice, è possibile praticare e riconoscere il senso della propria venuta al mondo. Così ella cerca – prima di tutto riflettendo filosoficamente – uno spazio politico comune a tutti gli uomini, nel quale possano coesistere sia il desiderio degli ebrei di emanciparsi, sia le aspirazioni di tutti i popoli all’autodeterminazione. Emancipazione ed autodeterminazione acquisiscono nelle

---

<sup>32</sup> Secondo Arendt, infatti, dare vita al nuovo Stato d’Israele può significare «costituire uno “spazio comune” in cui sia possibile mettere in atto una partecipazione veicolata da pratiche discorsive». S. Forti, 2006, p. 5.

riflessioni politiche arendtiane un significato particolare: Arendt rivendica infatti per sé e per il suo popolo la condizione della diversità, nella quale l'ebreo può scegliere di essere se stesso proprio in quanto ebreo, pur condividendo con altri, diversi e non ebrei, lo spazio comune della politica. La vera emancipazione è quella che permette a ciascun soggetto di collocarsi entro un orizzonte condiviso di senso e di azione politica, ma anche di mantenere la propria identità. È a partire da questa convinzione che ella affronta il significato storico e politico dell'assimilazione e del sionismo, in un certo senso due facce dello stesso problema<sup>33</sup>. Prendendo in esame le complesse vicende storico/politiche del sionismo, intendiamo analizzare la pregnanza politica di tale concetto e metterne in luce – a partire dalle riflessioni arendtiane sul tema, nonché dalla sua esperienza personale e intellettuale di ebrea della diaspora – le contraddizioni e le incongruenze. Il lavoro si situa al crocevia tra la storia politica europea del XIX secolo, le catastrofi totalitarie del Novecento e la riflessione filosofica da esse scaturita.

Se dal 1933 al 1943 Arendt aderisce al sionismo, lo fa «soltanto per colpa di Hitler, beninteso»<sup>34</sup>, cioè per ragioni di pratica politica, perché sa che il suo popolo ha bisogno di un luogo nel quale vivere. Come discuteremo diffusamente in queste pagine, a fronte di molte speranze, sono poi numerose e pesanti le critiche che Arendt muove al sionismo. D'altronde a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta, ripete Arendt in più occasioni,

«[L']unica possibilità era di difendersi in quanto ebrei, non in quanto esseri umani – all'epoca pensai che fosse un grave errore difendersi come esseri umani, perché se sei attaccata in quanto ebrea devi difenderti come ebrea, non puoi dire: "Scusatemi, non sono ebrea, sono un essere umano". Sarebbe stupido. Ed ero circondata da questo genere di stupidità. Non c'erano alternative, e così mi sono impegnata nella politica ebraica. Anzi, non proprio in politica. Ho lavorato in ambito sociale, il che da un certo punto di vista era collegato alla politica»<sup>35</sup>.

E in quell'epoca di persecuzioni il sionismo rappresentava precisamente questa opportunità. Un'opportunità importante perché, detto in modo meno colloquiale,

«Non ci si può difendere se non nei termini dell'identità che viene attaccata. Coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo, ma la loro superiorità non è più di questo mondo; è la superiorità di un "paese dei sogni" più o meno ben attrezzato»<sup>36</sup>.

Terremo qui assieme le tre fondamentali dimensioni di analisi – la storica, la politologica e la filosofica – per cercare di proporre una inedita mappatura del rapporto di Arendt col sionismo e, grazie ad essa, una originale rivisitazione del suo pensiero. Mostriamo come siano proprio gli scritti ebraici a racchiudere le origini della teoria politica da lei sviluppata successivamente, e quindi quanto importante sia partire da un'attenta rilettura di quelle pagine per comprendere l'evoluzione del suo pensiero. Adotteremo un'esposizione per così dire 'genetica': da un lato, accompagneremo Arendt nel suo avvicinamento alla politica e al sionismo [cap. III], e nel percorso

---

<sup>33</sup> Tra una politica basata sui problemi dell'appartenenza nazionale (sionismo) e una politica che ruota attorno al cittadino singolo (assimilazionismo), quali sono le alternative che Arendt reputa più 'politiche', e perché? Ecco la domanda alla quale intendiamo rispondere.

<sup>34</sup> H. Arendt, 1979, cit., p. 173.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> H. Arendt, 1960a, cit., p. 72.

che, attraverso lo studio biografico su Rahel Varnhagen<sup>37</sup> (l'ebrea non assimilata amica di Heine) [cap. II], la conduce all'acuta analisi storico-politica del totalitarismo; dall'altro, scandagheremo una dopo l'altra le riflessioni critiche di Arendt sul sionismo [cap. IV], per capire come nei primi anni Quaranta si stia formando il suo pensiero politico e per mettere in luce come la dialettica politico/impolitico sia già operativa in quelle pagine [cap. V].

Dunque non si cercherà di calcare un cappello interpretativo su una materia refrattaria, ma piuttosto di far parlare i testi, per restituire al pensiero arendtiano oscillazioni e sfaccettature. L'opera di Arendt verrà presa in esame seguendo linee di scorrimento laterali, dal momento che ci concentreremo soprattutto su articoli poco noti (la produzione pubblicistica di Arendt negli anni della guerra), scritti inediti, pagine non pensate per la pubblicazione: dai molti epistolari (con Kurt Blumenfeld, Karl Jaspers, Salomon Adler-Rudel, Heinrich Blücher, Mary McCarthy, Martin Heidegger ed Herman Broch) e dai suoi quaderni di appunti.

---

<sup>37</sup> H. Arendt, 1929. Questo lavoro è particolarmente significativo perché scritto sotto l'influsso della critica sionista all'assimilazione.





## CAPITOLO PRIMO

### 1. Premessa

Come abbiamo visto brevemente nelle battute conclusive del prologo, Hannah Arendt sostiene che gli ebrei siano, nella storia, gli esseri privi di storia. E Rahel Varnhagen – affrontando la stessa questione in forma più personale – si chiede: «"Che cos'è l'uomo senza la sua storia? Un prodotto della natura, niente di personale". La storia della personalità – commenta Arendt – è più vecchia del prodotto della natura, inizia prima del destino individuale e può proteggere o distruggere ciò che è o resta naturale in noi»<sup>1</sup>. La storia grande, nella quale quasi si perde la 'piccola' nascita di ciascuno, deve poter conoscere e valutare chi si aspetta da lei protezione e aiuto. La storia passa sopra il prodotto della natura, non lascia alla sua parte migliore alcuna via d'uscita e «la fa degenerare "come una pianta che cresca verso la terra: le qualità più belle diventano le più orrende"»<sup>2</sup>. Se la propria patria è il mondo, si può certo vedere la propria vita come lo sviluppo del prodotto naturale, come la continuazione costante di ciò che si è sempre stati. «Peccato solo che la natura nel suo armonioso sviluppo dipenda dalla fortuna, come il grano dal bel tempo»<sup>3</sup>, per cui se la vita fallisce sul serio in quel paio di cose davvero importanti che ci si aspetta da essa naturalmente, allora lo sviluppo – ovvero l'unica forma di continuità nel tempo che la natura conosca – è interrotta, e il dolore si fa schiacciante. Così «l'uomo che abbia solo la natura come punto di riferimento, va in rovina per la mancanza di esperienza, per la sua incapacità di comprendere qualcosa di più di se stesso»<sup>4</sup>. Queste affermazioni acquistano spessore e rilevanza rispetto al nostro discorso se accostate a quanto Arendt afferma ne *Le origini del totalitarismo*<sup>5</sup>, e cioè che la storia ebraica ha una natura davvero peculiare, essendo «la storia di un popolo senza governo, senza paese, senza lingua, certamente in Europa il più povero di esperienze politiche»<sup>6</sup>. La storia ebraica offre infatti l'eccezionale spettacolo di un popolo che fin dai suoi primi passi ha un'idea ben precisa della storia, in ogni caso un piano definito di ciò che intende attuare sulla terra, e che dopo il fallimento di questo piano si astiene da qualunque azione politica per duemila anni (dalla caduta del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C.<sup>7</sup> al primo congresso sionista, che si tiene il 29 agosto 1897 a Basilea<sup>8</sup>). Il risultato è che «la storia politica degli ebrei è venuta a dipendere, molto più di quella degli altri popoli, da fattori esterni e casuali, di modo che essi hanno finito per inciampare da un ruolo in un altro, pur senza accettare la responsabilità di alcuno»<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Arendt, 1958b; trad. it. p. 12.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Per comprendere il significato e la pregnanza di questa amara constatazione, è necessario ricordare il passaggio di una lettera che ne costituisce lo sfondo. Come racconta Lea Ritter Santini nell'introduzione, in una lettera ad August Varnhagen Rahel sostiene che l'immagine che lui ha scelto per il suo destino sia davvero appropriata, la più vera. Gli scrive: «Tu mi confronti a un albero che sia stato sradicato dalla terra e poi ripiantato alla rovescia: la natura lo ha dotato di troppa forza! La cima mette radici e, maldestramente, le radici diventano cima. Così, caro, purtroppo, purtroppo, sono io. Questa è la misura della mia vita. Il suo primo attaccarsi al reale. Lascia che questo sia il mio epitaffio, e insieme è il mio paradosso». Ivi, p. XL.

<sup>3</sup> Ivi, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> H. Arendt, 1951a.

<sup>6</sup> Ivi, trad. it. p. 11.

<sup>7</sup> Per una storia degli ebrei come popolo errante – dal momento in cui, nel 70 d.C., Gerusalemme viene espugnata dai cavalieri di Tito – rimandiamo a R. Calimani, 1995.

<sup>8</sup> Tra i padri del Congresso, a fianco dell'amico Herzl vi è Max Nordau (1849-1923), che in quell'occasione tiene un discorso sulla condizione degli ebrei nel mondo del quale riportiamo qui le prime battute: «I relatori speciali per i singoli paesi vi descriveranno la condizione dei nostri fratelli nei vari Stati. Alcuni dei loro rapporti mi sono stati presentati, altri no. Ma anche dei paesi di cui nulla ho

Arendt lavora instancabilmente al tentativo di comprendere quali siano stati gli elementi politici che hanno reso possibile la catastrofe finale, la distruzione degli ebrei in Europa, ed individua una delle ragioni della disgrazia del suo popolo precisamente nell'incapacità politica e di giudizio che da sempre lo caratterizzano. Sono gli stessi ebrei – scrive nel 1948 – a sostenere l'assenza di una comunità politica e di una storia politica ebraiche, e ciò si riflette nel fatto che

«gli storici ebrei del [XIX] secolo hanno solitamente ignorato, consapevolmente o meno, tutte quelle correnti del passato ebraico che si discostavano dalla loro principale tesi sulla storia della diaspora, secondo cui il popolo ebraico non avrebbe avuto una storia politica propria, ma sarebbe sempre stato la vittima innocente di un ambiente ostile e talvolta brutale»<sup>10</sup>.

Una volta modificato questo ambiente, la storia ebraica cessa di essere storia, proprio come il popolo ebraico cessa di esistere come popolo. La tesi della storia della diaspora non lascia spazio ad alcuna concezione del popolo ebraico come agente politico attivo che debba unire le sue forze per combattere l'oppressione e per condividere e godere dei risultati politici raggiunti (per cui, «in netto contrasto con tutte le altre nazioni gli ebrei non hanno fatto la storia, ma l'hanno subita»<sup>11</sup>); induce invece gli ebrei a cercare di figurare come eccezioni agli occhi dei gentili, li incoraggia a mettersi gli uni contro gli altri e a costruire forti gerarchie interne. La divisione del popolo ebraico è certamente una delle precondizioni della distruzione degli ebrei, perché li rende deboli e indifesi a livello politico – ma questo viene compreso troppo tardi. In termini politici, la doppia esclusione si dimostra fatale perché non spinge gli ebrei a sviluppare un loro pensiero politico indipendente: dal momento che si considerano sempre nient'altro che ospiti temporanei in terre straniere, non riten-

---

saputo dai miei collaboratori, io mi son fatto qualche idea da me stesso, o ne ho qualche conoscenza per altre fonti. Sicché posso forse, senza presunzione, tentare di tracciare un quadro sintetico della condizione degli ebrei alla fine del secolo decimonono. Questo quadro può essere dipinto quasi con un colore unico. Dovunque gli ebrei vivono in numero più o meno grande fra i popoli, ivi regna la miseria ebraica. Non è la solita miseria, che è, a quel che sembra, l'inevitabile destino terrestre della nostra stirpe. È una miseria particolare, che gli ebrei soffrono non come uomini ma come ebrei, dalla quale sarebbero immuni se non fossero ebrei. La miseria ebraica ha due forme, una materiale e l'altra morale. Nell'Europa orientale, nell'Africa settentrionale, nell'Asia occidentale, nelle regioni appunto che ospitano la maggioranza, forse i nove decimi di tutti gli ebrei, la miseria ebraica va intesa alla lettera. È una quotidiana sofferenza del corpo; un'angoscia d'ogni giorno che viene; una lotta tormentosa per il mantenimento della mera vita fisica.

Nell'Occidente europeo la lotta per l'esistenza è resa agli ebrei più facile, quantunque da qualche tempo si noti, anche qui, la tendenza a renderla grave anche per loro. Il problema del pane e del tetto, il problema della sicurezza del corpo e della vita li tormenta meno, qui la miseria è una miseria morale. Consiste in mortificazioni quotidiane del senso di onore e del sentimento di dignità personale. Consiste nell'oppressione brutale del loro anelito verso il soddisfacimento dei bisogni spirituali che non sono mai vietati a nessuno che non sia ebreo». Il discorso è riportato in D. Bidussa, 1993, pp. 123-33, pp. 123-24.

La risoluzione adottata al congresso, conosciuta col nome di Programma di Basilea, secondo lo storico Sternhell rimane una delle migliori definizioni di sionismo. Il sionismo si propone di creare per il popolo ebraico una casa in Palestina garantita dalla legge pubblica, e il congresso contempla i seguenti mezzi per raggiungere tale obiettivo: 1) la promozione, in forme opportune, della colonizzazione della Palestina da parte dei lavoratori ebrei; 2) l'organizzazione e l'unione di tutto l'ebraismo grazie alle istituzioni locali e internazionali appropriate, in accordo con le leggi di ciascun Paese; 3) il rafforzamento e l'incoraggiamento del sentimento nazionale ebraico e della coscienza ebraica; 4) procedimenti preliminari per ottenere il consenso governativo. Cfr. Z. Sternhell, 1996; trad. it. p. 525). È nel corso di questo congresso che Herzl fonda l'Organizzazione sionista mondiale (W.Z.O. [World Zionist Organization]), che ha il compito di difendere la causa sionista dinanzi ai vari governi, promuovere l'insediamento ebraico in Palestina e incoraggiare l'immigrazione verso il Paese. Cfr. *ivi*, p. 520).

<sup>9</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 11.

<sup>10</sup> H. Arendt, 1948b; trad. it. p. 94.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

gono necessario chiedere e pretendere il diritto politico a condividere con gli altri popoli il suolo europeo in qualità di cittadini parimenti accettati.

Se fin dagli anni Trenta Arendt riflette sulla storia ebraica, è anche per mettere in luce un paradosso caratteristico della cittadinanza moderna: il fatto, cioè, che mentre le dichiarazioni dei diritti di tradizione illuminista proclamano l'universale ammissione degli esseri umani al riconoscimento sociale e giuridico, il mondo moderno assiste, da un lato, al drastico aggravamento dei fenomeni di esclusione e, dall'altro, alla degenerazione dell'inclusione in vera e propria assimilazione. Da questo punto di vista, la moderna vicenda politica degli ebrei europei assume, per Arendt, un significato paradigmatico.

## 2. L'ebreo come simbolo dell'alienazione nel mondo moderno

Nell'ultimo capitolo di *Vita activa*<sup>12</sup>, Hannah Arendt propone un'analisi storica che traccia «la storia dell'alienazione del mondo moderno, dalla sua doppia fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io, partendo dalle sue origini e fino a cogliere la natura della società quale si presentava nell'istante in cui fu sopraffatta dall'avvento di un'età nuova»<sup>13</sup>. In tal senso, Arendt individua tre eventi decisivi verificatisi all'inizio dell'età moderna: in primis la scoperta dell'America e la successiva esplorazione di tutta la terra; poi la Riforma Protestante, che confiscando le proprietà ecclesiastiche e monastiche avvia il duplice processo dell'espropriazione individuale e dell'accumulazione di ricchezza sociale; da ultimo l'invenzione del telescopio, che porta allo sviluppo di una scienza che guarda alla natura della terra dal punto di vista dell'universo.

Arendt ritiene che il risultato dell'interazione tra questi singoli eventi sia una profonda scollatura tra individuo e mondo. In ambito filosofico, per la progressiva alienazione dal mondo si dimostra decisiva la nascita della scienza sperimentale. Quel nuovo concetto di verità – che possiamo definire autoreferenziale ed autofondato –, in base al quale la 'verità' è qualcosa che deve essere stanato «dalle apparenze ingannevoli»<sup>14</sup> allo scopo di confermare le ipotesi avanzate dal soggetto, per Arendt riflette lo choc provocato dalla scoperta della perifericità della terra – giacché fino a quel momento i sensi hanno percepito esattamente il contrario. È così che la convinzione che vi sia uno iato tra 'vera realtà' e 'mere apparenze' oltrepassa i confini della pura filosofia e invade le scienze, creando problemi impossibili da risolvere e che per giunta ricadono nel campo della stessa filosofia. La scienza post-galileiana è segnata da un forte sospetto nei confronti dei sensi e della conoscenza da essi derivata («l'uomo si era ingannato nel confidare che la realtà e la verità si rivelassero ai suoi sensi e alla sua ragione se solo egli rimaneva fedele a ciò che vedeva con gli occhi del corpo e della mente»<sup>15</sup>), uno scetticismo che imprime alla filosofia una direzione 'solipsistica'. «Aperto o mascherato, il solipsismo ha costituito nelle sue varie sfumature la fallacia più tenace e, forse, più perniciosa della filosofia»<sup>16</sup>, ed è con Cartesio che esso raggiunge «il rango più elevato della coerenza teoretica ed esistenziale»<sup>17</sup>: il filosofo, ossessionato dal sospetto verso la realtà data, «si rifugiò in quella stessa solitudine del pensiero in cui già Platone e Parmenide si erano ritirati»<sup>18</sup>. Per Arendt questo approccio filosofico sancisce il definitivo congedo della filosofia dal mondo, e la rinuncia della ragione ad ogni modalità di funzionamento dialogico.

---

<sup>12</sup> H. Arendt, 1958a.

<sup>13</sup> Ivi; trad. it. p. 12.

<sup>14</sup> Ivi, p. 215.

<sup>15</sup> Ivi, p. 294.

<sup>16</sup> H. Arendt, 1978b; trad. it. p. 129.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, p. 130.

In ciascuno di questi eventi risuona in una forma diversa l'eco di uno strappo dalle radici entro cui l'immagine del moderno si costituisce nella sua dimensione letteralmente utopica: fuori dal mondo, senza mondo, 'worldlessness'. Il duplice processo di alienazione dalla Terra verso l'universo e dal mondo verso il proprio io segna profondamente la 'situazione' umana alle soglie dell'età moderna: l'uomo si ritrova in una condizione di sradicamento che gli impedisce di trovare e di affermare la sua identità. Allo stesso tempo, la situazione determinata dal solipsismo cartesiano ostacola la costruzione di un tessuto di reale comunicazione fra gli individui. La mancanza di mondo [worldlessness]<sup>19</sup> inizia a dominare la scena politica dopo la caduta dell'Impero Romano e, «sebbene per ben altri motivi e sotto forme assai differenti e forse ancor più disperate, sembra accadere ancora ai giorni nostri»<sup>20</sup>. Ma tale assenza di mondo, come fenomeno politico, è possibile esclusivamente in base all'assunto che il mondo non durerà. Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la conseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita: deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali. Senza questa trascendenza in una potenziale immortalità terrena, nessuna politica in senso stretto, nessun mondo comune e nessuna sfera pubblica sono possibili. Infatti il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della nostra morte: esso trascende il nostro arco di vita sia nel passato che nel futuro. Dunque è ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno poi. Un simile mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo in quanto appare in pubblico: «è la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo»<sup>21</sup>. Lo spazio pubblico è necessario quale luogo deputato all'azione, luogo di autenticità cui l'individuo perviene attraverso una partecipazione che è comunicazione e confronto di opinioni. L'immortalità di ciascuno (che presuppone l'accettazione della temporalità e della finitudine) dipende soltanto dall'immediato riconoscimento da parte degli altri.

La questione implicita affrontata in *Vita activa* è: che cosa rende questo mondo possibile e che cosa lo distrugge? Nel suo racconto delle secche in cui va ad arenarsi la società moderna, Arendt evidenzia soprattutto la scomparsa dell'ambito pubblico dietro quello sociale. Il fulcro di questo tipo di 'società' è costituito dal lavoro anche se – precisa – «lavoro è una parola troppo alta, troppo ambiziosa per ciò che facciamo o pensiamo di fare nel mondo in cui viviamo [...] la società degli impiegati»<sup>22</sup>.

Le tre modalità della *vita activa* che Arendt individua ispirandosi all'etica aristotelica (ovvero il lavoro, la fabbricazione e l'azione) si connettono alle condizioni generali dell'esistenza umana, ovvero al nascere e al morire, al rapporto con gli altri e alla permanenza sulla terra. I rapporti tra queste attività, che sono le costanti dell'esperienza umana, cambiano molto nel corso dei secoli: nel mondo moderno il lavoro – che aliena l'uomo dal mondo, inteso come la sfera degli 'infra' in cui si trovano le cose e le relazioni umane – assume una posizione preponderante rispetto all'agire, prioritario invece presso i greci, e al fabbricare, dominante nell'immagine cristiana di un Dio creatore. Questo mutamento indebolisce la distinzione tra pubblico e privato, e genera una nuova sfera, quella del sociale, che viene ad assumere le funzioni

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Tassin, 1999.

<sup>20</sup> H. Arendt, 1958a, cit., p. 40.

<sup>21</sup> Ivi, p. 41.

<sup>22</sup> Ivi, p. 240.

prima pertinenti all'*oikos* e alla *polis*. Per Arendt i risultati sono, da un lato, una nazione amministrata burocraticamente come se si trattasse di un'unica famiglia, e un generale conformismo; dall'altro, una riduzione della partecipazione politica attiva e la trasformazione della sfera privata in intimità puramente individuale. L'integrazione armonica delle varie attività, con l'attribuzione del primato all'agire e quindi alla politica, si realizza – secondo l'autrice – solo nella *polis*; ma già i filosofi greci minano questo modello nel momento in cui, a partire da Platone, spezzano quella connessione tra prassi e discorso che caratterizza la 'vera' politica, e subordinano la politica alla loro attività, cioè alla cosiddetta vita contemplativa. In tale situazione, la politica viene concepita come un ambito che deve essere disciplinato da regole nate nella sfera elevata della teoria e accessibili soltanto ad una saggezza superiore. È precisamente a partire da una simile impostazione che in età moderna nascono le filosofie della storia, nonché le teorie, come quella hegeliana, che trasformano le nozioni di mezzo e di fine in categorie politiche e interpretano la storia come un processo necessario, finendo così per giustificare le pratiche totalitarie del XX secolo e per sollevare dalla responsabilità di giudicare gli eventi storici.

Cos'è dunque, per Arendt, l'alienazione? È «l'atrofia dello spazio dell'apparenza e l'inaridimento del senso comune»<sup>23</sup>. Detto altrimenti, essa consiste nella privazione tangibile di una dimensione che compete all'uomo, quella della comunicazione, del potere condiviso. Quando il mondo della politica diviene altro, non perché separato e parziale, ma perché negato all'individuo, sottratto al suo concreto operare, stemperato nell'universo della società civile, dei traffici e della strumentalità tecnica, alienazione è il nome che designa un fenomeno empiricamente rilevabile: il venir meno del confine tra pubblico e privato, tra politica e società civile. Il ridursi della politica a traffico, e di conseguenza l'eclissi dello spazio pubblico, del potere condiviso e della libera opinione<sup>24</sup>. Arendt assume la condizione ebraica come la cifra di questa più generale alienazione dell'uomo dalla politica che, come si è visto, a suo avviso è il tratto dominante del mondo moderno.

Alla luce di queste riflessioni, torniamo ora per un momento su un punto che abbiamo già messo in evidenza nel prologo, il fatto cioè che – come afferma Arendt – siano principalmente le condizioni della nascita – cioè il gruppo di cui facciamo parte in virtù della nostra nascita – a fare di noi quello che siamo: nel suo caso, un'ebrea. Fin verso i vent'anni ella non si interessa alla questione ebraica, trovandola una faccenda piuttosto noiosa<sup>25</sup>. La sua infanzia e la sua giovinezza – che trascorre a Königsberg – sono segnate da quell'antisemitismo che in 'tempi normali' si manifesta in modo velato, salvo poi diventare pubblica isteria nei momenti di crisi e di rivoluzioni. La gente esprime di solito la sua avversione per gli ebrei a bassa voce, la coltiva come una sorta di convenzione sociale, per poi negarla ufficialmente.

L'antisemitismo non si attenua proporzionalmente alla positiva integrazione del ceto medio ebraico. Fin dal XVIII secolo, quella che vive in questa città è una popolazione prospera, in cui gli ebrei vengono fortemente rappresentati anche in posizioni di rilievo. Ancora agli inizi del XX secolo gli ebrei di Königsberg sono colonne portanti della città, in quanto componenti del ceto mercantile, del sistema bancario e in piccola parte anche della borghesia colta<sup>26</sup> – vale la pena di ricordare che hanno un certo peso anche nel giornalismo critico. Attraverso le imprese commerciali degli ebrei di Königsberg passa la maggior parte degli scambi con la Russia. La città è, tra

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 154.

<sup>24</sup> Su questo tema si vedano P. Flores d'Arcais, 1985 e 1990.

<sup>25</sup> Su Arendt e la questione ebraica cfr. R. Bernstein, 1996.

<sup>26</sup> Pur essendo loro precluse le carriere al servizio dello Stato, essi vengono rappresentati in quasi tutti i rami dell'industria e in misura anche più che proporzionale nelle libere professioni. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982; trad. it. pp. 33 sg.

l'altro, il maggior centro europeo di smistamento del tè, ed è in questo settore che Max Arendt, il nonno di Arendt, accumula il suo patrimonio. La comunità ebraica ha il diritto di riscuotere tributi fra i suoi componenti, un sistema, questo, che la affranca dai sussidi statali esattamente come dalla necessità di ricorrere a sovvenzioni occasionali. Gli ebrei di Königsberg sono fedeli allo Stato in senso repubblicano e, per la maggior parte, di sentimenti liberali. La religione, in quelle famiglie, è una faccenda privata, proprio come – almeno ufficialmente – fra i cattolici e i protestanti. Durante l'ondata di conversioni del XIX secolo solo una minoranza si fa battezzare. Gli ebrei ortodossi – più numerosi fra quelli immigrati dall'Est che fra gli occidentali radicati – non approvano la laicizzazione della vita e lamentano la perdita dell'identità ebraica: per questa ragione la loro comunità è molto articolata al suo interno sotto il profilo religioso. Nella vita politica gli ebrei di Königsberg sono rappresentati a tutti i livelli.

Alcuni sono deputati al Reichstag (il parlamento nazionale della Germania), altri invece membri del Consiglio comunale, di cui Max Arendt è presidente per lunghi anni<sup>27</sup>. Tuttavia, sotto la patina di una comune cultura tedescoebraica, in Germania – come quasi ovunque in Europa – ci sono frizioni e spaccature anche profonde tra la parte ebraica e quella cristiana della popolazione o, per meglio dire, tra la borghesia e piccola borghesia ebraica e quella cristiana. Da un lato la collettività urbana approfitta della ricchezza delle aziende mercantili ebraiche e della cultura delle famiglie ebreë, dall'altro la borghesia colta cristiana guarda gli ebrei dall'alto in basso, esattamente come gli ebrei colti guardano con disprezzo alla plebe tedesca. Nella maggior parte delle famiglie ebraiche si spera che queste frizioni si stemperino con l'aumento del contributo che letterati, artisti, scienziati, pedagoghi e uomini politici ebrei danno alla cultura e alla qualità della vita della società e dello Stato tedeschi<sup>28</sup>. A Königsberg si confida inoltre nel fatto che la consolidata cultura politica della città argini entro limiti non allarmanti quelle passioni politiche che invece scuotono sempre più spesso la capitale Berlino, dove si è diffuso un antisemitismo razzista che contesta agli ebrei l'entità del loro contributo al benessere dello Stato e della società, e li bolla come stranieri, come infiltrati. Ma un po' alla volta l'ideologia razziale raggiunge anche Königsberg<sup>29</sup>. Ed è un antisemitismo che svilisce gli ebrei come gruppo sociale, e li rende oggetto di avversione e infine di odio. L'antisemitismo viene alimentato anche dalla fuga in massa degli ebrei dell'Europa orientale<sup>30</sup>; per questi profughi Königsberg rappresenta il porto della speranza, ma il

---

<sup>27</sup> Cfr. A. Grunenberg, 2006; trad. it. pp. 71 sg.

<sup>28</sup> Lo studio di Amos Elon intitolato *The Pity of it All: a portrait of the German-Jewish epoch, 1743-1933* [*Requiem tedesco. Storia degli ebrei in Germania. 1743-1933*] (2002) ricostruisce la vicenda degli ebrei in Germania in due secoli in cui essi raggiungono traguardi culturali altissimi, oltre a contribuire alla crescita economica del Paese. La galleria dei personaggi che danno un'impronta a questi due secoli è affollata: Moses Mendelssohn, il musicista Felix Mendelssohn-Bartholdy, il poeta Heinrich Heine, Rachel Varnhagen (musa dei salotti intellettuali ottocenteschi), i romanzieri Arnold Zweig, Lion Feuchtwanger ed Emil Ludwig, e i grandi rivoluzionari Karl Marx e Rosa Luxemburg. Nel Novecento, poi, gli ebrei sono presenti in ogni campo: nella scienza con Albert Einstein, nella musica con Arnold Schönberg e Kurt Weill, nel teatro con Bertolt Brecht, nella pittura con Max Liebermann. A loro vanno aggiunti altrettanto illustri ebrei austriaci: Sigmund Freud, Arthur Schnitzler, Stefan Zweig, Karl Kraus e Franz Kafka.

<sup>29</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 38

<sup>30</sup> Come spiega David Bidussa, esiste uno spartiacque nella storia ebraica contemporanea: il 1881, l'anno in cui nella Russia zarista avvengono i primi pogrom di massa, e di conseguenza si avvia un fenomeno di spostamento e di rovesciamento destinato a sconvolgere tutti gli equilibri della diaspora ebraica. Se per tutto il Medioevo e l'età moderna la direzione del movimento del gruppo ebraico segue l'asse Ovest-Est, dal 1881 l'asse direzionale diventa quello Est-Ovest. E così, all'improvviso, si fa avanti una massa di ebrei molto diversi da quelli emancipati d'occidente: sono soggetti che ignorano il fenomeno dell'emancipazione e che non hanno alcuna tendenza ad assimilarsi alle culture nazionali dei

loro arrivo crea alla città nel suo complesso – e alla comunità ebraica in particolare – gravi problemi sociali e culturali: aumentano la povertà e le malattie, e cresce la xenofobia. Per ovviare a tutto ciò vengono disposte delle espulsioni (ad esempio nel 1900), e nel 1914 – allo scoppio della guerra – uno dei primi provvedimenti adottati dalle autorità di Königsberg è quello di dichiarare stranieri ostili la maggior parte degli ebrei orientali residenti non naturalizzati e di procedere al loro arresto. Anche durante i moti rivoluzionari degli anni 1918-19 gli ambienti nazionalisti richiedono l'espulsione degli ebrei in quanto nemici<sup>31</sup>. Dai tempi delle leggi di equiparazione questo risentimento dell'opinione pubblica nei loro confronti è riaffiorato solo raramente, ma adesso è un sentimento sociale presente quanto meno a livello sotterraneo. È dal comportamento dei bambini e dalla loro brutale innocenza che si può desumere l'effettiva portata dell'avversione della comunità sociale. Non è in famiglia che Arendt prende coscienza della sua identità ebraica, anche perché sua madre Martha non è affatto religiosa e l'ebraismo non svolge alcun ruolo nella sua vita; ciò non toglie che – come racconta la stessa Arendt a Gaus – non l'avrebbe mai battezzata, e l'avrebbe probabilmente presa a schiaffi se fosse venuta a sapere che lei aveva ripudiato l'ebraismo<sup>32</sup>. E comunque il termine 'ebreo' non viene mai utilizzato entro le mura domestiche. Vi si scontra per la prima volta per strada, sentendo le battute antisemite degli altri bambini. Da quel momento capisce di essere diversa, oggettivamente diversa. Poco più grande si rende conto di avere fattezze tipicamente ebraiche, ma non vive tale realtà come un problema o con senso di inferiorità, bensì come un semplice dato di fatto che accetta e gestisce con naturalezza – da donna pratica quale è, sua madre le insegna a reagire in modo ovvio alla quotidiana discriminazione nei confronti degli ebrei, a conservare la sua dignità senza farsi mai umiliare<sup>33</sup>. E infatti nel 1963 Arendt scrive a Gershom Scholem:

«Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così com'è, per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere fatto; per le cose che sono *physei* e non *nomoi*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico ma in circostanze eccezionali – come quella della politica ebraica – è destinato anche ad avere conseguenze politiche, benché, come è successo, in modo negativo»<sup>34</sup>.

La nascita, questo fatto refrattario ad ogni radicale spiegazione di senso, in condizioni particolari cessa infatti di essere un mero evento naturale per acquistare connotazioni politiche. La questione ebraica, in quanto paradigmatica di tale situazione, rappresenta per Hannah Arendt il problema originario della riflessione tra esi-

---

paesi che iniziano ad ospitarli. Il mondo ebraico occidentale è in forte imbarazzo di fronte a questi 'fratelli' che disturbano il ritratto di sé che loro vorrebbero dipingere. Questa ondata migratoria provoca frizioni sia tra i nuovi arrivati e le genti dei popoli che li ospitano (sia ebrei autoctoni e nuovi immigrati). Cfr. D. Bidussa, 1993, pp. 11-12. Sulla difficile integrazione tra ebrei occidentali e orientali si veda anche Z. Bauman, 1991; trad. it. pp. 121-217.

<sup>31</sup> Un quadro esauriente della situazione di questi anni lo si trova in A. Elon, 2002, cit., pp. 266-318.

<sup>32</sup> Cfr. H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 42.

<sup>33</sup> «Tutti i bambini ebrei – racconta ancora a Gaus – facevano esperienza dell'antisemitismo, e molti ne pagavano le conseguenze. La differenza nel nostro caso è che per mia madre era fondamentale non farsi mai umiliare. [...] Quando i miei insegnanti facevano delle osservazioni antisemite – in genere non nei miei confronti, ma di altre ragazze ebreiche – avevo l'ordine di alzarmi immediatamente, abbandonare la classe, tornare a casa e fare un resoconto dettagliato di ciò che era avvenuto. A quel punto mia madre scriveva una delle sue numerose lettere raccomandate e per me la questione era chiusa. Avevo un giorno di vacanza in più ed era meraviglioso! Ma quando le osservazioni giungevano dagli altri bambini, non mi era permesso riferirne a casa. [...] dalle offese degli altri bambini bisognava sapersi difendere da soli». *Ibidem*.

<sup>34</sup> H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, in Arendt, 1964a; trad. it. p. 143.

stenza umana e politica. Solo chi fa la sua comparsa nel mondo portando con sé il diritto a far parte di una determinata comunità politica gode del privilegio di poter considerare la sua nascita come un evento naturale, carico di potenzialità ancora impregiudicate. Per coloro invece la cui nascita coincide già con una situazione di fondamentale discriminazione politica, «è tenuto in serbo un destino diverso: essi non possono concepire la loro esistenza come una realtà dotata di una sua naturale autonomia, ma soltanto come il residuo passivo di quel mondo politico che li rifiuta»<sup>35</sup>.

Con la nascita ogni individuo si inserisce in una serie di generazioni, il che stabilisce un legame dell'individuo stesso con il passato: «È come se, a partire dall'inaudita novità della natalità, gli esseri umani fondassero, mediante la tradizione e il discorso comune, una presenza che acquista una valenza atemporale: una sorta di *jetzt-zeit* (tempo-ora) che, analogamente a Benjamin, redime il passato ma, diversamente da Benjamin, non si alimenta ad una tradizione teologica o angelica, bensì alla fondazione terrena della tradizione»<sup>36</sup>.

Ma – come già detto in precedenza – gli ebrei, in quanto separati dalla storia del mondo cristiano, per conservare la continuità del loro passato devono costantemente difendersi dai tentativi di distruzione operati dalla cultura occidentale. Rinunciare alla propria identità culturale e assimilarsi, oppure rimanere fedeli a se stessi e alla propria tradizione, anche se ciò si traduce in esclusione e assenza dei diritti politici fondamentali: ecco la tragica alternativa di fronte alla quale si trova l'ebreo. Queste due opzioni prendono corpo nella figura del *parvenu* socialmente ambizioso e in quella del paria con una coscienza politica:

«Nella problematica individuale degli ebrei ebbe [...] un peso determinante il dover a un certo momento decidere se rimanere un paria escluso dai contatti sociali o diventare un '*parvenu*' e ottenere l'accesso a una società, dove "si è tollerati soltanto alla condizione di tacere la propria origine ebraica o di tradire col segreto dell'origine anche il segreto della propria stirpe". [...] Le vie del paria e del *parvenu* furono entrambe vie di estrema solitudine. [...] Gli ebrei sentirono contemporaneamente il rammarico del paria per non esser diventato un "*parvenu*" e il rimorso del "*parvenu*" per aver tradito il suo popolo e barattato la giustizia per tutti con alcuni privilegi personali»<sup>37</sup>.

La sorte sociale dell'ebreo medio è determinata dalla sua eterna indecisione, e la società non lo spinge a rompere gli indugi, perché è precisamente questa ambiguità di situazione e di carattere che rende attraenti le relazioni con gli ebrei. La maggioranza degli assimilati vivono così in uno stato crepuscolare di favore e sfavore, e l'unica certezza che hanno è che il successo e la sconfitta sono inestricabilmente connessi con la loro origine. Per loro la questione ebraica ha perso per sempre qualsiasi significato politico, ma proprio per questo li perseguita nella vita privata e influisce tirannicamente sulle loro decisioni personali. Secondo Arendt, è anche a causa di questa 'eterna indecisione' che l'antisemitismo moderno si può trasformare senza contrasti, nel breve arco di tempo che va dal caso Dreyfus<sup>38</sup> all'avvento del nazismo,

---

<sup>35</sup> P.P. Portinaro, 1981, p. 27.

<sup>36</sup> A. Dal Lago, introduzione all'edizione italiana di H. Arendt, 1978b, pp. 9-65, pp. 35-36.

<sup>37</sup> H. Arendt, 1951a, cit., pp. 92-93.

<sup>38</sup> Scandalo politico che scuote fortemente la Francia di fine Ottocento. Prende il nome da Alfred Dreyfus, ufficiale ebreo in servizio presso lo stato maggiore, che viene arrestato per spionaggio in seguito al ritrovamento di una lettera anonima diretta all'addetto militare tedesco a Parigi, nella quale si preannuncia l'invio di dati tecnici sull'artiglieria francese. Viene condannato per alto tradimento alla degradazione e alla deportazione a vita nell'isola del Diavolo, ma, dati i dubbi sulla sua colpevolezza, il caso viene riaperto e Dreyfus si vede commutare la pena a 10 anni di detenzione, ottenendo poi la grazia e venendo definitivamente assolto e reintegrato nell'esercito nel 1906.



nell'ideologia dell'eliminazione delle 'razze inadatte'.

Diventa chiaro, allora, in che senso quella dell'ebreo sia una condizione di alienazione. L'alienazione del popolo ebraico, pur avendo almeno tre forme diverse, va ricondotta sostanzialmente alla mancanza di una dimensione storica propria, mancanza che a sua volta è strettamente connessa all'incapacità di agire politicamente. La prima forma di alienazione, che è anche quella che sta a fondamento di tutte le altre, consiste nella perdita di una patria [Heimat], ovvero «dell'ambiente circostante, del tessuto sociale in cui sono nati e in cui si sono creati un posto nel mondo»<sup>39</sup>. La seconda coincide con la perdita della protezione del governo, che implica «la perdita dello status giuridico in tutti i paesi, [...] non soltanto nel proprio»<sup>40</sup>. Quando si è privi di status giuridico – quando cioè una persona non è più avvolta da quella rete che i trattati di reciprocità e gli accordi internazionali hanno tessuto intorno alla terra per consentire al cittadino di qualsiasi paese di portare con sé il suo status giuridico dovunque vada –, infatti, si è al di fuori della legalità, per cui non solo si è senza diritti, ma non si appartiene più ad alcuna comunità. La questione dei diritti umani – ricostruisce Arendt – va ben presto ad intrecciarsi con quella dell'emancipazione nazionale; solo la sovranità del popolo (del proprio popolo) sembra in grado di garantirli. Dal momento che, dalla rivoluzione francese in poi, l'umanità viene concepita come una famiglia di nazioni, si stabilisce a poco a poco che il popolo, e non l'individuo, sia l'immagine dell'uomo. La portata di tale identificazione dei diritti umani coi diritti dei popoli nel sistema europeo degli Stati nazionali viene alla luce solo in seguito alla comparsa di una schiera crescente di persone e di gruppi etnici i cui diritti elementari sono tanto poco salvaguardati nel cuore dell'Europa quanto lo sarebbero in regioni selvagge. I diritti dell'uomo vengono dapprima definiti inalienabili perché si presume che siano indipendenti dai governi, ma poi si scopre che in realtà appena gli individui perdono la protezione del loro governo e si vedono costretti a contare solo sul minimo dei diritti che dovrebbero aver acquisito con la nascita, non trovano nessuna autorità disposta a garantirlo:

«Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati ed inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»<sup>41</sup>.

La perdita della patria e dello status giuridico conducono alla terza forma di alienazione, l'espulsione dall'umanità stessa. Questa estromissione comporta

«la perdita della pertinenza e della realtà del discorso, [...] del linguaggio, nel senso datogli da Aristotele quando definiva l'uomo un essere dotato del potere di pensare e di parlare. [...] Ad essa si accompagna la perdita di ogni relazione umana, di una comunità pubblicamente garantita, della capacità di azione politica»<sup>42</sup>.

È evidente, allora, come quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale – e la non appartenenza non è più oggetto di scelta – ad essere in gioco sia qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini. «Questa situazione estrema è la sorte delle persone private dei diritti umani. Esse sono prive non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azio-

---

<sup>39</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 406.

<sup>40</sup> Ivi, p. 407.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 415-16.

<sup>42</sup> Ivi, p. 411.

ne; non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione»<sup>43</sup>.

L'ebreo, che simboleggia tutto questo, non è in grado di vivere un'esistenza autenticamente umana. Detto altrimenti, si trova a vivere in uno stato di emarginazione e di eccezione che lo porta a condurre un'esistenza avulsa dal resto dell'umanità. Privi di un loro pensiero politico e abituati a non agire politicamente, sugli ebrei incombe il destino di una politica fatta da altri popoli, in cui essi non rappresentano «nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune»<sup>44</sup>. È in questa essenziale alienazione che si cela il nucleo della questione ebraica: essa è un'alienazione eminentemente pratica, che riguarda lo status politico e la sfera mondana dell'esistenza, e che può essere analizzata in quanto tale anche a prescindere dalle sue radici religiose.

Come dimostrano le tragiche vicende del Totalitarismo, l'esistenza di persone che vivono in una condizione di distacco e di estraneità al mondo è quasi un invito all'omicidio, in quanto gli individui che sono al di fuori di ogni relazione di tipo politico, giuridico e sociale sono in un certo senso 'superflui', e la loro morte non ha quasi interesse per coloro che sopravvivono.

Quali soluzioni vengono proposte dal popolo ebraico a questo secolare stato di alienazione? Tradizionalmente, le risposte degli ebrei alla situazione di alienazione appena delineata sono risposte di tipo esclusivamente individuale. Di fronte alla mancanza di identità politica, l'ebreo rimane incerto tra il desiderio (molto diffuso) di inserirsi, integrarsi e assimilarsi alla nazione ospitante (ecco il *parvenu*), e il desiderio (assai meno comune) di conservare la sua identità, a costo di vivere ai margini della società (ecco il paria).

### 3. L'ebreo come paria

L'epoca dell'assimilazione («i 150 anni in cui [gli ebrei] vissero realmente in mezzo, e non soltanto vicino, ai popoli europei, [e] dovettero sempre pagare con la miseria politica lo splendore sociale e col disprezzo sociale il successo politico»<sup>45</sup>) comincia con gli editti della Francia rivoluzionaria e della Prussia di inizio Ottocento e si conclude quando – con l'avvento di Hitler al potere – in Germania il razzismo entra in politica<sup>46</sup>, quando cioè diventa evidente che in una società antisemita l'assimilazione non fa altro che legittimare l'ideologia e la pratica dell'antisemitismo. A questo proposito, assumendo implicitamente l'analisi weberiana del popolo ebraico come popolo paria<sup>47</sup>, popolo privo di autonomo legame politico ma capace di vincolare a sé i propri membri tanto più fortemente quanto più depressa è la condizione in cui si trovano, Arendt imputa agli ebrei – e allo stesso movimento sionista – una condotta pericolosamente impolitica<sup>48</sup> che di fatto lo porta a sottovalutare gli esiti catastrofici dell'antisemitismo moderno e della strategia assimilazionista. Se la critica weberiana della religiosità paria istituisce una connessione diretta tra situazione di sofferenza e speranza di redenzione, Arendt osserva che persino i sionisti valutano l'antisemitismo

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 410.

<sup>44</sup> Ivi, p. 418.

<sup>45</sup> Ivi, p. 78.

<sup>46</sup> Cfr. H. Arendt, 1932f.

<sup>47</sup> Prima di divenire apolidi ed essere considerati individui superflui, per alcuni secoli gli ebrei furono – secondo l'analogia weberiana – un popolo-paria, collocato sui gradini più bassi della gerarchia sociale e privo di fisionomia politica, benché fortemente coeso al suo interno. Cfr. M. Weber, 1920; trad. it. pp. 363 sg. (vol. II). Sulla comparsa del termine 'paria' nel vocabolario europeo e sull'idea di Weber degli ebrei come popolo paria si veda. T. Parvikko, 1996, pp. 36-45.

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, il terzo paragrafo del quinto capitolo di questo lavoro.

come un fenomeno eterno che accompagna inevitabilmente il corso della storia ebraica attraverso tutti i paesi della diaspora, e separano la storia ebraica da quella del resto dell'umanità, senza indagare le ragioni politiche ed economiche del suo successo nell'Europa moderna: in questo modo, anche il sionismo si riduce a supporre, in modo tanto arbitrario quanto assurdo, che ogni gentile che viva a contatto con ebrei sia destinato a diventare, consapevolmente o meno, antisemita; in termini più generali, anche il sionismo – secondo Arendt – finisce per spiegare l'antisemitismo come la reazione naturale di un popolo contro un altro, come se questi fossero due sostanze naturali destinate a contrapporsi in eterno da qualche misteriosa legge della natura<sup>49</sup>.

Riprenderemo e svilupperemo questi elementi più avanti nel corso del presente lavoro; per ora, ciò che vogliamo mettere in luce è piuttosto il fatto che Arendt rilevi come l'irresponsabile astensione dal mondo tipica dell'esistenza del ghetto e il desiderio di assimilarsi incondizionatamente alla società dei gentili non siano le uniche tradizioni nella storia ebraica. Se è vero, infatti, che dalla rivoluzione francese all'avvento del nazismo la storia degli ebrei europei è storia di un'emancipazione fallita<sup>50</sup>, di oppressione e di diritti negati – e per Arendt ciò è dovuto al fatto che l'emancipazione non è mai stata quel che avrebbe dovuto essere, cioè un'ammissione degli ebrei in quanto ebrei nei ranghi dell'umanità, piuttosto che un permesso per imitare i gentili o un'opportunità di recitare la parte del *parvenu*. E se è vero che questa vicenda è tragicamente segnata, a suo avviso, anche dall'incomprensione, da parte del popolo ebraico, del significato politicamente oppressivo delle dottrine assimilazioniste, è vero anche che in età moderna la storia ebraica assiste al sorgere di una vera e propria 'tradizione nascosta' («quella di Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka o persino Charlie Chaplin. Si tratta della tradizione di una minoranza di ebrei che non hanno voluto diventare dei nuovi ricchi, che hanno preferito la condizione di "pariah consapevoli"»<sup>51</sup>). Detto altrimenti, nonostante il fallimento dell'emancipazione, in seno al popolo ebraico emerge una categoria di individui che assumono coscientemente la condizione di paria come occasione di resistenza e pratica di libertà. Il paria si delinea, nell'opera arendtiana, come una singolare variante della figura del senza-patria; la sua caratteristica marginalità non rappresenta il preludio della catastrofe, ma una condizione di possibilità della libertà umana: benché chieda di essere riconosciuto dagli altri come eguale, il paria sa che per agire liberamente nel mondo non è possibile essere ri-

---

<sup>49</sup> H. Arendt, 1944w; trad. it. p. 62. Generalmente questo articolo viene datato 1945; in Arendt, 2007a (il volume che raccoglie tutti gli scritti ebraici), invece, è datato ottobre 1944. Prestiamo fede a questa datazione.

<sup>50</sup> Per decenni simbolo dell'emancipazione e dell'assimilazione ebraica, la Germania diventa in pochi anni, dopo il 1933, l'inferno per la quasi totalità degli ebrei europei. Per lo storico Enzo Traverso, questo paradosso soltanto apparente si spiega con il grave equivoco alla base delle aspettative dei fautori, tedeschi ed ebrei, dell'emancipazione: la sperata simbiosi non ha luogo dato che, invece di aprire un dialogo, l'assimilazione avvia un monologo ebraico, che si serve della lingua e della cultura tedesche ma che non ha un vero interlocutore. Ebraicità e germanesimo rimangono due opposti inconciliabili e l'antisemitismo può così rendere l'alterità ebraica il catalizzatore delle sue pulsioni distruttrici. La dolorosa coscienza di questa contraddizione, che alimenta buona parte della grande cultura ebraica tedesca e austriaca, si esprime nei due archetipi del paria, deciso a salvaguardare la tradizione al prezzo dell'emarginazione, e del *parvenu* che aspira all'integrazione anche a costo della perdita d'identità. Dopo Auschwitz, gli effetti di questa situazione si ripercuotono nella sfera della memoria della Shoah, soggetta nella Ddr [*Deutsche Demokratische Republik*] a manipolazione nel nome di un antifascismo di stato, e nella Brd [*Bundesrepublik Deutschland*] a rimozione pura e semplice. L'assenza di una memoria ebraica nelle due Germanie, unita all'antica rimozione dell'ebraismo nella cultura tedesca, è quindi per Traverso all'origine dapprima dell'oblio di Auschwitz, e in seguito dei tentativi di normalizzazione dell'olocausto, tuttora in atto nella Germania unita. Cfr. E. Traverso, 1994.

<sup>51</sup> H. Arendt, 1943a; trad. it. p. 31.

gidamente inclusi in esso. In altre parole, sa che non c'è libertà se l'inclusione si configura non come eguaglianza tra diversi ma come assimilazione.

Il paragone tra la condizione del popolo ebraico e quella dei paria, gli 'intoccabili' del sistema di caste indiano, deriva da una metafora politico-letteraria che ha una certa diffusione nel corso del XIX secolo<sup>52</sup>; ma è con Weber che la rappresentazione del popolo ebraico come 'popolo paria' si trasforma in modello sociologico<sup>53</sup>: il destino degli ebrei in Europa – spiega Arendt – non è solo quello di un popolo oppresso, ma anche quello di un popolo paria. Questa situazione sociale di paria, in virtù della quale, come individui, essi rimangono fuori della società, riflette lo statuto politico del popolo nella sua interezza<sup>54</sup>. La figura del paria escluso e oppresso anticipa chiaramente quella dell'apolide tratteggiata nelle Origini del totalitarismo: il profugo senza patria diventa infatti per Arendt il simbolo vivente del paria<sup>55</sup>. Piuttosto sorprendentemente, però, il suo saggio del 1944 sulla 'tradizione nascosta', intitolato *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, mette in luce come alcuni poeti, scrittori, artisti e intellettuali riescano a sviluppare il «concetto di paria come un nuovo *human type* – un concetto estremamente importante per l'umanità moderna»<sup>56</sup>. Qui Arendt non spiega in termini teorici questa affermazione, ma con pagine molto dense sollecita il lettore a soffermarsi sulle biografie di intellettuali ebrei, tedeschi e francesi vissuti tra il XIX e il XX secolo, come il poeta Heinrich Heine, il piccolo pover'uomo protagonista dei film di Charlie Chaplin, lo straniero de *Il Castello* di Kafka e ancora l'intellettuale militante Bernard Lazare; tutti loro hanno in comune un rapporto estremamente problematico con il mondo<sup>57</sup>.

I.

Heine<sup>58</sup>, il 'principe del mondo dei sogni', è il rappresentante di un utopismo senza dottrina. Nel suo caso, la produttività poetica trasforma la mancanza di vita politica e l'irrealtà dell'esistenza del paria in un principio realmente generatore di un mondo artistico<sup>59</sup>. Pur limitandosi all'evasione dalla realtà nella poesia<sup>60</sup>, egli si schiera dalla parte degli oppressi, senza rinunciare, tuttavia, a denunciare il popolo che sopporta i tiranni.

«Poiché ha voluto soltanto porre uno specchio di fronte al mondo politico, ha fatto a meno della dottrina e ha potuto conservare il suo grande entusiasmo per la libertà<sup>61</sup>. E poiché non ha mai visto nulla attraverso la lente di un'ideo-

<sup>52</sup> Cfr. M. Leibovici, 1998, pp. 223 sg.

<sup>53</sup> Sul concetto di popolo paria come *ideal-type* si veda T. Parvikkko, 1996, cit., pp. 50-7.

<sup>54</sup> Cfr. H. Arendt, 1944b.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*; ed. inglese (ci riferiamo qui a quella contenuta in Arendt, 2007a) pp. 286-87.

<sup>56</sup> *Ivi*; ed. inglese (ci riferiamo qui a quella contenuta in Arendt, 2007a) p. 276 (traduzione mia).

<sup>57</sup> Sull'importanza di questi paria per la riflessione arendtiana si veda F.G. Friedmann, 1985; trad. it. pp. 17-32.

<sup>58</sup> Sulla figura di Heinrich Heine si veda ad esempio A. Elon, 2002, cit., pp. 93-135.

<sup>59</sup> «Ne sono veramente convinta, questa lucida esistenza da miserabile, il miserabile felice, che scopre le gioie e le meraviglie del mondo perché non è prigioniero di una società corrotta ed imbruttita, è stata la base dei grandi talenti. E solo per Heine quello che per altri era un motivo incosciente ed inespresso è divenuto un tema della sua vita e del suo lavoro di creatore». H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 10 agosto 1959, in Arendt, 1995a; ed. francese p. 309 (traduzione mia).

<sup>60</sup> Si veda ad esempio H. Heine, 1827.

<sup>61</sup> Heine scende in campo a difesa dell'umanità offesa, unico partito per cui valga veramente la pena di mobilitarsi. A suo avviso la libertà dei popoli oppressi è una nuova religione, la religione del suo tempo. È in quest'ottica che va letta la scena di *Der Rabbi von Bacherach* [*Il Rabbi di Bacherach*] che si svolge alle porte del ghetto, guardato all'esterno dal tamburino Hans, cristiano e ubriacone, e all'interno dai custodi 'folli' e 'paura', nelle persone di Jakel il Folle, lucido e perfido buffone ebreo, e Nasenstern, ebreo spilungone dal grande naso, stupido e codardo. Con l'ironia Heine sistema tutti, cristiani ed ebrei, cura tutte le ferite, e rinunciando alla grandiosità del respiro biblico opera un livellamento che però, più che a un'integrazione, tende a quel nulla assoluto del canto del caprettino, intonato da

logia – anche se sempre tutto come attraverso le lenti di un telescopio, più lontano e più distinto – proprio per questo può ancora oggi essere considerato come uno dei più intelligenti giudici degli avvenimenti politici del suo tempo»<sup>62</sup>.

## II.

Chaplin<sup>63</sup> incarna d'altra parte, con il personaggio del 'sospettato' (che è «chiaramente segnato dalla sua origine ebraica»<sup>64</sup>), colui che vive un rapporto di dismisura con il mondo, trovandosi continuamente perseguitato e punito in maniera assolutamente sproporzionata rispetto alle *infrazioni* commesse, senza tuttavia cessare di commetterle e/o chiedersi se sia giusto o meno che agli occhi della società egli sia sempre sospetto. Da questa situazione in cui viene costantemente a trovarsi il sospettato,

«nascono contemporaneamente paura e sfrontatezza; paura della legge come se fosse una forza della natura, indipendentemente da ciò che uno fa o non fa; sfrontatezza, ironica e nascosta, contro i rappresentanti di questa legge, poiché ha imparato a mettersi al sicuro da loro come ci si ripara da un acquazzone in buchi, rifugi e fessure che si trovano tanto più facilmente quanto più ci si fa piccoli»<sup>65</sup>.

Se la sensibilità di Heine è quella della poesia e la sua arma contro l'ingiustizia del mondo è l'ironia, nei film (muti) di Chaplin la sensibilità trova espressione nelle situazioni e negli intrecci rappresentati, mentre il *witz* [la prontezza di spirito] come arma contro i torti del mondo si manifesta nella comicità dei movimenti. Così la lotta tra l'uomo semplice e le malvagità della vita, compresi i suoi contrasti con i rappresentanti dell'ordine costituito, è una faccenda di differenti stili di movimento. L'uomo semplice è ballerino e veloce, il poliziotto si muove pesantemente e senza abilità e spara mancando il bersaglio. La danza, la graziosa giocosità dei movimenti di Chaplin rendono amabile l'uomo semplice, il paria.

«Molto prima che il sospettato si trasformasse nella figura dell'«apolide», il reale simbolo della situazione di paria, molto prima che veri uomini avessero bisogno, anche solo per sopravvivere, delle proprie astuzie di mille specie e della grande bontà occasionale, Chaplin [...] aveva rappresentato la secolare paura ebraica davanti al poliziotto in cui s'incarna un ambiente ostile, e la secolare saggezza ebraica per cui l'umana astuzia di Davide può avere in certi casi la meglio sulla forza bestiale di Golia. Ne risultò che il paria, che sta al di fuori della società e che è sospetto a tutto il mondo, godeva invece la simpatia del popolo»<sup>66</sup>.

Quando però il 'piccolo uomo' decide di trasformarsi in 'grande uomo', non Chaplin ma Superman diviene l'idolo del popolo, e Chaplin perde rapidamente la sua popolarità.

## III.

---

Jakel il Folle – brano che noi conosciamo nella versione di Branduardi, col titolo Alla fiera dell'est. Cfr. la seconda parte di H. Heine, 1840. Arendt utilizza proprio una frase tratta da quella scena per concludere l'introduzione di un testo inedito sull'antisemitismo scritto presumibilmente tra il 1938 e il 1940: «Com'è difeso miseramente Israele! Falsi amici stanno di guardia fuori dai suoi cancelli, mentre all'interno le sue guardie sono follia e paura». H. Arendt, 2007c; ed. inglese p. 59 (traduzione mia). Per meglio comprendere la personalità di Heinrich Heine, suggeriamo la lettura di H. Heine, 1854.

<sup>62</sup> H. Arendt, 1944b; trad. it. p. 68.

<sup>63</sup> Un buon lavoro sulla figura di Charlie Chaplin è contenuto in D. Robinson, 1985.

<sup>64</sup> H. Arendt, 1944b; trad. it. p. 73.

<sup>65</sup> Ivi; trad. it. p. 273.

<sup>66</sup> Ivi; trad. it. pp. 271-72.

Kafka porta invece sulla scena, nel romanzo incompiuto *Das Schloss*<sup>67</sup> [*Il castello*], il forestiero che ha, in quanto tale, una straordinaria visione delle cose: rivendicando semplicemente i suoi diritti – una casa, un lavoro, un permesso di soggiorno –, mirando cioè solo «ai fini più naturali e generali che ci siano [e lottando] per conquistarsi delle cose che sembrano essere garantite all'uomo fin dalla nascita»<sup>68</sup>, egli rifiuta l'assimilazione offertagli dal sovrano come magnanima elargizione, dono, privilegio. Così facendo, K. dimostra di essere, nel villaggio, «l'unico ancora in grado di concepire una semplice esistenza umana sulla terra»<sup>69</sup>, e insegna agli abitanti del luogo che «vale la pena di lottare per i propri diritti e che la legge del Castello, non essendo di natura divina, può essere contestata»<sup>70</sup>.

Finché gli ebrei europei sono soltanto dei paria in senso sociale, tanti di loro possono rifugiarsi in un'esistenza da *parvenu* costantemente minacciata; ad altri invece il prezzo da pagare sembra davvero troppo alto, e così si rallegrano di poter vivere più o meno indisturbati nella libertà e nell'invulnerabilità della loro esistenza da paria.

«Quel tipo di esistenza li tagliava fuori dalla realtà della politica, però permetteva loro di tener viva la coscienza di un'esistenza libera ed umana, anche se soltanto in un piccolo angolo sperduto della terra. Da questo punto di vista, la vita del “paria”, malgrado la sua inconsistenza politica, non è stata priva di senso»<sup>71</sup>.

La vita del paria diviene però priva di senso nel XX secolo quando, con i nuovi sviluppi politici, agli ebrei d'Europa comincia a mancare terreno, cioè quando sia il paria sia il *parvenu* iniziano ad essere considerati dovunque dei fuorilegge politici. Nel mondo del XX secolo non ci si può più isolare dalla società:

«Non ci sono più “scappatoie individuali”: né per il “*parvenu*” che un tempo si costruiva di propria mano una sua libertà nel mondo in cui l'ebreo non era considerato un essere umano, né per il “paria” che con una soluzione individualistica pensava di poter fare a meno di un mondo simile. Il realismo dell'uno non era meno utopico dell'idealismo dell'altro»<sup>72</sup>.

Per Arendt non è invece utopica la terza via, indicata da Kafka, secondo la quale – rinunciando alla libertà e all'invulnerabilità – si cerca di realizzare con la massima modestia le proprie piccole aspirazioni. Ma, come dimostra Kafka, questa via non porta ad un cambiamento del mondo; nella migliore delle ipotesi può servire ad aprire gli occhi agli altri.

Come il protagonista di *Der Prozess*<sup>73</sup> [*Il Processo*], Kafka sperimenta la colpa senza crimine, completa di conseguenze: la condanna senza processo. Vive in un mondo in cui è un crimine essere accusati, in cui l'abilità suprema per tutti coloro che non vogliono essere condannati è quella di evitare l'accusa. Ma si tratta proprio dell'abilità impossibile da conquistare. Non c'è via di fuga da un mondo in cui è un crimine essere accusati, perché dovunque uno vada si porterà dietro quel mondo.

Senza arroganza, privi dell'ironico e sublime senso di superiorità del ‘principe del mondo di sogno’ di Heine, e senza l'innocente astuzia tipica del piccolo uomo di Chaplin, gli eroi di Kafka – ai quali mancano completamente anche le tradizionali qualità del ‘paria ebreo’, cioè la commovente innocenza e la serenità che questi trae

---

<sup>67</sup> F. Kafka, 1935a.

<sup>68</sup> H. Arendt, 1944e; trad. it. p. 90.

<sup>69</sup> Ivi, p. 91.

<sup>70</sup> H. Arendt, 1944b; trad. it. p. 82.

<sup>71</sup> Ivi, p. 83.

<sup>72</sup> Ivi, p. 84.

<sup>73</sup> F. Kafka, 1925.

dal suo essere uno Schlemiel<sup>74</sup> – si contrappongono, aggressivi e sicuri, alla società. Infatti,

«Chi si sente lontano dalle regole semplici e fondamentali dell'umanità, o chi sceglie di vivere in uno stato d'emarginazione, anche se costretto perché vittima di una persecuzione, non può vivere una vita veramente umana. [...] La vera umanità non può mai stare nell'eccezione, neppure in quella del perseguitato, ma solo in quella che è o dovrebbe essere la regola. Da questa constatazione ha avuto origine la tendenza di Kafka al sionismo. Ha aderito al movimento che rifiutava la condizione di anormalità ed emarginazione del popolo ebraico per farne "un popolo come tutti gli altri"<sup>75</sup>.

#### IV.

Per Arendt è Bernard Lazare (1865-1903) – un ebreo assimilato, di orientamento anarchico, ateo – ad incarnare perfettamente il paria che prende coscienza della propria condizione di esclusione e si ribella all'ipocrisia di un universalismo volto all'assimilazione, rivendicando la propria appartenenza al genere umano in quanto ebreo<sup>76</sup>. «Il "paria consapevole" (Bernard Lazare) fu l'unica tradizione di rivolta ad affermarsi, benché i suoi seguaci non si rendessero conto della sua esistenza»<sup>77</sup>.

Lazare, giornalista e intellettuale che si avvicina al sionismo in occasione del caso Dreyfus<sup>78</sup>, secondo Hannah Arendt è uno dei pochissimi pensatori dell'ebraismo a rivendicare il diritto degli ebrei a vivere in quanto tali, con pari diritti, nella società europea. Egli intende l'eguaglianza come una forma di giustizia da conquistare non attraverso l'omologazione delle differenze ad un presunto modello universale, bensì come una 'rivolta' contro la trasformazione della differenza in diseguaglianza. In tal senso, avvicinandosi al sionismo per denunciare le false promesse dell'assimilazione, Lazare rappresenta in realtà una corrente minoritaria e marginale del movimento, sostenendo una posizione alternativa a quella di Theodor Herzl (1860-1904)<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup> Nella tradizione ebraica, lo Schlemihl è la vittima sfortunata e impacciata di circostanze ostili.

<sup>75</sup> H. Arendt, 1944b; trad. it. p. 82.

<sup>76</sup> Come testimoniano i suoi testi, per tutta la vita Bernard Lazare si interessa alle sorti del suo popolo. In *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* [*L'antisemitismo. La sua storia e le sue cause*] (1894), Lazare ingaggia una polemica forte negli intenti e nei contenuti (ma pacata nel ragionamento e nei toni) con *La France Juive* di Édouard Drumont. Anche se le scrive prima della nascita del sionismo e della tragedia della Shoah, nelle pagine di questo volume egli registra già lucidamente il pericolo rappresentato dai conflitti nazionali e dalle crociate religiose. Lazare si oppone con polemiche aspre e quotidiane al movimento antisemita capeggiato da Drumont, e il suo intervento in difesa di Dreyfus (cfr. B. Lazare, 1896b) è il risultato di un impegno che da anni lo oppone all'antisemitismo e ad ogni forma di razzismo, in nome di un ideale: la fratellanza tra gli uomini. Per meglio comprendere le sue posizioni, suggeriamo la lettura dei testi raccolti in B. Lazare, 1896a e 1928.

<sup>77</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 91, nota 26.

<sup>78</sup> Cfr. *infra*, la nota 37 di questo capitolo.

<sup>79</sup> È con Herzl – e più precisamente con la pubblicazione del suo *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lb'sung der Judenfrage* [*Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*] nell'autunno del 1896 a Vienna – che il sionismo diventa una concezione organica e dinamica. Riportiamo qui le battute conclusive del suo testo: «E subito comincia il sollievo. Dalle classi medie affluiscono le nostre medie intelligenze, di cui v'è sin troppo contingente, affluiscono alle prime nostre organizzazioni, costituiscono i nostri primi tecnici, ufficiali, professori, impiegati, giuristi, medici; e così va innanzi la cosa, celeremente e tuttavia senza scosse. Nei templi si pregherà per la buona riuscita dell'opera. Ed anche nelle chiese! È la liberazione da una vecchia oppressione, sotto la quale tutti soffersero. Ma anzitutto si deve far luce nei cervelli. L'idea deve volare fino agli ultimi nidi miserandi, dove abitano le nostre genti: esse si desteranno dal loro malinconico torpore, poiché nella vita di noi tutti entra un contenuto nuovo. Basta che ognuno pensi a se stesso, perché il movimento divenga già posente. E qual gloria attende i disinteressati combattenti per la nostra causa! Io credo pertanto che crescerà dalla terra una generazione d'Ebrei meravigliosi: i Maccabei risorgeranno. Ancora una volta sia ripetuta la parola detta in principio: gli Ebrei, che vogliono, avranno il loro Stato. Dobbiamo una buona volta vivere come uomini liberi sulla nostra propria zolla e morir tranquillamente nella nostra pro-

Herzl e Lazare sono entrambi profondamente consapevoli, sostiene Arendt, della condizione di paria del popolo ebraico nel mondo moderno, e dell'insostenibilità di questa posizione in una società sempre più antisemita<sup>80</sup>; tuttavia, mentre Herzl suggerisce il compromesso col nemico in vista di una fuga dall'antisemitismo – attraverso la creazione di uno Stato nazionale ebraico in Palestina –, Lazare propone la presa di coscienza da parte degli ebrei europei della loro condizione di paria, e dunque la mobilitazione del popolo ebraico contro i suoi nemici. A suo avviso, ogni paria che non diventi un ribelle è infatti corresponsabile della propria oppressione, e quindi dell'umiliazione dell'umanità che è in lui<sup>81</sup>; per converso, osserva Arendt, «non appena il paria entra nell'arena della politica e traduce il suo status in termini politici, diventa necessariamente un ribelle»<sup>82</sup>. Lazare coltiva anche l'utopia di un'alleanza degli ebrei europei con gli altri gruppi sociali oppressi, contro l'imperialismo e l'antisemitismo. Egli conosce il popolo ebraico e gli ebrei di Francia, come pure i nemici del popolo ebraico, e la conclusione che trae da questo bagaglio di esperienze è che il sionismo offra l'unica soluzione possibile alla questione ebraica. Ad ogni modo Lazare non abbandona le sue idee socialiste: unisce invece queste due dottrine in un sionismo social-rivoluzionario. Il fatto di aderire al sionismo non gli impedisce di essere un paria: capisce presto che non può seguire la linea ufficiale del movimento sionista, che trova troppo autoritaria e 'palestinocentrica', e – dopo aver discusso con Herzl ed essersi isolato dal movimento – si ritrova solo. Vive gli ultimi anni della sua vita come un doppio-paria, escluso sia dal regno pubblico dei gentili che dalle organizzazioni e dalle istituzioni dei suoi fratelli. Così, un anarco-socialista si trasforma in un auto-critico paria consapevole, il cui destino inevitabile è di essere dimenticato – soprattutto dai suoi fratelli – subito dopo essere scomparso prematuramente nel 1903, all'età di 38 anni. Il fatto che non ci si ricordi quasi più di Lazare – afferma Arendt – mostra la vanità dei suoi sforzi. Se il suo progetto fallisce non è per colpa dei *parvenu*, ma perché la maggioranza dei paria semplicemente si rifiutano di diventare dei ribelli; preferiscono fare i rivoluzionari nella società d'altri piuttosto che nella loro, o anche assumere il ruolo di Schnorrer<sup>83</sup>, accontentandosi delle briciole delle tavole dei ricchi.

«Quando ha provato a fare in modo che il paria non fosse più uno Schlemiel ed acquisisse invece un peso politico, Lazare ha trovato solo lo Schnorrer. E una volta che il paria diventa uno Schnorrer non vale più nulla<sup>84</sup>; e non perché è povero e accattone, ma perché chiede l'elemosina a quelli che dovrebbe combattere, e stima la sua povertà in base agli standard di coloro che l'hanno provocata»<sup>85</sup>.

---

pria patria. Il mondo sarà liberato per la nostra libertà, arricchito della nostra ricchezza, e ingrandito della nostra grandezza. E quel che là tenteremo sol per la nostra prosperità, verrà ad esercitare un'azione potente e benefica a *pro* degli uomini tutti». T. Herzl, 1896; trad. it. pp. 162-63. Alla riconquista dell'unità territoriale per il suo popolo, Herzl dà non solo il primo impulso, ma vi dedica tutte le energie degli ultimi anni della sua vita: organizza comitati e congressi, fonda istituti finanziari, promuove leghe e sodalizi coordinandone gli sforzi in vista del fine comune, combatte con la parola e con gli scritti, e tratta con sovrani e ministri, riuscendo anche a farsi ricevere in udienza dal Papa. Cfr. l'introduzione di D. Bidussa, 1993.

<sup>80</sup> Cfr. H. Arendt, 1942a.

<sup>81</sup> 'Responsabilità', 'coscienza politica' e 'dignità': ecco le parole-chiave del pensiero di Lazare. Per una buona analisi del rilievo dato da Lazare a questi concetti si veda T. Parvikko, 1996, cit., pp. 114-57.

<sup>82</sup> H. Arendt, 1944b; ed. inglese (ci riferiamo qui a quella contenuta in Arendt, 2007a) p. 284 (traduzione mia).

<sup>83</sup> Nella tradizione ebraica, lo Schnorrer è il girovago che vive mendicando.

<sup>84</sup> Per una diversa interpretazione della figura dello Schnorrer rimandiamo a I. Zangwill, 1894.

<sup>85</sup> H. Arendt, 1944b; ed. inglese (ci riferiamo qui a quella contenuta in Arendt, 2007a) p. 285 (traduzione mia).



Nonostante il fallimento di Lazare, Arendt prende posizione a favore di questa singolare figura di intellettuale militante – e, come vedremo, per il suo sionismo –: ciò che più conta, per lei, è il fatto che egli incarni la trasformazione del paria in ‘paria cosciente’ [*der bewußte Paria*], assumendo il duplice riconoscimento "io sono un ebreo", "io sono un paria", come condizione per trasformare una situazione di marginalità in occasione di resistenza<sup>86</sup>.

Accanto ai ritratti che Arendt abbozza di questi paria, troneggia il poderoso affresco che ella fa di Rahel Varnhagen. L'eroina del romanticismo berlinese rappresenta la parabola – che acquista valore esemplare nell'opera della sua biografia – dall'esistenza senza radici dello *schlemiel*, vittima sfortunata e inconsapevole di circostanze avverse, all'esistenza dolorosa ma indipendente del paria consapevole. Come la dissertazione su Agostino<sup>87</sup>, anche la biografia di Rahel – opera giovanile pubblicata nella maturità – permette di ricostruire il mosaico della filosofia politica arendtiana<sup>88</sup>. Con un tipico rovesciamento di prospettive, il paria, proprio perché accetta le sue origini, la sua natalità e quindi l'appartenenza ad una tradizione particolare, può pretendere l'universalità del suo agire politico. È in nome degli esclusi dalla storia (dell'occidente) che Arendt rivendica, in tutta la sua opera, l'azione politica e la partecipazione al mondo comune. Va anche detto che Arendt non si limita a formulare e a celebrare il paria<sup>89</sup> ebreo come uno *human type*, lo incarna nella sua vita e nel suo pensiero. Come un paria consapevole che accetta ma allo stesso tempo valuta con spirito critico sia la sua eredità ebraica che quella europea, il suo progetto intellettuale si fonda sulla problematica dell'ebraicità nel mondo moderno.

#### 4. Ulissi-erranti

Come già detto, è innanzitutto dall'esperienza personale di *refugee* che prende avvio la riflessione filosofico-politica di Hannah Arendt. E *We refugees* [*Noi profughi*] è proprio il titolo di uno dei suoi articoli più belli, pubblicato dal “Menorah Journal” nel gennaio del 1943 – dunque quando lei vive negli USA ormai da un paio d’anni –, che qui ci aiuta a chiarire il suo rifiuto dell’assimilazione.

In questo testo, Arendt si sofferma sulla condizione dei «”nuovi arrivati”[,] “immigrati [...] americani di lingua tedesca”»<sup>90</sup>, vale a dire sui profughi ebrei in fuga dalla persecuzione nazista:

---

<sup>86</sup> Nel suo *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgement in Extreme Situations* (1996), Tuija Parvikko mostra come la nozione di ‘parziale responsabilità’ del paria che Arendt prende da Lazare costituisca uno dei principi-guida delle sue teorizzazioni sulla politica e sul giudizio politico in situazioni estreme. È attraverso la figura del paria moderno – inteso come ribelle consapevole – che Arendt introduce la sua concezione di una politica paria come risposta ad una condizione di oppressione e di esclusione. Il tratto dominante di questa concezione è l’idea che il fatto di essere paria – il fatto di vivere in una situazione di esclusione politica – non è certo una buona scusa per ignorare la politica, per non occuparsene. In termini arendtiani, è dovere del paria resistere all’oppressione. Sebbene il paria non possa essere responsabile delle azioni compiute nella sfera politica – sfera alla quale non appartiene – non può sottrarsi tuttavia ad una parziale responsabilità per quelle azioni che determinano e/o influenzano il suo destino politico. Lo studio di Parvikko mette bene in evidenza come l’impatto del pensiero di Arendt sulla teoria politica non si esaurisca in una teorizzazione dell’azione politica nella sfera pubblica in tempi normali; le sue riflessioni sull’essere paria costituiscono una base importante per teorizzare il politico in situazioni estreme. L’idea arendtiana di responsabilità deriva dall’accettazione dell’imprevedibilità e della contingenza dell’azione politica. La responsabilità è il prezzo da pagare per la libertà politica e per la dignità umana.

<sup>87</sup> H. Arendt, 1929.

<sup>88</sup> S. Benhabib, 1995.

<sup>89</sup> Cfr. J. Ring, 1991.

<sup>90</sup> H. Arendt, 1943a, cit., p. 23.

«Abbiamo perso la casa, che rappresenta l'intimità della vita quotidiana. [...] Il lavoro, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. [...] La nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti. Abbiamo lasciato i nostri parenti nei ghetti polacchi e i nostri migliori amici sono stati uccisi nei campi di concentramento, e questo significa che le nostre vite sono state spezzate»<sup>91</sup>.

Tuttavia, prosegue, appena vengono salvati, tutti i profughi iniziano le loro nuove vite facendo del loro meglio per seguire alla lettera i consigli dei loro salvatori. Giocando continuamente sull'alternanza tra coinvolgimento e distacco, Arendt descrive a tinte forti l'ansiosa determinazione con cui quanti trovano rifugio negli Stati Uniti cercano di assimilarsi alla nuova patria. Secondo gli imperativi della nuova vita, bisogna dimenticare il passato comune e la propria lingua, e concentrarsi sul proprio futuro personale cercando risposte nelle stelle, nelle linee della mano o nei segni della scrittura, piuttosto che tra le pagine dei giornali: «in questo modo ne sappiamo meno degli avvenimenti politici, ma più dei nostri cari "self"»<sup>92</sup>. Bisogna cancellare il passato, insomma, e con esso la coscienza dell'oppressione e la memoria di quanto è accaduto:

«Per dimenticare meglio evitiamo [...] ogni allusione ai campi di concentramento o di internamento [...] – la qual cosa potrebbe essere interpretata come pessimismo [...]. Inoltre, ci è stato detto [...] che a nessuno piace ascoltare tutto ciò; l'inferno non è più una credenza religiosa o una fantasia, ma qualcosa di tanto reale quanto le case, le pietre e gli alberi. Sembra che nessuno voglia riconoscere che la storia contemporanea ha creato un nuovo genere di esseri umani – quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici. Persino tra noi non parliamo di questo passato»<sup>93</sup>.

Detto in una parola, bisogna essere 'ottimisti'! E in effetti «il nostro ottimismo [...] è ammirevole, anche se siamo noi ad affermarlo»<sup>94</sup>. Tuttavia, aggiunge, «qualche volta immagino [...] che almeno di notte pensiamo ai nostri morti o ricordiamo le poesie che un tempo amavamo»<sup>95</sup>. È con ironia a tratti tagliente e a tratti commossa che Arendt replica agli imperativi della nuova vita, richiamando l'attenzione su fatti scomodi e impopolari quali il fenomeno del crescente numero di suicidi tra i 'salvati', l'incapacità di lottare, la diffusa familiarità con l'idea della morte di amici e parenti, e ancora l'interpretazione della catastrofe collettiva in termini di sventura personale e individuale:

«No, c'è qualcosa che non va nel nostro ottimismo. Tra noi ci sono quei bizzarri ottimisti che, dopo aver fatto un mucchio di discorsi ottimistici, vanno a casa e aprono il gas o si servono di un grattacielo in modo del tutto imprevisto. [...] Invece di lottare [...] i profughi si sono abituati a desiderare la morte per gli amici e i parenti; se qualcuno muore, ci ralleghiamo all'idea che abbia potuto evitare tanti guai. Così, molti pensano che anche noi potremmo evitare dei guai – e agiscono di conseguenza. [...] Al campo di Gurs, [...], dove ho avuto modo di trascorrere qualche tempo, [...] era opinione comune che si dovesse essere singolarmente asociali e disinteressati alle circostanze per essere ancora capaci di interpretare l'accaduto come una sfortuna personale e individuale. [...] Tuttavia, non appena le stesse persone, tornate alle loro vite indi-

---

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

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

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 24.

viduali, si trovarono a dover affrontare problemi apparentemente individuali, si volsero una volta di più a questo insano ottimismo, prossimo alla disperazione»<sup>96</sup>.

Arendt incita alla lotta piuttosto che alla negazione di sé, alla reazione collettiva e politica piuttosto che a quella individuale, e in molti punti del testo il parziale distacco di chi scrive dal "noi" della narrazione è palese. Un esempio per tutti: quando afferma che «la maggior parte di noi non si è mai sognata di avere un'opinione politica radicale»<sup>97</sup>, è ovvio che ella si senta invece parte di quella minoranza di ebrei che ha almeno tentato di fare qualcosa – come prendere posizione e far circolare le proprie idee. Ma la critica a quella «sorta di egotismo»<sup>98</sup> che porta i profughi a fuggire risolutamente tanto dalla storia quanto dal mondo, e dunque a ritrovarsi in bilico tra ottimismo assimilazionista e disperazione suicida, non arriva mai neppure a rasentare il limite con l'incomprensione o il rancore. Arendt, che entra ed esce di continuo da quel 'noi' – «anch'io sono stata piuttosto ottimista»<sup>99</sup>, ammette con franchezza –, non dimentica mai che «l'uomo è un animale sociale e la vita non è facile per lui quando vengono recisi i legami sociali. [...] Pochissimi individui hanno la forza di conservare la loro integrità se la loro condizione sociale, politica e giuridica è del tutto indefinita»<sup>100</sup>.

Esclusione ed inclusione: ecco i due nodi tematici tanto rilevanti nel pensiero arendtiano dei quali intravediamo la nascita tra queste pagine. Dove parla come profuga tra i profughi, Arendt affronta il problema dell'esclusione, che si fonda sulla discriminazione come «grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue»<sup>101</sup>; la descrizione dei profughi ebrei come individui amondani, alienati dalla dimensione sociale e relazionale che caratterizza l'esistenza umana, anticipa quanto ella dirà degli apolidi ne *Le origini del totalitarismo*. Dove adotta invece un punto di vista critico, è l'inclusione – intesa come soluzione che rischia di continuo di trasformarsi in pratica di assimilazione – ad essere messa sotto accusa. E le riflessioni sull'ansia di inclusione si concretizzano nella figura del Sig. Cohn, un ebreo berlinese che è «sempre stato un tedesco al 150%, un super-patriota tedesco»<sup>102</sup>. Nel 1933 – racconta Arendt – egli trova asilo a Praga e diventa rapidamente un convinto patriota ceco, sincero e fedele. Quando nel 1937 il Governo ceco, già sottoposto a una certa pressione dai nazisti, inizia ad espellere i suoi profughi ebrei – ignorando il fatto che essi si sentano potenziali cittadini cechi –, il Sig. Cohn si sposta allora a Vienna, dove ci si può sistemare solo se si dà prova del proprio patriottismo austriaco, il ché gli riesce bene. L'invasione tedesca lo costringe però a spostarsi ancora; arriva a Parigi, ma è un brutto momento e non gli viene dato un regolare permesso di soggiorno. Ad ogni modo egli non dà peso a questo piccolo inghippo amministrativo, convinto com'è di passare il resto della sua vita in Francia, e prepara «il suo inserimento nella nazione francese identificandosi col "nostro" avo Vercingetorige»<sup>103</sup>. Arendt comprende e accetta il necessario adattamento alla realtà in cui si vive, che passa ad esempio attraverso l'apprendimento di una lingua; ciò contro cui si scaglia è l'atteggiamento di quanti si adattano «a qualunque cosa e a chiunque»<sup>104</sup> – il fatto cioè che molti siano pronti «a pagare qualsiasi prezzo per essere accettati

---

<sup>96</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>97</sup> Ivi, p. 23.

<sup>98</sup> Ivi, p. 27.

<sup>99</sup> Ivi, p. 24.

<sup>100</sup> Ivi, p. 29.

<sup>101</sup> Ivi, p. 31.

<sup>102</sup> Ivi, p. 29.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Ivi, p. 30.

dalla società»<sup>105</sup> –, e lo fa appunto mettendo in evidenza il carattere a dir poco grottesco di una vita da Sig. Cohn, l'immigrato ideale che si trasforma da super-patriota tedesco in patriota, di esilio in esilio, ceco, austriaco e francese. Detto altrimenti, Arendt critica quelli che, non avendo il coraggio di lottare per un cambiamento della loro condizione sociale e giuridica, decidono di provare a cambiare la loro identità, senza rendersi conto di quanto questo obiettivo sia illusorio:

«Qualunque cosa facciamo, qualunque cosa pretendiamo di essere, non riveliamo altro che il nostro insano desiderio di essere trasformati, di non essere ebrei. Tutte le nostre attività sono dirette a questo scopo: non vogliamo essere profughi perché non vogliamo essere ebrei; fingiamo di essere di lingua inglese, perché gli immigrati di lingua tedesca degli ultimi anni vengono bollati come ebrei; evitiamo di chiamarci apolidi, perché la maggior parte di coloro che nel mondo sono senza nazionalità è costituita da ebrei, vorremmo diventare fedeli ottentotti solo per nascondere il fatto che siamo ebrei. Non raggiungiamo lo scopo, né possiamo raggiungerlo; sotto la copertura del nostro "ottimismo" si può scorgere facilmente la tristezza senza speranza di chi sostiene l'assimilazionismo»<sup>106</sup>.

Ecco allora che «la confusione in cui noi viviamo è in parte opera nostra»<sup>107</sup>. È precisamente l'assoluta ostinazione a rifiutare di mantenere la propria identità la causa della disperata confusione di questi Ulissi-erranti che, come il loro insigne prototipo, non sanno chi sono: «finché il Sig. Cohn non si risolverà ad essere ciò che realmente è, un ebreo, nessuno potrà prevedere tutti i folli cambiamenti che dovrà ancora affrontare»<sup>108</sup>.

Dal momento che negare la propria identità e la propria storia comporta che si accetti immediatamente e in toto la nuova realtà, e che ci si affidi ciecamente ad essa, i rischi insiti in un'inclusione di tipo assimilazionista sono evidenti:

«Per sette anni abbiamo recitato la ridicola parte di quelli che cercano di essere francesi – o, per lo meno, potenziali cittadini –; eppure, all'inizio della guerra, siamo stati ugualmente internati come *boches*. Nel frattempo, tuttavia, la maggior parte di noi è diventata a tal punto fedele alla Francia, che non abbiamo potuto nemmeno criticare un ordine del governo francese. Così abbiamo dato il benessere al nostro stesso internamento. Siamo stati i primi *prisonniers volontaires* che la storia ricordi»<sup>109</sup>.

Arendt ironizza su quanti si entusiasmano per ogni nuova opportunità che, appunto perché nuova, sembra poter fare il miracolo, cambiare lo stato delle cose come un colpo di bacchetta magica. È questo il caso dei molti che sono affascinati da ogni nuova nazione nello stesso modo in cui una donna dal fisico molto robusto è felice di ogni nuovo vestito che sembri assicurarle il giro di vita che desidera. Tuttavia, questa donna sfoggerà con orgoglio il nuovo abito solo fino a quando avrà fiducia nelle sue proprietà miracolose, e lo butterà via appena scoprirà che esso non cambia la sua figura – o, nel caso che qui ci interessa, il suo 'status'. Poi però aggiunge:

«Prima di gettare la prima pietra contro di noi, ricordate che essere ebrei non dà alcuno "status" giuridico in questo mondo. Se cominciassimo a dire la verità, e cioè che non siamo altro che ebrei, ciò significherebbe esporci al destino degli esseri umani i quali, non essendo protetti da alcuna specifica legge o

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 31.

<sup>106</sup> Ivi, p. 29.

<sup>107</sup> *Ibidem*. Arendt accenna qui a quell'idea di 'parziale responsabilità' di cui si è parlato nella nota 85 di questo capitolo.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Ivi, p. 28.

convenzione politica, non sono altro che esseri umani. Mi è difficile immaginare un atteggiamento più pericoloso, perché realmente viviamo in un mondo in cui gli esseri umani in quanto tali hanno cessato di vivere per tanto tempo»<sup>110</sup>.

La critica all'assimilazione attraversa tutta l'opera arendtiana e, come abbiamo visto, trova il suo centro di riferimento nella figura del paria; ed è proprio parlando dei paria che Arendt conclude *Noi profughi*: alla fine del saggio, infatti, l'autrice ripone le sue speranze nei profughi-paria, i quali sono consapevoli della loro condizione e sono disposti a «dire la verità, addirittura fino all'"indecenza"»<sup>111</sup>. Pur provando il naturale bisogno di sentirsi al sicuro e di essere accettati dalla società («perdiamo fiducia in noi stessi se la società non ci approva»<sup>112</sup>), dal margine della società – dove realmente vivono – essi riescono a tenere aperta la possibilità dell'azione e della comprensione della realtà:

«Per loro la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili. Sanno che la proscrizione del popolo ebraico in Europa è stata subito seguita da quella della maggior parte delle nazioni europee. I profughi costretti di paese in paese rappresentano l'avanguardia dei loro popoli – se conservano l'identità. Per la prima volta la storia ebraica non è separata, bensì legata a quella di tutte le altre nazioni»<sup>113</sup>.

Nel suo interrogarsi sul rapporto tra l'individuo e il mondo a partire dalla moderna vicenda politica degli ebrei, Arendt non cade mai – è bene precisarlo – nella tentazione di fissare un'alternativa semplificante (e banalizzante) tra inclusione ed esclusione. Non attribuisce alcun significato liberatorio alla posizione degli esclusi («i pochissimi tra noi che hanno cercato di tirare avanti senza [...] trucchi e [...] farse hanno pagato un prezzo sproporzionato rispetto ai loro sforzi: hanno messo in pericolo le poche opportunità che un mondo sconvolto offre anche ai proscritti»<sup>114</sup>), e non considera di per sé oppressiva l'inclusione nella comunità. Come osserva giustamente Ilaria Possenti, il problema che Arendt ci aiuta a formulare è semmai quello della libertà, intesa come «possibilità di "stare dentro" senza venire per questo inclusi, chiusi dentro, vincolati a una rigida identità collettiva; e come possibilità di "stare fuori", di uscire dal cerchio magico dell'appartenenza, senza ritrovarsi per questo esclusi, chiusi fuori dalle mura della *polis*»<sup>115</sup>.

Quel che qui ci interessa evidenziare è che, secondo Hannah Arendt,

«solo nell'ambito di un popolo l'individuo può vivere come un uomo fra gli uomini senza rischiare di morire per mancanza di forza. E solo un popolo in comunità con altri popoli può contribuire a costruire sulla terra un mondo umano creato e gestito dalla collaborazione fra tutti gli uomini»<sup>116</sup>.

Ecco perché ella ritiene che per il popolo ebraico sia di vitale importanza uscire da quella condizione di diversità e di emarginazione che da secoli lo caratterizza, e diventare un popolo come tutti gli altri<sup>117</sup>. La sua emancipazione, di fronte ai pericoli

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 31.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 31-2.

<sup>114</sup> Ivi, p. 31.

<sup>115</sup> I. Possenti, 2002, p. 21.

<sup>116</sup> H. Arendt, 1944b; trad. it. p. 84.

<sup>117</sup> Arendt richiama l'attenzione anche sul problema del difficile rapporto tra ebrei profughi e nativi. I nativi sono sospettosi nei confronti dei profughi, per cui il fatto stesso di essere profughi impedisce a molti ebrei di mescolarsi con le comunità di ebrei nativi: «Queste leggi sociali non scritte, per quanto mai riconosciute pubblicamente, hanno la stessa grande efficacia dell'opinione pubblica. E una tacita

dell'antisemitismo e del totalitarismo<sup>118</sup>, può avvenire solo nell'ambito di una prospettiva politica, e «l'unica risposta politica che gli ebrei [abbiano saputo] trovare al movimento antisemitico e, insieme, l'unica loro ideologia che [abbia preso] sul serio quell'ostilità che li avrebbe spinti al centro degli avvenimenti mondiali»<sup>119</sup>, per Arendt è stata la nascita del sionismo – il primo tentativo di trasformare la questione ebraica da una faccenda privata e sociale in una politica e pubblica.

---

opinione e consuetudine di tal genere è più importante per le nostre vite quotidiane di tutte le dichiarazioni ufficiali di ospitalità e di buona volontà». H. Arendt, 1943a, cit., p. 29.

<sup>118</sup> Per un'ottima analisi del totalitarismo si veda S. Forti, 2001.

<sup>119</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 168.

## CAPITOLO SECONDO

### 1. Premessa

Alla fine dell'università, mentre si sta preparando a scrivere una monografia sul romanticismo tedesco, Hannah Arendt trova sulla sua strada Rahel Varnhagen (stimata animatrice, in gioventù, di un salotto frequentato dai berlinesi 'illuminati'), che la colpisce con la sua «intelligenza fresca, originale, anticonformista, associata a un vivo interesse per la gente e a una natura appassionata»<sup>1</sup>. L'amica Anne Mendelssohn le passa i molti volumi della corrispondenza di Rahel, che lei ha letto con trasporto dopo esserseli trovati tra le mani quasi per caso (li ha comprati per pochi soldi da un libraio fallito), che vanno ad aggiungersi al gigantesco programma di letture che Arendt deve affrontare in vista del nuovo lavoro.

Nell'estate del 1929 fa domanda alla *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft* per ottenere una borsa di studio che le permetta di dedicarsi al suo progetto di ricerca, e – grazie anche alle lettere di presentazione di Karl Jaspers, Martin Heidegger e Martin Dibelius – la sua domanda viene accolta proprio mentre lei sta ultimando la revisione della sua dissertazione di dottorato<sup>2</sup> sul concetto di 'amore' negli scritti di Agostino<sup>3</sup>.

Gli anni in cui Arendt elabora la biografia di Rahel Varnhagen sono anche quelli nei quali fa le sue prime esperienze giornalistiche. Vale la pena di ricordarne un paio, particolarmente significative ai fini del nostro discorso: la prima perché ci permette di mostrare il collegamento tra il testo su Agostino e quello su Rahel, la seconda perché è il primo scritto arendtiano su un tema politico<sup>4</sup>.

Nel 1930, la "Frankfurter Zeitung" pubblica un suo breve articolo su sant'Agostino e il protestantesimo. Qui Arendt celebra il millecinquecentesimo anniversario della morte di Agostino osservando come «in Italia, Francia e Germania, i giornali cattolici [celebrino] questo evento con una miriade di articoli e in convegni dedicati alla memoria di Agostino, ecclesiastici e studiosi [discutano] il significato della sua opera, della sua persona e della sua influenza [mentre] nel mondo protestante [...] Agostino [sia] in larga misura dimenticato»<sup>5</sup>. Opinione questa certo piuttosto discutibile, che infatti lascia sconcertati quei teologi protestanti che conoscono le moltissime pagine dedicate in anni recenti ad Agostino da autorevoli studiosi tedeschi. Ma con il suo articolo Arendt non si rivolge a loro, quanto piuttosto ai protestanti in generale, e il suo intento è solo quello di mettere in evidenza il debito di Lutero nei confronti di Agostino: Lutero «era a tal punto convinto di procedere lungo il sentiero [...] tracciato [da Agostino] da arrivare a rinnegare Tommaso d'Aquino e, con lui, la tradizione aristotelica [...]. Risalendo indietro nei secoli e oltre l'era cattolica, Lutero derivò da Agostino il suo concetto di credente, la cui coscienza si trova in relazione diretta con Dio»<sup>6</sup>. È questa eredità d'interesse per la coscienza personale che Arendt invoca nel suo articolo, un testo che rappresenta per lei una sorta di 'scritto di ricordo' tra i suoi vecchi studi filosofici e l'attuale lavoro sui romantici. Ecco allora che scrive dell'Agostino delle *Confessioni* come dell'epitome del romanzo autobiografico moderno.

---

<sup>1</sup> H. Arendt, 1951a; trad. it. p. 83.

<sup>2</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982; trad. it. p. 108.

<sup>3</sup> H. Arendt, 1929.

<sup>4</sup> Per una breve ricostruzione del passaggio di Hannah Arendt dalla filosofia alla politica, cfr. *infra*, il terzo capitolo di questo lavoro.

<sup>5</sup> H. Arendt, 1930a; trad. it. p. 63.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 63 e 66.

«Con il progredire della secolarizzazione, l'autoriflessione religiosa di fronte a Dio perse il suo significato. Non vi era più un'autorità a cui confessare, e l'autoriflessione religiosa divenne pertanto semplicemente una riflessione sulla propria vita, priva dell'elemento religioso. Il primo romanzo tedesco che esemplifichi chiaramente questa svolta è l'Anton Reiser di Karl Philip Moritz. [...] Fu proprio il suo lavoro a segnare il congedo definitivo dalle storie di vita "edificanti" della tradizione pietistica. Il concetto di grazia lasciò [...] il posto a un'idea di autosviluppo autonomo; il culmine di questo mutamento venne raggiunto con Goethe che concepì la storia personale come "un'immagine gettata in un costante, vivente cambiamento"»<sup>7</sup>.

È proprio a questo tipo di evoluzione spirituale che Rahel Varnhagen – grande ammiratrice di Goethe e autrice di confessioni autobiografiche – aderisce appassionatamente. Quando Arendt ne scrive la biografia, quella dimensione della coscienza di sant'Agostino che nella sua dissertazione rimane sempre l'orizzonte di riferimento – l'Agostino persona, uomo che si confessa – emerge sotto forma di un ritratto degli eredi moderni di quella coscienza: i seguaci romantici di Goethe. Il tema del nuovo lavoro di Arendt è appunto questa 'autotrasformazione', anche se poi la domanda che lei si pone è un'altra, e cioè: cosa può significare questo per un'ebrea?

È in una recensione commissionata da "Die Gesellschaft" che, nel 1933, Arendt si trova ad affrontare per la prima volta un problema politico attuale: deve recensire un libro di Alice Rühle-Gerstel sulla questione femminile contemporanea, *Das Frauenproblem der Gegenwart*. Arendt inizia il suo articolo registrando una discrepanza fra i risultati ottenuti fino ad allora dal movimento per i diritti delle donne e le condizioni delle donne lavoratrici:

«Non solo la donna deve accettare, a dispetto della sua uguaglianza giuridica, un reddito inferiore per le sue prestazioni, ma deve anche continuare ad assolvere dei compiti socialmente e biologicamente fondati che sono incompatibili con la sua nuova posizione. In aggiunta alla sua posizione deve infatti occuparsi della casa e allevare i figli. Di conseguenza la libertà della donna di guadagnarsi da vivere sembrerebbe comportare o una sorta di schiavitù nella propria casa o la dissoluzione della famiglia»<sup>8</sup>.

Più che sulla tipologia costruita dalla psicologa adleriana delle varie ipercompensazioni messe in atto dalle donne per far fronte alle limitazioni sociali e biologiche loro imposte, è sulla dimensione politica del libro che Arendt si concentra nella sua recensione. Chiara e significativa per il suo lavoro futuro è la critica che muove al movimento delle donne:

«Le donne [...] non hanno fatto passi in avanti sul fronte politico, che è ancora monopolio quasi assoluto dei maschi, e, inoltre, tutte le volte che il movimento delle donne raggiunge un traguardo politico lo fa solo in quanto entità unificata e indifferenziata, che non riesce mai a definire obiettivi concreti (al di là di quelli umanitari). Il problema di questo movimento è messo bene in evidenza dai vani tentativi di fondare un partito politico delle donne. Il problema è simile a quello dei movimenti giovanili, che sono movimenti che difendono solo gli interessi dei giovani. Un movimento delle donne solo nell'interesse delle donne è ugualmente astratto»<sup>9</sup>.

Detto altrimenti, un movimento che non scenda nell'arena politica, e che non traduca la sua ideologia in obiettivi concreti che riflettano i cambiamenti della situazione reale, è destinato a restare astratto. Il movimento delle donne – questa la tesi

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 66.

<sup>8</sup> H. Arendt, 1933; trad. it. p. 103.

<sup>9</sup> Ivi, p. 103-4.



di Arendt – rimarrà del tutto inefficace a meno che non si prepari all'azione sul fronte politico<sup>10</sup>: tutta l'efficacia che ha avuto in passato, infatti, per esempio la conquista del diritto di voto, è derivata dall'azione politica. In questa critica della separazione dei problemi femminili dal più ampio spettro delle questioni politiche, è possibile sentire una prima eco della polemica che in seguito Arendt scatenerà contro la separazione dei problemi ebraici dalle questioni politiche internazionali e – diciamo così – transnazionali. Ecco cosa scrive nel 1944 a proposito dei capi del movimento giovanile, promotori dei movimenti dei *chalutzim* e dei *kibbutzim* in Palestina:

«I pionieri si consideravano del tutto soddisfatti quando, all'interno della loro piccola cerchia, potevano realizzare i loro ideali in quanto tali; non erano molto interessati alla politica ebraica o palestinese, dalla quale, in realtà, erano spesso annoiati, nella loro inconsapevolezza del destino del popolo ebraico nel suo complesso»<sup>11</sup>.

## 2. Un tentativo di comprensione

Quando nel 1958 Hannah Arendt dà alle stampe la sua biografia di Rahel Varnhagen<sup>12</sup>, sono passati più di vent'anni dalla prima stesura del manoscritto, che, a parte gli ultimi due capitoli, era già ultimato nel 1933, se non addirittura nel 1932. «Ho scritto poi la conclusione, già in polemica con le mie pagine precedenti, nell'estate del 1938, e anche con una certa irritazione poiché Heinrich [Blücher]<sup>13</sup> e [Walter] Benjamin non mi lasciavano in pace»<sup>14</sup>. E nella prefazione, datata appunto autunno 1958, non nasconde un certo disagio nel congedarsi da quel testo che ormai sente per molti versi estraneo: «È sempre penoso quando un autore parla del proprio libro, anche se il momento in cui è stato concepito è lontano almeno la metà di una vita umana»<sup>15</sup>.

Abbandonata la Germania nel 1933, Arendt non ha più potuto consultare il ricco materiale dell'Archivio Varnhagen, disperso durante la guerra, il che ha ridotto al minimo le possibilità di rendere il volume «filologicamente accettabile»<sup>16</sup>, allestendo l'apparato documentario che aveva in mente. Oltre a questo aspetto prettamente tecnico, l'autrice sente l'opera ormai estranea in alcune sue parti «soprattutto nel tono e nel tipo di riflessione»<sup>17</sup>. Ha lavorato alla biografia con l'intenzione di comprendere: «non che vi esaminassi specificamente i miei problemi personali di ebrea, ma ora [primi anni '30] l'appartenenza all'ebraismo era diventata anche per me un problema, e questo problema era un problema politico<sup>18</sup>: puramente politico!»<sup>19</sup>. Il

---

<sup>10</sup> Arendt ritiene che i problemi femminili debbano far parte di una lotta politica più ampia, e su questo punto non cambierà mai opinione, continuando a sostenere che le donne debbano perseguire obiettivi politici concreti (come ad esempio una legislazione per una pari possibilità d'impiego), che siano coordinati con gli obiettivi di altri gruppi politici. Nella sua critica al movimento delle donne, si può già intravedere la distinzione che farà più tardi tra questioni sociali e questioni politiche. È su queste ultime, sostiene, che si deve concentrare l'azione. Cfr. anche H. Arendt, 1959.

<sup>11</sup> H. Arendt, 1944w; trad. it. p. 55.

<sup>12</sup> H. Arendt, 1958b.

<sup>13</sup> Il suo secondo marito.

<sup>14</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, in H. Arendt, 1985; trad. it. pp. 114-15.

<sup>15</sup> H. Arendt, 1958b; trad. it. p. 5.

<sup>16</sup> Ivi, p. 8.

<sup>17</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 115.

<sup>18</sup> Sul tema dell'appartenenza all'ebraismo come problema politico, e più precisamente sulla questione della necessità di legittimarsi, è interessante ricordare il passaggio di una lettera scritta da Arendt a Blücher nel 1936 dove, non a caso, ella si lega nella memoria a Rahel: «In fin dei conti la domanda è questa: posso sedermi sul terzo seggio che tu mi hai offerto così generosamente? Niente e nessuno mi dà il diritto di farlo. E se la mia più cara amica, anche se purtroppo è morta cento anni fa, una volta ha detto: "per questo è così terribile essere ebrea, perché bisogna sempre legittimarsi" – allora io sono dell'opinione che non ci si possa e non ci si debba mai legittimare. La legittimazione la fanno sempre

testo ha preso forma sotto l'influsso della critica sionista all'assimilazione<sup>20</sup> («avevo fatta mia quella critica, e ancora oggi [1952] la ritengo essenzialmente giustificata. Solo che questa critica è, dal punto di vista politico, altrettanto inconsapevole delle sue conseguenze quanto lo era la tendenza che essa criticava»<sup>21</sup>), ed è stato scritto «con la coscienza della fine dell'ebraismo tedesco (naturalmente senza l'idea della misura che avrebbe assunto l'annientamento fisico del popolo ebraico in Europa)»<sup>22</sup>. Riprendendo in mano quelle pagine, le vede ormai inadeguate, poiché col passare degli anni ha appreso che «il fenomeno propriamente totalitario, ma già anche il vero e proprio antisemitismo politico, hanno poco a che fare con tutto questo. Io non lo sapevo, quando scrissi il libro»<sup>23</sup>. Di conseguenza, non avendo avuto la distanza necessaria per osservare il fenomeno nella sua totalità, del quadro più vasto della storia degli ebrei tedeschi ha trattato soltanto un aspetto dei problemi dell'assimilazione, cioè il modo in cui l'assimilazione alla vita intellettuale e sociale dell'ambiente riuscisse a manifestarsi concretamente nella storia di una vita, diventando così destino personale («“Ognuno ha un destino, ognuno che sappia quale destino ha”»<sup>24</sup> – scrive Rahel). Sa bene che il lettore ne ricava l'impressione che «un essere umano, in quanto ebreo, non possa vivere una vita normale»<sup>25</sup>; ed in effetti questo è un aspetto centrale della sua trattazione:

«Sono ancora oggi [1952] dell'opinione che gli ebrei, in condizioni di assimilazione sociale e di emancipazione statale, non potessero “vivere”. La vita di Rahel mi sembra dimostrarlo, proprio perché ella, con straordinaria irriguardosità e senza mai ombra di falsità, applicava a se stessa qualsiasi esperienza»<sup>26</sup>.

Ecco allora che se quel libro le è ancora familiare in qualcosa, lo è «nelle caratteristiche dell'esperienza ebraica, che io ho inculcato in me stessa con fatica e pericolo»<sup>27</sup>.

L'intenzione di Arendt di non presumere di sapere più di quanto Rahel stessa sapesse, nonché di affrontare solo le questioni essenziali ai fatti della biografia, senza nessun tipo di considerazione di ordine generale o psicologico, influisce profondamente sulla struttura stessa del libro che, privo di un ordine cronologico o tematico, appare essenzialmente discontinuo. In una serrata alternanza di citazioni né introdotte né annotate, Arendt inserisce il suo pensiero cercando di «raccontare la storia della vita di Rahel così come l'avrebbe potuta raccontare lei stessa»<sup>28</sup>. Questa affermazione è ben più significativa di quanto sembri. In primis, Arendt vuole ribattere preventivamente alle obiezioni che, già prevede, le verranno mosse circa la sua prospettiva critica su Rahel – che non è però una critica gratuita e arbitraria, ma corrisponde piuttosto all'autocritica di Rahel. Non a caso, la biografia si presenta fin dall'inizio come un lungo flash-back, nel quale la durezza dei toni esprime il rimprovero che, in fin di vita, Rahel avrebbe rivolto a se stessa:

---

gli altri. E non degli altri qualsiasi, che so, i Cinesi, ma gli altri con cui si vive nello stesso spazio storico. E questi altri non hanno voluto. E, per di più, nel mio caso hanno fatto anche lo sforzo di farmelo capire chiaramente di persona». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 12 agosto 1936, in Arendt, 1996a; ed. inglese p. 10 (traduzione mia).

<sup>19</sup> H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 47.

<sup>20</sup> È proprio per questa ragione che nelle pagine seguenti lo esamineremo con cura.

<sup>21</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 115.

<sup>22</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 7.

<sup>23</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 115.

<sup>24</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 6.

<sup>25</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 23 agosto 1952, in H. Arendt, 1985; trad. it. p. 112.

<sup>26</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 116.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 115-16.

<sup>28</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 5.

«Che storia! – Sono una profuga dall'Egitto e dalla Palestina e trovo qui aiuto, amore e cura da parte vostra! Con entusiasmo sublime penso a questa mia origine e alla trama del destino in cui si uniscono le più lontane distanze di spazio e di tempo: le più antiche memorie del genere umano, allo stato più recente delle cose. Quello che, per tanto tempo della mia vita, è stato l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo»<sup>29</sup>.

Le sembra poi una precisazione importante perché teme i fraintendimenti che il suo lavoro potrebbe suscitare, venendo pubblicato dopo la Shoah: «Non ho affatto paura degli antisemiti; essi comunque utilizzano tutto ciò che possono [...]. Temo però che persone bene intenzionate vedranno tra questi fatti e lo sterminio degli ebrei una connessione che de facto non sussiste»<sup>30</sup>. E ancora, le preme dare rilievo al suo vivo interesse per la coscienza storica di Rahel, nonché ai suoi sforzi per presentarla come un fenomeno storico e culturale. Il sottotitolo della versione originale del volume, infatti, è *Lebensgeschichte einer deutschen Juedin aus der Romantik* [Storia della vita di un'ebrea tedesca dell'epoca romantica]. Al contrario, la traduzione inglese *The Life of a Jewish Woman* [La vita di una donna ebrea] – autorizzata da Arendt per il pubblico anglo-americano e mantenuta nell'edizione italiana, Storia di una ebrea – è decisamente fuorviante: Arendt non racconta la vita di una donna ebrea; narra invece gli sforzi di una donna ebrea tedesca per conservare la sua particolare spontaneità e il significato storico, politico e culturale del vivere la storia della sua vita.

### **3. Dal destino ebraico non c'è modo di fuggire, se non sulla luna**

Rahel Levin (1771-1833) ha diciannove anni quando, nel 1790, gli amici cominciano a riunirsi da lei per trascorrere il tardo pomeriggio e la serata nella sua mansarda della Jägerstrasse: «La sua intelligenza fresca, originale, anticonformista, associata a un vivo interesse per la gente e a una natura appassionata, ne fece la più brillante delle padrone di casa ebre»<sup>31</sup>. Se il salotto ebreo di Berlino è lo spazio sociale fuori della società, «la mansarda di Rahel era fuori delle convenzioni e dei costumi anche del salotto berlinese»<sup>32</sup>. Le modeste, ma famose serate nella soffitta di Rahel radunano una società veramente mista, aristocratici “illuminati”, intellettuali borghesi e attori, tutti coloro che, come gli ebrei, non appartengono alla società rispettabile. Il suo salotto, «per definizione e deliberatamente, si pose così ai margini della società e non ne condivise le convenzioni e i pregiudizi»<sup>33</sup>.

L'atmosfera dei salotti berlinesi, che annulla le differenze di classe come quelle di religione, sembra riflettere la neutralità della Prussia in quel tempo di guerre contro Napoleone, e protegge le minoranze che si avviano a diventare interessanti per la loro eccentrica volontà di emancipazione: le donne e gli ebrei.

Tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, comincia ad aprirsi l'accesso allo spazio pubblico per le donne, anch'esse soggetti da liberare e innalzare allo status di esseri umani – è del 1791 la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* redatta da Olympe de Gouges e del 1792 la *Vindication of the Rights of Woman*, pubblicata da Mary Wollstonecraft –; e così molte donne cominciano ad occupare luoghi d'eccezione, che giustificano la loro presenza in una realtà in cui non sono previste. Se in Francia l'inclusione delle donne nei saloni letterari è già divenuta

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 11.

<sup>30</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 115.

<sup>31</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 83.

<sup>32</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 64.

<sup>33</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 83.

una prassi da qualche decennio, in Prussia il fatto che le donne ricoprano ruoli di rilievo è una novità assoluta ancora negli ultimi scorcî del Settecento. La società di corte, a Berlino, è a predominanza maschile ed è famosa per la sua noia; la consorte di Federico II conduce vita a parte rispetto al marito, il quale preferisce la compagnia di altri uomini e dei suoi levrieri. Di regola, le donne non sono ben accolte nelle riunioni degli studiosi e nei caffè letterari. Dunque rompere questa regola è, da parte delle giovani ebre<sup>34</sup>, doppiamente audace, dal momento che solitamente esse subiscono restrizioni ancor più severe, e sono ancor più irreggimentate delle loro coetanee cristiane. E poi un conto è che a tenere salotto siano una duchessa o una francese dell'alta borghesia, un altro che le anime dei salotti siano invece una signorina nubile, oppure la moglie di un cambiavalute privo di diritti o quella di un mercante di tè.

In questi salotti si sperimentano nuove forme di espressione e di dialogo tra artisti e intellettuali, attori e nobili, donne e uomini, ebrei e non ebrei. I salotti di Berlino si mantengono al di fuori del sistema delle classi sociali, costituendo così una libera arena in cui aristocratici prussiani indipendenti o eccentrici Possono mescolarsi informalmente a poeti del ceto medio, a scrittori, attori, e giovani ebre<sup>34</sup> ed ebrei che certo non incontrerebbero, se non di rado o forse mai, a casa propria. Durante una visita a Berlino, Madame de Staël osserva che i salotti ebraici sono, nell'intera Germania, gli unici luoghi di libero incontro fra borghesi e aristocratici a non puzzare di birra e di fumo.

La vita dei salotti berlinesi ha «una genesi rapida e una breve durata. Nacque nella “Berlino dotta” dell'illuminismo<sup>35</sup>, e ciò spiega la sua neutralità sociale. Nella sua

---

<sup>34</sup> Sulle donne ebre<sup>34</sup> e i loro salotti si veda E.D. Bilski - E. Braun, 2005.

<sup>35</sup> All'epoca dell'illuminismo, in Prussia si verificano due condizioni che favoriscono la nascita, negli ebrei, del desiderio di integrarsi nel paese in cui già vivono o nel quale sono emigrati. La prima condizione è il diffondersi degli ideali illuministici di libertà e uguaglianza; la seconda è la presenza, nella comunità ebraica, di un personaggio come Moses Mendelssohn, il quale riesce a raggiungere la miglior posizione allora consentita ad un intellettuale ebreo e lavora perché anche gli altri ebrei desiderino integrarsi nella società e amino la cultura e l'ideale della *bildung* tedesca. La Germania dell'epoca è divisa in tanti staterelli, e in ciascuno la comunità ebraica subisce un trattamento più o meno discriminante. In Prussia viene concessa, previo pagamento di una tassa altissima, l'emigrazione di numerose famiglie di ebrei ricchi provenienti da Vienna e, grazie a continue elargizioni di denaro, questa comunità ha maggiori possibilità rispetto alle altre di far studiare i giovani e di accedere a quegli ideali illuministici che vanno via via diffondendosi in tutta Europa. Lungi dall'essere unita e compatta nel suo modo di vivere l'ebraismo, questa comunità presenta una gran varietà di posizioni e di atteggiamenti nei confronti della società tedesca: si va da atteggiamenti laici e cosmopoliti alla scelta di abbracciare la fede cristiana pur di non sentirsi esclusi, alla negazione di ogni possibilità di integrazione. Tutto questo avviene in una società in evoluzione: la realtà geopolitica della Germania non è fissata una volta per tutte, tanto meno l'acquisizione, la diffusione e la messa in pratica dell'egualitarismo introdotto dalla rivoluzione francese. E così nel corso dell'Ottocento la condizione degli ebrei subisce una regressione, dovuta al diffondersi degli ideali romantici dell'unicità nazionale e della cultura di 'razza'; nello stesso periodo iniziano però a circolare anche le idee di Marx, e alcuni intellettuali ebrei vedono nel comunismo una possibilità di riscatto. Il contributo dato da intellettuali, poeti, scrittori, filosofi, musicisti e scienziati ebrei alla cultura tedesca è altissimo, anche se non sempre e non unanimemente riconosciuto. Tra la metà del Settecento e l'avvento di Hitler al potere, la storia della Germania è segnata anche da guerre alle quali gli ebrei partecipano nei ranghi più bassi dell'esercito (di più non è loro permesso), pur di dimostrare che sono degni di far parte di quel popolo cui si sentono tanto strettamente legati. È solo con l'instaurazione della repubblica di Weimar che gli ebrei possono ricoprire cariche politiche, avere incarichi nelle università e abitare dove vogliono; in aggiunta non hanno più l'obbligo di tassazione superiore a quella di un qualsiasi cittadino tedesco. Ma la repubblica di Weimar ha un pesantissimo debito contratto dai diplomatici guglielmini alla fine della prima guerra mondiale; ad esso si aggiunge la crisi economica del Ventinove, ed è facile individuare il capro espiatorio negli ebrei, che in pochi anni hanno cambiato il loro peso nella società che conta, pur continuando ad essere una minoranza. È questo, in estrema sintesi, il percorso proposto da A. Elon, 2002, una delle fonti storiche utilizzate per questo capitolo. Se lo studio di Elon abbraccia quasi duecento anni di storia (1743-1933), quello contenuto in R. Koselleck, 1967 – l'altra nostra fonte storica per questo capitolo –

forma effettiva e rappresentativa durò solo dalla Rivoluzione francese fino allo scoppio della [...] guerra del 1806»<sup>36</sup>. Questa società è in buona sostanza un «prodotto dell'illuminismo fridericiano»<sup>37</sup>, e la sua parziale arretratezza rispetto ai tempi è la ragione del suo tipico isolamento e, di conseguenza, della sua natura privata. La venerazione per le donne che si respira nei salotti deriva proprio dalla considerazione che si ha per la vita privata, «una sfera che per natura appare più congeniale alla donna che all'uomo»<sup>38</sup>. Alla fine del Settecento, «l'interesse per gli "esseri umani interessanti" [...] è diventato generale: tutto ciò che è intimo ha acquistato un carattere pubblico, e tutto ciò che è pubblico un carattere intimo»<sup>39</sup>. Ci si può concedere il lusso di essere indiscreti perché la vita privata – nella quale manca l'elemento dell'intimità – ha acquistato una qualità pubblica e oggettiva. Va detto che Arendt usa parole durissime per commentare il modo con cui Rahel pratica l'introspezione, con il plauso dei suoi amici e dei suoi eroi:

«Come la riflessione annienta nell'atmosfera la precisa situazione reale, così circonda anche ogni elemento soggettivo con l'aura sacra dell'oggettività, della dimensione pubblica, dell'estrema suggestione. Nell'atmosfera si cancellano i confini tra sfera intima e sfera pubblica; quella intima viene resa pubblica e quella pubblica diventa conoscibile e comunicabile solo in quella intima, e, infine, nel pettegolezzo»<sup>40</sup>.

Il risultato di questo atteggiamento è «quella storicità personale che rende la propria vita, i cui dati possono essere registrati, una sequenza di eventi oggettivi, quali che siano questi eventi»<sup>41</sup>. In fin dei conti, è il desiderio di essere testimoni di molte vite e molti eventi la sola giustificazione e la «vera origine di questa indiscrezione»<sup>42</sup> e quindi della stessa società dei salotti.

I nuovi salotti di Berlino legano per un breve periodo la causa dell'emancipazione ebraica a quella delle donne. Ma nel complesso questi luoghi di riunione, a differenza dei loro equivalenti francesi, sono apolitici e si preoccupano quasi esclusivamente di promuovere le arti e il culto romantico dell'amicizia. Col loro marcato erotismo sentimentale, costituiscono per un certo periodo una sorta di massoneria, una 'congiura del cuore', e un rifugio sicuro per i non conformisti. Il merito di aver inaugurato il culto di Goethe in tutta la Germania va attribuito alle *salonnières* ebraiche che – come pure la maggior parte degli *habitués* dei loro salotti – hanno poco più di vent'anni. Tutti loro idealizzano la condivisione dei pensieri più intimi e lo scambio di doni e lettere in codice, e ai loro occhi la chiave dell'integrazione passa attraverso il culto della *Bildung*, così come la definisce Goethe nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [*Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*], 1796: la formazione della personalità e del carattere individuali in accordo con gli ideali dell'Illuminismo. Il Meister sugge-

---

si focalizza su un periodo più breve, 1791-1848. Dalla ricostruzione di quell'importante riforma originaria che è il Codice generale prussiano di Federico il Grande, e dalle contraddizioni in esso presenti tra il ruolo fondamentale di unificazione giuridica che oggettivamente svolge e la difesa dell'antico ordinamento cetuale che consapevolmente realizza, Koselleck passa alla funzione innovativa della burocrazia statale, vero artefice della modernizzazione prussiana e forse in qualche misura sopravvalutata, per giungere infine alle dinamiche sociali che tale processo innesca, e all'inevitabile resa dei conti del 1848.

<sup>36</sup> H. Arendt, 1932d; trad. it. p. 94.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 29. La critica dell'introspezione è dunque una critica politica: già in queste pagine Arendt intende preservare la distinzione fra il privato e il pubblico, e mostrare come l'introspezione possa rendere impossibile il giudizio politico. Lo si vedrà nel seguito di questo capitolo.

<sup>41</sup> H. Arendt, 1932d, cit., p. 98.

<sup>42</sup> Ivi, p. 99.

risce che la chiave della personalità moderna – come della sua sfera d'azione quotidiana – non la si trovi tanto in attività specifiche, quanto in una peculiare disposizione d'animo<sup>43</sup>. Dunque i giovani ebrei pensano che, pur restando ebrei, *Bildung*<sup>44</sup> e *Kultur* possano renderli tedeschi al cento per cento.

È importante puntualizzare che i salotti ebrei, anche se centri di una colta mondanità, non sono un segno del radicarsi degli ebrei tedeschi nella società. Al contrario, proprio perché si trovano al di fuori della società, divengono, per breve tempo, una sorta di territorio neutrale nel quale si incontrano le persone colte. Nella rigida atmosfera della vita sociale prussiana, l'informalità dei salotti è la loro più forte attrattiva. A Berlino non esiste ancora l'università, e sotto Federico Guglielmo II la vita di corte continua ad essere insopportabilmente piatta; gli orizzonti culturali della classe media cristiana in ascesa sono ancora limitati. Nei salotti, invece, le vivaci padrone di casa ebreo coltivano conversazioni piene di spirito e una piacevole socievolezza. Nelle spaziose e comode case di famiglia, le salonnieres intrattengono gli ospiti nelle prime ore della sera con una mescolanza di letture poetiche, di tartine e di bibite.

Il salotto di Rahel è tra i più noti e frequentati di Berlino, e per lei rappresenta un'opportunità sociale irripetibile, nonché la sua legittimazione: «In questo ambiente Rahel scopre infatti il fondamento della sua vita, lo spazio nel quale essere accettata socialmente. Il salotto è la sua realtà sociale. Finché esiste questa realtà lei non ha bisogno né del matrimonio né del battesimo»<sup>45</sup>. È solo dopo il 1806 – l'anno in cui la Prussia perde la guerra con Napoleone e Francesco II rinuncia alla corona imperiale –, che Rahel è costretta a cercare un'altra strada per esistere, per non essere esclusa dalla storia e per non essere dimenticata: la società, infatti, subisce il contraccolpo della crisi politica, e i salotti tornano nelle mani dei rappresentanti dei ceti più agiati. La buona società berlinese abbandona i salotti ebrei con incredibile rapidità, e già nel 1808 questi luoghi di riunione vengono soppiantati dalle case della burocrazia titolata e dell'alta borghesia. Il breve incontro fra vere personalità – si duole Rahel, l'«epoca in cui eravamo tutti insieme»<sup>46</sup> – ha fine quando il suo circolo naufraga al pari di una nave «con tutti i beni più belli della vita, una nave che portava la bellezza dei saperi»<sup>47</sup>. Gli aristocratici e gli intellettuali romantici diventano antisemiti e, benché ciò non significhi da parte loro l'abbandono di tutti gli amici ebrei, l'innocenza e lo splendore sono irrimediabilmente scomparsi. Inoltre, non appena l'introduzione della legislazione napoleonica in vaste regioni della Germania accende il dibattito sull'emancipazione degli ebrei, l'indifferenza ebraica ai diritti civili e politici si trasforma in aperto timore: l'emancipazione avrebbe liberato insieme con gli ebrei colti la massa arretrata, e l'eguaglianza avrebbe cancellato quella preziosa distinzione su cui era manifestamente fondata la loro posizione sociale. Quando finalmente l'emancipazione viene attuata, non pochi fra gli ebrei più assi-

---

<sup>43</sup> G.W. Goethe, 1795-96. Romanzo privo di un vero e proprio centro, come ha dichiarato lo stesso Goethe, il *Meister* fa convergere i molteplici fili del racconto proprio nel protagonista. La storia di Wilhelm Meister ha la forma simbolica di un viaggio, il viaggio che l'uomo intraprende alla ricerca di sé e della felicità. Particolari e dettagli apparentemente marginali acquistano senso e necessità solo se considerati dal punto di vista privilegiato del protagonista e non solo del narratore. Nella stessa sovrabbondanza di particolari e di dettagli va riconosciuto il segno di una distanza tra personaggio e realtà che è appunto compito della "formazione" colmare. Il risultato di tale formazione sarà il raggiungimento di un'armonia tra io e mondo, una sorta di compromesso tra individuo e società, in cui si colloca il compimento esistenziale e psicologico della persona.

<sup>44</sup> Su *Bildung*, ebraismo e filosofia della vita suggeriamo la lettura dei saggi raccolti in F. Rosenzweig, 2000.

<sup>45</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 28 (traduzione mia).

<sup>46</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 128.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

milati cercano una via d'uscita nella conversione al cristianesimo, ritenendo evidentemente tollerabile e non pericoloso essere ebrei prima dell'emancipazione, non dopo<sup>48</sup>.

Alcune ore dopo la sconfitta militare della Prussia, nell'ottobre del 1806 a Jena, Hegel guarda fuori dalla finestra e vede l'ingresso trionfale di Napoleone a cavallo in città. Il filosofo ha la sensazione di assistere a niente meno che alla fine della storia; per i servi, gli ebrei e la maggior parte della popolazione svantaggiata la storia sta invece per cominciare. Napoleone riduce spietatamente la Prussia a quello che era prima delle vaste conquiste di Federico II, e di quella che per quasi mezzo secolo è stata una grande potenza europea non rimane che un moncherino di Stato che ha perso gran parte del suo reddito, metà della popolazione e quasi la metà del territorio. La maggior parte degli ebrei prussiani si ritrova di colpo a far parte dell'appena creato Granducato di Polonia, mentre quelli che restano all'interno del così ridimensionato Stato prussiano si aspettano di vedersi finalmente concedere i diritti civili. I liberali prussiani guidati da Karl August von Hardenberg, il nuovo cancelliere (amico e protettore di David Friedländer), guadagnano terreno: inducono il sovrano riluttante a liberare i servi, ad abolire le corporazioni medievali e le punizioni corporali, a stabilire ordinamenti municipali più tolleranti. Il re però è riluttante a concedere pieni diritti di cittadinanza agli ebrei prussiani; solo ai più ricchi di loro, a Berlino, due anni dopo la grande sconfitta una nuova ordinanza concede lo stesso status civile degli altri, ma non la piena cittadinanza, e comunque solo una piccola minoranza ne trae un beneficio reale. Altrove nelle terre tedesche, nei territori annessi dalla Francia metropolitana e nei nuovi Stati vassalli francesi gli ebrei vengono finalmente emancipati, e vengono loro concessi pieni diritti politici. Dunque la vera svolta nella storia sociale degli ebrei tedeschi non avviene nell'anno della disfatta della Prussia, ma due anni più tardi, nel 1808<sup>49</sup>.

In seguito al trattato di pace del 1807 – come si è già detto – la Prussia perde con le province orientali la maggioranza della sua popolazione ebraica; gli ebrei rimasti nel suo territorio sono in ogni caso ebrei protetti, cioè godono già dei diritti civili sotto forma di privilegi individuali, per cui l'emancipazione municipale si limita a legalizzare tali privilegi. Per quanto questi decreti di emancipazione – come pure la perdita delle province in cui vive la maggioranza degli ebrei prussiani – abbiano scarso peso politico in merito all'effettivo miglioramento delle condizioni ebraiche, essi hanno tuttavia un forte impatto sociale, nonché enormi conseguenze sociali. Prima del 1807 gli ebrei protetti hanno costituito in Prussia appena il venti per cento circa della popolazione ebraica. Quando viene emanato il decreto di emancipazione, essi costituiscono la maggioranza, e non rimane che un misero dieci per cento di ebrei stranieri a fare da contrasto: vengono a mancare l'oscura povertà e l'arretratezza da cui si sono distinti così vantaggiosamente gli ebrei 'eccezionali' per ricchezza e cultura<sup>50</sup>. E questo sfondo, tanto essenziale come base di confronto per il successo sociale e l'orgoglio, non tornerà più ad essere quel che è stato prima di Napoleone. Gli ebrei eccezionali sono di nuovo semplicemente ebrei, i rappresentanti di un popolo disprezzato.

È importante ricordare che, se gli Stati tedeschi rifiutano a lungo di adottare misure emancipatorie nei confronti degli ebrei, tra il 1789 e il 1791 la Francia invece ha già promulgato l'uguaglianza civile dei cinquantamila ebrei del Regno. Così, all'inizio dell'Ottocento, in Germania per la coscienza popolare il nemico ha il volto del francese (il trauma delle guerre di Luigi XIV viene riacceso da quelli della Rivoluzione e

---

<sup>48</sup> Cfr. H. Arendt, 1951a, cit., pp. 78-95.

<sup>49</sup> Cfr. A. Elon, 2002, cit.; trad. it., pp. 61-90.

<sup>50</sup> Cfr. H. Arendt, 1951a, cit., pp. 78-95.

delle guerre napoleoniche) e dell'ebreo. Provenendo dai francesi vincitori, l'emancipazione degli ebrei scatena contro di loro un'insopportabile collera, che talvolta sfocia anche nella violenza. Il rifiuto dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese che accompagna la reazione del 1815 in Germania, specialmente negli stati cattolici dove il clero è potente, è inseparabile dal rifiuto dell'emancipazione degli ebrei. Trasmesso dagli strati borghesi colti a quelli popolari sin dagli anni 1815-20, il nazionalismo tedesco sfocia nel 1819 in moti sanguinosi che colpiscono diverse comunità ebraiche. Nell'agosto del 1819, la città bavarese di Wurzburg viene colpita da un'improvvisa ondata di disordini, iniziati alla locale università. Nel corso di una cerimonia accademica, un professore piuttosto anziano che si è da poco pronunciato a favore della concessione dei diritti civili agli ebrei, deve fuggire per sottrarsi all'aggressione di alcuni studenti inferociti. I disordini si estendono poi alle strade, dove agli studenti si uniscono negozianti, artigiani e operai disoccupati. Due persone rimangono uccise e una ventina ferite; anche i danni materiali sono ingenti: al grido di 'Hep! Hep!' (acronimo per il latino 'Hierosolyma est perdita', [Gerusalemme è perduta]), la folla fa irruzione nelle case e nei negozi degli ebrei, distruggendo porte e mobilio. Solo l'intervento dell'esercito riesce ad impedire il massacro. La popolazione ebraica fugge dalla città e si rifugia nella campagna circostante. Da Wurzburg i disordini si estendono ad altre città e villaggi bavaresi, e da lì fino alla Germania centrale e sud-occidentale, ma anche a quella settentrionale<sup>51</sup>.

L'emancipazione, lungi dall'essere il frutto di un'unica misura legislativa, appare molto di più come il segno di un'apertura economica, sociale e culturale alla modernità. È per questo motivo che si moltiplicano i libelli di ogni tipo per mettere in guardia la popolazione contro il "flagello ebraico"...

Per raccontare la storia di Rahel, Arendt sceglie una forma di narrazione biografica decisamente insolita, che parte dalle parole della stessa Rahel (con le quali si apre e si chiude l'opera): lungo tutto il corso del libro, le loro riflessioni si intrecciano e le parole dell'una slittano in quelle dell'altra, senza sovrapposizioni.

Ecco Rahel:

«Ha qualcosa di "sgradevole e poco attraente senza che si possano scoprire subito difformità particolarmente appariscenti". Minuta di figura, con le mani e i piedi troppo piccoli, nel volto una sproporzione tra la parte superiore e quella inferiore, sotto la fronte chiara e i begli occhi trasparenti il mento troppo lungo e non ben modellato, come se fosse semplicemente attaccato al volto»<sup>52</sup>.

Parole severe che delineano un ritratto impietoso, ma la rappresentazione «non esce dalla cornice, anche là dove sembra esercitare all'apparenza una specie di critica verso Rahel. La critica corrisponde all'autocritica di Rahel»<sup>53</sup>.

Rahel viene dalla casa di un gioielliere – da un ambiente di ebrei arricchiti ai quali Federico II, bisognoso di denaro per finanziare l'amministrazione, ha concesso dei privilegi rispetto agli ebrei poveri della Prussia orientale –, così il destino della sua educazione è già scritto: «per tutta la sua vita resterà "di una ignoranza crassa"»<sup>54</sup>. Essere nata ebrea può aver significato per lei solo vaga reminiscenza del passato, può essere stato completamente cancellato nel suo pensiero, ed ecco allora che «a vent'anni scrive: "Non mi verrà mai in mente di essere uno Schlemihl e una ebrea, se, dopo tanti anni e dopo tanto pensarci non lo riconosco, non lo saprò mai bene. Perciò il 'suono dell'ascia che uccide non scuoterà la mia radice', perciò ancora vi-

<sup>51</sup> Cfr. A. Elon, 2002, cit., p. 93.

<sup>52</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 14.

<sup>53</sup> Ivi, p. 6.

<sup>54</sup> Ivi, p. 13.



vo»<sup>55</sup>; ma, come pregiudizio, questa macchia «si trasforma, nella testa degli altri, nel più increscioso presente»<sup>56</sup>.

All'epoca di Rahel, secondo Arendt, ogni ebreo desidera uscire dall'ebraismo.

Lo spirito dell'Illuminismo giunge in Germania in un primo tempo dall'Inghilterra, poi dalla Francia. In Inghilterra, il pensiero illuminista affronta soprattutto questioni economiche, mentre in Francia ha a cuore la liberalizzazione del sistema politico. Negli Stati tedeschi, già devastati dalle guerre di religione, l'Illuminismo si concentra invece sul conseguimento della libertà religiosa; inoltre, diversamente da quanto avviene in Inghilterra e in Francia, non è – almeno in un primo momento – radicato in una classe politica. La classe media tedesca è frenata da un'antica consuetudine alla disciplina e al servilismo, e città mercantili come Francoforte, Amburgo e Norimberga sono politicamente inerti. La classe media emergente a Berlino è composta in gran parte di ebrei benestanti, privi del diritto di cittadinanza e anche del coraggio di rivendicarlo. La tolleranza di cui godono può essere revocata da un momento all'altro.

Se Immanuel Kant è il portavoce filosofico dell'Illuminismo in Germania – del quale dà la celebre definizione di «liberazione dell'uomo da una immaturità autoprocurata» –, Gotthold Ephraim Lessing ne è il principale araldo letterario<sup>57</sup>, predicando nei suoi articoli e nei suoi drammi la tolleranza e il dominio della ragione. La prosa di Lessing è pura e precisa, e i suoi drammi costituiscono pietre miliari nella storia del teatro in lingua tedesca. Egli trasforma il palcoscenico in un pulpito e l'arte in una nuova religione secolare, ed è il primo scrittore tedesco di successo a riconoscere che gli ebrei non sono meno dotati di virtù degli altri esseri umani. In *Die Juden*<sup>58</sup> [Gli ebrei], uno dei suoi drammi giovanili – scritto prima dell'incontro con Mendelssohn –, un giovane viaggiatore salva un nobile tedesco e sua figlia da una banda di ladri. Il viaggiatore si guadagna così ad un tempo la gratitudine del padre e l'amore della figlia, ma rinuncia educatamente alla mano di lei perché, come rivela suscitando lo stupore del padre, è ebreo. Vale la pena di ricordare qui anche un altro (e ben più noto) dramma di Lessing – pescando questa volta dalla sua produzione matura –, intitolato *Nathan der Weise*<sup>59</sup> [Nathan il saggio]. Il protagonista del dramma, il saggio e nobile Nathan, è ricalcato sull'amico Mendelssohn. La prima tedesca ha luogo a Berlino nel 1783, mentre a Vienna e a Francoforte viene vietata la messa in scena dell'opera. Il Nathan di Lessing è l'antitesi dello Shylock shakespeariano. Il dramma attacca con coraggio ogni pregiudizio religioso e nazionale, suggerendo come l'idea di un Dio migliore sia assurda, e la diffusione di quell'idea un motivo di follia; del resto l'essenza di ogni religione non è costituita dalla fede, ma dalla condotta morale. In bei versi liberi, Lessing riafferma i migliori ideali dell'Illuminismo: tolleranza, fratellanza e amore per l'umanità. Ambientato a Gerusalemme durante le crociate, il dramma raggiunge il punto nevralgico con la parabola di Nathan a proposito dei tre anelli miracolosi dati da un padre ai tre figli. Simboli della fede cristiana, ebraica e islamica, gli anelli garantiscono loro l'amore di Dio e degli uomini, a patto però che ciascuno porti il suo in buona fede. Un dramma applaudito entusiasticamente da alcuni, ma criticato con veemenza da molti altri, irritati e offesi sia come tedeschi sia come cristiani.

Lessing – come pure Mendelssohn – crede nella fratellanza degli uomini. Entrambi sono convinti – erroneamente – che sia sufficiente, in termini politici, essere un es-

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 17.

<sup>56</sup> Ivi, p. 18.

<sup>57</sup> Una buona analisi della figura di Lessing è contenuto in N. Merker, 1991.

<sup>58</sup> W.E. Lessing, 1749.

<sup>59</sup> G.W. Lessing, 1779.

sere umano per bene [*Mensch*] per venire riconosciuti come eguali. L'idea di una comune umanità permea l'idealismo settecentesco da Rousseau, passando per gli enciclopedisti, fino al Flauto magico di Mozart, ed è il leitmotiv dei drammi di Lessing *Gli ebrei* e *Nathan il saggio*. Nathan vuole essere conosciuto solo come un uomo perbene. Quando il sultano Saladino gli chiede chi sia, Nathan risponde: '*Ich bin ein Mensch*' [sono un essere umano].

L'*Aufklärung* pretende di portare il popolo oppresso e incolto all'interno dell'intera umanità e, in questa luce, l'emancipazione degli ebrei sembra diventare possibile grazie alla ragione, comune a tutti gli esseri umani: «L'Illuminismo ha innalzato la ragione ad autorità, ha riconosciuto al pensare e al “pensare da soli” (Lessing-Selbstdenken) di cui ciascuno autonomamente è capace – il carattere più elevato fra le facoltà dell'uomo»<sup>60</sup>. Ma l'emancipazione non è intesa solo come conquista di eguali diritti politici e civili; è indissolubile dall'istanza di assimilazione, ossia dall'identificazione degli individui con l'ambiente dominante, che – si pensa – li migliorerà e li eleverà moralmente. Così i singoli ebrei desiderosi di seguire tali dettami si ritrovano in una situazione paradossale: all'ebreo che aspira all'assimilazione si chiede di dimostrarsi un modello di umanità, uomo più umano degli altri; egli, cioè, ha la possibilità di rappresentare l'umanità (universale) solo distinguendosi dagli altri ebrei ancora in stato di gretta arretratezza. Insomma, agli ebrei si impone «di essere ebrei, ma non come gli ebrei»<sup>61</sup>. Ecco allora che il ruolo degli ebrei all'interno di questo mondo non può essere definito senza ambiguità né a livello sociologico né in termini storico-intellettuali<sup>62</sup>. Quasi tutti i fautori dell'emancipazione considerano una sua condizione preliminare, o una sua conseguenza automatica, l'assimilazione, cioè l'adattamento alla società e l'assorbimento da parte di essa. Anche chi si sforza di vedere la questione ebraica dal punto di vista degli ebrei, la affronta esclusivamente nel suo aspetto sociale. «È stata una disgrazia che soltanto i loro nemici, e quasi mai i loro amici, si [siano resi] conto che la questione ebraica era essenzialmente politica»<sup>63</sup>.

Quasi che solo l'*Aufklärung*<sup>64</sup> porti argomenti in favore dell'emancipazione, gli ebrei se ne erigono a difensori, e così facendo non si accorgono della nuova argomentazione che si sta architettando contro di loro: in armonia con l'esaltazione della storia e del popolo contro l'universalismo dell'Illuminismo da parte del Romanticismo politico – che interpreta Herder in modo unilaterale –, gli ebrei vengono sempre più percepiti come popolo estraneo e inassimilabile a causa dell'origine asiatica. Di qui l'istituzione del nesso pericoloso tra gli ebrei assimilati e l'Illuminismo. Infatti, soprattutto l'antisemitismo moderno<sup>65</sup> – un antisemitismo rivolto contro gli ebrei assimilati e che è vecchio quanto l'assimilazione stessa – rimprovera agli ebrei di essere «rappresentanti dell'Illuminismo»<sup>66</sup>.

Il ripudio dell'Illuminismo e dei suoi difensori rappresenta una delle specificità dello sviluppo intellettuale della Germania del XIX secolo. Dopo la sconfitta di Iena, il romanticismo politico tedesco respinge il razionalismo dell'*Aufklärung* e le idee della Rivoluzione francese. L'opera di Johann Gottlieb Fichte, in particolare, contribuisce a delineare per prima i contorni dell'era del pangermanesimo. Denunciando l'Illuminismo in quanto distruttore della tradizione, Fichte si inserisce nello *Sturm*

---

<sup>60</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 16.

<sup>61</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 79.

<sup>62</sup> Per un'interessante analisi degli ebrei come un caso di sociologia dell'assimilazione, cfr. Z. Bauman, 1991; trad. it. pp. 121-216.

<sup>63</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 79.

<sup>64</sup> Su illuminismo e questione ebraica cfr. K. Marx, 1844.

<sup>65</sup> Sull'antisemitismo moderno si veda A. Foa, 2009, parte seconda.

<sup>66</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 129.

*und Drang* romantico. Come molti altri intellettuali tedeschi suoi contemporanei, invoca la superiorità morale e culturale del suo paese. Da giacobino, spera che in Germania sorga un sollevamento rivoluzionario e nazionale che non si dissolva nell'universalismo degli illuministi. I tedeschi costituiscono, ai suoi occhi, il 'popolo originale' [*Urvolk*], e la lingua tedesca la 'lingua originale' [*Ursprache*]. Resta però, come osserva Arendt, che «questa insistenza su un'origine tribale comune in quanto condizione essenziale dell'identità nazionale, formulata dai nazionalisti tedeschi prima e dopo la guerra del 1814, e l'accento messo dai romantici sulla personalità innata e la nobiltà naturale, preparano intellettualmente il terreno al pensiero razziale in Germania»<sup>67</sup>.

È precisamente quella di essere rappresentanti dell'Illuminismo l'accusa centrale della banale polemica di Karl Wilhelm Grattenauer, un insigne giurista berlinese che nel 1803 pubblica un pamphlet dal titolo *Über die physische una moralische Verfassung der heutigen Juden* [*Sulla costituzione fisica e morale degli ebrei odierni*], un testo volgare e pieno di odio, nel quale afferma che battezzare gli ebrei equivarrebbe ad ostinarsi a lavare un negro finché non diventi bianco: «A Grattenauer non interessa né il problema religioso né quello della tolleranza. Non rimprovera agli ebrei la mancata assimilazione, li attacca in blocco»<sup>68</sup>. Egli si chiede perché mai, dal momento che nessuno storico o antropologo può negare che gli ebrei siano una razza davvero singolare, si debba tollerare quell'orda di persone il cui carattere è una mescolanza di tutti i mali e difetti presenti nell'umanità, e che si riproducono come cavallette. In più, egli critica l'appropriazione da parte degli ebrei della *Kultur* e il loro culto della *Bildung*: in quel modo, a suo dire, essi sono una grande minaccia per la sopravvivenza stessa della nazione e della cultura tedesche. Ma l'accusa rivolta agli ebrei di essere sostenitori dell'illuminismo è anche il fulcro della sottile satira di Clemens Brentano il quale, in un arguto saggio dal titolo *Der Philister vor*, scritto per la cosiddetta *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft* (un famoso circolo di letterati e patrioti fondato nel 1808 per lottare contro Napoleone), identifica il filisteo con l'ebreo<sup>69</sup>. In effetti, «È vero che almeno all'inizio del secolo scorso [Ottocento] assimilazione [...] significava sempre assimilazione all'Illuminismo. L'Illuminismo dava agli ebrei la speranza dell'emancipazione, e soprattutto forniva loro gli argomenti per chiedere uguali diritti umani; quindi quasi tutti loro divennero esponenti dell'Illuminismo»<sup>70</sup>. È dopo l'Illuminismo, quando la sua spinta emancipazionista inizia a perdere forza, che si apre il problema dell'assimilazione ebraica; e se Mendelssohn può ancora credere di essere d'accordo con gli antesignani dell'Illuminismo – che all'epoca sono i rappresentanti della Germania colta – già i suoi discepoli si rendono conto che i loro appelli alla ragione e al sentimento morale incontrano una certa resistenza. Diventa chiaro che gli ebrei come popolo non possono più assimilarsi.

«Mendelssohn poteva ancora parlare a nome “degli” ebrei [...]. Egli credeva – come Dohm<sup>71</sup> – che avrebbe emancipato tutti gli ebrei. Ma il movimento per il

<sup>67</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 431.

<sup>68</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 90.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 130.

<sup>70</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 22 (traduzione mia).

<sup>71</sup> Christian von Dohm, un funzionario statale prussiano, fa scalpore pubblicando un appello per l'emancipazione civile e politica degli ebrei di Germania. Nessuno si è sognato di fare tanto prima di lui. Il suo è un atto di grande coraggio, dato che egli è solo un burocrate di rango relativamente basso. Già insegnante di storia e lettore all'università, intimo amico di Lessing, Dohm partecipa spesso alle serate intellettuali organizzate da Mendelssohn, e con lui discute il progetto per diversi anni. Pubblicato nell'ottobre 1781, il suo libro è intitolato *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* [*Sul miglioramento civile degli Ebrei*]. L'opera, un trattato politico, è la prima in Germania in cui ci si astenga da argomenti religiosi. Animato da un insieme di considerazioni umane e politiche, Dohm si concentra esclusivamente su questioni di natura sociale, economica e morale. L'emancipazione – afferma – è la cosa

battesimo della generazione successiva mostra che la questione ebraica [è] diventata un problema per l'ebreo come singolo; [è] diventata il problema di riuscire a cavarsela nel mondo, in qualche modo»<sup>72</sup>.

Ormai l'ebraismo è diventato una condizione dalla quale poter uscire solo individualmente. In un momento tanto decisivo per la loro storia – quando la ragione illuminista sta per essere oltrepassata da una diversa visione del mondo –, agli ebrei non riesce di raccogliersi intorno ad un'esigenza comune, e rispondono come singoli individui al problema dell'appartenenza ebraica e dell'assimilazione. Rahel è uno dei tanti esempi di questi singoli che, come tutti i *parvenus*, non desidera mai una trasformazione generale delle cattive condizioni di vita, ma vive sognando semplicemente un cambiamento personale, in suo favore, che migliori tutto come un colpo di bacchetta magica, magari facendola diventare una principessa<sup>73</sup>.

A cavallo tra fine Settecento e inizio Ottocento, in Germania il dibattito sull'ebraismo è acceso. Moses Mendelssohn, David Friedländer, Friedrich Schleiermacher e Johann Gottfried von Herder affrontano diversamente la questione, e Arendt ne ripercorre rapidamente le posizioni.

Mendelssohn riesce ad assimilarsi all'ambiente estraneo senza bisogno di sacrificare nulla della sua ebraicità. A suo parere, nessuna religione, ebraismo incluso, è realmente scevra di dannose caratteristiche indotte dall'uomo, come l'ipocrisia e la superstizione; tuttavia, del nucleo essenziale della sua religione Mendelssohn è assolutamente certo. Ritene quella ebraica una fede sostenuta dalla ragione, che egli non potrebbe mai abbandonare per il cristianesimo, i cui dogmi rivelati – a suo parere – sono in contraddizione con la ragione. E anche se l'ebraismo è rimasto troppo confinato al proprio interno e isolato dal mondo circostante, gli è del tutto aliena la dipendenza del cristianesimo dai miracoli. Sulla base della sua personale esperienza di vita, Mendelssohn può ancora credere che «la sua strada [sia] esemplare e non il destino casuale di un singolo»<sup>74</sup>. Senza tradire il suo ebraismo e ignorando la storia, si sente fiero di fronte a quella società che «gli [ha] assegnato l'ultimo gradino della sua scala»<sup>75</sup>. Vuole difendere l'ebraismo ed esige rispetto per gli ebrei, ma si rifiuta di schierarsi a favore o contro il cristianesimo, convinto com'è che, fino a quando non si riuscirà a dimostrare un'autentica liberazione dalla legge, il pensiero non potrà certo liberarli dall'obbedienza che devono alla legge<sup>76</sup>. Questa obbedienza i suoi discepoli non la conoscono già più, e «si sentono ebrei soltanto perché tentano, da ebrei, di liberarsi dalla religione ebraica. Considerano con diritto già raggiunta la loro assimilazione, poiché si sono assimilati alla cecità dell'Illuminismo per cui gli ebrei valevano solo come oppressi»<sup>77</sup>. Accusano la storia di averli resi quello che sono e vedono solo come un ostacolo all'integrazione quel che li caratterizza come ebrei. «Osservare la religione ebraica diventa dichiaratamente strumento, fra gli altri, “per cambiare la costituzione politica degli ebrei” (David Friedländer)»<sup>78</sup>. Facendo

---

giusta da un punto di vista morale, e va attuata anche nell'interesse generale: una volta liberati dai limiti loro imposti, infatti, gli ebrei (che Dohm chiama i 'fratelli circoncisi') sarebbero certamente più felici e più utili ai loro Stati di appartenenza. Il libro di Dohm non sortisce risultati pratici immediati – Federico II si limita a prendere atto di averlo ricevuto. Eppure, Sul miglioramento civile degli Ebrei smuove qualcosa in Germania e in Europa occidentale. Entro pochi mesi l'opera di Dohm ispira numerosi trattati e opuscoli, sia critici sia favorevoli, e l'anno successivo vede la luce una traduzione francese. Cfr. A. Elon, 2002, cit., pp. 32-61.

<sup>72</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 23 (traduzione mia).

<sup>73</sup> Cfr. H. Arendt, 1958b, cit., p. 206.

<sup>74</sup> Ivi, p. 35.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Cfr. H. Arendt, 1932c.

<sup>77</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 36.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

appello all'Illuminismo e alla ragione, nel 1799 – quando ormai è già assolutamente chiaro che richiamarsi all'Illuminismo non serve più a nulla e che dalla condizione ebraica si può uscire solo individualmente – Friedländer (uno dei tanti a sospettare che l'ortodossia religiosa di Mendelssohn non sia altro che uno stratagemma tattico al fine di rendere le sue idee più accettabili ai tradizionalisti) suggerisce il battesimo come via per l'assimilazione alla società. Schleiermacher reagisce con forza, evidenziando che «la ragione non ha nulla a che vedere con la religione, ma con l'appartenenza di cittadini allo stato»<sup>79</sup>. Anch'egli è per un'assimilazione rapida, che però non deve significare l'inizio di un'assimilazione totale, l'inizio della cancellazione. L'Illuminismo è superato, e le idee che ha portato sono ormai inattuali.

Se Lessing, osservando la realtà degli ebrei del suo tempo a livello economico, ha ben chiaro fin dal 1754 che una condizione preliminare per risolvere la questione ebraica sarebbe l'emancipazione dell'ebreo a borghese – operazione condizionata a sua volta dall'avvento di un sistema di nuove forze produttive che faciliti all'ebreo il passaggio dal traffico mercantile parassitario (preborghese) alla produzione di ricchezza (borghese) su larga scala –, Herder («uno schietto amico degli ebrei»<sup>80</sup>) è il primo ad identificare in Germania gli attuali, cioè gli ebrei presenti con la loro storia e con l'Antico Testamento.

«La loro religione non è né la fonte dei pregiudizi né la religione della ragione di Mendelssohn, ma “inalienabile eredità della razza”. [...] La loro storia, derivata dalla legge di Mosè [...], comincia e finisce con l'obbedienza alla legge. La storia ebraica, nella diaspora, era fedeltà alla religione della Palestina. Al seguito della propria storia, gli ebrei sono restati stranieri, popolo della Palestina e, in Europa, popolo asiatico, straniero nel nostro continente»<sup>81</sup>.

A suo avviso, questa 'estraneità collettiva' non esclude l'assimilazione, anzi. Egli la chiede in modo radicale, perché nella sua riflessione l'emancipazione degli ebrei si trasforma da questione di tolleranza (com'è per Lessing e per Dohm) a problema politico e di stato: «Il problema non è quello di tollerare, ora, un'altra religione – come si sarebbe costretti a tollerare molti pregiudizi – né di migliorare una situazione socialmente indesiderabile, ma di assimilare un'altra nazione al popolo tedesco e all'Europa»<sup>82</sup>.

Contro l'Illuminismo e la sua esaltazione delle 'verità di ragione' rispetto alle 'verità di storia' – presente in Lessing, adottata da Mendelssohn, e poi usata da ebrei della generazione di Rahel, come ad esempio Friedländer, per negare il giudaismo come religione 'storica' – Herder sottolinea l'importanza della storia per gli individui e per i popoli. E mentre incita gli ebrei ad abbandonare l'idea che la loro esistenza storica si sia conclusa con la distruzione del tempio di Gerusalemme, e che il giudaismo sia una "religione della ragione" in attesa di essere amalgamata con la ragione universale dell'umanità, chiede anche ai tedeschi di accogliere gli ebrei, come popolo, nello Stato tedesco. L'appello di Herder all'emancipazione fa tutt'uno con la rivendicazione illuministica secondo cui, in assenza di garanzie politiche, l'universalismo e la tolleranza basate sul rispetto per l'umanità non sono una garanzia sufficiente per gli individui o per i popoli con retaggi culturali diversi. Egli ritiene che, a fronte di risultati positivi (come ad esempio l'enorme diffusione delle scienze della natura e dell'uomo), l'illuminismo abbia registrato anche fallimenti clamorosi, primo fra tutti l'abisso fra ogni enunciato genericamente universale e la sua applicazione, per cui ad esempio le teorizzazioni astratte sulla libertà ideale si rovesciano nell'alienante

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 80.

<sup>81</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 37.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 37-38.

dipendenza dal meccanismo del dispotismo, e l'emancipazione di pochi eletti ha il suo contrappeso nella passiva acquiescenza con cui essi accettano le condizioni di servaggio feudale della maggioranza<sup>83</sup>. Ecco perché suggerisce di guardare il 'rischiamento' in una prospettiva più ampia, come un'epoca in cui tra crisi e contraddizioni è maturato il germe di frutti che solo i posteri potranno cogliere. Concepisce infatti la storia come un processo, uno svolgimento di diversità, e dunque si oppone con forza alla tesi dell'uguaglianza di tutti gli uomini, giacché «quanto più profondamente la vita è coinvolta dalla storia, tanto più fortemente la vita si differenzia»<sup>84</sup>. È convinto, altresì, che l'educazione mediante la formazione – che consisterebbe nella ricerca dell'elemento formatore nella comprensione di un modello e di una serie di modelli – sia volta allo sviluppo di individui autonomi, ma anche consapevoli del loro posto in quella 'catena di individui' che è una tradizione.

Per Arendt è davvero rilevante il rispetto di Herder per le differenze individuali e per le differenze prodotte dalla storia fra i popoli, e i concetti su cui egli insiste sono – ai suoi occhi – il corrispettivo filosofico delle idee espresse in forma più personale da Rahel. Inoltre, una simile combinazione di rispetto per le tradizioni del giudaismo e rispetto per l'individualità le sembra decisamente congeniale, perché si accorda con l'atteggiamento critico che ella sta progressivamente sviluppando (anni Trenta) nei confronti dell'assimilazionismo, nonché con la sua crescente apprensione per il successo del nazionalsocialismo come movimento di massa. In seguito il suo entusiasmo per Herder diminuirà molto, perché lo vedrà come uno dei progenitori di quella tendenza (culminante in Hegel e per lei inaccettabile) ad iscrivere la storia nella politica; tuttavia già nel 1931 nota che il concetto herderiano dello sviluppo 'organico' di interi popoli<sup>85</sup> potrebbe essere mal interpretato, e visto come una nega-

---

<sup>83</sup> Cfr. N. Merker, 1974, pp. 337-437.

<sup>84</sup> H. Arendt, 1932c; trad. it. p. 429.

<sup>85</sup> Com'è noto, la più importante dottrina filosofica di Herder è il suo concetto del cristianesimo come di una religione dell'umanità, e della storia umana come di un progressivo sviluppo verso la compiuta realizzazione dell'umanità stessa. Nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Idee per una filosofia della storia dell'umanità*], 1784-1791, Herder afferma il principio che nella storia, come nella natura, ogni sviluppo è sottoposto a determinate condizioni naturali. La natura è un tutto vivente (dove agiscono e confliggono forze diverse ed opposte), che si sviluppa secondo un piano totale di organizzazione progressiva: l'uomo è un suo prodotto – come lo sono tutti gli animali –, e costituisce il punto più alto di tale organizzazione, poiché con lui nasce l'attività razionale – e da essa si sviluppano poi l'arte e il linguaggio, che lo portano all'umanità e alla religione. La storia umana non fa che seguire la stessa legge di sviluppo della natura, che procede dal mondo inorganico e organico fino all'uomo, per portarlo alla sua vera essenza. Natura e storia lavorano entrambe per l'educazione dell'uomo all'umanità, e tale educazione è frutto non della ragione ma della religione, che si connette alla storia umana fin dai primordi e che rivela all'uomo quel che c'è di divino nella natura. A questo concetto di un progresso continuo e necessario del genere umano nella sua storia, Herder arriva mediante l'analogia fra il mondo della natura e il mondo della storia, analogia fondata sulla profonda unità di questi due mondi. Il contributo originale di Herder allo sviluppo della problematica evoluzionistica consiste nell'aver applicato (fin dal 1762) il concetto di evoluzione anche al mondo della storia. Osservando come il tempo trasformi ogni cosa, egli riscontra che, oltre alla posizione e alla superficie della terra, anche le nazioni, le stirpi, il modo di vivere, i linguaggi, le scienze e le forme di governo col tempo mutano radicalmente. Già Voltaire, nello *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1753), aveva azzardato un'applicazione di leggi fisiche naturali alla storia; l'elemento nuovo della proposta herderiana sta nel fatto che egli intende la legge fisica come movimento specifico interno ad ogni singola epoca o fase della storia. Ne consegue che, per la prima volta, si apre la possibilità teorica di scoprire, al di là dell'affermazione generica che tutto si evolve, la necessità di indagare per ogni formazione storica i caratteri determinati e concreti della sua dinamica di sviluppo. Una simile visione implica ovviamente che le scienze storiche, alla stregua delle ricerche naturali, debbano scrollarsi di dosso la tentazione di ragionare moralisticamente – ossia di dimostrare che il corso della storia si svolga secondo un disegno provvidenziale trascendente. E nel 1763 che Herder concepisce l'idea di una filosofia della storia come fulcro di una vera e propria operazione di politica culturale: in opposizione alla visione di una realtà naturale ed umana sostanzialmente immobile, egli suggerisce l'obiettivo di una filosofia pragmatica, che formi il cittadino che agisce, e che gli prospetti un fine reale e raggiungibile nell'immediato, non

zione dell'autonomia<sup>86</sup>: e cioè che, anche non volendo considerare l'uomo come «una "formica" che "si limita a strisciare sulla ruota del destino"»<sup>87</sup>, sarebbe comunque possibile considerarlo una formica sulla ruota dell'evoluzione della società cui appartiene.

Secondo Arendt, nel momento stesso in cui la storia diventa il «libro "dell'anima umana nel tempo e nelle nazioni", secondo la definizione di Herder»<sup>88</sup>, nel quale gli uomini devono cercare la verità, si apre la via perché un pensatore come Hegel possa vedere i vari popoli come altrettanti capitoli di quel libro, il cui autore è un destino onnipotente.

Nei *Theologische Jugendschriften*, Hegel si lamenta che ai tedeschi siano stati inculcati miti stranieri, favole di un popolo la cui storia, clima, leggi, natura e interessi sono estranei al popolo tedesco. Osserva come nell'immaginario del suo popolo vivano Davide e Salomone, mentre gli eroi della sua patria vegetano nei libri degli studiosi. Il mito indoeuropeo (o ariano) viene a riempire questo vuoto. Per Herder, che introduce la mania per l'India nel clima germanico, i tedeschi e i persiani sono rimasti simili sul piano etnico, per cui i germanici sarebbero estranei alle origini noëtiche. La culla dell'umanità non sarebbe dunque in Terrasanta, ma tra l'Indo e il Gange. Herder sostiene inoltre che Adamo, il padre comune dell'umanità, dal punto di vista razziale non sarebbe altro che una pia bugia, e la linguistica sarebbe riuscita a dimostrarlo. Nel 1808 Friedrich Schlegel, diplomatico, romanziere e storico, pubblica un saggio sulla lingua e la saggezza degli indiani, e contemporaneamente Fichte pubblica il suo *Discorso alla nazione tedesca*. Da qui nasceranno i due termini: 'ariano', coniato da Schlegel nel 1819, e 'indogermanico', coniato nel 1823 dall'orientalista Julius von Klaproth (il sinonimo "indoeuropeo" apparirà invece un po' più tardi)<sup>89</sup>.

L'aspetto del pensiero di Herder che Arendt non abbandona mai è quello pedagogico, del quale sentiamo un'eco quando afferma: «la persona colta [è] qualcuno che sa scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»<sup>90</sup>. Inoltre, nel concetto herderiano di comprensione [*Verstehen*] – contrapposto sia a riflessione [*Denken*] che a sensazione [*Gefühl*] –, inteso come una capacità di accedere al mondo e alla realtà in modo nuovo (realizzabile però solo a patto che vi sia la distanza necessaria per poter giudicare), Arendt scorge una via per vivere facendo a meno tanto delle verità assolute quanto di tutte le ideologie –

---

una sterile metafisica. Tuttavia questo gli sembra realizzabile solo a patto che la filosofia inizi a formulare un piano per la formazione dell'uomo, ad elaborare una storia dell'umanità (non degli uomini), e ad indirizzarsi verso l'antropologia. Questa stessa impostazione antropologica della ricerca ritorna nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, dove Herder afferma di non voler più utilizzare l'assunto bückeburghese in base al quale le trasformazioni della natura e della storia sarebbero manifestazioni del cammino di Dio nella natura: l'idea unitaria alla quale da allora in poi egli riconduce la vasta gamma dei fenomeni che lo sviluppo degli individui umani e delle stirpi e delle compagini nazionali presenta, è solo la natura. Qui egli spoglia anche la religione di qualunque attributo sovranaturale: essa non sarebbe altro che un prodotto umano, ovvero un insieme di figurazioni antropomorfe (esseri invisibili e potenti che l'uomo di volta in volta ipostatizza a suoi alleati o nemici), frutto della coscienza umana primitiva. Sia le leggi dell'evoluzione che derivano da osservazioni sul processo genetico naturale di singole idee o di particolari facoltà umane, sia quelle che si riferiscono a teorizzazioni più generali sull'evoluzione dell'umanità globalmente intesa, Herder continua a formularle a prescindere da riferimenti a cause extramondane. Dunque egli vede ormai l'intera storia dell'umanità come una pura storia naturale di forze ed azioni umane, che si differenziano a seconda dei luoghi e delle epoche in cui si svolgono. Cfr. N. Merker, 1974, cit., pp. 337-437.

<sup>86</sup> Cfr. H. Arendt, 1931.

<sup>87</sup> H. Arendt, 1946c; trad. it. p. 200.

<sup>88</sup> H. Arendt, 1958e; trad. it. p. 103.

<sup>89</sup> Cfr. G. Bensoussan, 2006; trad. it. p. 254.

<sup>90</sup> H. Arendt, 1960c; trad. it. p. 289.

gli ismi «che per la soddisfazione dei loro aderenti possono spiegare ogni cosa e ogni avvenimento facendoli derivare da una singola premessa»<sup>91</sup>.

Giunta a questo punto, anche il posto occupato da Lessing nell'illuminismo le appare sotto una luce del tutto diversa. Finora le è sembrato che la tolleranza di Lessing avesse le sue radici nella convinzione che le diverse opinioni avessero tutte un'origine comune, che sarebbe stata rivelata al termine della storia: ha visto cioè questa tolleranza come un rifiuto delle verità della storia.

«La divisione delle verità della storia dalle verità di ragione [...] è tanto più importante, quanto più ha potuto legittimare un'assimilazione determinata accidentalmente nella storia. Di conseguenza, essa dovrebbe manifestarsi soltanto come una intuizione progressiva della verità, e non come adattamento e recezione di una cultura determinata in una fase storica determinata e perciò accidentale»<sup>92</sup>.

Ma quando comprende il ruolo e il peso politico immenso che il pensiero storico del XIX secolo – con la sua «ossessione [...] per la storia e per l'impegno ideologico»<sup>93</sup> – gioca ancora ai suoi tempi, l'illuminismo le appare sotto una nuova luce, e quella di Lessing le sembra un'intuizione profonda.

«Poiché Lessing era un uomo integralmente politico, sostenne che la verità non può esistere se non là dove può essere umanizzata dal discorso, là dove ciascuno dice non ciò che gli viene in mente in quel momento, ma ciò che gli "sembra verità". Un dire di questo genere [...] è legato a uno spazio a più voci, in cui l'annuncio di ciò che sembra verità lega e insieme separa gli uomini, creando di fatto quelle distanze tra le persone che, insieme, formano il mondo»<sup>94</sup>.

Qualunque verità posta al di fuori di questo spazio, al di fuori del 'mondo', indipendentemente dal fatto che porti agli uomini felicità o infelicità è inumana; e non perché potrebbe mettere gli uomini gli uni contro gli altri, e quindi dividerli, ma perché potrebbe avere invece come conseguenza che di colpo tutti si accordassero su un'unica opinione, cioè che la molteplicità delle opinioni si riduca ad un'unica opinione. Se avvenisse una cosa simile, il mondo – che si forma solo nell'intervallo tra gli uomini nella loro pluralità – scomparirebbe dalla faccia della terra.

«Pertanto, quanto è stato detto di più profondo sul rapporto tra verità e umanità si trova in una frase di Lessing, in cui lo si può anche veder tremare di fronte all'ultima conclusione filosofica della sua opera: *Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!* ("Dica ognuno cosa gli sembra verità, / e sia raccomandata a Dio la verità!")»<sup>95</sup>.

Questa bella espressione – ci suggerisce Arendt – per Lessing significa: «ringraziamo Dio per il fatto di non conoscere "la" verità»<sup>96</sup>; giacché, secondo lui, la verità – se esistesse – potrebbe essere sacrificata all'umanità e alla possibilità dell'amicizia e del dialogo tra gli uomini. Lessing intuisce cioè che per gli uomini, i quali vivono in compagnia, l'inesauribile ricchezza del discorso umano è ben più importante di qualunque verità unica.

Il fatto che Arendt trovi ora [1959] in Lessing – da lei già ritenuto uno spregiatore delle verità della storia – un simile esempio della pluralità umana e della diversità

---

<sup>91</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 641.

<sup>92</sup> H. Arendt, 1932c, cit., p. 420.

<sup>93</sup> H. Arendt, 1960a; trad. it. p. 49.

<sup>94</sup> Ivi, p. 98.

<sup>95</sup> Ivi, p. 99.

<sup>96</sup> H. Arendt, 1967a; trad. it. p. 38.



storica, e un simile pensiero politico, dà la cifra del lungo viaggio intellettuale fatto dalla pensatrice, che l'ha portata davvero lontano dai suoi articoli dei primi anni Trenta.

Ci piace ricordare come il *Selbstdenken* – il pensare da sé che smonta pezzo per pezzo tutti i dogmi, modello di libertà da ideologie, appartenenze, verità consolidate e assoluti di ogni tipo – sia un motivo conduttore di tutta l'opera arendtiana (come pure una costante del *modus vivendi* di Arendt), del quale lei va via via a correggere il carattere fortemente individualista per armonizzarlo con la sua passione per il dialogo e per lo scambio di esperienze con gli altri. È proprio in nome di Lessing che Arendt difende la sua autonomia di pensiero, rispondendo (il 24 luglio 1963) ad una lettera veemente inviata da Gershom Scholem, il quale – dopo aver letto *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [*La banalità del male*]<sup>97</sup> – le rimprovera quella tesi come deprecabile desiderio di sensazione:

«Io sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre solo per me stessa; dall'altro, che credo profondamente nel "*selbstdenken*" di Lessing, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le «convinzioni» potranno mai sostituire. Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni, non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro»<sup>98</sup>.

Nel diritto all'autonomia e alla libertà di pensare fuori dagli schemi [*denken ohne ge-länder*], come pure nella scelta temeraria della diversità che esigono le idee per essere pensate, Arendt si accorda nella memoria a Rahel, la quale amava ripetere agli amici: «tutto dipende dal pensare da soli [*Auf das Selbstdenken kommt alles an*], [che] spesso dipende pochissimo dagli oggetti»<sup>99</sup>.

Con questo richiamo a Rahel, riprendiamo ora il discorso da dove lo avevamo lasciato. Come si è visto, sono due i punti fondamentali della storia dell'ebraismo tedesco che ad Arendt interessa mettere in luce: la sua trasformazione da problema storico-religioso a problema più propriamente politico, e il passaggio da un sentimento di appartenenza collettiva ad una storia di problemi isolati e personali.

Arendt riporta molti esempi di persone – perlopiù donne – contemporanee a Rahel che cercano una risposta come singoli individui al problema dell'appartenenza ebraica e all'assimilazione.

Henriette Herz ha una situazione molto simile a quella di Rahel, e Arendt nel suo caso parla della tradizione ebraica come di un ostacolo «fisico, per così dire»<sup>100</sup> all'assimilazione. Henriette è bella, virtuosa e ben istruita, e per questo è amata e rispettata. Ma, impaurita da tanta virtù, la vita le passa vicino senza lasciarle niente: «Non ha imparato nulla, non ha avuto esperienze, non ha vissuto: “così il vento è passato intorno al suo capo elevato come intorno a un campanile”»<sup>101</sup>. Anche Dorothea Schlegel – «il prodotto più perfetto della ortodossia ambiguamente ingenua di suo padre»<sup>102</sup> (è la figlia più giovane di Mendelssohn) – è un caso singolare di assimilazione raggiunta individualmente e senza alcun senso critico: ella esce dall'ebraismo perché convoglia sull'uomo di cui è innamorata tutti i suoi interessi: «Non conobbe il mondo ma Schlegel; non si assimilò al Romanticismo ma a Schlegel; non si convertì al cattolicesimo ma al credo di Schlegel. Voleva “erigerli un tempio”. Il suo

---

<sup>97</sup> H. Arendt, 1963b.

<sup>98</sup> H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, in Arendt, 1964a; trad. it. p. 146.

<sup>99</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 18.

<sup>100</sup> Ivi, p. 38.

<sup>101</sup> Ivi, p. 39.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

amore era [...] solo la splendente espressione della sua schiavitù»<sup>103</sup>. Le sorelle Marianne e Sarah Meier vengono da un ambiente ricco, hanno ricevuto un'educazione raffinata e si emancipano grazie alla posizione economica e alla buona reputazione dei rispettivi mariti (Marianne sposa il principe Reuss, Sarah il Barone Grotthus). E «anche se qui e là all'improvviso [vengono] rifiutate, anche se [ci sono] case che non le [accolgono], anche se [...] [devono] essere pronte a confrontarsi in qualunque momento con piccole offese»<sup>104</sup>, entrambe vivono «nel gran mondo, circondate di riconoscimenti e di adulazioni»<sup>105</sup>.

Quel che accomuna tutte queste donne è il fatto che capiscono come «cancellare le tracce che si [sono] lasciate alle spalle»<sup>106</sup>; Rahel no, lei «non riuscì mai a tradire le sue origini, per quanto venissero proprio da lei le considerazioni più irose e più aspre sulla sua ebraicità»<sup>107</sup>. Non può neppure imparare risposte come quella di Henriette Herz: nessuna tradizione le ha trasmesso alcunché, nessuna storia ha previsto la sua esistenza. Puramente indipendente, non essendo nata in un ambiente colto, senza pregiudizi, perché sembra che nessuno prima di lei abbia mai giudicato, quasi fosse nella situazione paradossale del «primo essere umano sulla terra»<sup>108</sup>, è costretta ad impadronirsi di ogni cosa come se la incontrasse per la prima volta. Lei dipende dall'«assenza di un precedente»<sup>109</sup> e dalla sua stessa originalità. La sua ironia, il suo umorismo, il suo spirito sono soltanto un modo tutto suo di guardare il mondo: «Non vive in un determinato ordine del mondo, si rifiuta di imparare un ordine. Può ricomporre nell'umore e nell'ironia le cose più distanti, può scoprire nelle cose più intimamente congiunte una essenziale incoerenza»<sup>110</sup>.

Nonostante la sua originalità e la sua mania di conquista, Rahel dimostra non solo la mancanza di pregiudizi, ma anche l'instabilità di chi dipende in tutto e per tutto dalle esperienze, di chi ha bisogno di tutta una vita per crearsi ogni singola opinione. «Rahel – quest'opinione la dedusse dalla sua vita – dipendeva dal fatto che gli esseri umani, il destino e gli eventi non la piantassero in asso, [...] ma anzi le andassero incontro»<sup>111</sup>.

Tuttavia è «troppo giovane per avere esperienze, troppo isolata per sapere dove incontrare la vita. Per attaccarsi a un cosiddetto genio [come Goethe] era presumibilmente troppo intelligente; [...] certo era anche troppo curiosa, aveva cominciato troppo presto a fare i conti con sé e con il mondo»<sup>112</sup>. Le resta solo l'assimilazione sociale mediante il matrimonio. Ci prova, una volta, quando conosce il conte Karl von Finckenstein – il cui casato è tra i più antichi della nobiltà prussiana (un uomo fortemente legato alla natura patriarcale della famiglia e all'appartenenza nobiliare, considerati ben più importanti del diritto alla vita personale e dell'esigenza di felicità del singolo) –, quando lui si innamora di lei e lei diviene la sua compagna. Ma nella mansarda, dove brillano l'intelligenza e il fascino di Rahel, e il titolo nobiliare non ha valore, Finckenstein perde miseramente la posizione predominante che gli spetta per nascita. Nel salotto gli si chiede di essere un individuo, ma come individuo Finckenstein è nulla: se il titolo nobiliare non vale, anche lui non vale niente. Il contrasto tra i due per affermare l'una il suo bisogno di entrare a far parte della società,

---

<sup>103</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 24 (traduzione mia).

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 40.

<sup>106</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 24 (traduzione mia).

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>108</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 41.

<sup>109</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 25 (traduzione mia).

<sup>110</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 42.

<sup>111</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 26 (traduzione mia).

<sup>112</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 42.

l'altro l'importanza di apparire in quanto nobile, si conclude con la fuga di lui. Il rapporto con Finckenstein media il rapporto di Rahel con il mondo, rappresenta lo spazio della società – che altrove la esclude –, nel quale lei potrebbe trovare posto. Il matrimonio la farebbe entrare concretamente nel mondo, l'amore per Finckenstein le apre idealmente la porta d'ingresso al mondo: dunque in realtà «non inizia una storia con un individuo; ma attraverso un uomo inizia il suo rapporto con tutto il mondo»<sup>113</sup>. La loro relazione non è però frutto di un calcolo, ma del caso, un caso al quale Rahel si offre senza riparo, pur di entrare nel mondo: così «quella che sarebbe potuta diventare la storia della sua assimilazione divenne invece la sua personale storia d'amore»<sup>114</sup>. In questo abbandono Rahel si innamora, mentre lui ha paura e cerca di proteggersi dietro le convenzioni che, de facto, impediscono il matrimonio. «Contro di lei di nuovo il mondo, la società, i pregiudizi – non una singola o determinata volontà»<sup>115</sup>. Il suo amore per Finckenstein fa di lei una persona definita – sia pur priva di qualità definite –, senza però un posto definito in cui stare. Al contrario, Finckenstein ha un luogo ben preciso in cui stare, ma non gli riesce di diventare una persona definita. Da questa delusione d'amore, prima della quale non poteva dire chi fosse, Rahel impara la disperazione senza speranza. «Al suo nonessere è subentrata l'esperienza, il sapere: è così la vita. [...] Rahel non ha più speranza. [...] È confermato il suo stato di inferiorità, confermato quello che già sapeva: “Dalla prima giovinezza, dalla mia infame nascita, doveva accadere così”»<sup>116</sup>. Nel luglio del 1800 parte per Parigi, con la sensazione di essere spinta dal destino, al quale non sa opporre desideri o volontà. Qui fa amicizia col signor Wilhelm Bokelmann di Amburgo – il quale le insegna a gioire –, e si abbandona alla felicità di godere del mondo. È semplice amare la vita quando ci si trova in luoghi estranei e stranieri:

«Non si è mai così padroni di se stessi come quando nessuno ci conosce e la vita è nelle nostre mani. [...] È facile, quando non si è conosciuti da tutti, superare l'infelicità che non può ingrandire fino alla vergogna, e non è riflessa da specchi infiniti [...]. È facile dimenticare se stessi, se la ragione dell'infelicità, la “nascita infame” non è conosciuta, né percepita, né conta. [...] “Essere stranieri fa bene”; immergersi, non essere nessuno, non avere un nome, nulla che ricordi qualcosa; e sperimentare, tentare quello che procura piacere; non lasciarsi aggredire, essere senza pretese, perdersi in tutte le cose belle del mondo»<sup>117</sup>.

È grazie a momenti come questo che la vita di Rahel può trascorrere all'insegna dell'ambiguità [*Zweideutlichkeit*]. E proprio come la vita ordinaria viene interrotta dal soggiorno in luoghi stranieri, così il fluire del giorno è reso incerto dall'inquietudine della notte, che dona un volto grottesco a quanto, fino al calare delle prime ombre, presenta una fisionomia del tutto naturale. Per contro, solo la disperazione, che ha cercato rifugio nella notte, mostra il fondo più segreto della sua natura, che il giorno ha provato a disperdere, aggirare, correggere: «La vergogna, da cui né persone né iddii possono liberare, diventa, di giorno, un'idea fissa. Progredire, assimilarsi, imparare la storia sono, di notte, un gioco comicamente disperato»<sup>118</sup>. Solo l'ambiguità offre una via d'uscita da una simile frattura: essa permette a Rahel di trovare nel chiaroscuro, nella commistione, nell'ibrido crepuscolo tra notte e giorno, rassegnazione e nuova forza.

<sup>113</sup> Ivi, p. 49.

<sup>114</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 26 (traduzione mia).

<sup>115</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 51.

<sup>116</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>117</sup> Ivi, p. 78.

<sup>118</sup> Ivi, p. 150.

Rahel – che pure, come si è già accennato e come vedremo meglio tra poco, in fin dei conti serba la sua ebraicità come centro segreto della sua soggettività – per lunghi anni percepisce la sua origine ebraica come fonte di infelicità e di vergogna. Se per Heidegger l'esperienza privilegiata è l'angoscia di fronte alla morte, e per Jaspers tutte le situazioni-limite rappresentano figure dello scacco, agli occhi di Arendt la vita di Rahel è dominata dalla vergogna – stato d'animo al quale né Heidegger né Jaspers attribuiscono particolare importanza<sup>119</sup>. Nel caso di Rahel, la vergogna è legata all'appartenenza ad un gruppo, cioè alla sua «nascita infame». Quello che viene dopo ne è solo conferma, «emorragia»<sup>120</sup>. Ed è appunto della vergogna che tratta uno dei sogni più significativi di Rahel (raccontato in una lettera indirizzata all'amico Alexander von der Marwitz), nel quale ella esprime con brutale chiarezza quanto quel sentimento la separi irrimediabilmente da tutti gli altri. Il sogno si svolge ai margini del mondo: Rahel è sdraiata su un largo giaciglio, coi piedi sotto una coperta grigia. Di fronte a lei, sullo stesso giaciglio e anche lei coi piedi sotto la coperta, sta sdraiata Bettina Brentano, e con loro la Madre di Dio – Rahel però non vede bene il suo viso. La loro occupazione è chiedersi a vicenda quello che hanno sofferto – se abbiano conosciuto l'umiliazione, le sofferenze d'amore, l'ingiustizia, il torto, la gioventù assassinata... –, e se nella vita hanno effettivamente provato quel dolore dicono «sì», gridando e piangendo. Ad ogni interrogazione la sofferenza è enorme ma una volta esternata svanisce, e le tre donne se ne liberano definitivamente e si sentono più leggere. Esaurite tutte le domande, i loro cuori sono purificati, ma su quello di Rahel grava ancora un pesante fardello terreno. Così, nella speranza di ottenere quel «sì» liberatorio anche a quest'ultima domanda, chiede se conoscano la vergogna. Negli occhi delle sue interlocutrici vede mischiarsi orrore e compassione. Nonostante lo spazio ristretto, le due donne cercano di allontanarsi da lei. Fuori di sé, Rahel grida la sua innocenza e loro sembrano crederle. Rimangono sdraiate senza più ritrarsi, senza più avversione, ma non la capiscono più:

«Ahimè», grido tra le lacrime che minacciano di sciogliermi il cuore, «[...] Allora mai! Questo peso devo conservarlo, è quello che sapevo. Eternamente!» [...] Affrettai il risveglio. Ma anche da sveglia, il peso mi è rimasto, perché lo porto nella realtà; e se ci fossero esseri umani che lo capissero interamente, mi sentirei come consolata»<sup>121</sup>.

Torniamo a Parigi e a Bokelmann. Dopo un paio di mesi lui riparte e Rahel «lo lascia andare come si lascia andare la felicità, su cui non si ha alcun diritto. [...] Non lo può trattenere come non si può trattenere una bella giornata d'estate»<sup>122</sup>. Neanche per un istante pensa di volerlo avere per sé; le basta la sua amicizia, perché le dà la garanzia di non correre per il mondo da sola. L'iniziale disperazione passa rapidamente, e quel che resta non è soltanto il dolore, ma «la rinuncia a possedere, a riconoscere «che la vita non è organizzata perché le cose durino»»<sup>123</sup>. Fa ritorno a Berlino con la speranza di essere stata nel frattempo dimenticata, di non arrivare a casa ma in una nuova terra straniera; è convinta di essere meno vulnerabile e di non avere più esperienze nuove da fare. E invece alla fine del 1801 conosce Friedrich Gentz, consigliere segreto di Metternich, scrittore e statista, con il quale ha una relazione mai completamente d'amore, mai solo d'amicizia. In quegli anni un'ondata di antisemitismo travolge le province prussiane, così ogni ebreo tenta di penetrare individualmente nella società, e ogni antisemita ha il suo 'ebreo d'eccezione'. Gentz

<sup>119</sup> Cfr. M. Leibovici, 2000; trad. it. pp. 45-51.

<sup>120</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 16.

<sup>121</sup> Ivi, p. 149.

<sup>122</sup> Ivi, p. 80.

<sup>123</sup> Ivi, p. 82.

è egli stesso un'eccezione, e ha bisogno di rapportarsi a individui «non-visibili [e] non-ufficiali, [a] coloro che non hanno potere»<sup>124</sup>, per potersi esprimere senza fraintendimenti. È un uomo di mondo – vanitoso, edonista, privo di scrupoli, rispettoso solo del potere e alla ricerca solo della realtà –, apprezzabile soprattutto perché è l'unico esponente della sua generazione e della sua cerchia a svolgere un ruolo attivo nella politica europea, combattendo sia il liberalismo che il conservatorismo<sup>125</sup>. Tra i due non si stabilisce mai una relazione completa, dato che «Gentz non gode delle cose del mondo perché sono belle ma perché sono reali. Non si lascia incantare dalla bellezza ma dalla realtà. [Mentre] a Rahel resta, del mondo che l'ha respinta, solo un piccolo frammento: ciò che è bello»<sup>126</sup>. Uno di questi frammenti di straordinaria bellezza è il giovane spagnolo Don Raphael d'Urquijo, del quale Rahel si innamora perdutamente. In lui, straniero, vede chi può amarla senza pregiudizi, senza che lei si debba legittimare, e gli si abbandona senza riserve. «Spera così di ritrovarsi come era all'inizio. Si concede all'amore come se non fosse altro che natura; e, dopo che “la nascita l'ha esclusa dal mondo e la felicità non le ha permesso di entrarvi”, spera di poter ingannare, nell'amore, la felicità e vincere sulla nascita»<sup>127</sup>. Ma Urquijo è bugiardo, insicuro, infastidito da quell'amore di lei così viscerale e totalizzante, invidioso della sua superiorità intellettuale. Tutto va a rotoli, «ancora una volta per il caso, per il fatto che Urquijo è così com'è. Attaccandosi [...] a lui invece di lasciarlo cadere come un esemplare mal riuscito della specie dei begli uomini, [Rahel] si mette di nuovo in balia del caso, che la può colpire dappertutto, lei, la non integrata, la non integrabile»<sup>128</sup>. Lei si ostina e lui la respinge. «La storia diventa penosa e disgustosa quando [Rahel] insiste nel voler gustare fino alla feccia la sua ferita, quando anche a prezzo della dignità umana non vuole rinunciare nemmeno al peggio; perché in tutto, anche nel peggio, anche nella menzogna, si rivela cosa possano l'amore e il caso che spingono l'uno verso l'altro due esseri umani»<sup>129</sup>. Preferisce tutto, anche la menzogna e la rinuncia agli amici, piuttosto che tornare ad essere disincantata, respinta e sola. È disposta a lasciarsi consumare ma «ha in riserva ancora le “esigenze del cuore” e “i diritti della persona”, che tace. Questa è la sua menzogna. Non si riesce a sbarazzarsi di se stessi»<sup>130</sup>. Alla fine quel “no” tanto temuto arriva, e il colpo per Rahel è tremendo. Disperata, inizia a giocare con le costruzioni e gli elementi della sua storia, e così facendo «soverte spietatamente gli avvenimenti, il mondo e le cose, ne spezza il nesso, li sconvolge per creare alla propria anima [...] un divertimento adeguato»<sup>131</sup>. È sconvolta dal dolore, ma vuole trovare un senso a ciò che le è accaduto e da quel divertimento di fantasmi, che all'inizio distrugge ogni logica, nasce poi qualcosa di sorprendente che, «a fatica e per deviazioni, riconduce alla continuità e alla ragione, cioè a una strana chiaroveggenza nel discernere le linee delle proprie costruzioni»<sup>132</sup>. Negli spettri di queste angosce inizia infatti a distinguere e a riconoscere i frammenti della sua vita, e con un distacco giocoso li vede chiari davanti a sé, come se fossero stati vissuti da un'altra persona. Con i pezzi di costruzione che ha raccolto nei suoi giochi disperati, Rahel si costruisce una sorta di storia raccontabile, ed è con quella storia, non con se stessa, che si rivolge nuovamente al mondo. Quel che ha capito è che la vita conti-

<sup>124</sup> Ivi, p. 91.

<sup>125</sup> Cfr. H. Arendt, 1932b.

<sup>126</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 94.

<sup>127</sup> Ivi, p. 96.

<sup>128</sup> Ivi, p. 97.

<sup>129</sup> Ivi, p. 100.

<sup>130</sup> Ivi, p. 103.

<sup>131</sup> Ivi, pp. 109-10.

<sup>132</sup> Ivi, p. 110.

nua. Proprio così, perché anche se tutti i suoi amori sono finiti, secondo lei, in prossimità della morte, tuttavia da quelle esperienze ha imparato che chi continua a vivere non può permettersi di disprezzare la vita, o magari di servirsene come di un guscio per proteggere la vita spirituale. Vivere è molto, è tutto. «Gettar via la vita: «questo lo può fare chiunque, a caro prezzo, o addirittura, per niente. Ma lasciarsela prendere minuto per minuto, farsela strappare? Da un'istituzione – sanzionata! – dagli uomini? E la ragione dovrebbe anche dire di sì, inchinarsi, apparire in vesti borghesi alle feste finanziate con la sostanza della mia vita?»<sup>133</sup>. Se vuole vivere, Rahel non deve più accettare come definitiva la nudità e la mancanza di forma della sua esistenza esteriore; deve rinunciare alla sua originalità e diventare umana tra gli esseri umani; deve impegnarsi per migliorare la sua posizione sociale, dato che «così com'è, «d'infame nascita», non viene accettata»<sup>134</sup>. Se si considera un'infamia l'ebraicità, restare ebrei è un gesto di sfida del mondo interiore; e portare un nome ebreo – che si crede una vergogna – significa sempre essere eccezionali, doversi legittimare e non passare mai inosservati. «Per “diventare esteriormente un'altra persona”, Rahel deve ricoprire, a cominciare dall'abito, la nudità del suo essere ebrea: “non dimentico la vergogna nemmeno per un secondo. La bevo nell'acqua, [...] la bevo nell'aria, quindi in ogni respiro [...]. L'ebreo in noi va sterminato, è una sacrosanta verità, anche se la vita se ne dovesse andare con lui»<sup>135</sup>. Fiduciosa (illusoria!) nelle possibilità del mondo esteriore, confida nell'efficacia dei travestimenti e dei cambi di nome. Quindi, seguendo l'esempio di suo fratello Ludwig, nel 1810 Rahel decide di farsi chiamare Rahel Robert e poco dopo, nel 1814, si fa anche battezzare, trasformando così – secondo gli usi dell'epoca – il suo nome in Friederike. Non più Rahel Levin, bensì Friederike Robert. Ma ormai è troppo tardi, Rahel non può più diventare umana tra gli esseri umani. Nel frattempo il mondo è mutato profondamente, e lei è rimasta sola.

«Il “*Salon*” in cui si rendeva oggettivo ciò che di intimo ha la confidenza, in cui l'elemento pubblico aveva valore solo privato, cessa di esistere appena l'elemento pubblico, cioè il peso della disgrazia collettiva, diventa così forte da non lasciarsi più ridurre alla dimensione privata»<sup>136</sup>. Sebbene non sia stata decretata la scomparsa dei salotti, dal 1806 questi si riorganizzano – come già accennato – intorno a persone con rango e nome: diventano luoghi elitari e assumono la forma di «società segrete patriottiche»<sup>137</sup>. Ne vengono esclusi le donne, i francesi, i filistei e gli ebrei. Nei circoli della nobiltà, i primi ad aver concesso una certa eguaglianza sociale agli ebrei, irrompe ora ancora più aspro un antisemitismo programmatico: rinnovato, l'antico pregiudizio sociale si aggrava fino alla fredda, brutale esclusione. «L'essenziale era unirsi intellettualmente contro l'Illuminismo, politicamente contro la Francia e socialmente contro il salotto»<sup>138</sup>. Va intesa come protesta diretta contro il salotto ebreo dell'epoca sia l'esclusione delle donne, sia la scelta dell'orario delle riunioni: non più la cena o il thè del pomeriggio, bensì il pranzo.

Il “*Salon*” non è più il luogo in cui ebrei ed estromessi in genere possono ritrovarsi, e il salotto di Rahel non riesce più a rappresentare una parte del mondo, ma solo Rahel stessa, ormai isolata e senza amici. Solo allora Rahel si rende conto che la sua vita dipende da condizioni politiche generali. Fino a quel momento non le era riuscito di trovare una strada per aderire al destino pubblico e collettivo, e Napoleone, la Rivoluzione Francese e la guerra del 1806, in sé e per sé, avevano voluto dire davve-

<sup>133</sup> Ivi, p. 125.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Ivi, p. 128.

<sup>137</sup> Ivi, p. 129.

<sup>138</sup> Ivi, p. 130.

ro poco per la sua coscienza. Ma ora che per colpa degli eventi anche il suo piccolo mondo personale è andato in frantumi, sente che la caduta del mondo coincide con la sua: «Al mio tavolo da thè [...] sono sola con i dizionari; il thè non lo si prepara da me se non ogni otto-dieci giorni [...]. Tutto è diverso! Non sono mai stata così sola. [...] Mai mi sono così [...] annoiata», scrive all'inizio del 1808<sup>139</sup>.

Quando, nella primavera di quello stesso anno, a Berlino Rahel conosce Karl August Varnhagen, all'epoca ventitreenne, questi, dal basso della sua posizione – di chi non possiede nulla e deve cominciare dal principio – sembra il compagno ideale per provare a entrare nel mondo. Varnhagen ha studiato per qualche tempo medicina e letteratura, ma senza continuità né con grande interesse. Lui stesso, con apprezzabile franchezza, ama definirsi «un mendicante ai margini della strada»<sup>140</sup>, un'espressione che ben descrive il suo non essere nessuno (egli «è senza nome, senza storia e senza viso. È lo sconosciuto per eccellenza»<sup>141</sup>), nonché la sua attitudine a raccogliere e mettere insieme particolari, aneddoti, opportunità. Arendt, che pure gli riconosce il pregio della sensibilità alla ragionevolezza, ne parla – a ragione – senza indulgenze:

«Non è simpatico per molto tempo alle persone, è vanitoso. Ma dietro la vanità non si nasconde uno slancio personale. Non fa che prolungare artificialmente una specie di inclinazione a cui non può restare fedele, perché, nonostante tutta la sua duttilità, gli è caratteristica una strana ostinazione verso i principi; non ha alcuna sensibilità per quello che è l'atmosfera intellettuale, e tutto in lui subito si concentra e tende all'estremo»<sup>142</sup>.

Aggiunge che le sue poesie sono brutte, il suo romanzo satirico (scritto insieme all'amico Neumann) dilettesco e privo di gusto, le sue considerazioni filosofiche banali, la sua cultura troppo dispersa e frammentaria. Così Rahel diventa la grande occasione della sua vita, perché «mette nelle sue mani [...] una "totalità". [...] L'equivoco fondamentale della sua "fedeltà sacerdotale" è che lui, alla fine, degradi la vita di lei a un aneddoto, che la celebri [...], che l'ammiri [...], che la compiangano [...]; in breve che veda in lei in fondo soltanto un fenomeno di formidabile stranezza»<sup>143</sup>.

Nel 1809 Varnhagen partecipa alla guerra fra Austria e Francia come membro del reggimento di fanteria del colonnello Bentheim, e assiste alla sconfitta di Wagram, che segna la rapida fine della sua avventura militare. In compenso, però, ha l'occasione di diventare il segretario privato del colonnello: una bella opportunità. Dà inizio così alla sua ascesa sociale, che si spinge fino alla ricerca – e all'effettiva scoperta – di antenati nobili: «In un vecchio libro di storia della Westfalia ho ritrovato la notizia della mia famiglia, il mio stemma e la dimostrazione irrefutabile che discendo da una antica famiglia di cavalieri, i von Ense chiamati Varnhagen, cosa che avevo già sentito da mio padre per tradizione orale»<sup>144</sup>.

Dopo un soggiorno a Teplitz insieme a Rahel, Varnhagen si sente autorizzato a presentarsi come il suo compagno, ma al contempo pensa alla carriera, accorgendosi che «una ebrea, per conosciuta che sia, non è mai utile»<sup>145</sup>: ecco perché, ad esempio, non la difende dalle insolenze di Brentano che, essendo venuto a conoscenza – proprio tramite Varnhagen, tra l'altro – di alcuni commenti piuttosto pesanti fatti da Rahel sul suo conto, le invia una lettera traboccante di insulti feroci, non prima pe-

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 127.

<sup>140</sup> Ivi, p. 154.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Ivi, p. 153.

<sup>143</sup> Ivi, p. 154.

<sup>144</sup> Ivi, p. 192.

<sup>145</sup> Ivi, p. 193.

rò di averla letta a Varnhagen per provocarlo – tentativo fallito perché egli rimane impassibile. Le fa però un regalo così importante che da solo sarebbe stato sufficiente per legarla a lui per sempre: inizia a raccogliere tutto quello che Rahel gli ha scritto su Goethe e sulle sue opere, aggiungendo le proprie risposte, e offre il materiale all'editore Cotta, il quale manda il manoscritto a Goethe. Goethe legge quelle pagine e scrive una lettera a Varnhagen: mentre lui esibisce ovunque quella lettera come un trofeo – un trofeo che però, lo sa bene, ha conquistato solo grazie a lei –, Rahel, al contrario, per quanto compiaciuta non sfrutta quel vantaggio, e il suo riconoscimento (sia pure moderato) resta per tutta la vita senza alcuna conseguenza. Nel 1812 scoppia la guerra tra la Francia e la Russia, e all'inizio del 1813 – quando la Prussia entra in rapporti più stretti con la Russia, e anche ufficialmente vengono riconosciute identiche la causa prussiana e quella russa – Varnhagen si arruola nell'esercito russo e, grazie alle sue conoscenze, trova subito un posto come capitano dello Zar nel reggimento del colonnello Tettenborn. Accompagna il suo superiore ad Amburgo e – esattamente come nel 1809 – ne diviene il confidente e il segretario. Se tutto si ripete penosamente, quel che cambia è il suo patriottismo, ora ben più forte. Inizialmente Rahel getta acqua sul fuoco. «Finché resta [...] una iniziativa dei singoli farsi reclutare in nome del patriottismo, qui o altrove, lei si chiede solo: "è opportuno o non è opportuno?"»<sup>146</sup>. Ma poi, «quando la guerra assume l'aspetto di una rivolta di tutto il popolo contro il governo, contro la politica dei gabinetti, contro la nobiltà»<sup>147</sup>, inizia a nutrire una certa simpatia per quel movimento e si lascia coinvolgere dal patriottismo di Varnhagen. La guerra offre infatti altre possibilità rispetto all'emancipazione dei singoli, e apre la strada all'abolizione di tutte le differenze fra gli "stati", nello slancio del popolo intero»<sup>148</sup> auspicata da Fichte. Come ricorda giustamente Zygmunt Bauman citando un passo di *Nationalism. Myth and Reality*, un testo di Boyd C. Shafer del 1955, questo 'slancio' non parte da sé, e i patrioti devono essere creati: il XVIII secolo crede molto nella natura, ma non può affidarle lo sviluppo dell'uomo senza intervenire per darle una mano. Il nazionalismo è un programma di ingegneria sociale, e lo stato nazionale<sup>149</sup> deve essere la sua fabbrica<sup>150</sup>: ha dunque il compito di coltivare sentimenti e abilità che altrimenti avreb-

---

<sup>146</sup> Ivi, p. 197.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Ivi, p. 198.

<sup>149</sup> La nazione è una comunità tenuta insieme da vincoli di sangue, oppure l'appartenenza a essa è mediata da legami culturali? È questa la domanda attorno alla quale ruota N. Merker, 2001. Già agli inizi dell'Ottocento, all'idea di nazione come luogo di esercizio dei diritti universali di cittadinanza – consolidatasi attraverso l'esperienza della rivoluzione francese – comincia a contrapporsi la nazione concepita come collettività riservata ai membri di un'unica stirpe. Nasce così quel populismo etnico che dà poi vita all'ideologia 'del sangue e della terra', con le sue conseguenze estreme di odio razziale.

<sup>150</sup> Su questo tema, studi di grande pregio quali B. Anderson, 1983, E. Hobsbawm, 1983 e ancora E. Hobsbawm, 1990 aprono una pista molto interessante. In *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Anderson parte da questa domanda: cosa porta le persone ad amare e a morire per le nazioni, come pure ad odiare e ad uccidere in loro nome? Egli esamina la creazione e la diffusione globale delle 'comunità immaginate' della nazionalità, ed esplora i processi che hanno creato queste comunità: la territorializzazione delle fedi religiose, la decadenza dell'antico potere sovrano, lo sviluppo delle locali lingue-di-stato e le mutevoli concezioni del tempo. Anderson mostra come un nazionalismo originale nato nelle Americhe sia stato poi adottato e declinato in modi diversi dai movimenti popolari in Europa, dalle potenze imperialiste e dalle resistenze anti-imperialiste in Asia e Africa. Analizza altresì i processi mediante i quali un po' in tutto il mondo le nazioni arrivano ad immaginarsi come vecchie. In *Invention of tradition*, Hobsbawm (e gli autori dei singoli capitoli che compongono il volume) evidenzia come molte pratiche che vengono considerate tradizionali siano di fatto invenzioni piuttosto recenti, spesso costruite intenzionalmente per meglio perseguire fini ideologici. Con *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Hobsbawm propone poi un'indagine brillante sul nazionalismo. A suo avviso è la formazione delle nuove repubbliche sovietiche a convalidare l'importanza centrale del nazionalismo nella storia dell'evoluzione politica e dei suoi tu-



bero poca probabilità di crescere<sup>151</sup>. La nuova educazione – scrive appunto Fichte nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807-8 – dovrebbe consistere nel distruggere completamente la libera volontà sul terreno di cui essa si assume l'elaborazione e, al contrario, nel rendere necessarie le decisioni e nel produrre l'impossibilità dell'opposto nella volontà. Perché se si vuole avere un qualche potere sull'uomo qualche bel discorso non è sufficiente: bisogna fare lui stesso, farlo in modo tale che egli non possa volere diversamente da come si vuole che egli voglia.

La lettura dei *Reden an die deutsche Nation* rianima per un momento lo spirito sconfortato di Rahel, e rende plausibile sperare che chiunque si sia annientato nella sua individualità sensibile, abolendo la sua origine nella sua determinatezza concreta e rifiutando il posto assegnatoli nel mondo, possa essere il benvenuto in questo nuovo mondo. Dalla sua posizione di esclusa, la cui determinatezza fisica e concreta non è mai stata tenuta in nessun conto dalla società, per Rahel si apre l'opportunità di comprendere la storia e il mondo e, grazie alla richiesta di spiriti patriottici, di entrare nella società. Secondo la sua idea, la guerra sarebbe servita a dimostrare come la giustizia – la nobile virtù dell'umanità illuminata – vinca sempre e dovunque. Ella identifica il popolo tedesco con questa virtù, per arrivare ad un'identificazione con il patriottismo tedesco.

Per gli ebrei prussiani – diventati cittadini del loro stato con l'editto del 1812 –, prendere parte alla guerra significa legittimare la propria esistenza e dimostrare la propria appartenenza a quello stato, dunque si arruolano in massa.

Tra il 1808 e il 1812, nella Prussia da poco mutilata, alcuni funzionari liberali continuano a redigere progetti di riforme allo scopo di trasformare gli ebrei in cittadini prussiani a pieno titolo, ma Federico Guglielmo III li respinge l'uno dopo l'altro. Infine, nel 1812 il re cede, approvando un editto di emancipazione che annulla quasi tutte le restrizioni esistenti e riconosce agli ebrei, almeno in teoria, la piena cittadinanza. La liberazione è il risultato non di una rivoluzione popolare – come in Francia o negli Stati Uniti – ma di un ordine dall'alto: e la differenza si rivelerà cruciale. Nel loro linguaggio vago e contraddittorio, i paragrafi otto e nove del decreto di emancipazione permettono ancora, fino a quando il re non decida altrimenti, l'esclusione degli ebrei dai posti di governo e dall'insegnamento nelle scuole pubbliche e nelle università. Ad ogni modo l'editto del 1812 ha vita breve, sospeso dopo soli tre anni con la sconfitta di Napoleone.

Ma finché dura la loro relativa libertà, gli ebrei prussiani danno ampia dimostrazione del loro incrollabile patriottismo, e – come si diceva – nella guerra tedesca di liberazione contro la Francia napoleonica essi prestano servizio attivo volontario nell'esercito prussiano in numero spropositato.

---

multi. Egli propone anche delle mappe che illustrano le nazionalità, le lingue e le divisioni politiche che attraversano l'Europa del XIX e XX secolo. Per chiudere il cerchio e tornare agli ebrei, suggeriamo anche la lettura di S. Gilman, 2006. Si tratta di uno studio ad ampio raggio che esplora l'idea del 'multiculturalismo' nel mondo contemporaneo, una questione che l'autore inquadra come la questione della relazione tra ebrei e mussulmani. Come si definiscono gli ebrei e come vengono definiti all'interno dei conflitti mondiali del momento, conflitti che ruotano in gran parte attorno ad una prospettiva cristiana secolarizzata? Gilman utilizza tale soggetto per sviscerare una serie di tematiche importanti: cosa significa 'multiculturale'? L'esperienza della diaspora ebraica può essere un modello utile per l'islam nell'Europa multiculturale di oggi? Cos'è un'etnia multiculturale? Si concentra poi su figure specifiche della storia culturale ebraica – Albert Einstein, Franz Kafka, Israel Zangwill, Philip Roth, l'ermafrodita N.O. Body (altrimenti noto come Karl Baer, cresciuto Martha Baer) – per esplorare questioni relative all'identità ebraica. Dall'inizio alla fine del libro, Gilman presta anche grande attenzione ai modi in cui la letteratura contemporanea – Chabon, Ozick, Zadie Smith, Jonathan Safran Foer e Gary Shteyngart – sta portando l'idea dell'ebraicità e del multiculturalismo in nuove arene.

<sup>151</sup> Cfr. Z. Bauman, 1991, cit., pp. 79 ss.

Rahel, come molte altre donne, fa la sua parte organizzando i soccorsi e raccogliendo denaro e oggetti per i feriti. Tuttavia, quell'attività patriottica non le impedisce di lasciare Berlino per rifugiarsi in Austria e a Praga. La guerra è davvero un buon pretesto per separarsi finalmente dalla sua famiglia. È un'occasione per dimenticare gli affanni e ritrovare alcuni vecchi amici. In quella città si sente bene, mai come allora essere ebrea è soltanto una situazione, nient'altro. A Praga Rahel è straniera tra gli stranieri, rifugiata tra i rifugiati: «La città straniera, la guerra, il lavoro pratico producono concreti risultati sociali. La sua qualità di straniera è giustificata dalla fuga; è stata toccata dalla disgrazia generale, quindi da un male comune anche a chi ha titoli e nome; per lei una specie di fortuna»<sup>152</sup>. Insomma, sembra che tutti siano nella sua stessa situazione, stranieri; le differenze sociali, grazie alla guerra, sono provvisoriamente scomparse. È il momento di dimostrare a se stessa e agli altri di essere – almeno crede – uguale a loro. Per farsi notare da tutti deve esagerare, per cui diventa attiva, brava e seria. «È sorprendente vedere come si comporti in maniera disgustosa; a ogni occasione si prodighi nell'organizzazione, scoppiando in lacrime a un qualsiasi atto di beneficenza, onorando in ogni soldato gli eroi, così come dopo di lei faranno tutte le dame di carità»<sup>153</sup>.

Intanto Varnhagen si fa strada e trova il suo posto: si guadagna l'Ordine della spada e il grado di capitano dello Zar, in più diventa anche una sorta di scrittore politico. Ormai anche le sue condizioni economiche sono buone, e così Rahel non dipende più dalla sua famiglia. Tornata con lui a Berlino, nel 1814 acquista il rango di moglie di uno scrittore con prospettive di carriera e di successo. Sente di dover stare con lui non solo perché la ama più di tutti, ma perché «il suo mondo – il mondo di un abile vanitoso, mediocrementemente dotato – è il mondo dell'Illuminismo, quello in cui lei ha un suo posto»<sup>154</sup>. Sa anche di essere indispensabile per la vita di lui «Non basta che io lo conosca, lo senta e lo accetti e lo sopporti; ora devo navigare con lui, onda a onda, sotto gli scogli»<sup>155</sup>. A Berlino i due Varnhagen danno vita a un nuovo salotto, dedicato al culto di Goethe, molto diverso da quello della sola Rahel.

Varnhagen comprende Rahel e Rahel educa Varnhagen, ma lei continua a vivere la sua storia di estraneazione e sofferenza, comunicandola a due persone che, come lei, rimangono in qualche modo escluse dal mondo: l'amico Marwitz, un giovane nobile lontano dalla società, dalla quale si sente disgustato; la loro amicizia sembra quasi «un'alleanza contro il resto degli uomini»<sup>156</sup>. Nessuno come Rahel può capire il suo disagio, nessuno quanto lui le dà il valore che lei merita e la considera, a ragione, «come un essere umano intero»<sup>157</sup>. E Pauline Wiesel, l'amica con la quale Rahel condivide la sorte di amare «le vere realtà della vita»: amore, alberi, bambini, musica»<sup>158</sup>, ma anche il tormento dell'esclusione, la consapevolezza di vivere accanto alla – e non all'interno della – società umana.

Rahel Varnhagen è nota per essere stata tra i primi ad aver capito davvero Goethe, ma – come Arendt non trascura di evidenziare – questa comprensione non ha nulla a che fare con la sua intelligenza o con la sua sensibilità, è molto più semplicemente il risultato di una particolare situazione: Rahel vuole comunicare se stessa, vuole provare a trasmettere se stessa in una storia – per evitare che la sua vita svanisca completamente nel nulla –, e per fare ciò ha bisogno di una lingua. Da Goethe apprende l'arte di presentare se stessa e di comunicare la sua vita, e solo grazie a lui

---

<sup>152</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 200.

<sup>153</sup> Ivi, p. 201.

<sup>154</sup> Ivi, p. 172.

<sup>155</sup> Ivi, p. 171.

<sup>156</sup> Ivi, p. 167.

<sup>157</sup> Ivi, p. 175.

<sup>158</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit.; trad. it. p. 118.

riesce a stabilire una connessione tra la sua vita e il mondo, al quale vuole raccontarla.

«Lui le insegnò l'arte delle connessioni: che la fortuna e la disgrazia non cadono semplicemente dal cielo su una creatura; che solo dentro una vita ci sono la buona sorte e la sventura; e che questa vita, come tale, può essere la loro coesione. [...] Le insegnò che l'amore, la paura, la speranza, la felicità e la disperazione non erano soltanto cieco terrore, ma che quando avevano una collocazione precisa – affiorando da un passato ben definito e terminando in un futuro altrettanto ben definito – esse potevano significare qualcosa che gli esseri umani erano in grado di comprendere»<sup>159</sup>.

Così, per Rahel Goethe diviene il «mediatore»<sup>160</sup> che lei può imitare; lo comprende, e attraverso lui comprende se stessa: per questo, per lei, Goethe può quasi sostituire la tradizione. Sebbene rappresenti così tanto per lei – o forse proprio per questo – Goethe è l'unico essere umano che non le interessa conoscere. Lo incontra una prima volta, per caso, ai bagni di Karlsbad nel 1797, e lo rivede qualche anno dopo l'arrivo della famosa lettera che Varnhagen “conquista” grazie a lei. Sempre casualmente, infatti, viene a sapere che Goethe è in viaggio per Francoforte, e così gli scrive un biglietto. Senza preavviso, lui va da lei e Rahel, che non si è ancora vestita, quando le dicono che Goethe è in anticamera per non farlo aspettare indossa in tutta fretta una vestaglia nera e imbottita e va da lui. È una visita breve.

«“Dopo che se ne fu andato, mi sono fatta bella, quasi volessi compensare, riparare! Un bel Pabito bianco con un bel collo alto, una cuffia di pizzo, una vettura di pizzo, lo scialle di Mosca!” Una donna non può fare più grande complimento a un uomo, né testimoniargli più abnegazione, se non rinunciando a fare toilette “per non farlo aspettare nemmeno un momento”»<sup>161</sup>.

Non va né a Marwitz né a Varnhagen, bensì a Heinrich Heine, il merito di aver salvato in senso storico l'“immagine dell'anima” di Rahel. Lei accoglie Heine con entusiasmo e con amicizia – convinta com'è che in fondo «“solo gli schiavi delle galere si conoscono”»<sup>162</sup> –, e quel giovane giura di impegnarsi con ardore per la causa degli ebrei e per l'uguaglianza dei loro diritti. Dopo una promessa simile Rahel può morire tranquilla, lascia un erede al quale ha molto da tramandare: «la storia di una bancarotta e un cuore ribelle»<sup>163</sup>.

#### 4. Tra paria e parvenu

Nell'ultimo capitolo della biografia, Arendt riporta un episodio accaduto a Rahel da ragazza. Durante una visita a dei parenti di Breslavia, per curiosità assiste ad un matrimonio secondo il rito ebraico e viene ricevuta «“come se il Gran Turco visitasse un serraglio abbandonato da tempo”»<sup>164</sup>. Si rende conto in maniera improvvisa e violenta di quanta distanza ci sia tra un ebreo di Berlino e gli ebrei dell'Europa orientale, ed è così che prende coscienza della sua storia – una «coscienza segreta di un ineluttabile ebraismo, fondata sull'esistenza di altri ebrei»<sup>165</sup>. Prova vergogna e rifiuta di sentirsi solidale con quella gente povera e arretrata. Così facendo, però, oltre all'appartenenza alla massa oscura del popolo ebreo»<sup>166</sup>, perde anche la solida-

<sup>159</sup> H. Arendt, 1932f; ed. inglese p. 27 (traduzione mia).

<sup>160</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 118.

<sup>161</sup> Ivi, p. 195.

<sup>162</sup> Ivi, p. 232.

<sup>163</sup> Ivi, p. 233.

<sup>164</sup> Ivi, p. 221.

<sup>165</sup> Ivi, p. 225.

<sup>166</sup> Ivi, p. 222.

rietà, ben più necessaria, col gruppetto prussiano di “ebrei d'eccezione” da cui lei stessa proviene, del quale condivide il destino:

«Poiché per lei appartenere al popolo ebraico non rientra fra i “mali comuni all'umanità” che potrebbe tentare alleandosi agli altri di abolire dal mondo – né il destino del proprio popolo – che riuscirebbe a sopportare in solidarietà con altri ebrei –, il suo ebraismo diventa “una disgrazia particolare”, che la tocca “doppiamente e dieci volte di più”, come un male speciale, si concentra solo sulla sua persona, diventa il suo destino individuale, così inevitabile come una gobba o un piede equino»<sup>167</sup>.

Ma non ci si libera individualmente: «Nessun essere umano si può isolare al punto da non esser sempre rinviato al mondo [...] il mondo ha sempre l'ultima parola»<sup>168</sup>. Ciò non significa che la realtà non possa essere cambiata, significa che il cambiamento non può essere un'opzione della singola volontà («l'individuo liberato in questa maniera urta sempre contro un mondo, una società»<sup>169</sup>), ma una trasformazione essa stessa sociale. Dunque è proprio dalla considerazione della realtà come fenomeno sociale che prende le mosse la denuncia di Arendt della «sostituita dell'assimilazione»<sup>170</sup>, la quale – affermando che i fatti (o la storia) non abbiano nessuna forza probante per la ragione, anche se comprovati, visto che tanto la loro fatticità quanto la loro testimonianza sono casuali e che solo le realtà della ragione (risultati del puro pensare) hanno pretesa di validità, verità e forza di persuasione – vorrebbe annullare i fenomeni con un semplice atto di volontà, senza capire che l'ebraicità di Rahel non solo non può essere rimossa, ma non può essere neppure ridimensionata, dato che è la società a trasformarla in pregiudizio.

Agli occhi di Arendt, Rahel è vittima non innocente delle dottrine assimilazioniste e la biografia – come si è visto – ripercorre le tappe della sua conversione alla società dei gentili: il battesimo, il cambio di nome e infine il matrimonio con Varnhagen. È interessante notare come, nel racconto arendtiano, il problema dell'esclusione si ponga chiaramente come problema di riconoscimento: «non ricca, non colta e non bella! Senza armi per intraprendere la grande battaglia per il riconoscimento nella società»<sup>171</sup>. Arendt non nasconde il suo disprezzo per la Rahel *parvenue*, che dopo vari insuccessi riesce finalmente a ottenere un posto nella società dei gentili; nelle lettere della vecchiaia, intravede però il lento emergere di una nuova consapevolezza, e quindi dà grande rilievo al dramma interiore di questa donna che, negli ultimi anni della sua vita, arriva a riconoscersi come paria. Ecco allora che, nonostante le critiche impietose alla Rahel *parvenue*, Arendt ha cura di mostrare al lettore come Rahel («la mia più cara amica, anche se purtroppo è morta da più di cent'anni ormai»<sup>172</sup>) in fondo «non si perda, ma rimanga fedele a se stessa»<sup>173</sup>. Il suo fascino, la sua forza, la sua umanità e il suo privilegio consistono proprio nel fatto di «aver conservato “un cuore tenero di carne e di sangue”, di essere restata sempre vulnerabile, di essersi confessata ogni debolezza e di aver acquistato a questo prezzo, solo a questo prezzo, l'esperienza della vita»<sup>174</sup>. Quel che colpisce Arendt non è la scelta di restare ebrea, ma la capacità di diventare, restando ebrea, una paria cosciente, una straniera, una ribelle.

---

<sup>167</sup> Ivi, pp. 222-23.

<sup>168</sup> Ivi, p. 21-22.

<sup>169</sup> Ivi, p. 17.

<sup>170</sup> Ivi, p. 20.

<sup>171</sup> Ivi, p. 14.

<sup>172</sup> H. Arendt a H. Blücher, lettera del 12 agosto 1936, cit.; trad. it. p. 10.

<sup>173</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 23 agosto 1952, cit.; trad. it. p. 111.

<sup>174</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 213.

Dopo il matrimonio con Varnhagen, Rahel è convinta di avere ormai pieno accesso alla società, di farne parte come membro del suo rango più alto. Solo illusioni: la realtà è molto diversa. Anche se è l'animatrice di un salotto famoso, è ben distante dall'essere considerata una pari nell'alta società dei gentili. Al contrario, emerge ben presto come in quella società venga tollerata solo quando è insieme al marito, ma non quando è da sola, sebbene sia sposata: «Come una tacchina, per la prima volta in un cortile estraneo, saltellavo e mi appollaiavo in un angolino che avevo trovato»<sup>175</sup>. Di conseguenza, la sua tendenza ad annullare ciò che ha raggiunto si rafforza in lei nella misura in cui si accorge che la sua ascesa è soltanto apparente, che «un paria, nella buona società, resta un *parvenu*, che non sfugge a quella sua insopportabile vulnerabilità come alle ferite dell'amor proprio»<sup>176</sup>. Lo comprende appieno quando, dopo una pausa di alcuni anni, poco dopo la fine del Congresso di Vienna rivede Caroline von Humboldt – una delle poche amiche non ebraiche che avesse avuto fin da ragazza –, la quale di fronte ad un folto gruppo di persone le rivolge la parola dandole del lei. Rahel non poteva immaginare che, nel frattempo, Caroline era diventata antisemita! Un'amicizia lunga di decenni liquidata così... Ma Caroline non è certo l'unica gentile ad essere diventata antisemita, e l'odio crescente nei confronti degli ebrei mostra a Rahel cosa sia diventata lei stessa negli anni: una *parvenue* che ha sposato un altro come lei – o, più precisamente, un uomo che proprio grazie a lei è diventato un *parvenu*.

Benché nel XIX secolo gli ebrei che vogliono un ruolo nella società siano i «*parvenus* per eccellenza [...] gli esempi più abili»<sup>177</sup>, Arendt precisa come l'essere *parvenu* non sia una caratteristica esclusivamente ebraica<sup>178</sup>, ma comune a tutti coloro che – a qualunque popolo appartengano – dal basso desiderano salire almeno alcuni gradini della scala della società. In fin dei conti, chi non è nessuno ha davanti a sé solo due opzioni: restare al bordo della strada nella sua nullità, oppure provare a raggiungere i ranghi di quelli che contano. Varnhagen, che desidera diventare qualcuno, tenta con successo questa seconda opzione («l'istinto di Varnhagen lo conoscono tutti i *parvenus*: coloro che sono obbligati a entrare con l'astuzia o l'inganno in una società, uno stato, una classe cui non appartengono»<sup>179</sup>). Tale arrivismo, però, si fonda sul niente: il mendicante ai margini della strada non può fare affidamento su capacità o qualità personali, per cui è costretto a mentire e ad imitare quelli a cui vuole assomigliare:

«Chi è fermamente deciso ad arrivare in alto, riuscire, deve abituarsi presto ad anticipare il grado che vuol raggiungere, con l'inganno del rispetto spontaneo, deve guardarsi dall'obbedienza cieca richiesta; deve sempre fingere di fare volontariamente, e da signore in piena libertà, quello che in fondo si attende dai servi e dai subalterni. L'inganno ha raramente effetto immediato sulla carriera; è però di grande utilità al successo mondano e alla posizione sociale. Con l'inganno, il paria prepara la società alla sua carriera di *parvenu*»<sup>180</sup>.

Infatti, il paria che voglia diventare *parvenu* si sforza di raggiungere tutto quanto in forma di vuota generalità, mentre in fondo è escluso da tutto. Non può concedersi il lusso di nutrire aspettative e desideri precisi, deve adattare i suoi gusti e la sua vita, insomma non ha il diritto di essere se stesso: «Il *parvenu* scoprirà sempre che, in fondo, non ha mai desiderato di essere quello che è diventato e non poteva nemme-

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 215.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> Ivi, p. 206.

<sup>178</sup> Cfr. H. Arendt, 1944b.

<sup>179</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 204.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

no desiderarlo. Poteva solo tentare d'elevarsi senza poter prevedere, alla fine, dove sarebbe arrivato. È sottoposto alla stessa odiosa legge contro cui si era ribellato da paria: doversi accontentare di tutto»<sup>181</sup>.

Finzione e menzogna («menzogne molto più totali della pura e semplice ipocrisia»<sup>182</sup>): ecco cosa chiede a Rahel la sua nuova vita. Ma essa ha un tratto ancor più scabroso, perché le impone di tradire se stessa. Infatti, se ci si vuole realmente assimilare non si può scegliere a che cosa assimilarsi, cosa piace e cosa dispiace: non c'è assimilazione se ci si limita a rifiutare solo il proprio passato, e si ignora quello degli altri. Ciò significa che «in una società quasi interamente antisemita [...] ci si può assimilare solo se ci si assimila anche all'antisemitismo»<sup>183</sup>. Troppo, decisamente troppo per lei. Rahel rifiuta di essere antisemita: poiché il mondo in cui vive e al quale vorrebbe assimilarsi sta diventando sempre più, e non sempre meno, antisemita, ella decide di accettare con maggior franchezza il suo essere ebrea. Nel ritratto che ne fa Hannah Arendt, Rahel è una donna consapevole del fatto che l'antisemitismo non è un'aberrazione accidentale della storia tedesca, e nemmeno della storia d'Europa: «Il destino ebraico non era né così casuale né così particolare: ma rifletteva, anche se al contrario, esattamente lo stato della società, e ne raffigurava la terribile realtà in positivo, riproducendo le sue lacune negative»<sup>184</sup>. La coscienza di questo fatto sarebbe diventata poi il motivo centrale della parte sull'antisemitismo nelle Origini del totalitarismo, dove Arendt sostiene che l'antisemitismo non è una necessità di tutti i tempi, ma non è neppure un accidente dei tempi moderni, e che le nazioni-Stato d'Europa e l'ebraismo europeo sono nati insieme, e insieme hanno conosciuto il declino<sup>185</sup>.

Rahel non riuscirà mai a sbarazzarsi delle sue qualità di paria, la più importante delle quali («quanto di migliore e più degno il paria possa apprendere e comprendere nel suo mondo»<sup>186</sup>) è una sensibilità esagerata sotto il profilo emotivo, un'istintiva comprensione della dignità di ciascuno che definisce un volto umano: «Potrei prendere il mio cuore in mano e ferirlo piuttosto che offendere un altro viso e vederlo offeso». [...] Un istinto sconosciuto ai privilegiati e in cui consiste l'umanità del paria»<sup>187</sup>. È solo tenendo presente questo «riguardo eccessivo per il viso umano»<sup>188</sup> che si possono comprendere appieno la riconoscenza e la gratitudine di Rahel nei confronti di Varnhagen (un uomo che non ama) per averla sposata – per quel matrimonio che lei sente come «la corona sbagliata sul mio destino»<sup>189</sup> –, dal momento che in lei questi sentimenti sono inscindibili.

A cinquantasei anni si ostina ancora a sostenere che non sia cambiato niente, mentre invece sono cambiate molte cose, almeno esteriormente: non è più giovane, ha un nome, uno status sociale e un patrimonio; grazie a Varnhagen ha conquistato una posizione nel mondo: è sposata, moglie di un funzionario; non si frequenta più con i vecchi amici, ma troneggia nel salotto di Varnhagen, costretta a dissimulare, ad avere riguardo per persone che non apprezza, e apparentemente la Rahel che fu è sempre più sconosciuta: «Di Rahel Levin, in fondo, si è definitivamente sbarazzata ma non vorrebbe essere nemmeno Friederike Varnhagen, nata Robert. L'una è stata accettata, l'altra non si sa decidere a una identificazione ipocrita. Perché “tutta la

---

<sup>181</sup> Ivi, p. 214.

<sup>182</sup> Ivi, p. 213.

<sup>183</sup> Ivi, p. 229.

<sup>184</sup> Ivi, p. 231.

<sup>185</sup> Cfr. H. Arendt, 1951a, parte prima.

<sup>186</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 219.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Ivi, p. 218.

vita, mi sono considerata Rahel e nient'altro»<sup>190</sup>. E questa Rahel non vuole cambiare: conserva la sua indipendenza perlomeno nelle idee, apprezza solo i vecchi amici e continua a vivere più in grande l'idea della piccola mansarda. Ecco allora che un attaccamento così morboso ad un tipo di esistenza passata da decenni – un attaccamento apparentemente assurdo e irragionevole – non solo ha senso, ma ha anche dei vantaggi: «prepara in tutta segretezza il terreno per le poche idee importanti – e morire senza averle riconosciute sarebbe stata la vera bancarotta – i pochi giudizi e illuminazioni, per la sua generazione e il suo ambiente così mostruosamente eretici, che senza la garanzia del suo stato borghese non avrebbe mai avuto il coraggio di formulare»<sup>191</sup>. Di questo Rahel è ben consapevole, e la gratitudine è più forte della corona sbagliata che la riconoscenza ha fissato alla sua vita: ovviamente non si è liberi quando si deve rappresentare un ruolo nella società borghese (ad esempio quello di moglie e di compagna di un funzionario),, ma «se si è liberi ci si ritrova, da un punto di vista borghese, sempre “in situazioni disperate” [...] che Rahel ha conosciuto troppo, bene e troppo da vicino per non doverle temere di più di ogni perdita di libertà»<sup>192</sup>.

Dunque Rahel rimane esternamente una *parvenue*, ma interiormente conduce la vita nascosta del paria<sup>193</sup>: non si sbarazza mai di quelli che lei chiama i suoi due «errori inconfessabili»<sup>194</sup>, il rispetto per il viso umano e la gratitudine per ogni piccolo gesto o anche solo per una parola, e sono proprio questi “errori” ad impedirle di diventare una vera *parvenue* – in tal caso, infatti, non avrebbe avuto diritto ad essere riconoscente, perché avrebbe dovuto tutto alle sue sole forze, e non avrebbe dovuto rispettare il volto altrui perché troppo concentrata sulla sua presunta superiorità – e di essere felice di quel ruolo.

«Che le riuscisse di salvare, nell'esistenza di *parvenu*, le qualità di paria, le ha [...] segnato una via per la vecchiaia e la morte. [...] Quando, incapace di ribellarsi, come singolo contro la totalità del mondo, disdegna le soluzioni del *parvenu*, le sue “situazioni disperate” vengono compensate con la “contemplazione della totalità”, [...]. Questa è la ricchezza salvata dalla grande bancarotta della vita»<sup>195</sup>.

## 5. Essere abbandonata a se stessa

Hannah Arendt discute a più riprese con Karl Jaspers del suo libro su Rahel Varhagen, dalla sua gestazione fino alla pubblicazione.

Una prima traccia di questo lavoro si trova in uno scritto, poi disperso, preparato da Arendt in vista di una conferenza, e analizzato da Jaspers in una lettera del 20 marzo 1930, nella quale egli non nasconde alcune perplessità:

«L'“esistenza ebraica” viene da Lei oggettivata nel quadro della filosofia dell'esistenza, ma con ciò si rischia forse di uscire di strada quando si cerchi la radice del filosofare in termini esistenziali. Di conseguenza l'essere-*abbandonati-a-se-stessi* [*Auf-sich-selbst-angewiesen-Sein*] (corsivo mio) non viene più affrontato in modo davvero serio se, anziché radicarlo in se stesso, lo si fonda su motivazioni legate al destino ebraico [*jüdisch-schicksalhaft be-*

---

<sup>190</sup> Ivi, p. 216.

<sup>191</sup> Ivi, p. 217.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> Cfr. T. Parvikko, 1996, pp. 61-113.

<sup>194</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 219.

<sup>195</sup> Ivi, p. 220.

*gründet wird*]. L'antitesi tra un librare liberamente e l'esser radicato, è qualcosa di inquietante per me dal punto di vista filosofico»<sup>196</sup>.

A suo avviso, l'esistenza di Rahel in quanto singolo non può essere spiegata a partire da una generale esistenza ebraica, dato che «il carattere “ebraico” è una façon de parler oppure la manifestazione di un'“esistenza in proprio” dall'atteggiamento originariamente negativo, non realtà fondabile sopra una situazione storica, ma destino la cui soluzione non è custodita nel castello incantato»<sup>197</sup>. Per capire meglio il senso di tale osservazione, curiosamente astratta e piuttosto nebulosa, può essere forse di qualche aiuto avere in mente ciò che lo stesso Jaspers scrive nella sua *Philosophie*, cioè che l'esistenza è ciò che non diventa mai oggetto, è l'origine partendo dalla quale penso e agisco. Se il carattere ebraico fondasse, per così dire, il chi di una persona, consegnandole in tal modo una supposta origine oggettiva, esso sarebbe una categoria con cui classificare o interpretare l'esistenza differente e unica di ciascun singolo. Ma i concetti che utilizziamo per chiarificare l'esistenza non sono categorie, bensì segni che evocano possibilità esistenziali. Sia detto, solo per inciso, che per Jaspers l'esistenza non è «la vita quotidiana ordinaria nella sua continuità, ma solo quei pochi momenti durante i quali noi facciamo davvero esperienza del nostro sé più autentico e riconosciamo l'incertezza della situazione umana in quanto tale»<sup>198</sup>.

Ora, l'ebraicità può essere un presupposto che, come uno dei segni di cui parla Jaspers, chiarifica l'esistenza di Rahel, ma solo in quanto “possibilità esistenziale” e non come essenza originaria. Per Jaspers, fondare la singolarità di un'esperienza esistenziale sul terreno del “destino ebraico” significherebbe, in definitiva, negarle la possibilità di un radicamento in se stessa. Certo è inquietante la contraddizione che si dà tra l'“essere-abbandonati-a-se-stessi”, come possibilità di essere liberi, e il radicamento in un destino ebraico. Questo abbandono a se stessi si radica solo nella propria singola esistenza, non può essere attribuito a un destino storico collettivo o generale (il “castello incantato”), ma è un'esperienza in proprio.

Tuttavia, l'assenza di una storia comune a quella dei tedeschi ha significato, per gli ebrei in Germania, la loro diversità, la loro lontananza.

La replica di Arendt non si fa attendere. Solo quattro giorni più tardi scrive:

«Io non ho tentato – almeno non consapevolmente – di “fondare” [*begründen*] l'esistenza di Rahel in senso ebraico. Il testo della mia conferenza vuol essere soltanto un lavoro preliminare e deve dimostrare che sul terreno dell'ebraicità può crescere una determinata possibilità di esistenza, da me indicata, in via del tutto provvisoria e approssimativa, come adesione al destino [*Schicksalhaftigkeit*]»<sup>199</sup>.

Tale adesione al destino, precisa, «cresce proprio sul fondamento [*Grund*] di un'assenza di terreno [*Bodenlosigkeit*], e trova compimento, appunto, soltanto nel distacco dall'ebraismo. Un'interpretazione autentica di questa capacità di possedere un proprio destino non dovrebbe trovar luogo qui. In vista di essa, comunque, il dato di fatto dell'ebraismo diverrebbe addirittura irrilevante»<sup>200</sup>.

Detto altrimenti, secondo Arendt dall'essere nata ebrea può derivare una «determinata possibilità di esistenza», caratterizzata da un'assenza di terreno. Ma l'«adesione

---

<sup>196</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 20 marzo 1930, in Arendt, 1985; trad. it. p. 30. Nel testo italiano, l'espressione '*Auf-sich-selbst-angewiesen-Sein*' viene tradotta 'dipendere-da-se-stessi'. Non condividendo tale scelta lessicale, si è preferito proporre una traduzione a nostro avviso più opportuna.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> H. Arendt, 1930b; trad. it. p. 70.

<sup>199</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 24 marzo 1930, in Arendt, 1985; trad. it. p. 31.

<sup>200</sup> *Ibidem*.



al destino» [*Schicksalhaftigkeit*] non è effetto dell'ebraicità, è piuttosto il modo in cui essa viene vissuta da Rahel, ed è in questo senso che l'ebraicità «diverrebbe addirittura irrilevante» per comprendere l'adesione (o esposizione) di Rahel al destino. Arendt non vuole affatto fondare l'esistenza di Rahel come esistenza «tipicamente» ebraica e fare della vita di questa donna una rappresentazione che includa in sé tutti i caratteri generali e generici attribuibili all'ebraicità; ciò che le preme è piuttosto comprendere meglio la «questione ebraica» a partire dalle sue radici storiche e culturali in Germania, osservandola dalla prospettiva di una donna ebrea.

Parlando di Rahel, Arendt ricostruisce il processo attraverso il quale l'ebraismo, un tempo tradizione di un popolo legato alla Legge, è divenuto ebraicità – cioè per la prima volta un problema personale. L'ebraismo, trasformatosi in «questione ebraica», nelle circostanze storiche date avrebbe assunto una valenza politica, sospingendo gli ebrei al centro della tormentata storia europea. Di conseguenza, Arendt sembra interessata «al contrasto fra “radicamento in” e “separazione da” una tradizione culturale, nonostante la sua specificità storica, in questo caso il giudaismo»<sup>201</sup>.

E prosegue ammettendo che nel testo della sua conferenza vi sia in effetti un'obiettivazione,

«ma non già un'obiettivazione dell'esistenza ebraica [...], bensì quella di uno storico contesto del vivere, del quale, io credo, si possa avere un'opinione (ma non un'idea oggettiva [...]). È come se determinate persone si trovassero nella loro propria vita (e soltanto in tale dimensione, non in se stesse in quanto persone!) in posizione tale da poter essere paragonate nello stesso tempo a punti d'incrocio e a oggettivazioni concrete “della” vita»<sup>202</sup>.

Per quel che riguarda specificatamente Rahel, alla base di questa oggettivazione vi è già un'autoggettivazione a priori, cioè un particolare vissuto, un'esperienza. «Ciò che tutto questo è propriamente [...] non posso dirlo in astratto [...], ma tutt'al più suggerirlo mediante esempi»<sup>203</sup>. Nasce proprio da tale incapacità di lavorare con concetti astratti l'idea di scrivere una biografia, nella quale l'interpretazione è ripetizione, ri-scrittura di un'esistenza. Né la storia né la filosofia si addicono ad articolare la dimensione soggettiva – la coscienza di Rahel – con il contesto sociale e storico. L'articolazione singolare – di una situazione storica concreta – l'«assenza di terreno [che] trova compimento, appunto, soltanto nel distacco dall'ebraismo» con una nuova oggettivazione concreta della vita («il destino, il trovarsi in una posizione esposta») – l'astrazione filosofica non la può esprimere. Può invece tentare di spiegarla un esempio, ossia una biografia, il solo tipo di scrittura capace di conciliare il carattere unico, soggettivo di una vita e la sua esemplarità, mentre la filosofia punta dritta all'universale, al quale però può arrivare solo astraendo dall'unicità delle vite e dei singoli contesti storici. Già Aristotele scriveva che dell'uomo, di 'che cos'è' l'uomo, si può sviluppare una scienza, ossia un discorso filosofico; tant'è vero che, una volta chiestoci cosa sia l'uomo, possiamo rispondere che esso è un animale razionale e perciò politico (per stare con Aristotele). Al contrario, su 'chi è' Socrate non c'è la possibilità di costruire una scienza, non si può fare alcun discorso che goda di credibilità scientifica, di verità: sarebbe un discorso estraneo all'ambito della filosofia. Questo ovviamente è solo un esempio, ma tutta la filosofia ha questa struttura e si occupa del 'che cosa' (che cos'è l'uomo, il soggetto, il mondo...), quindi dell'universale; per quanto riguarda gli uomini, essa definisce il che cosa del genere umano in universale, e considera la singolarità, il 'chi', al di fuori del dominio del

<sup>201</sup> D. Barnouw, 1990, p. 33.

<sup>202</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 24 marzo 1930, cit.; trad. it. p. 31.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

suo discorso e dei suoi interessi. Per cui l'unicità, il fatto che ciascuno sia un unico esistente così com'è, è diventato un fatto superfluo. Si scrive la storia dell'uomo, si elaborano le scienze sull'uomo, ma sull'unicità, su 'chi siamo', di questo non esiste la possibilità di una scienza, non c'è discorso. Del resto,

«ogni tentativo di afferrare [*begreifen*] il 'chi' nel suo mostrarsi si rivela fallimentare: il 'chi', nel momento in cui venga compreso, diviene infatti un concetto [*Begriff*], ossia si trasforma in un 'che cosa' dove è proprio l'unicità a svanire, per far posto alla tradizionale logica definitoria che è tanto cara alla scienza. Del 'chi' arendtiano, dunque, non si dà scienza»<sup>204</sup>.

L'intangibilità del 'chi' rappresenta una difficoltà filosofica, cioè l'impossibilità di dirlo secondo i dettami del discorso scientifico. Tuttavia è proprio su questa difficoltà che si staglia, in modo obliquo rispetto alle categorie di predicabilità logica, «la possibilità di tematizzare il 'chi' dicendolo altrimenti»<sup>205</sup>. La letteratura e la narrazione rispondono – e hanno sempre risposto (fin dai tempi di Omero) – precisamente a questa volontà di 'dire altrimenti', perché narrare significa inserire qualcosa e qualcuno (un chi) in un discorso che è anche memoria. Un po' tutta la filosofia – soprattutto quella moderna e contemporanea – si arrovella spesso sulla questione dell'identità, non intendendola come questione dell'identità personale unica, quella a cui si risponde narrando una storia, ma intendendola invece come la questione delle identità collettive – l'essere donna piuttosto che uomo, occidentale od orientale, bianca o nera, eterosessuale piuttosto che omosessuale ecc –, che in qualche modo riecheggiano quel vizio della filosofia di interrogarsi sempre su enti generali, se non universali.

La questione ovviamente è ben più articolata di come la si sia presentata in queste poche righe. Del resto, ai fini del nostro discorso era sufficiente fornire le coordinate essenziali per inquadrare il punto sul quale davvero ci interessa porre – sia pur brevemente – l'attenzione, ovvero l'identità singolare nella riflessione arendtiana, dando la cifra della sua importanza. La vita, ci dice Arendt, «non è un'essenza»<sup>206</sup>, per quanto contenga un'essenza. E ciò significa – è bene chiarirlo – che l'identità non è una sostanza. Concepire l'identità come una sostanza significherebbe presupporre che esista un'identità sostanziale fin dall'inizio, e che poi – durante la vita di ciascun individuo – essa si sviluppi. Arendt non focalizza tanto il problema dell'identità considerandola come una sostanza, ma pone altresì attenzione sul problema dell'identità impostato a partire dal fatto che ciascuno/a di noi, vivendo e agendo, mostri concretamente chi è, lasciandosi dietro una storia di vita. La differenza tra queste due impostazioni è radicale: intendere l'identità come sostanza (come fanno le filosofie dell'idem) significa legare l'identità ad una sorta di a priori trascendentale, mentre l'identità che corrisponde ad una storia di vita è ciò che non si controlla, tutto quello che, in un certo senso, non si progetta, ma ci si lascia semplicemente dietro e che può avere un'espressione verbale soltanto nella narrazione. Secondo Arendt, questa storia di vita non si dà mai nella forma dell'autobiografia (in cui ciascuno racconta di sé), ossia nella sua forma narcisistica, ma si dà nella forma della biografia, nella quale è qualcun altro a raccontare la nostra storia. E questo significa che l'identità così intesa non è né sostanziale né isolata, monolitica, solipsistica: è un'identità che possiamo definire relazionale, perché si dà solo nella relazione con l'altro/a. Identità narrativa, quindi, o meglio – per dirla con Adriana Cavarero –, identità narrabile<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> O. Guaraldo, 2003, p. 46.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> H. Arendt, 1968e; trad. it. p. 172.

<sup>207</sup> Cfr. A. Cavarero, 1997.

Usare il termine ‘narrabile’ ci consente di non correre il rischio di cadere nell’errore che talvolta fanno gli studiosi che si occupano della questione dell’identità narrativa, che consiste nella tentazione di dire che, esistendo questa relazione di presa diretta tra la nostra identità nel tempo e la nostra capacità di narrarci – o di essere narrati dagli altri –, allora ciascuno di noi è come se visse, nella realtà, la propria storia di vita. Questo in effetti non è sbagliato, ma alcuni si spingono ad affermare che ciascuno viva la propria storia di vita come in un romanzo, e non solo in senso metaforico, ma letterale – quasi che ogni persona progettasse la propria esistenza come se la sua vita fosse davvero un romanzo –, provocando così una gran confusione e inaccettabili sovrapposizioni fra ‘esistenza reale’, ‘esistenza testuale’ e ‘testo’. È assurdo, osserva Arendt, anche solo provare a «fare in modo che una storia si avveri, [...] inserirsi nella vita sulla scorta di un modello preconstituito invece di aspettare pazientemente che la storia emerga, di rivivere nell’immaginazione, in quanto distinto dal creare una finzione, e cercare poi di tenerle fede»<sup>208</sup>. Ad ogni modo, è auto evidente come anche chi visse la propria vita come un romanzo saprebbe benissimo – perché sarebbe il buon senso a ricordarglielo – che la sua esistenza non è un romanzo e che la sua identità non è un personaggio di qualsivoglia testo.

Come scrive Simona Forti, l’opera su Rahel Varnhagen testimonia dell’«attitudine antiteoreticistica [di Arendt] verso la storia e l’assunzione di quest’ultima come spazio per la singolarità. Ogni singola esistenza può rivelarsi una fonte di luce che rischiarerà, anche solo per un momento, il buio di quei periodi che sembrano segnati da una crisi senza sbocco»<sup>209</sup>. Arendt – come si è già detto – racconta che Rahel, giunta alla fine della sua vita, finalmente dà senso alla propria origine ebraica. Nella confessione sul letto di morte, riesce a raccogliere la propria storia e a raccontare quell’esposizione al destino che ha segnato l’intero corso della sua esistenza. L’esposizione cui Rahel si abbandona prende la forma di una consegna all’altro, cui toccherà raccontarne la vita: esposizione, a questo punto, significa rimettersi ad un giudizio, come restituzione di senso. Uno scrittore giudica sempre, e il giudicare – secondo Arendt – è «la facoltà di pensare il particolare. Ma pensare significa generalizzare, quindi il giudicare si rivela come la facoltà di combinare, in modo misterioso, il particolare con il generale»<sup>210</sup>. In questo senso, nella biografia di Rahel scrittura e racconto combinano – misteriosamente, appunto – il senso particolare e quello generale di un’esistenza.

In un passo molto noto dell’*Odissea*, si racconta come presso la corte dei Feaci, durante un banchetto, un cantore cieco imbracci la lira e inizi a cantare della guerra di Troia. Così Ulisse sente parlare di sé, sente narrare la sua storia, e viene preso dall’emozione, si copre il viso col mantello e piange. Arendt commenta: «non aveva mai pianto prima, certo non quando i fatti che ora sente narrare erano realmente accaduti. Soltanto ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo significato»<sup>211</sup>. Il racconto dell’aedo – come nota Cavarero sulla scorta di Arendt – svela ad Ulisse la sua identità. Ciò non stupisce affatto, se è vero che

«la categoria di identità personale postula sempre come necessario l’altro. Prima ancora che un altro possa rendere tangibile l’identità di qualcuno raccontandone la storia, molti altri sono stati infatti spettatori del costitutivo esporsi dell’identità medesima al loro sguardo»<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> H. Arendt, 1968e, cit., pp. 170-171.

<sup>209</sup> S. Forti, 2006, p. 222.

<sup>210</sup> H. Arendt, 1978b; trad. it. p. 565.

<sup>211</sup> Ivi, p. 221.

<sup>212</sup> A. Cavarero, 1997, p. 31.

Ma l'episodio del pianto di Ulisse esprime anche un altro concetto importante: «il significato di ciò che di fatto accade, e appare accadendo, si rivela dopo che è scomparso: il ricordo, con il quale si rende presente alla mente ciò che di fatto è assente e passato, svela il significato nella forma di un racconto»<sup>213</sup>. Rahel non può afferrare il senso complessivo di tutto ciò che le è accaduto fin tanto che il ricordo non si sia svolto nella forma di un racconto, dove l'accaduto rivive nelle parole ed è disposto per essere detto, ascoltato, compreso. Arendt, che amando molto i greci ricorre spesso ai loro miti, paragona il 'chi' di ciascuno – «che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri [ma che rimane] nascosto alla persona stessa»<sup>214</sup> – al '*daimon*' della religione greca, che accompagna ogni persona per tutta la vita, sempre presente alle sue spalle e dunque visibile solo a quelli con cui ha dei rapporti.

Nel presente – ci dice Arendt – la presenza degli altri ci fa storia e quindi esistenza. Ciò che si può raccontare, ciò che può essere comunicato, assume subito per il mondo la forma della continuità e del ricordo. Nell'impossibilità della comunicazione vi è invece la sorda ripetizione, la dimenticanza, la perdita della propria storia.

Cavarero sostiene che il desiderio del 'sé narrabile' sia un desiderio di unità, e per unità non intende una sostanza, qualcosa di immediatamente dato, qualcosa che sia innegabile, bensì una sorta di oggetto del desiderio per il quale ogni vita dovrebbe avere un disegno, essendo leggibile con una sorta di figura. Per meglio spiegare questa idea, Cavarero propone una favola tramandataci da Karen Blixen, la cui trama illustra e chiarifica tutti questi concetti. Blixen narra che da bambina le raccontavano una storia che si svolgeva così: c'era una volta un uomo che viveva presso uno stagno e una notte senti un gran rumore, così uscì di casa nel buio. Che cosa era successo? Lo stagno si era aperto rompendosi in un argine da cui uscivano acqua e pesci, e l'uomo – correndo nel buio e calpestando il terreno bagnato – passò parecchio tempo a riparare la falla nell'argine dello stagno andando appunto avanti e indietro. Poi, finalmente, fatto il suo lavoro se ne andò a dormire. L'indomani mattina, affacciandosi alla finestra, vide che i suoi passi sul terreno avevano disegnato la figura di una cicogna; a questo punto Karen Blixen si chiede: quando la mia vita sarà compiuta io vedrò in me stessa una cicogna o la vedranno altri riflessa in me?

La domanda di Blixen sintetizza perfettamente in sé quel desiderio di unità cui si accennava. Naturalmente la cicogna, ossia il disegno unitario di ciò che l'uomo ha fatto quella notte, è ciò che risulta non essere stato progettato da quest'uomo nella sua opera di riparazione, perché egli non ha fatto altro che andare avanti e indietro alla cieca e così è, effettivamente, la vita: la

vita non viene progettata in modo tale che ogni nostro passo, ogni nostra scelta, ogni nostra azione faccia parte di un disegno unitario. E tuttavia questo desiderio che, appunto, la vita non sia un susseguirsi di avvenimenti casuali e di scelte casuali, che l'insieme degli accidenti e delle nostre scelte volontarie produca un disegno che assomigli alla cicogna di Karen Blixen, secondo Cavarero – come pure per Arendt e Blixen – fa parte dell'animo umano nella sua dinamicità.

Il chi che chiede di essere raccontato chiede anche che venga riconosciuto il suo desiderio di unità, il suo bisogno di senso, e il biografo risponde precisamente ad esso.

«Le forme classiche dell'autobiografia sono per lo più indicate in alcuni celebri prototipi maschili: soprattutto Sant'Agostino, Rousseau e Goethe. Ciò che li accomuna è il modello unitario e sostanziale di un sé che trova una coerente conferma nella sua autonarrazione. Autore e protagonista [...], il sé si propone come un oggetto compatto, la cui unicità è piuttosto un'eccezionalità [...] che

<sup>213</sup> H. Arendt, 1978b, cit., p. 221.

<sup>214</sup> H. Arendt, 1958a; trad. it. p. 131.

la narrazione autobiografica – la confessione – pretende di rispecchiare fedelmente»<sup>215</sup>.

Questo esercizio autobiografico mette in gioco, secondo Cavarero, un «profilo metafisico del soggetto»<sup>216</sup> autoreferenziale, trasparente e neutro. Al contrario il testo biografico narra la storia di un chi che sfugge all'arte della definizione e perviene invece a quella della narrazione.

Cavarero insiste sul legame tra identità e narrazione, poiché scorge in quella che definisce 'filosofia della narrazione' appunto una possibilità di risposta alla domanda sul chi. E in effetti, nella confessione-racconto di Rahel sul letto di morte – epilogo di una storia per altro durata millenni –, c'è la risposta a chi Rahel sia stata, c'è la storia della vita di Rahel che, esposta al proprio destino, si lascia ricondurre in unità.

L'essere nata ebrea è l'«assenza di terreno» dell'esistenza di Rahel, ma, d'altra parte, è proprio da lì che si sviluppa una «possibilità di esistenza», che – come si è visto – alla fine si condensa intorno al concetto di paria, l'escluso che non reclama alcuna assimilazione e la cui autenticità corrisponde ad uno stato di eccezione e di sradicamento. Arendt lega il destino di Rahel ad un'«attenzione senza cedimenti e [ad] una facoltà di sofferenza, per restare cosciente e vulnerabile»<sup>217</sup>, e in tutta la biografia è costante il riferimento alla vulnerabilità e all'esposizione alla sorte. Insistenza perfettamente comprensibile, dal momento che ciò che affascina Arendt di Rahel è «il fenomeno per cui la vita viene vissuta da un individuo come un “temporale senza ombrello”. Per questo, mi sembra, tutto alla fine le diviene così chiaro. Ma proprio per questo le è anche così insopportabile»<sup>218</sup>. L'esposizione di Rahel alla sorte e la vulnerabilità che ne deriva sono dovute sia all'assenza di una tradizione culturale, sia alla mancanza nella sua persona di qualità socialmente rilevanti, come bellezza, ricchezza e cultura – è sprovvista, cioè, delle «armi per intraprendere la grande battaglia [...] per l'esistenza sociale, per un brandello di felicità, per la sicurezza e una posizione borghese»<sup>219</sup>. Una vera condanna, se è vero che una donna del suo tempo può «permettersi il coraggio sociale solo se [...] bella e non umiliata»<sup>220</sup> – poiché è la bellezza a fornirle «la distanza da cui [...] giudicare e scegliere»<sup>221</sup>. Nel caso di Rahel, essere esposta al destino significa lasciare che tutto accada senza cercare riparo, respingere qualsiasi forma di consolazione («Consolazione sarebbe solo un velo davanti alla verità: “ [...] Dovrei consolarmi? Per carità! Non lo voglio, in nessuna maniera. Sarebbe la cosa più disgustosa”»<sup>222</sup>), per registrare in assoluta fedeltà ogni esperienza: «Non le resta altro che “dire la verità”, e testimoniare, raccogliere “l'eccellente messe della disperazione”»<sup>223</sup>. In Rahel, il risultato della *Schicksalhaftigkeit* sarebbe quindi l'onestà nella testimonianza, che confermerebbe quella posizione di 'punto di incrocio' e di 'oggettivazione concreta della vita' di cui parla Arendt nel passo riportato sopra. L'oggettivazione non riguarda l'ebraicità, ma il percorso esistenziale di Rahel, che a sua volta lo ha già oggettivato.

Nel 1952, Arendt e Jaspers – che se ne interessa per la pubblicazione – tornano a discutere del libro, ancora in forma di manoscritto. Per il filosofo, esso ha solo in

---

<sup>215</sup> A. Cavarero, 1997, cit., p. 91.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 6.

<sup>218</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit.; trad. it. p. 116.

<sup>219</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 14.

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

parte i caratteri di una biografia, poiché gli sembra piuttosto una «serie di saggi»<sup>224</sup>, in ciascuno dei quali vengono affrontati i «problemi fondamentali dell'esistenza ebraica»<sup>225</sup>. E precisa: «È come se Rahel in quanto Rahel non [attraesse] né il Suo interesse né il Suo amore di autrice [...]. mi pare che Lei veda Rahel con molta freddezza, direi senza amore»<sup>226</sup>: quel che le rimprovera Jaspers è una presunta (e ai suoi occhi ingiustificata) mancanza di simpatia per Rahel, una critica che in qualche modo anticipa le accuse malevole che diversi anni più tardi (in seguito alla pubblicazione del suo reportage sul processo Eichmann) le sarebbero state mosse da Gershom Scholem, ovvero di mancare di Herzenstakt [delicatezza d'animo] e di non provare amore per gli ebrei<sup>227</sup>. Oppure, azzarda, «è come se tramite Rahel lei trattasse un argomento essenzialmente diverso. L'immagine che prende forma non è il ritratto di Rahel in sé, ma per così dire soltanto il ritratto degli accadimenti che scelsero questo individuo come loro sede»<sup>228</sup>. In altre parole, nelle pagine di Arendt Jaspers coglie un'«atmosfera»<sup>229</sup> in cui il primo piano è così mescolato allo sfondo che non si riesce a distinguerli e a separarli l'uno dall'altro – quasi che lo sforzo di obbiettivazione avesse dato luogo ad una sorta di scioglimento dei caratteri della persona nei piani esterni all'esistenza. Ecco allora che il ritratto tracciato da Arendt non sarebbe né realistico né interpretativo: semplicemente non sarebbe un ritratto, ma piuttosto un affresco storico, come se Arendt avesse tracciato le linee dell'esistenza di Rahel attraverso gli accadimenti e i contesti storici che la circondarono. Ciò provoca, secondo Jaspers, un eccessivo distacco dell'autrice dal soggetto della sua biografia – una «donna che trema e [...] sanguina»<sup>230</sup> –, che (unito ad «un giudizio di tipo moralistico»<sup>231</sup>) non renderebbe giustizia alla «profondità dell'anima di Rahel»<sup>232</sup>, recuperata da Arendt solo qua e là. Ad esempio quando emerge l'intensità del rapporto con Friedrich Gentz, a proposito del quale Arendt, per la prima e unica volta, parla della scoperta del piacere da parte di Rahel («da quando si accorge che il piacere non è solo una bella parentesi della vita, il piacere l'attira di più»<sup>233</sup>). Oppure in merito all'amicizia con Alexander von der Marwitz, che naufraga nel divario tra l'emarginazione di Rahel e il disprezzo del mondo di Marwitz, che pongono entrambi fuori dal mondo, in un'estraneità che per lei non è però frutto di una scelta, come per lui, ma «l'unica e grandiosa verità della sua vita»<sup>234</sup>. E ancora a proposito di Pauline Wiesel, l'amica – detestata da Varnhagen – che Rahel non abbandona mai, la sola persona che condivide con lei quell'«amore profondamente umano [...] per le "realtà vere" – «un ponte, un albero, un viaggio, un odore, un sorriso»»<sup>235</sup>. Entrambe si sentono delle escluse, ma la loro esclusione, agli occhi di Rahel, ha motivazioni ben diverse: «Per noi non c'è posto [...]. E così siamo escluse dalla società. Lei perché l'ha offesa... io perché non posso né peccare né mentire»<sup>236</sup>. Jaspers critica anche il fatto che Arendt, nel suo tradurre in linguaggio il «grande fenomeno»<sup>237</sup> di Rahel, non parta da «quel centro che è l'essere umano in sé, non essenzialmente ebre-

<sup>224</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 23 agosto 1952, cit.; trad. it. p. 110.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 110-111.

<sup>227</sup> Cfr. G. Scholem a H. Arendt, lettera del 23 giugno 1963, in Arendt, 1964a.

<sup>228</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 23 agosto 1952, cit.; trad. it. pp. 110-11.

<sup>229</sup> Ivi, p. 110.

<sup>230</sup> Ivi, p. 111.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> Ivi, p. 112.

<sup>233</sup> H. Arendt, 1958b, cit., p. 94.

<sup>234</sup> Ivi, p. 181.

<sup>235</sup> Ivi, p. 215.

<sup>236</sup> Ivi, p. 210.

<sup>237</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 23 agosto 1952, cit.; trad. it. p. 112.

o, bensì dalla figura di un individuo ebreo»<sup>238</sup>. Quando invece – insiste – le richieste di Rahel (essere accettata, compresa, amata) non sono esigenze esclusivamente o peculiarmente ebraiche, ma umane.

Si prospettano così due posizioni molto diverse: quella di Jaspers, per il quale la vita dell'individuo, ebreo o non-ebreo, pertiene all'essere umano in sé – e così egli invita l'amica Hannah a trascurare, per un momento, «l'essenza ebraica di Rahel e [a] far sì che il più ampio respiro della sua anima, nel quadro del suo essere profondo, si collochi al primo posto»<sup>239</sup> –, e quella di Arendt, per la quale l'essere nata ebrea ha davvero un suo peso specifico, per Rahel come per lei stessa. Dunque, secondo Arendt, non si può leggere la storia di una donna ebrea se non a partire dalla sua posizione nel mondo in quanto ebrea: è proprio la sua ebraicità a muovere le fila del destino di Rahel, è attraverso essa che Rahel conosce il mondo, lo pensa e lo descrive.

Vi è un'ultima questione cruciale che Jaspers affronta nella sua lettera, alla quale Arendt dà altrettanto rilievo nella sua risposta. Jaspers sembra presupporre l'esistenza di una più o meno ininterrotta «tradizione ebraica»<sup>240</sup>, nella quale Rahel occuperebbe un suo posto, esattamente come Mendelssohn e Spinoza, e afferma: «Lei respinge, in questo Suo scritto, un simile approccio, e usa nel titolo l'emarginante categoria dei Robinson, ma vorrei che oggi lei si accostasse al Suo personaggio adottando nel titolo la categoria dei figli di Noè»<sup>241</sup>. Dal canto suo, Arendt ritiene che di queste tre figure solo Mendelssohn (come persona colta, non certo come filosofo) abbia un posto nell'ebraismo, e solo per il fatto di aver tradotto la Bibbia in tedesco usando caratteri ebraici – insegnando così il tedesco agli ebrei. Di Spinoza poi non si ricorderebbe più nessuno, se nel caso del suo pensiero si trattasse di tradizione ebraica: egli è stato un grande filosofo e come tale sui generis; pertanto, la sua stirpe rappresenta soltanto il punto d'origine dal quale si è allontanato.

«L'ebraismo non sussiste al di fuori dell'ortodossia: da un lato ci sono coloro che parlano yiddish, dall'altro un popolo ebraico legato al folklore. Tutto ciò che non rientra in queste due categorie produce uomini di ascendenza ebraica per i quali non esistono forme ebraiche di vita nel senso di una qualsivoglia tradizione»<sup>242</sup>.

Costoro, prosegue, per determinati motivi sociali producono una sorta di 'tipo ebraico' che è riconoscibile dovunque e che non ha nulla a che vedere con quello che storicamente e in senso spirituale si intende per ebraismo.

«Invece di essere caratterizzati dall'origine etnica o dalla religione, essi si trasformarono per l'ambiente circostante, come per la propria coscienza, in uomini dotati di certi attributi psicologici e reazioni, la cui somma si suppose costituisse l'"ebraicità". In altre parole, il giudaismo divenne una qualità psicologica e la questione ebraica un intricato problema individuale»<sup>243</sup>.

Agli occhi di Arendt, si tratta di un tipo umano che ha in sé sia le qualità negative tipiche del *parvenu*, «inumanità, avidità, insolenza, strisciante servilismo e determinazione di farsi strada»<sup>244</sup>, che poco o nulla hanno in comune con l'ebraismo vero e proprio e con «le caratteristiche nazionali»<sup>245</sup>; sia molti aspetti positivi, quali la bon-

---

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Ivi, p. 113.

<sup>240</sup> Ivi, p. 112.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit., p. 118.

<sup>243</sup> H. Arendt, 1951a, cit. p. 92.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

tà, l'insofferenza di fronte alle ingiustizie, l'assenza di pregiudizi e un certo rispetto per ciò che è intellettuale – insomma le qualità che Arendt attribuisce al paria. Di queste, però, solo l'ultima può essere ancora ricondotta «all'originario e specifico contenuto dell'ebraismo»<sup>246</sup>. Nell'ambito della vita vissuta, poi, è il senso della famiglia quel che dell'ebraismo resiste più a lungo; ma si tratta di un fenomeno sociologico e in qualche modo politico, non di un «contenuto spirituale»<sup>247</sup>. E chiude così la questione:

«La storia ebraica, nella misura in cui essa è la storia a sé stante del popolo ebraico nella sua diaspora, ha la sua fine nel movimento dei Sabbatai-Zvi. Con il sionismo comincia un nuovo capitolo, forse anche con la grande emigrazione verso l'America alla fine del secolo scorso [Ottocento]. Forse si profila una rinascita dell'ebraismo (stento a crederlo)»<sup>248</sup>.

Arendt si aspetta le obiezioni di Jaspers, e le accetta con umiltà e gratitudine; allo stesso tempo, però, difende il suo ritratto di Rahel:

«Lei mi propone [...] un ritratto di Rahel che è in fondo quello che risulta da Varnhagen. La mia opinione su Varnhagen Lei la conosce. Ma indipendentemente da essa sarebbe stato possibile dimostrare, finché esisteva ancora l'archivio Varnhagen [...], che quel ritratto è completamente falsificato. Egli [...] ha eliminato da Rahel ogni tratto insopportabile, e nello stesso tempo l'ha privata di tutto ciò che era amabile»<sup>249</sup>.

Le due operazioni sono facilmente rintracciabili nei tre volumi del *Buch des Andenkens* redatti da Varnhagen e pubblicati nel 1834, e per chiarezza Arendt riporta alcuni esempi significativi di tale falsificazione: i nomi dei destinatari sono spesso alterati (così ad esempio Henriette Herz appare sempre come la signora von B. o la signora von Bl.); tutti i passi inerenti alla questione ebraica sono stati eliminati, per cui sembra che Rahel facesse parte di una vasta cerchia di amici non-ebrei, e che nella sua vita la questione ebraica giocasse un ruolo di scarso rilievo; le persone che non appartengono alla buona società (come Pauline Wiesel) o che intrattengono con Rahel rapporti che non rientrano nei canoni della buona società (come Gentz) sono del tutto assenti, o almeno private di alcuni tratti fondamentali della loro fisionomia (addirittura, lettere o parti di lettere a Pauline Wiesel appaiono trasformate in appunti di diario oppure dirette a una signora von W.); per contro, i rapporti con persone come Caroline von Humboldt vengono enfatizzati in modo sproporzionato, solo perché per Rahel sono fonte di prestigio sociale<sup>250</sup>. È proprio in aperta opposizione a tutte queste mistificazioni che Arendt lavora nella stesura della biografia, e qui lo puntualizza, ribadendo il suo sforzo per «continuare a ragionare con [Rahel] come lei stessa faceva»<sup>251</sup>, e il costante tentativo di «misurare e di correggere il *parvenu* secondo le unità di misura del paria, poiché ritenevo che Rahel avesse commesso tante sciocchezze senza saperlo, anche se forse ne commise troppe»<sup>252</sup>.

La conquista di una coscienza storica è il grande traguardo raggiunto da Rahel; ma è la conquista cui, a suo modo, aspira anche la sua biografa, che nei primi anni Trenta inizia a prestare attenzione alla politica. Vi sono però due cose che Arendt già allora non cerca, e che anzi rifiuta: l'assimilazione e il nazionalismo. La direzione che prende il suo rifiuto si chiama – per lo meno dal 1933 al 1943 – sionismo.

---

<sup>246</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit.; trad. it. p. 118.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> Ivi, p. 119.

<sup>249</sup> Ivi, p. 116.

<sup>250</sup> Cfr. H. Arendt, 1958b, cit., pp. 4-5.

<sup>251</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit.; trad. it. p. 119.

<sup>252</sup> *Ibidem*.



## CAPITOLO TERZO

### 1. Premessa

Come già accennato<sup>1</sup>, fin verso i vent'anni Hannah Arendt è – a suo futuro imbarazzo – del tutto ignara di ogni questione del mondo reale; non è interessata né alla politica né alla questione ebraica: «per educazione familiare – scriverà a Karl Jaspers nel 1952 – ero ingenua e tendevo a semplificare; la cosiddetta questione ebraica la trovavo noiosa»<sup>2</sup>. In tal senso è Kurt Blumenfeld ad aprirle gli occhi, a risvegliare e nutrire in lei il senso della sua identità ebraica, e ad introdurla al rinnovamento della coscienza ebraica intrapreso dai sionisti. Arendt fa la sua conoscenza nell'estate del 1926, durante il suo primo semestre ad Heidelberg, in occasione di una conferenza da lui tenuta sul tema dell'impossibilità dell'assimilazione<sup>3</sup>. Blumenfeld proviene come lei dalla Prussia orientale (da una famiglia ebrea di cultura tedesca) ma, nato nel 1884, è di una generazione più anziano.

Figlio di un giudice e di una musicista dilettante di un certo talento, Blumenfeld inizia i suoi studi universitari con l'intenzione di seguire le orme del padre, ma quando si trova a studiare a Königsberg<sup>4</sup> l'interesse per il sionismo soppianta ben presto quello per la giurisprudenza. Egli partecipa alla fondazione di un circolo studentesco sionista<sup>5</sup>, e si dà ad esercitare le sue grandi capacità di persuasione su quei membri della comunità ebraica di Königsberg che si oppongono al sionismo. Una parte della generazione più anziana di ebrei assimilati replica infatti agli argomenti di Blumenfeld con la massima nazionalistica: 'Quando viene attaccata la mia germanità, sono pronto anche a uccidere'; fra costoro vi è Max Arendt, il quale un giorno risponde alle sue sollecitazioni con queste parole: «"Giudico un assassino chi mi contesta il mio essere un tedesco"»<sup>6</sup>. In seguito i due uomini diventano amici e Max Arendt attenua via via la sua ostilità verso il sionismo, pur senza accettarlo mai del tutto. Nel 1909 Blumenfeld abbandona definitivamente gli studi di legge per diventare segretario esecutivo e principale portavoce dell'Organizzazione sionista di Germania: inizia quindi a viaggiare per tutto il paese, facendo discorsi che diventa-

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, capitolo primo, paragrafo 2.

<sup>2</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, in Arendt, 1985; trad. it. p. 116.

<sup>3</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982; trad. it. p. 100.

<sup>4</sup> Nella città in cui cresce Arendt, il sionismo può legarsi con successo alla cultura e ai sentimenti socialdemocratici. I suoi genitori fanno parte della cerchia che ruota attorno al "Sozialistische Monatshefte", un periodico mensile berlinese di orientamento socialista, il cui direttore (Josef Bloch) è vicino all'ala riformista della socialdemocrazia che fa capo a Eduard Bernstein. Bloch ha avuto contatti con Friedrich Engels e rappresenta, grazie alla sua vasta cultura (parla e legge sia lo yiddish che l'ebraico), una sorta di elemento di raccordo fra socialisti e sionisti. Il periodico diventa (e non solo a Berlino) un forum di discussione per ebrei consapevoli del loro essere ebrei, animati spesso da simpatie sioniste anche se non organizzati come tali, di sentimenti socialisti e che vogliono distinguersi dall'ambiente ebraico di orientamento liberale e incline alle idee e agli obiettivi dell'assimilazione degli ebrei in Germania. Martha Arendt, che coltiva una grande simpatia per Rosa Luxemburg\*, ospita per qualche tempo nella sua abitazione un circolo di discussione, al quale partecipano i giovani intellettuali di sinistra di Königsberg, fra i quali non vi sono solo socialisti riformisti, ma anche socialdemocratici radicali indipendenti. Cfr. *ivi*, pp. 56 sgg.

\* Sulla figura di Rosa Luxemburg si veda P. Frölich, 1967.

<sup>5</sup> L'Unione sionista di Königsberg viene fondata nel 1901, seguita nel 1904 dall'Associazione degli studenti ebrei. Ne fanno parte soprattutto giovani provenienti da famiglie di ebrei dell'Europa orientale. L'intento di queste e di altre associazioni sioniste è l'educazione della gioventù alla cultura e alla consapevolezza dell'identità ebraica. Per raggiungere questo scopo si servono di forme di aggregazione sociale del tutto comuni: le associazioni studentesche si costituiscono secondo il modello di quelle nazionaliste.

<sup>6</sup> A. Grunenberg, 2006; trad. it. p. 150.

no presto celebri per la loro vivacità e potenza<sup>7</sup>. Nel 1911 viene nominato segretario dell'Unione mondiale sionista, divenendo così il primo politico sionista in Germania regolarmente stipendiato per svolgere il suo lavoro, e nel 1924 viene eletto presidente della Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD), l'Associazione sionista per la Germania<sup>8</sup>. Nel 1926, quando Hans Jonas, un amico di Hannah Arendt, lo invita a Heidelberg per parlare ad una riunione del locale circolo di studenti sionisti, Kurt Blumenfeld è il più influente propugnatore del sionismo di tutta la Germania<sup>9</sup>.

Se la sera della conferenza Hannah Arendt si trova fra il pubblico, non è né per un suo interesse per il sionismo, né per la notorietà del conferenziere, ma quasi per caso, ovvero per fare un favore all'amico Jonas. Qualche tempo prima Jonas aveva inviato a Blumenfeld un invito scritto, e poi lo aveva chiamato a Berlino con l'intenzione di prendere i primi accordi organizzativi. Ma non avendo un rapporto facile col telefono già in situazioni normali, a quel punto si era ritrovato pressoché paralizzato dalla timidezza, dalla soggezione e dal rispetto per il suo illustre interlocutore, e non era riuscito a mettere insieme neppure una frase. Blumenfeld si era dunque visto costretto a chiedere l'intervento di una terza persona in grado di concludere gli accordi, e Jonas aveva chiesto aiuto ad Hannah Arendt. È ancora in veste di aiutante che Arendt accompagna Jonas alla riunione e si siede fra il pubblico. Dopo il discorso lei e Jonas portano fuori a cena Blumenfeld: mangiano e bevono allegramente, e più tardi passeggiano per le strade di Heidelberg. Arendt e Blumenfeld cantano, recitano poesie e ridono con complicità, mentre Jonas trotterella silenzioso dietro di loro<sup>10</sup>.

La conferenza di Blumenfeld non converte Hannah Arendt al sionismo, ma la converte a Blumenfeld; e quel giorno tra i due nasce un'amicizia che – sia pure fra grandi crisi – li legherà per tutta la vita. Di Blumenfeld Arendt ammira – e continuerà sempre ad ammirare – il vigore, l'erudizione senza pedanteria, l'umorismo pieno di ironia e l'assenza di ogni sentimentalismo. Insieme si divertono a scherzare e a scambiare citazioni da un poeta che lui sente particolarmente vicino e che lei apprezza molto, Heine. Per tutti gli anni dell'esilio, in cui vivono lontani l'uno dall'altra, Arendt conserva come un tesoro il ricordo della sua felicità in compagnia di Blumenfeld; nel 1953 gli scrive: «ti ricordi come ci siamo detti addio, nel 1933, recitando versi greci nel caffè di Mampe?»<sup>11</sup>.

Dopo la partenza da Heidelberg Blumenfeld diventa il suo mentore in politica. Se riesce a scuoterla dalla sua ingenuità e ad avvicinarla alla politica è perché – scrive ancora a Jaspers – egli è

«uno dei pochi ebrei da me incontrati che si sia assimilato in origine senza problemi, alla mia maniera, e l'aria che aveva respirato in famiglia lo aveva reso libero e disinvolto nelle scelte, come me. Egli fa parte anche di quel ristretto novero di amici ebrei che avevano sempre saputo di Heinrich [Blü-

---

<sup>7</sup> Blumenfeld è inoltre un geniale organizzatore: sa come avviare raccolte di fondi in grande stile e come far impressione anche su personaggi celebri di quei tempi. Per anni lavora a stretto contatto con Albert Einstein, il quale svolge un ruolo significativo nel far aderire alla causa del sionismo personalità importanti e benestanti, non per forza ebrei. Blumenfeld opera a favore del sionismo in Germania fino alla sua fuga in Palestina nel 1933.

<sup>8</sup> Sulla figura di Kurt Blumenfeld si veda A. Elon, 2002; trad. it. pp. 234-66.

<sup>9</sup> Per un ottimo lavoro sulla storia della cultura della Germania tra il 1918 e il 1933 rimandiamo a W. Laqueur, 1974.

<sup>10</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., pp. 101-2.

<sup>11</sup> H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 29 marzo 1953, in Arendt, 1995a; ed. francese p. 113 (traduzione mia).

cher], ed anzi, con spontanea naturalezza, si è poi legato a lui in un rapporto di stretta amicizia. È un peccato che Lei non lo conosca»<sup>12</sup>.

È a partire da quel che Blumenfeld le insegna che Arendt va via via elaborando un suo pensiero politico<sup>13</sup>, e infatti in una lettera del 1951 gli riconosce il merito di averle aperto un mondo grazie alla comprensione della situazione ebraica:

«Ho sempre pensato di scriverti per dirti tutto quello che ti devo sul mio modo di vedere la questione ebraica; l'essenziale è nei miei libri, ma non basta. Quella volta, a Heidelberg, tu mi hai aperto un nuovo mondo. Ho sempre esitato a farlo perché noi abbiamo seguito delle vie così diverse, ma non l'ho mai dimenticato, e la mia riconoscenza è la stessa del primo giorno»<sup>14</sup>.

Per Blumenfeld il sionismo è la sola risposta alla questione ebraica, ma anche il sionismo gli appare problematico. Egli sostiene che esso non sia una dottrina sistematica, quanto piuttosto una sorta di rivelazione [*Offenbarung*], e ammette in pubblico di averla vissuta personalmente quando, poco più che bambino, una cameriera cattolica gli ha raccontato che ogni settimana, in confessione, confidava al prete il suo peccato: quello di lavorare in una casa di 'deicidi'. Questo episodio, insieme ad altre esperienze significative – come la vergogna provata un giorno che insieme ad un compagno di classe ha trattato con condiscendenza uno *Ostjude* –, lo ha aiutato a definire con chiarezza la questione ebraica. A suo modo di vedere, quali che siano le loro convinzioni religiose, culturali o politiche, gli ebrei saranno sempre considerati, dai non ebrei, prima di tutto e soprattutto ebrei. Perciò, osserva, il fine ultimo di ogni ebreo dovrebbe essere quello di affrontare a viso aperto questo fatto, come pure il tedesco non ebreo. È facile notare che quando Arendt afferma la necessità per gli ebrei di rifiutare di umiliarsi, lo fa certo nel ricordo dell'atteggiamento di sua madre, ma nelle sue parole riecheggia soprattutto il sionismo radicale di Blumenfeld. In *The origins of totalitarianism*<sup>15</sup> [*Le Origini del totalitarismo*] scrive:

«Nel decennio seguito alla prima guerra mondiale, e persino nel decennio che la precedette, il sionismo trasse la sua forza non tanto dall'intuizione politica (del resto non creò convinzioni politiche), quanto dall'analisi critica delle reazioni psicologiche e dei fatti sociologici. La sua influenza fu principalmente pedagogica e andò molto più in là della cerchia relativamente ristretta dei suoi membri effettivi»<sup>16</sup>.

Blumenfeld definisce il suo sionismo 'post-assimilatorio'<sup>17</sup>, e questo significa due cose: innanzitutto che si tratta di un genere di sionismo adatto a quegli ebrei che, diversamente dalla maggior parte degli ebrei dell'Est, hanno già alle spalle una storia di emancipazione e di assimilazione, e dunque non hanno alcuna ragione di opporsi all'antisemitismo presente nella loro comunità sociale o religiosa. In secondo luogo, questo tipo di sionismo vale per quegli ebrei che hanno perso il contatto con la cultura ebraica e che intendono invece conservare i loro rapporti con la cultura

---

<sup>12</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit. p. 116.

<sup>13</sup> Arendt apprende ciò che le insegna Blumenfeld, ma mantiene sempre una posizione autonoma. Nel 1951 lui le scrive: «A te piace dire che [...] tu hai seguito un'altra strada. Evidentemente! Fin dove arrivano i miei ricordi, è così che tu hai agito in tutti i momenti della tua vita; ed ogni volta che credevo di poterti prendere tra le mie fila, tu eri già lontana. Il tuo libro *Le origini del totalitarismo* dimostra che non la pensiamo tanto diversamente. Attraverso strade diverse abbiamo raggiunto risultati simili». K. Blumenfeld a H. Arendt, lettera del 2 luglio 1951, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 77 (traduzione mia).

<sup>14</sup> H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 1° aprile 1951, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 75 (traduzione mia).

<sup>15</sup> H. Arendt, 1951a.

<sup>16</sup> Ivi; trad. it. p. 111.

<sup>17</sup> Si veda ancora A. Elon, 2002, cit., pp. 234-66.

nazionale nella quale sono cresciuti. Blumenfeld vuole che il sionismo sia un vero movimento nazionale [*Volksbewegung*], ma per lui ciò implica prima di tutto la formazione di una comunità ebraica, dal momento che una comunità da trapiantare a Sion non esiste. Così si chiede costantemente in che modo sarebbe possibile edificare una comunità che sia tollerante verso i diversi retroterra culturali non ebraici di ciascuno dei suoi membri: una comunità nella quale – come scriverà Arendt a proposito degli Stati Uniti – l'assimilazione non sia il prezzo da pagare in cambio della cittadinanza<sup>18</sup>.

Punto di partenza dei sionisti in Germania, fin dalla prima generazione, non è la sofferenza ebraica né necessariamente l'esperienza personale dell'antisemitismo, ma in primo luogo il rifiuto dell'automistificazione. Tuttavia, la seconda generazione, della quale Blumenfeld è il portavoce, non condivide l'ottimismo liberale dei predecessori, che avevano accolto con favore i diritti politici accordati loro da Bismarck. Di pari passo con l'instaurarsi del dominio sociale e politico della borghesia (corollario dello sviluppo industriale e tecnico), essa vede crescere l'influenza dei partiti politici antisemiti. In tale contesto Blumenfeld indirizza il sionismo tedesco verso il 'palestinocentrismo': l'emigrazione in Palestina non riguarda più solo le masse ebraiche orientali, come sostenuto dai sionisti della prima ora, ma secondo lui deve rientrare nel progetto di vita di ciascuno. Solo così il sionismo potrebbe esprimere l'impulso più autentico: il rifiuto dell'automistificazione. Parafrasando la formula di Herzl, Blumenfeld suole definire il palestinocentrismo come 'il ritorno all'ebraismo prima del ritorno a Sion'. Ritorno all'ebraismo non significa resurrezione pura e semplice delle tradizioni religiose. Alla seconda generazione che, più della prima, conosce soltanto l'ebraismo secolarizzato, il sionismo di Blumenfeld fornisce – contrariamente all'assimilazione – la possibilità di un'identificazione nuova, adeguata alla situazione effettiva degli ebrei nella società tedesca: imbevuti di cultura tedesca, ma socialmente ancora un corpo estraneo. La conversione al sionismo, ben lungi dal significare un ritorno all'essenza ebraica, è – secondo la formula di Blumenfeld – «"il regalo della Germania agli ebrei"»<sup>19</sup>. O ancora, Blumenfeld si proclama «"sionista per merito di Goethe"»<sup>20</sup>. Il risveglio sionista dell'individuo proviene dalla stessa cultura tedesca. Rifiuto dell'assimilazione significa ricerca di autenticità morale. Tale posizione etica propone agli ebrei di riconoscere il proprio debito verso la cultura occidentale, ma senza farsi illusioni riguardo alla società nella quale vivono, dove covano pericoli letali. Ne consegue anche una posizione politica doppiamente critica. In primis riguardo all'ideologia liberale, incapace di avvertire (soprattutto dopo la prima guerra mondiale) il pericolo costituito dalla forte centralizzazione dello Stato sotto la spinta di masse sradicate, che cerca la salvezza nel nazionalismo esacerbato. Ma critica anche riguardo alla maggioranza degli ebrei tedeschi, imbevuti di tale ideologia e convinti che l'avvento della Repubblica di Weimar ne sia l'affermazione lampante: credendosi a casa in Germania, perché per cultura sono la quintessenza dei tedeschi, considerano l'antisemitismo il residuo di pregiudizi medievali destinati a scomparire con il tempo, e la forza crescente del movimento nazista un fenomeno passeggero<sup>21</sup>.

Le critiche mosse da Blumenfeld all'assimilazione mirano a mettere in guardia gli ebrei contro le tensioni che la vita in una società non ebraica comporta, e anche contro il pericolo di ricreare l'intolleranza fra gli uni e gli altri in una futura società di ebrei. Egli intende eliminare le diseguaglianze dalla vita ebraica, e a questo fine

---

<sup>18</sup> H. Arendt, discorso per il premio Sonning, 1975.

<sup>19</sup> G. Bensoussan, 2002; trad. it. p. 176.

<sup>20</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 7 settembre 1952, cit. p. 116.

<sup>21</sup> Cfr. M. Leibovici, 1998.

ritiene necessario, fra l'altro, criticare duramente il 'sionismo filantropico'<sup>22</sup>. Estendere aiuti caritatevoli agli ebrei dell'Est, agli ebrei perseguitati o alle vittime dell'antisemitismo non è, secondo lui, il modo giusto per forgiare una coscienza nazionale. La filantropia non fa che ribadire e consolidare la differenza fra quegli ebrei che hanno raggiunto il successo in quanto *parvenus*, e quelli che non possono o non vogliono lasciarsi alle spalle la loro condizione di paria<sup>23</sup>. Hannah Arendt accetta senza difficoltà le grandi linee dell'analisi di Blumenfeld sulle dimensioni psicologiche e sociologiche delle reazioni ebraiche all'antisemitismo. Più in particolare, è sensibile al pericolo, avvertito da Blumenfeld, che gli stessi modi e gli stessi tipi di pregiudizio che pesano sugli ebrei tedeschi possano riprodursi in seno alle comunità ebraiche qualora non vengano superati gli atteggiamenti assimilazionistici. Ma l'idea dell'emigrazione in Palestina non farà mai parte del suo programma di vita. Il 2 luglio 1951 Blumenfeld le scrive: «Mi sento a casa mia qui [a Gerusalemme]. [...] Per te conta il fatto di essere senza terra, per me avere un suolo su cui appoggiare i piedi»<sup>24</sup>.

La domanda che Arendt si pone prima del 1932 è in che modo, escludendo l'emigrazione, la questione ebraica possa, se non essere risolta, almeno essere resa sopportabile: la biografia di Rahel Varnhagen<sup>25</sup> è uno dei modi di porre questa domanda. Come abbiamo visto<sup>26</sup>, è precisamente lo stimolo della critica sionista all'assimilazione ad indurre Arendt a modificare il primo progetto di ricerca sul romanticismo. Ciò non toglie che proprio dai sionisti la pubblicazione della biografia di Rahel venga accolta con una certa ostilità.

«È comparsa l'edizione tedesca di *Rahel* – le scrive Blumenfeld nell'agosto del 1959 –, l'ho riletta con il più grande interesse. È una vera fortuna che tu abbia potuto pubblicare il manoscritto anche in tedesco. Le discussioni che hanno avuto luogo su questo libro mi hanno fatto capire che i membri dell'Istituto Baeck [di Gerusalemme] non capiscono la tua lingua, e neanche la mia, se mi posso permettere. Nemmeno di Heine hanno capito qualcosa. Certo non dicono come Muschg: tutto quello che dice Heine è menzogna. Ma non sanno che Heine è un nostro contemporaneo, e che è più sincero di tutti loro riuniti. Parlano del suo battesimo e li ho fatti inorridire dicendo loro che quando Heine si è fatto battezzare ha scelto il sionismo. Quello che voglio dire è che non hanno il minimo senso storico, né l'umorismo per comprendere l'anacronismo di una osservazione. Ho la sensazione che tu abbia scritto questo libro per me e per una piccola cerchia, per delle persone che, per così dire, parlano la nostra stessa lingua. Sono pochi quelli che sanno capire le epoche e le generazioni»<sup>27</sup>.

## 2. Pallade Atena

È nel 1930 a Berlino, dove vive insieme al suo primo marito Günther Stern (col quale si è sposata nel 1929), che Hannah Arendt si avvicina davvero al presidente della ZVfD e al sionismo in versione tedesca. Mentre scrive e pubblica articoli<sup>28</sup> che possono essere considerati dei contributi a quella storia non mondana delle idee che

<sup>22</sup> Rimandiamo ancora ad A. Elon, 2002, cit., pp. 234-66.

<sup>23</sup> È da Blumenfeld che Arendt accoglie la distinzione fra il paria, l'ebreo con una coscienza politica, e il *parvenu*, l'ebreo socialmente ambizioso. Ma essa risale a Bernard Lazare.

<sup>24</sup> K. Blumenfeld a H. Arendt, lettera del 2 luglio 1951, cit.; ed. francese pp. 80-81 (traduzione mia).

<sup>25</sup> H. Arendt, 1958b.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, capitolo secondo, paragrafo 2.

<sup>27</sup> K. Blumenfeld a H. Arendt, lettera del 4 agosto 1959, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 307 (traduzione mia).

<sup>28</sup> Cfr. *infra*, capitolo secondo, paragrafo 1.

presto ripudierà<sup>29</sup>, Arendt inizia a leggere Marx e Trockij, come pure gli scritti di Theodor Herzl, Max Nordau e Bernard Lazare, gli articoli di Max Goldstein e i libri di Martin Buber e di Leo Baeck. Comincia cioè a concentrare la sua attenzione sugli affari correnti, e ad essere fortemente influenzata dai violenti cambiamenti in corso nell'atmosfera intellettuale che la circonda. Verso la fine del 1931 Jaspers nota in lei una disillusione nei confronti degli autori accademici, e in novembre le scrive: «Mi sembra di intuire in Lei uno stato d'animo antiaccademico, e ciò è perfettamente comprensibile»<sup>30</sup>.

La vita di tutti i giorni sta cambiando rapidamente, e altrettanto rapidamente la critica sionista dell'assimilazione sta cambiando l'atteggiamento di Arendt verso la vita quotidiana e verso l'azione politica. Arendt frequenta i sionisti, molti dei quali – Blumenfeld, Robert Weltsch (direttore della rivista "Jüdische Rundschau"), Siegfried Moses, Georg Landauer e l'editore Salman Schocken (che in seguito si sposterà a New York e darà un lavoro in redazione ad Arendt) – sono membri della ZVfD; e tramite questi amici conosce altre persone le cui simpatie vanno ai sionisti, come ad esempio Waldemar Gurian<sup>31</sup>. Oltre a partecipare ad un gruppo sionista di discussione, Hannah Arendt prende a viaggiare e a tenere conferenze sul sionismo e sulla storia dell'antisemitismo<sup>32</sup> tedesco (ovviamente sotto gli auspici di Blumenfeld). Tra i colleghi sionisti e gli amici accademici le doti intellettuali di Arendt vengono molto ammirate, tanto da renderla nota col soprannome (poco sionista) di Pallade Atena<sup>33</sup>. Nel periodo dell'ascesa di Hitler al potere, Arendt e Jaspers affrontano le questioni poste dal nazismo, e discutono lungamente su cosa significhi per Jaspers 'nazionalismo tedesco'. Egli ha appreso da Max Weber un tipo di nazionalismo che gli sembra libero dalla volontà di potenza del Reich, in quanto impegnato nella realizzazione di un'esistenza etico-spirituale sostenuta sì dalla potenza, ma che impone a questa potenza le sue condizioni. Però non condivide affatto né la coscienza della grandezza della Prussia né il senso soldatesco di Weber, e dopo la morte di questi si rende anzi conto del grave pericolo che costituiscono per la Germania sia la politica

---

<sup>29</sup> Ricordiamo ad esempio H. Arendt, 1930b e 1930c.

<sup>30</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 16 novembre 1931, in Arendt, 1985, cit., p. 32.

<sup>31</sup> Proveniente da una famiglia ebraica di San Pietroburgo, Waldemar Gurian si fa battezzare per volontà della madre. Verso la fine della Repubblica di Weimar, però, viene comunque preso di mira dai nazionalsocialisti a causa delle sue origini ebraiche. E' probabile che sia per rielaborare in senso politico questa esperienza che inizia a muoversi in ambienti sionisti proprio quando il nazionalsocialismo diventa sempre più una minaccia anche per l'integrità personale. Le doti di Gurian, come osservatore critico del suo tempo e acuto saggista, si formano nell'ambiente intellettuale della destra conservatrice avversa alla Repubblica di Weimar. Allievo di Carl Schmitt, è un severo censore del liberalismo moderno, e in quanto intellettuale cattolico condivide la posizione dei conservatori di destra, ma non il loro antisemitismo. Più il movimento nazionalsocialista si rafforza, tanto più egli lo critica. Questo atteggiamento ne fa infine un dichiarato avversario anche di Carl Schmitt e di molti altri amici e colleghi che ne condividono le idee.

Ebreo di nascita e ostile al nazismo, diviene obiettivo di pubblici attacchi prima ancora che Hitler vada al potere. Per sottrarsi, nel 1934 emigra in Svizzera, dove si costruisce a fatica un'esistenza come giornalista. Insieme ad Otto Michael Knab fonda le "Deutsche Briefe", uno dei più importanti periodici dell'opposizione cattolica al nazismo, curandone la pubblicazione fino al 1938. La rivista costituisce una sorta di servizio d'informazione con documenti, notizie e analisi su quanto avviene e sugli sviluppi della situazione sia nella Germania nazionalsocialista sia all'estero, trovando – attraverso canali clandestini – la possibilità di essere venduta di contrabbando anche in Germania. Al centro della sua attenzione vi è l'atteggiamento delle due maggiori Chiese cristiane nei confronti del nazionalsocialismo; Gurian critica aspramente la loro collaborazione con il regime hitleriano. Nel 1937 riesce ad ottenere una cattedra presso la cattolica Università Notre Dame dell'Indiana, negli Stati Uniti. E due anni più tardi dà vita alla "Review of Politics", che diventa una delle più importanti e autorevoli riviste americane nel campo del discorso politico e delle scienze politiche. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 131.

<sup>32</sup> Arendt scriverà le sue prime pagine sull'antisemitismo tra il 1938 e il 1940. Si veda H. Arendt, 2007c.

<sup>33</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 132.

nazionalista che la mentalità militarista. Il germanesimo di Jaspers è sostanzialmente una questione di lingua, di terra nativa e di passato; Arendt può capire i sentimenti di Jaspers, ma gli fa presente che la sua fiducia nella maturità politica dei compatrioti è ingenua, e gli impedisce di vedere la minaccia del nazionalsocialismo nelle sue reali dimensioni. Nel 1932 Jaspers pubblica il suo omaggio a Max Weber, intitolato *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken*, e ne invia una copia ad Arendt. Lei risponde con piglio alquanto risoluto:

«Assumere una posizione è per me [...] difficile quando, fin da principio, mi trovo di fronte a questo titolo e leggo la sua introduzione. Non si tratta della Sua disposizione a vedere in Max Weber il grande tedesco, ma del fatto che Lei rappresenti in lui l'"essenza tedesca" e che identifichi quest'essenza con la "razionalità e l'umanità che traggono origine dalla passione". Ciò mi rende difficile una presa di posizione, esattamente come mi trovo in difficoltà dinnanzi all'impressionante patriottismo dello stesso Weber. Lei comprenderà come io, in quanto ebrea, non possa dire né sì né no in risposta a tali atteggiamenti, e infatti il mio consenso sarebbe tanto inopportuno quanto un'argomentazione ispirata dal dissenso. Finché si tratta del "senso della potenza mondiale tedesca" e del compito che essa dovrà svolgere nella "civiltà del futuro", non sento ancora il bisogno di prenderne le distanze. Con questo compito affidato ai tedeschi posso ancora identificarmi, anche se questa mia disposizione a identificarmi non è priva di problemi. Germania vuol dire per me lingua materna, filosofia e poesia. Di simili realtà posso e devo farmi garante. Ma sono obbligata a prendere le distanze, e non posso essere né pro né contro, quando leggo la grandiosa frase di Max Weber in cui egli afferma che, per risollevare la Germania, sarebbe pronto a fare un patto con il diavolo in persona. Quella frase mi sembra proprio essere, con tutta evidenza, l'elemento decisivo. Ho voluto segnalarle quest'ostacolo, anche se esso svanisce a mano a mano che la lettura prosegue»<sup>34</sup>.

Jaspers si difende in modo singolare da queste accuse: la 'essenza tedesca', di cui a suo modo di vedere anche Arendt farebbe parte («Trovo strano – osserva – che Lei, come ebrea, voglia distinguersi dall'essenza tedesca»<sup>35</sup>), per lui non è un concetto generale da sussumere, bensì «una totalità indeterminata puramente intenzionale, di natura storica [*unbestimmte geschichtliche Totalitätsintention*]»<sup>36</sup>. Jaspers vuole coinvolgere la gioventù nazionalistica in una consapevolezza generale del proprio essere tedeschi; proprio per questo motivo ha anche fatto pubblicare il suo testo da una casa editrice di orientamento nazionalista. È convinto di quel che ha scritto; d'altra parte, però, lo fa riflettere il fatto che la sua ex-allieva non lo approvi: spero – le scrive – «di ottenere una Sua adesione al mio pensiero, se non ora, almeno in un colloquio futuro»<sup>37</sup>. Da parte sua, Arendt non è disposta a cedere: non capisce, scrive, che cosa egli intenda per «totalità dell'intenzione storica [*geschichtliche Totalintention*]»<sup>38</sup>, e la disturba profondamente l'espressione 'essenza tedesca' – un'essenza che si realizza di volta in volta nella storia e che, nonostante la sua indeterminatezza, resterebbe comunque qualcosa di assoluto e di intangibile di fronte alla storia. Naturalmente sa bene di essere «malgrado tutto una tedesca»<sup>39</sup>, ma trova difficile aggiungere a ciò che lei è il destino storico e politico tedesco. Questo perché gli ebrei sono entrati solo tardi e saltuariamente in quel destino, e solo per vie casuali e poco motivate si sono inseriti in una storia che sentivano estranea. E aggiunge:

<sup>34</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 1° gennaio 1933, in Arendt, 1985, cit., pp. 33-34.

<sup>35</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 3 gennaio 1933, in Arendt, 1985, cit., p. 34.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 6 gennaio 1933, in Arendt, 1985, cit., p. 36.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

«Anche se si volessero addurre, come decisiva testimonianza del contrario, gli ultimi centocinquant'anni, rimarrebbe sempre, immutata, questa riserva: quando si parla degli ebrei, non si allude, in fondo, a quelle poche famiglie che già da generazioni risiedono in Germania, ma sempre e soltanto all'afflusso migratorio dall'Oriente, nel quale il processo di assimilazione si ripropone sempre come rinnovata necessità. La Germania nell'antico splendore è il Suo passato. Quale sia il mio, potrei dirlo in due parole; e direi, allora, che ogni fisionomia per noi evidente - sia essa quella dei sionisti, dei favorevoli all'assimilazione o degli antisemiti - è soltanto una parvenza che maschera la vera problematica della situazione»<sup>40</sup>.

Ciò che Arendt mette nelle sue critiche è quello che ha assorbito alla presenza di un altro uomo che stima al pari di Jaspers, uno la cui conoscenza e il cui amore della cultura tedesca sono fuori del comune, ma scevre di nazionalismo: Kurt Blumenfeld.

Quindici anni dopo, dando prova di un'apertura mentale e di un'onestà intellettuale ammirevoli, Jaspers riconoscerà di non aver compreso il pericolo nazionalsocialista, e di aver sottovalutato il nazionalismo pubblicando il libro su Weber, con quel sottotitolo, presso un editore nazionalista. Nel 1947, ripresenta *Die geistige Situation der Zeit* in forma immutata, perché modificarlo gli sembra una falsificazione delle sue posizioni di allora. Con ciò ammette implicitamente di aver condiviso l'indifferenza politica dei filosofi di Weimar. Subito dopo la fine della guerra, Jaspers ripropone dunque il suo saggio come una testimonianza della miopia in cui anche il più retto dei pensatori può incorrere qualora si racchiuda nella prospettiva vertiginosa ma ristretta delle sue meditazioni.

Ma nei primi anni Trenta, il benintenzionato e un po' ingenuo Jaspers non è certo l'unico a non capire il pericolo rappresentato dal nazionalsocialismo; sono anzi davvero in pochi a condividere le opinioni e i timori di Arendt. La sua adesione alla critica sionista si fa sempre più profonda, e di pari passo diventa ogni giorno più acuta e viscerale la sua intolleranza verso gli intellettuali che non riescono a capire come la situazione politica vada facendosi via via più buia. Lei è sempre più inquieta. Un giorno, nel 1932, incontra per strada l'amica Anne Mendelssohn, e le dice che l'ondata crescente di antisemitismo rende sempre meno ragionevoli le prospettive di rimanere in Germania. La sua stupita interlocutrice risponde di non aver riscontrato nessun particolare aumento dell'ostilità contro gli ebrei, al che Arendt la fissa con sconcerto e, prima di correre via, le dice che deve essere pazza per non aver notato nulla<sup>41</sup>. A cavallo tra il 1932 e il 1933, Arendt medita seriamente sulla possibilità di emigrare: «Avevo capito fin dall'inizio che gli ebrei non potevano restare. Non era mia intenzione vagare per la Germania come una cittadina di seconda classe, se posso esprimermi così. Per di più, ero certa che le cose sarebbero andate sempre peggio»<sup>42</sup>.

Le sue fosche previsioni trovano una paurosa conferma il 27 febbraio 1933, quando il Reichstag viene dato alle fiamme e la notte stessa si verificano i primi arresti illegali: «Ciò che accadde era mostruoso, anche se ora [1964] appare nulla in confronto alle cose avvenute in seguito. Per me fu un vero trauma, e da allora mi sentii responsabile»<sup>43</sup>. Quel che fanno i nemici è orribile, ma si tratta pur sempre di fatti politici, non personali: «Non avevamo bisogno dell'ascesa di Hitler al potere per capire che i nazisti erano nostri nemici! La cosa era assolutamente chiara ormai già da quattro anni per chiunque avesse un minimo di cervello. E sapevamo anche che

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 37.

<sup>41</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 130.

<sup>42</sup> H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 39.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



moltissimi tedeschi erano dalla loro parte»<sup>44</sup>. Il vero problema, il problema personale, è però quel che fanno gli amici. Arendt è sconvolta dal fatto che l'uniformazione politica [*Gleichschaltung*] – in un'epoca in cui si tratta ancora di una scelta relativamente volontaria, certo non indotta dal terrore – sia la regola tra gli intellettuali, non tra gli altri<sup>45</sup>. E la spiegazione che trova a questo fatto singolare è che faccia parte dell'essenza dell'intellettuale escogitare idee su qualunque cosa.

«Nessuno si è mai sognato di biasimare qualcuno perché si "uniformava" spinto dalla necessità di provvedere ai propri cari. La cosa spaventosa è che alcuni ci credevano veramente! Certo, per un breve periodo [...], molti per un brevissimo periodo, ma fatto sta che si misero a elucubrare su Hitler, escogitando talvolta delle idee terribilmente interessanti! Cose [...] fantasiose, [...] complicate [e] ben al di sopra dell'ordinario! Trovavo tutto ciò grottesco»<sup>46</sup>.

Quando poi sono gli ebrei a collaborare, il problema personale di Arendt si fa davvero terribile. Nel 1966 scriverà a Jaspers di un incidente che riguarda Theodor Adorno, e che le ha bruciato per anni nella memoria<sup>47</sup>:

«Il suo [di Adorno] desolante tentativo di ingraziarsi il regime nel 1933 è stato scoperto dalla rivista studentesca di Francoforte "Diskus"<sup>48</sup>. Egli ha risposto in una lettera che è meschina in modo indescrivibile [*in einem unbeschreiblich kläglichen Brief*], ma che ha fatto una grande impressione in Germania. L'autentica infamia sta nel fatto che Adorno, mezzo ebreo tra veri ebrei, ha composto questo scritto senza informare i suoi amici. Egli aveva sperato di farla franca grazie alla sua discendenza italiana da parte di madre (Adorno *versus* Wiesengrund)<sup>49</sup>.

Quel che Arendt non perdona a Wiesengrund-Adorno («uno degli uomini più ripugnanti che io conosca, [uno che] non è certo privo di attitudini a tutto ciò che è stomachevole»<sup>50</sup>) è di aver tentato di chiedere l'assimilazione e, al tempo stesso, di aver per anni tacciato (insieme ad Horkheimer) di antisemitismo chiunque in Germania si ponesse in contrasto con loro – o almeno di aver minacciato di dar fiato a tale accusa.

Il suo disgusto per episodi come questo è tale che nel 1933 lascia la Germania «ossessionata dall'idea – ovviamente un po' esagerata – che... mai più! Non mi immischerò mai più in nessun genere di attività intellettuale. Non voglio avere nulla a che spartire con quella genia»<sup>51</sup>. È convinta, infatti, che gli intellettuali ebrei o tedeschi non si comporterebbero in modo diverso se la loro situazione fosse diversa: «Ero convinta che [quell'atteggiamento] dipendesse dalla professione, dal fatto di essere degli intellettuali. Sto parlando al passato. Ora [1964] ne so di più in proposito.

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 45.

<sup>45</sup> «Io vivevo in un ambiente intellettuale, ma conoscevo anche altra gente, e tra gli intellettuali la *Gleichschaltung* era, per così dire, la regola; non così per gli altri. E non l'ho mai dimenticato». Ivi, p. 46.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Per uno studio sulla Shoah nella cultura del dopoguerra rimandiamo a E. Traverso, 2004.

<sup>48</sup> Nel numero 1 del gennaio 1963 di "*Diskus. Frankfurter Studenten-zeitung*", lo studente Claus C. Schroeder pubblica una lettera aperta ad Adorno, nella quale gli chiede se sia lui l'autore di una recensione apparsa nel giugno 1934 nel mensile "*Die Musik*". In effetti, Adorno vi ha recensito Herbert Müntzel, La bandiera dei perseguitati, ciclo di *Lieder*, tra cui alcuni componimenti su testi dell'esponente nazionalsocialista Baldur von Schirach, il quale aveva dedicato il suo libro a Hitler. Anche se nel contesto prettamente musicale della recensione, alcune affermazioni di Adorno possono essere lette come tentativi di ingraziarsi i nazisti. Cfr. H. Arendt, 1985, cit., p. 224, nota 223.

<sup>49</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 4 luglio 1966, in Arendt, 1985, cit., p. 224 (di questa lettera viene proposto, nella nota 223, solo il passaggio che anche noi riportiamo).

<sup>50</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 18 aprile 1966, in Arendt, 1985, cit., p. 225.

<sup>51</sup> H. Arendt, 1965a, cit., p. 46.

[...] Oggi direi che erano prigionieri delle loro stesse idee»<sup>52</sup>. Col passare degli anni Arendt modificherà quindi le sue opinioni sugli intellettuali, ma nel 1933 sono proprio queste idee a informare la sua condotta e a motivare la svolta positiva del suo pensiero, ovvero a trasformare il suo problema personale in una posizione politica priva di ambiguità.

Günther Stern fugge a Parigi poco dopo l'incendio del Reichstag<sup>53</sup>, Arendt decide invece di rimanere ancora a Berlino, vuole fare qualcosa, sente il bisogno di agire («nella mia vita ho agito, qualche volta, perché non potevo fare altro»<sup>54</sup>): intende resistere e dichiarare la sua opposizione al regime e a tutti coloro che collaborano con esso. Per farlo si lascia coinvolgere sempre più dai sionisti:

«Avevo diversi amici tra i suoi dirigenti – racconta a Gaus –, in particolare ero molto amica dell'allora presidente Kurt Blumenfeld, ma non ero una sionista, né i sionisti cercarono mai di reclutarmi. Comunque, in un certo senso, ne subivo l'influenza, in particolare per quanto riguarda la critica, l'autocritica che i sionisti avevano suscitato nel popolo ebraico. Ne subivo l'influenza e ne capivo l'importanza, ma politicamente non avevo nulla a che spartire col sionismo»<sup>55</sup>.

Ospita nel suo appartamento al numero 6 della Opitzstrasse i nemici di Hitler in fuga (la maggior parte dei quali comunisti), e – su richiesta di Blumenfeld e di un suo collega dell'Organizzazione sionista tedesca – lavora per fare una raccolta di tutte le affermazioni antisemite che ricorrono negli ambienti più ordinari, come ad esempio nelle associazioni professionali, sulle riviste specializzate ecc. Questo materiale è destinato a corroborare certe affermazioni che essi intendono rendere pubbliche durante il loro XVIII congresso, che si terrà a Praga in estate. Con i risultati di questa ricerca, i sionisti vogliono inoltre tentare di convincere l'opinione pubblica internazionale a rinunciare al suo atteggiamento tollerante verso la Germania nazionalsocialista. Ma ovviamente i sionisti non possono occuparsene direttamente, perché se venissero scoperti rischierebbero di mettere a repentaglio l'intera organizzazione, così propongono la cosa a lei che non ha rapporti ufficiali con i sionisti, e Arendt accetta con entusiasmo («Ne ero ben felice; innanzitutto perché mi sembrava un'ottima idea, e poi perché mi confortava pensare che, dopo tutto, si potesse pur fare qualcosa»<sup>56</sup>). Per alcune settimane lavora a questo progetto, riuscendo a raccogliere molto materiale, finché un giorno viene arrestata mentre sta andando a fare colazione con sua madre, e condotta al presidio di polizia di Alexanderplatz. Viene rimessa in libertà dopo solo otto giorni, ma subito dopo deve organizzarsi per abbandonare in segreto la Germania perché l'inchiesta è ancora aperta: «non me ne sono andata così pacificamente. E devo riconoscere che ne vado orgogliosa. Pensavo: almeno ho fatto qualcosa! Almeno non sono "innocente". Nessuno avrebbe potuto dirlo di me!»<sup>57</sup>. Una notte, grazie all'aiuto di una famiglia tedesca che ha una casa con la porta principale in Germania e la porta sul retro in Cecoslovacchia, Hannah Arendt e sua madre attraversano il confine illegalmente e, passando per Praga, arrivano a Ginevra<sup>58</sup>, dove vive una delle più vecchie amiche socialiste di Martha Arendt. Questa donna, una berlinese di nome Martha Mundt, lavora per la Società

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> È venuto a sapere che la Gestapo ha confiscato a Bertolt Brecht (che lui frequenta abitualmente) il taccuino degli indirizzi, e teme che ciò possa dare luogo a retate negli ambienti della sinistra berlinese. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 134.

<sup>54</sup> H. Arendt, 1979; trad. it. p. 153.

<sup>55</sup> H. Arendt, 1965a, cit., p. 39.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>58</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 139.

delle Nazioni, più esattamente per il *Bureau International du Travail*. Ed è proprio qui che, con l'aiuto dell'amica di sua madre, Hannah Arendt trova un lavoretto temporaneo come segretaria. Il suo incarico è redigere i verbali delle riunioni, e il suo stile piace così tanto che per un breve periodo viene anche assegnata all'ufficio centrale dell'Agenzia ebraica, dove il suo talento deve affrontare una difficoltà non da poco: i discorsi sono in yiddish. Ad ogni modo lei non ha nessuna intenzione di fermarsi a Ginevra, e non le interessa affatto lavorare né nell'ambiente dei sindacalisti socialdemocratici né in quello dei dirigenti dell'Agenzia ebraica. Stando agli appunti dell'amica Lotte Köhler<sup>59</sup>, nell'agosto del 1933, a Praga, Arendt prende parte – sempre con l'incarico di redigere i verbali – al XVIII congresso sionista<sup>60</sup>.

### 3. Un lavoro ebraico

In autunno Hannah Arendt deve darsi parecchio da fare per aiutare sua madre a tornare a Königsberg sana e salva; fatto ciò, parte per Parigi per raggiungere suo marito che si è già stabilito là da qualche mese.

È decisa a fare del lavoro pratico, del lavoro solo ed esclusivamente ebraico; ed è lungo questa linea che si orienta quando arriva in Francia, presentandosi al *Comité national de secours aux Juifs allemands* in cerca di un'occupazione. Trova il suo primo lavoro presso l'*Agriculture et artisanat*<sup>61</sup>, un'organizzazione che propone ai giovani profughi corsi di formazione professionale agricola e artigianale in vista di una loro sistemazione in Palestina, oltre a corsi serali di lingua e di storia ebraica e di sionismo; in più, offre loro i pasti in una mensa<sup>62</sup>. È grazie alla sua sfacciataggine – sostiene di avere competenze professionali che in realtà non possiede – che Arendt conquista un posto da segretaria negli uffici dell'organizzazione; e certo non esita ad usare la sua intraprendenza per aiutare gli amici a trovare un'occupazione decente. In novembre, ad esempio, chiede a Blumenfeld di scrivere una lettera di presentazione per l'amica Anne Mendelssohn, la quale negli ultimi mesi ha venduto fiammiferi e dato lezioni di tedesco per compensi da fame:

«Ti avevo inviato una lunga lettera in Palestina, alla quale sembra tu non abbia ancora risposto; ma non mi faccio scrupoli a riprendere in mano la penna

<sup>59</sup> Cfr. A. Grunenberg, 2006, cit., p. 210.

<sup>60</sup> «Al diciottesimo Congresso sionista riunito nel 1933, il Mapai diventa il primo partito sionista in Terra santa e nella diaspora. Adottando lo slogan "Dalla classe alla nazione", Ben Gurion non svuota di senso la lotta di classe, ne fa al contrario lo strumento per mobilitare la nazione ebraica. La sua parola d'ordine non è tuttavia il semplice paravento di un ordine duro impartito ai deboli; il "lavoro ebraico" implica infatti una collaborazione tra le classi». G. Bensoussan, 2002, cit., p. 604. Le risoluzioni approvate in questo congresso contengono il messaggio che i sionisti vogliono giunga a tutti gli ebrei tedeschi e a quanti siano disposti ad ascoltare: «Mai, nella storia del sionismo, si era ancora manifestata in modo tanto tragico e tanto convincente la completa esattezza dell'analisi sionista della questione ebraica. Gli eventi occorsi in Germania hanno sancito il definitivo collasso di quelle illusioni che offrivano una soluzione della questione ebraica unicamente attraverso l'emancipazione civile, o anche attraverso una deliberata assimilazione. Quegli eventi hanno suggellato la fine di tutti i tentativi volti a rinnegare la solidarietà e il comune destino del popolo ebraico». Passaggio di un documento citato in E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 138. Il congresso incarica Henrietta Szold, un'americana di origine ebreo-tedesca, di occuparsi della Youth Aliyah, l'organizzazione fondata da Recha Freier che prepara i giovani ebrei alla vita in Palestina (come vedremo nel prossimo paragrafo, Arendt vi lavorerà a Parigi). Nel 1933 Szold ha settantatre anni, e ha al suo attivo un gran numero di realizzazioni: la più importante è l'insieme di servizi sanitari e di centri di formazione promosso in Palestina dalla sua organizzazione femminile, la Hadassah. Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

<sup>61</sup> Questa organizzazione è presieduta dal senatore francese Justin Godart (1871-1956), più volte ministro nella Terza Repubblica, il quale nel 1925 ha fondato – in collaborazione con altri – l'Associazione France-Palestine, una delle più influenti agenzie che contribuiscono allo sviluppo della Palestina. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., p. 665, nota 292.

<sup>62</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 149.

ora che ho un favore da chiederti. La mia amica Anne Mendelsshon – della quale ti ricorderai sicuramente – è qui [a Parigi], e cerca da molto tempo un lavoro. [...] mi servirebbe che tu ci mettessi una buona parola. Non ti chiederei una cosa tanto assurda se non fosse così dannatamente difficile trovare un impiego qui, e se ci fosse anche solo un'altra possibilità. Bisognerebbe regolare la cosa il prima possibile»<sup>63</sup>.

Sono centinaia i profughi tedeschi che vagano per Parigi alla ricerca di un lavoro qualsiasi; molti però non riescono ad uscire da quel circolo vizioso che anche nel 2011 i profughi conoscono fin troppo bene: non si può ottenere un lavoro se non si hanno i documenti necessari, ma se non si ha un lavoro non è possibile ottenere quei documenti. E la situazione si fa ancor più critica quando ai profughi tedeschi si aggiungono quelli che provengono dall'Europa orientale. Ad Arendt risulta ben presto evidente quanto la persecuzione renda davvero complesse le relazioni all'interno del popolo ebraico; ecco come descriverà in un articolo pubblicato nel 1943 la situazione di Parigi di dieci anni prima:

«Gli ebrei francesi erano assolutamente convinti che tutti gli ebrei provenienti dall'altra sponda del Reno fossero quelli che loro chiamavano *Polaks*, e che gli ebrei tedeschi chiamavano *Ostjuden*. Ma quegli ebrei che venivano veramente dall'Europa orientale non erano d'accordo con i loro fratelli francesi, e chiamavano [noi ebrei tedeschi] *Jaekes*. I figli di questi, ostili agli *faeckes* - la seconda generazione nata in Francia e già debitamente assimilata - condividevano l'opinione degli ebrei francesi delle classi alte. Così, nella stessa famiglia, si poteva essere chiamati *Jaেকে* dal padre e *Polak* dal figlio»<sup>64</sup>.

Arendt prova ad applicare la critica sionista dell'assimilazione che ha imparato da Blumenfeld a questa nuova (e certo più ingarbugliata) situazione, ma quella critica va modificata, aggiornata, calibrata sulle mutate condizioni, appunto. Molte delle persone che ora incontra sono infatti il prodotto di due o tre diversi processi di assimilazione. Arendt ricorda quel tale, un tedesco, che subito dopo aver attraversato il Reno per sfuggire ad Hitler, ed essersi creato un suo ambiente a Parigi, fonda un'associazione di emigrati, all'interno della quale gli ebrei tedeschi si convincono a vicenda di essere già francesi. «Nel suo primo discorso, egli disse: "Siamo stati buoni tedeschi in Germania, perciò saremo buoni francesi in Francia." Il pubblico applaude entusiasta, e nessuno sorride»<sup>65</sup>. Ella tenta di richiamare l'attenzione di questi assimilazionisti ed assimilati sul fatto che non sono dei francesi, ma solo degli ebrei. Anche se talvolta le sue osservazioni sortiscono qualche effetto<sup>66</sup>, molto più spesso esse hanno successo soltanto tra i sionisti.

Finito l'impiego presso l'Agriculture et artisanat, ad Hannah Arendt viene offerto un lavoro dalla baronessa ebrea-francese Germaine de Rothschild, la quale la incarica di supervisionare i vari passaggi fatti dai contributi che ella versa agli enti assistenziali (Arendt deve cioè controllare prima di tutto che il denaro arrivi a destinazione, e poi che ne venga fatto buon uso), e di valutare la serietà e l'efficienza di nuove organizzazioni alle quali eventualmente estendere le sue elargizioni. Se ad Arendt piace molto l'estrosa baronessa (e la simpatia è reciproca), non si può certo dire lo

---

<sup>63</sup> H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 28 novembre 1933, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 27 (traduzione mia).

<sup>64</sup> H. Arendt, 1943a; trad. it. p. 28.

<sup>65</sup> Ivi, p. 30.

<sup>66</sup> Una volta aderisce ad una protesta contro il *Comité de secours*, che trova un lavoro ai profughi dalla Germania, inducendo però i Polaks a farsi scrivere una lettera di presentazione dai loro vecchi datori di lavoro, ovvero dai datori di lavoro tedeschi. La protesta ha successo e il *Comité* rinuncia a questa pratica. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 152.

stesso degli altri membri della famiglia Rothschild, che a suo modo di vedere appartengono a quel tipo di ebreo che chiama *parvenu*:

«La sventura degli ebrei, dai tempi dei privilegi generali degli ebrei di corte e dell'emancipazione degli ebrei d'eccezione, è stata che il *parvenu* è diventato, per la storia del popolo, più decisivo del paria; che Rothschild era più rappresentativo di Heine; che gli ebrei erano più orgogliosi di un qualsiasi primo ministro ebreo che di Kafka e di Chaplin. [...] Mascherato da filantropo, il *parvenu* ha avvelenato tutto il popolo, imponendogli il suo ideale. Il filantropo ha fatto del povero un accattone, e del paria un futuro *parvenu*»<sup>67</sup>.

I Rothschild sono la vera forza che sta dietro al Concistoro di Parigi, che è la più importante istituzione religiosa degli ebrei francesi (soprattutto di ceto elevato). Il Concistoro controlla varie associazioni caritatevoli (per ebrei francesi ed immigrati), come pure scuole, sinagoghe e negozi di alimentari. È senza dubbio l'organizzazione che dà il contributo più significativo alla vita sociale e culturale ebraica, e al tempo stesso è l'interlocutore che il governo chiama in causa più frequentemente per discutere questioni riguardanti gli ebrei e i profughi. Ma i capi del Concistoro<sup>68</sup> fanno del loro meglio per dissuadere i loro membri in particolare, e più in generale tutti gli ebrei di Parigi, dal partecipare attivamente a gruppi politici e/o dal sostenerli apertamente.

Tutte le azioni che Hannah Arendt appoggia – azioni di aperta e concreta resistenza al nazismo – incontrano puntualmente la ferma opposizione e la gelida ostilità del Concistoro. Ciò avviene per il boicottaggio (fallito) delle merci provenienti dalla Germania, come pure per le dimostrazioni del 1936 in difesa di David Frankfurter<sup>69</sup>, un giovane studente di medicina ebreo che in febbraio, a Davos (una località Svizzera), ha assassinato un dirigente del partito nazista. A Parigi vengono organizzate grandi manifestazioni, e il piccolo gruppo dei comunisti ebrei lancia una campagna di protesta contro l'incriminazione di Frankfurter. Molte organizzazioni, tra cui il Concistoro, prendono però posizione contro le manifestazioni per timore di possibili rappresaglie. In compenso, la lega internazionale contro l'antisemitismo si mobilita per fornire assistenza legale all'imputato durante il processo. Arendt collabora con queste persone e dà il suo contributo intervistando Shalom Schwarzbard – un poeta yiddish che nel 1927 ha sparato, uccidendolo, a Simon Petlyura, l'uomo politico responsabile del massacro di cinquantamila ebrei dell'Ucraina, avvenuto ad opera delle truppe cosacche nell'inverno del 1919, e che è stato assolto – e incaricando l'amico Chanan Klenbort<sup>70</sup> di tradurre dallo yiddish alcuni brani dell'autobiografia di Schwarzbard, pubblicata un paio d'anni prima. Ma i tempi sono cambiati: Frankfurter viene condannato a diciotto anni di reclusione, e non si riesce neppure a fare del processo un simbolo efficace di collaborazione internazionale contro il nazismo.

L'elemento più sgradevole ed inquietante che Arendt riscontra in tanti ebrei con cui è in contatto per motivi di lavoro è l'incapacità di pensare in termini politici, l'inca-

---

<sup>67</sup> H. Arendt, 1941c; trad. it. p. 15.

<sup>68</sup> Anche se il Concistoro, stando ai suoi stessi principi, dovrebbe starsene lontano dalla lotta politica francese, in realtà i suoi membri sono in contatto con gruppi di destra. Coltivano certi contatti nella speranza di convincere la destra che gli ebrei sono dei leali patrioti, e di attenuare così la sua retorica antisemita. Il Concistoro si rifiuta persino di inviare i suoi delegati al Congresso ebraico mondiale. Arendt ovviamente disapprova sia le manovre nell'ombra sia l'inazione; è convinta che si tratti di tattiche fallimentari.

<sup>69</sup> Cfr. H. Arendt, 1936.

<sup>70</sup> Dal 1933 Chanan Klenbort, un ebreo polacco, dà lezioni private di Yiddish ad Hannah Arendt. È lui ad introdurla in un gruppo informale di emigrati, che si riunisce regolarmente per discutere la situazione politica.

pacità di rendersi conto che nella crisi in atto in Europa (e nel mondo) la solidarietà ebraica è una necessità e potrebbe essere una grande risorsa. Gli ebrei non si rendono conto del fatto che la loro condizione non dipende tanto da loro, quanto da tutto il popolo ebraico. E, secondo Arendt, spesso i loro protettori favoriscono decisamente questa assenza di comprensione.

«Ricordo ad esempio un direttore di un importante ente di assistenza di Parigi – scrive ancora nel 1943 – il quale, tutte le volte che riceveva la cartolina di un intellettuale ebreo-tedesco con l'immane "Dr.", era solito esclamare a voce altissima: "*Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer* [mendicante], *Herr Schnorrer*"»<sup>71</sup>.

A quel filantropo, insomma, non riesce di vedere in un ebreo tedesco semplicemente un altro ebreo, un ebreo come lui; vede solo un accattone.

Dopo aver fatto da segretaria alla baronessa per qualche mese, Hannah Arendt inizia a lavorare – sempre come segretaria – per la sezione parigina della *Youth Aliyah*<sup>72</sup>, occupandosi dell'espatrio degli ebrei tedeschi e austriaci dal Reich. Questa organizzazione sionista trasferisce dei giovani ebrei di età compresa tra i tredici e i diciassette anni dalla Germania alla Palestina e li alloggia presso dei kibbutz. I ragazzi ricevono una formazione sia professionale che scolastica; il compito di Arendt e delle altre donne con cui lavora consiste nel vestirli e nel cucinare per loro. In più devono procurare loro del denaro e i documenti necessari. Dal momento che i bambini e i ragazzi che usufruiscono dei servizi offerti dalla *Youth Aliyah* vivono, in Francia, circondati dallo stesso antisemitismo che molti di loro hanno già sperimentato nei loro Paesi d'origine, Arendt e colleghe devono dedicare tempo ed energie anche a proteggere (è difficile ma bisogna almeno tentare) questi ragazzi dai danni psicologici provocati da un'atmosfera tanto pesante. Così, come rivela il settimanale ebraico di sinistra "Samedi", durante una riunione della sezione tedesca in esilio della *Women's International Zionist Organization* (WIZO) Hannah Arendt tiene una conferenza dal titolo *Die Psychologie des jüdischen Kindes* [La psicologia del ragazzo ebreo], e si appella alle assistenti sociali che lavorano per difendere i ragazzi dalla delinquenza e dalla disperazione<sup>73</sup>. Uno dei compiti più importanti della *Youth Aliyah* è dunque quello di far respirare ai figli degli emigrati un'atmosfera amichevole, nonché di aiutarli a difendersi dall'antisemitismo dei francesi e dai suoi effetti sui loro genitori<sup>74</sup>. Arendt lavora con entusiasmo e convinzione:

«Certamente – scrive nel 1935 – occorre aiutare coloro che non hanno risorse economiche. Ma il solo denaro non risolve i problemi di questi errabondi. [...] I ragazzi, non appena si offre loro un altro ambiente e si dà loro un lavoro, riacquistano assai presto una dignità naturale. Un campo di preparazione di alcune settimane, dove si lavora e si studia, con i giochi e i canti, con la lettura e la libera discussione di tutte le questioni che li interessano, ridanno loro la libertà e la gioia»<sup>75</sup>.

Arendt è convinta che nel 1933 tutti gli ebrei, volenti o nolenti, abbiano dovuto prendere coscienza di sé in quanto ebrei. Se la questione che angoscia quelli che

<sup>71</sup> H. Arendt, 1943a, cit., p. 27.

<sup>72</sup> Questa organizzazione è stata fondata con l'intento di offrire un'alternativa a migliaia di giovani ebrei sradicati e senza avvenire, vittime dapprima della legislazione razziale del regime hitleriano e poi, nell'esilio francese, sottoposti a condizioni materiali e politico-amministrative sempre più drammatiche.

<sup>73</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 177.

<sup>74</sup> Sarà proprio ricordando il 'complesso ebraico' – senso di inferiorità, sensibilità esagerata e tendenza all'introspezione – che riscontra in gran parte dei ragazzi di cui si prende cura a Parigi che nel 1959 Arendt scriverà *Reflections on Little Rock*. Per approfondire questo punto rimandiamo a S. Rapa, 2008.

<sup>75</sup> H. Arendt, 1935c; trad. it. p. 184.

conoscono meglio la situazione è se saranno in grado di «dare un contenuto spirituale a questo nuovo ghetto imposto dall'esterno [e di] collegare gli ebrei con un legame ebraico»<sup>76</sup>, la vera domanda è se vi sia qualcuno all'altezza di questo compito. In tal senso, osserva Arendt, Martin Buber è (ed è stato fin dagli inizi del Novecento) indiscutibilmente la guida dell'ebraismo tedesco: egli è un leader che è «qualcosa di più di un buon propagandista del sionismo, più che un eminente conoscitore dei problemi ebraici, più che un eccellente studioso e storico ebraico, più [...] che un rappresentante vivente della cultura ebraica. [...] Egli è il vero leader della gioventù»<sup>77</sup><sup>78</sup>. Se Arendt lo ammira tanto è perché egli si oppone sia al sionismo esclusivamente politico (che spesso rischia di esaurirsi in negoziati e organizzazione), sia all'ortodossia devitalizzata che minaccia di cristallizzarsi in una ritualità tradizionale. Vede in lui il simbolo di un «ebraismo positivo»<sup>79</sup> e di una particolare idea di rinascita del popolo ebraico: una rinascita tutta moderna, che deve contemplare sia la lotta per il futuro che la fedeltà alle tradizioni, e che ha come obiettivo la normalità<sup>80</sup>. Tale normalità va conquistata attraverso una riqualificazione professionale, e la *Youth Aliyah* ('*Aliyah*' significa 'risalita') offre proprio questo<sup>81</sup>.

Sull'onda dell'entusiasmo, nella primavera del 1935 Hannah Arendt coglie al volo l'opportunità di accompagnare in Palestina un gruppo di giovani che hanno completato la loro formazione. Vuole vedere con i suoi occhi quella terra – culla di molti popoli –, così parte con loro e, viaggiando prima per terra e poi per mare, giunge ad Haifa. Dopo aver sistemato i ragazzi, visita Gerusalemme e Petra, e poi – come da accordi – si mette in contatto con i sionisti responsabili della *Youth Aliyah*, ritrovando alcuni amici di Blumenfeld come Georg Landauer e Hans Levy<sup>82</sup>. Tornata in Francia, Arendt riferisce del suo viaggio ai gruppi parigini che sostengono la *Youth Aliyah*: ha parole di lode per le nuove comunità che ha visitato, i villaggi di lavoro e i *kibbutzim*, e afferma che in quelle comunità vede degli esperimenti politici degni di essere sostenuti. Agli amici però non nasconde perplessità e riserve personali, e il

---

<sup>76</sup> H. Arendt, 1935b; trad. it. p. 180.

<sup>77</sup> Buber riflette a lungo e profondamente sull'uomo e sull'educazione dell'uomo, si veda ad esempio M. Buber, 1948.

<sup>78</sup> H. Arendt, 1935b, cit., p. 180.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Per comprendere la statura intellettuale, morale e politica di Buber, suggeriamo la lettura di M. Buber, 1983. Il volume raccoglie lettere, articoli, conferenze, trascrizioni di interventi in sedi diverse (riunioni di partiti politici, comitati di intellettuali, associazioni culturali), note di diario, scritti tra l'inizio del 1918 (l'anno in cui, dopo la Dichiarazione Balfour\* del novembre 1917, si apre una nuova fase nella storia del Medio Oriente) e il 1965 (anno della morte dell'autore, emigrato a Gerusalemme nel 1938). L'elemento più interessante è a nostro avviso l'insistenza di Buber sull'importanza del dialogo, della cooperazione e della pace tra arabi ed ebrei.

\* Cfr. *infra*, la nota 78 del quarto capitolo.

<sup>81</sup> Le pagine che Hannah Arendt scrive nel 1935 contengono elementi del suo pensiero che, maturati in questi anni di intensa esperienza ebraica, andranno poi a confluire nella più ampia corrente del suo pensiero politico. Nella sua polemica contro la beneficenza, ad esempio, ella privilegia già il piano pubblico, politico, relazionale e condiviso, contro l'opzione individuale e privatistica: «La riqualificazione professionale basata sulla beneficenza è sempre sospetta: naturalmente noi non mettiamo in questione la buona volontà e l'effettività dell'aiuto di tanti grandi benefattori. Ma la beneficenza non è solidarietà, essa aiuta solo degli individui isolati e non agisce mai su di un piano generale; per questa ragione alla fine essa non rende. La beneficenza divide il popolo in quelli che danno e in quelli che ricevono; i primi, lo vogliano o no, hanno un interesse a che i secondi non compromettano la loro posizione nel paese e che dunque siano tenuti a distanza (antisemitismo filantropico). Coloro che ricevono diventano degli indesiderabili, degradati e demoralizzati». H. Arendt, 1935a; trad. it. p. 179. O anche che ponga l'accento sulla questione dei diritti di cittadinanza e sul fatto che i fondamentali diritti dell'uomo vengano meno nel momento in cui viene a mancare la cornice tutelante dello Stato-nazione, segnalando in tal modo un'aporìa fondamentale ancora oggi irrisolta.

<sup>82</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., pp. 172-73.

ricordo del disagio provato durante questo suo primo viaggio in Palestina è ancora vivo nel 1969:

«Ricordo perfettamente – scrive a Mary McCarthy – la mia prima reazione ai *kibbutzim*. Ho pensato a una nuova aristocrazia. Certo, sapevo già allora [...] che non ci si può vivere. “[Domina i vicini]”, alla fine si riduce a questo. Eppure, se uno crede sul serio nell’uguaglianza, Israele ti colpisce parecchio»<sup>83</sup>.

Dopo questa esperienza, per tutta la vita Arendt conserva – oltre all’ambivalenza di cui il passaggio appena ricordato dà testimonianza – un sentimento che ella mette in parole nella stessa lettera:

«Gli ebrei pensano: gli imperi, i governi, le nazioni vanno e vengono, e il popolo ebreo resta. C’è qualcosa di grandioso e di ignobile in questa passione; non credo di dividerla. Eppure so che una qualunque vera catastrofe in Israele mi toccherebbe più profondamente di qualsiasi altra cosa»<sup>84</sup>.

#### **4. Anni difficili, anni interessanti**

Contravvenendo parzialmente al rabbioso giuramento che si è fatta lasciando la Germania, ovvero di non occuparsi più di argomenti accademici, a Parigi Hannah Arendt frequenta assiduamente le biblioteche, e così ha modo di entrare in contatto con alcuni fra i più importanti intellettuali europei dell’epoca: ritrova Alexandre Kojève<sup>85</sup> (che conosce dai tempi di Heidelberg), incontra Alexandre Koyré (il quale le presenta il filosofo Jean Wahl, suo collaboratore alla rivista "Recherches Philosophiques"), e dal 1936 frequenta regolarmente Walter Benjamin<sup>86</sup> (che è un biscugino di Günther Stern e si trova a sua volta profugo a Parigi). Con Jean-Paul Sartre<sup>87</sup> non le interessa stringere amicizia; Stern però le fa conoscere Arnold Zweig e Bertolt Brecht, che la impressiona profondamente<sup>88</sup>. Ad ogni modo tutta la sua attenzione è rivolta ai problemi ebraici<sup>89</sup>, e quindi ben lontana da interessi accademici, anche quelli suscitati da una figura interessante e anticonformista come Kojève<sup>90</sup>. Ciò che

---

<sup>83</sup> H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 17 ottobre 1969, in Arendt, 1995b; trad. it. p. 437.

<sup>84</sup> Ivi, p. 438.

<sup>85</sup> Grazie ad una presentazione dell’amico Raymond Aron, Arendt e Stern possono prendere parte a diversi dei seminari tenuti da Alexandre Kojève all’Ecole des hautes études.

<sup>86</sup> Dell’amicizia tra Arendt e Benjamin si trova traccia ad esempio in G. Scholem, 1975; trad. it. pp. 301-51. Queste pagine sono interessanti anche perché ci forniscono alcuni pareri di Scholem su Arendt e sul suo pensiero. Arendt scriverà due saggi su Benjamin: 1968b e 1968d. Sulle affinità che intercorrono tra Arendt e Benjamin si veda S. Benhabib, 1990.

<sup>87</sup> Arendt e Stern conoscono Sartre ai seminari di Kojève.

<sup>88</sup> Cfr. H. Arendt, 1948c, 1950d e 1966c.

<sup>89</sup> In questi anni Arendt si avvicina molto a Salomon Adler-Rudel (che in seguito assumerà il nome di Scholem Adler-Rudel). Come Arendt, anche Adler-Rudel (nato nel 1894 e dalla prima guerra mondiale esponente della corrente sionista socialista) ha raggiunto la Francia nel 1933; dopo l’ingresso dei tedeschi a Parigi, egli si trasferirà a Londra, dove diventerà capo della diplomazia dell’organizzazione ebraica di soccorso per i profughi. In questa veste viaggerà instancabilmente alla ricerca di paesi che possano accogliere i profughi – soprattutto Svizzera, Inghilterra, Danimarca e Svezia, oltre agli Stati Uniti, ovviamente – e per contrattare quote d’immigrazione. Si adopererà anche per il trasferimento di profughi in Palestina. A Parigi Arendt discute regolarmente con lui la situazione delle organizzazioni di soccorso per le quali lavora. Cfr. H. Arendt, 2000b.

<sup>90</sup> Arendt lo conosce dai tempi di Heidelberg, dove lui si è laureato con Jaspers. Già allora riconosciuto specialista di Hegel, la sua interpretazione del pensiero hegeliano viene condivisa dalla stessa Arendt, ma solo per un breve periodo. Un passo di una lettera al suo secondo marito ne testimonia la distanza: «Le cose qui [Parigi] stanno più o meno così: Kojève sostiene che l’uccisione di sei milioni di ebrei sia priva di interesse, dal momento che essa non è “un evento storico”. Ciascuno qui decide da sé cosa è storia e cosa non lo è. Non si può nemmeno essere sicuri dei fatti, cioè dei fatti riconosciuti come storia. Tutto ciò di cui si può essere certi è che il modello viene da Hegel». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 17 aprile 1952, in Arendt, 1996a; ed. inglese p. 157 (traduzione mia). Su Arendt e Hegel si veda S. Forti, 2006, pp. 171-84.



davvero le preme è tentare di comprendere il mondo in cui vive: vedere come l'antisemitismo si sia sviluppato in Francia dal tempo dell'affare Dreyfus, e indagare quanto è avvenuto nella storia dell'antisemitismo in Germania. Così comincia ad annotare sistematicamente notizie, citazioni e statistiche, e usa questo materiale per preparare le sue conferenze sulla storia dell'antisemitismo. Tiene parecchie di queste conferenze durante le riunioni della WIZO – in un primo tempo in tedesco, poi, quando verso il 1937 si sente più sicura della sua padronanza della nuova lingua, in francese. E ingaggia vivaci discussioni coi membri francesi del gruppo sull'antisemitismo tedesco e su quello francese<sup>91</sup>. Saranno queste conferenze e queste discussioni a fornirle il materiale per il primo articolo importante che pubblicherà negli Stati Uniti, intitolato *From the Dreyfus Affair to France Today*<sup>92</sup>. Argomenti come quello dei *parvenu* Rothschild e della loro parte nelle attività del Concistoro vengono discussi invece in un gruppo che Arendt frequenta a partire dal 1936, i cui membri, tutti formati alla scuola della teoria e della praxis marxista, prendono il posto di Blumenfeld come suoi maestri e consiglieri politici. Fra essi vi sono Walter Benjamin e, occasionalmente, i suoi colleghi dell'Institut für Sozialforschung di Francoforte; e poi Erich Cohn-Bendit (avvocato), Fritz Fränkel (psicoanalista), Karl Heidenreich (pittore), Chanan Klenbort (che fra tutti questi berlinesi è l'unico *Ostjude*) ed Heinrich Blücher. Gli incontri avvengono di solito nell'appartamento di Benjamin al numero 10 di rue Dombasle.

Secondo Arendt, la Francia è stata sì il «paese europeo con la più alta quota di immigrati, che da tempo cercava di disciplinare il caotico mercato del lavoro richiedendo manodopera straniera nei periodi di bisogno»<sup>93</sup>, ma soltanto dal 1919 al 1932, e solo per le esigenze della ricostruzione all'indomani della prima guerra mondiale. Con la crisi vengono promulgate leggi per limitare l'immigrazione, mentre si diffonde l'abitudine di riaccompagnare alla frontiera migliaia di stranieri irregolari (questo avviene ad esempio nel 1935 sotto il governo Laval). Di pari passo con l'estendersi nel paese dell'atmosfera xenofoba alimentata da leghe, partiti e giornali, si tende a demandare sempre più direttamente al ministero dell'Interno, ossia alla polizia, l'applicazione delle norme relative al soggiorno e al lavoro degli stranieri in situazione irregolare. I decreti legge del maggio e del settembre 1938 contro gli 'indesiderati' e l'affermazione chiara che le condizioni di ingresso e soggiorno degli stranieri in Francia sono essenzialmente una faccenda di polizia danno il definitivo giro di vite, mentre le tensioni internazionali si aggravano. Ecco in quale contesto migliaia di ebrei attraversano fiduciosi il Reno tra il 1933 e il 1938. Gli ebrei sono apolidi, di fatto, dal 1935, poiché «le leggi di Norimberga [hanno aperto] la via a un processo al termine del quale con un decreto si sarebbe potuto privare gli "*Staatsangehörige*" di "sangue straniero" della cittadinanza»<sup>94</sup>. Anche se inizialmente in Francia i profughi tedeschi vengono accolti con una certa simpatia, essi vengono anche percepiti come '*boches*': «siamo stati espulsi dalla Germania perché eravamo ebrei, se non che, dopo aver attraversato con difficoltà il confine francese, siamo stati trasformati in "*boches*"»<sup>95</sup>. Parigi è meta tradizionale dell'emigrazione tedesca già dalla

---

<sup>91</sup> La situazione si fa sempre più pesante: per le strade di Parigi vengono vendute copie di una versione francese dell'infame contraffazione intitolata I protocolli dei Savi di Sion\*, le librerie sono piene di letteratura nazista in traduzione francese, e settimanali parigini a larga diffusione infilano fra le righe dei loro articoli di propaganda fascista tanti motivi antisemiti da diventare indistinguibili dalle riviste dichiaratamente antisemite.

\* Sulla diffusione de I protocolli dei savi di Sion in Francia (e non solo) si veda G. Bensoussan, 2006; trad. it. pp. 194-228.

<sup>92</sup> H. Arendt, 1942a.

<sup>93</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 396.

<sup>94</sup> Ivi, p. 399.

<sup>95</sup> H. Arendt, 1943a, cit., p. 28.

metà del XIX secolo: Heine, Marx, Börne<sup>96</sup> e rifugiati politici orfani di tutte le lotte per la libertà vi hanno soggiornato prima o poi. Nonostante «la spiccata ostilità degli abitanti nei confronti degli stranieri, [e] le angherie escogitate dalla locale polizia straniera»<sup>97</sup>, a Parigi chi non è né politicamente né socialmente integrato e/o integrabile si può sentire un po' a casa. Dei suoi anni di esilio a Parigi Arendt serberà sempre un ricordo lieto, malgrado le enormi difficoltà materiali<sup>98</sup>: «la povertà, l'essere inseguiti, la fuga [...] è stato sì difficile – racconta a Gaus –, ma in un modo o nell'altro, volenti o nolenti, lo abbiamo dovuto affrontare. Così stavano le cose. Ma eravamo giovani. Un po' mi divertiva, persino – non posso negarlo»<sup>99</sup>. Il piacere che traspare dai ricordi è legato soprattutto ad elementi dell'esilio quali la ricchezza e la profondità degli incontri con altri esuli, e la vita ai margini, densa di solidarietà e scambi. L'esilio impartisce una lezione fondamentale: l'importanza degli amici, senza i quali sopravvivere sarebbe impossibile. Sopravvivere e lottare diventano in questi anni una cosa sola per Arendt, coinvolta nel movimento sionista e nelle discussioni che lo agitano. Se è stato Kurt Blumenfeld ad aprirle gli occhi sul problema ebraico, è però l'internazionalismo politico di Benjamin e di Heinrich Blücher<sup>100</sup> (che lei conosce nella primavera del 1936 e che diverrà il suo secondo marito) a permetterle di vedere con maggiore ampiezza quale sia il destino degli ebrei. Blücher fa parte di quella tribù di *émigrés* – formata da artisti e operai, da ebrei e non ebrei, da attivisti e da paria, la cui lingua è il tedesco, ma il cui atteggiamento verso il mondo è cosmopolita – con cui Arendt discute la possibilità di dar vita ad una politica ebraica nell'imminenza della crisi mondiale che li minaccia.

Anche se Arendt si è convertita ad un sionismo più critico e a una più impegnata politica rivoluzionaria, e parla di azione politica e di *Kampf* [lotta], né lei, né i sionisti, né i giornalisti militanti di “Samedi”, né gli ebrei comunisti vogliono o possono mettere in piedi un'opposizione efficace, e neppure dichiarare guerra aperta. E intanto la comunità degli emigrati di Parigi è chiaramente in attesa di una guerra.

A Natale del 1938 Arendt trova un altro lavoro all'Agenzia ebraica, dove assiste i profughi austriaci e in seguito cecoslovacchi; sua madre sta per abbandonare Köni-

---

<sup>96</sup> È interessante ricordare che Ludwig Börne – un ebreo d'eccezione – traduce in parole l'esperienza di un'intera generazione di ebrei tedeschi assimilati, e anticipa quella di varie generazioni successive alla sua: «Alcuni mi accusano di essere ebreo; altri per lo stesso motivo mi scusano; altri ancora addirittura mi elogiano perché sono ebreo. Ma tutti comunque ci fanno caso» (parole citate in Z. Bauman, 1991; trad. it. p. 135). Anche Arendt cita queste parole di Börne, che a suo avviso riflettono in modo cristallino il desiderio sincero di varie generazioni di ebrei colti di perdere la loro identità. Cfr. H. Arendt, 1951a, cit., p. 89.

<sup>97</sup> H. Arendt, 1968b; trad. it. p. 134.

<sup>98</sup> A Parigi, Arendt inizialmente vive per qualche tempo insieme al marito Günther Stern, ma la loro relazione ormai non funziona più, e la convivenza è dettata più dall'indigenza che dall'amore. Entrambi si sono allontanati fin dal periodo berlinese, però sono riusciti a mutare la loro relazione in amicizia. La separazione diventa palese quando Stern raggiunge New York nel 1936. Nel 1937 divorziano. Cfr. A. Grunenberg, 2006, cit., p. 208.

<sup>99</sup> H. Arendt, 1965a, cit., p. 49.

<sup>100</sup> Anche Heinrich Blücher, che è stato un giovane combattente della lega "Spartakus" nelle file dei comunisti, è a sua volta in fuga, pur non essendo ebreo. In quel periodo Blücher ha già preso le distanze dal suo passato comunista e non fa più parte dei funzionari comunisti in esilio. Uomo dalle molte qualità, negli anni '20 ha scritto testi per il cabaret ed è amico del noto poeta e autore di *chansons* Robert Gilbert, al quale Arendt in seguito si legherà di un'amicizia che durerà per tutta la vita. Blücher, nato nel 1899, viene da una famiglia povera. Ha un diploma di maestro, ma non ha mai insegnato; si è guadagnato da vivere come giornalista free lance e collaboratore di case di produzione cinematografiche o di spettacoli da cabaret. A Parigi conduce la tipica vita dell'intellettuale in esilio: sempre alla ricerca di documenti d'identità, denaro e scambi di idee. Cfr. A. Grunenberg, 2006, cit., p. 211.

gsberg per raggiungerla a Parigi (lo farà in aprile), così lei e Blücher cambiano appartamento<sup>101</sup>.

La guerra scoppia nel settembre del 1939, ed Heinrich Blücher viene internato in quanto uomo dal passato politico sospetto; viene rilasciato in dicembre grazie all'intervento di Lotte Sempell, un'amica sua e di Arendt che ha amicizie 'importanti'. In questa situazione estremamente difficile – resa anche più complicata dalle tensioni fra Martha Arendt e Blücher, che non vanno affatto d'accordo – Hannah Arendt ed Heinrich Blücher si sposano il 16 gennaio 1940. Il 10 maggio 1940 le armate tedesche invadono la Francia occupando la parte settentrionale e dividendo il paese in due. Con l'appoggio degli occupanti tedeschi il governo francese firma un armistizio e costituisce a Vichy, una piccola città della Francia centrale, un'amministrazione d'emergenza per la Francia non occupata. Sempre in maggio Blücher viene nuovamente rinchiuso – fino al 1° luglio – in un campo d'internamento; e in giugno anche Arendt viene fermata e internata nel lager femminile di Gurs, nel Sud della Francia. Da qui, dopo cinque settimane e con documenti falsi, prende parte ad una fuga in massa – tollerata dalle autorità francesi –, poco prima che giungano i servizi di sicurezza tedeschi. Ha concordato con Blücher di ritrovarsi a Montauban, una piccola località non occupata nel sud della Francia, nei pressi della quale i Klenbort<sup>102</sup> hanno affittato una casa. Incontra in effetti Blücher a Montauban, casualmente, per strada, in mezzo ad una colonna di profughi. Insieme riescono a procurarsi persino un piccolo alloggio in città, sopra uno studio fotografico, dove si può leggere con una certa tranquillità. Arendt legge Proust, Clausewitz e Simenon<sup>103</sup>, e – nell'ambito del suo studio dell'Europa prima e dopo la prima guerra mondiale – scrive un lungo memorandum sui trattati del dopoguerra riguardanti le minoranze<sup>104</sup> e lo invia a Erich Cohn-Bendit. È interessante spendere qualche parola su questo promemoria, che documenta con precisione l'atteggiamento politico con cui Arendt ha lasciato la Francia e arriverà in America. In sintesi, in queste pagine Arendt sostiene che

«Se già prima delle esperienze degli ultimi anni una solidarietà degli ebrei con le altre minoranze era una cosa estremamente complicata, oggi essa si è dimostrata dannosa. Tutto ciò che è rimasto della politica delle minoranze è il tentativo di spingerci, in Palestina, in una posizione di minoranza. Molto invece gioca a favore di una solidarizzazione diventata sempre più promettente e sensata con le piccole nazioni europee, la cui esistenza non si può più assicurare col territorio. Forse anche la nazione ebraica, in quanto membro dell'unione europea delle nazioni e di uno Stato europeo, può cercare una zona di insediamento o mantenere davvero come tale la Palestina. Ogni insediamento al di fuori di tale unione europea e non garantito da essa può essere solo una chimera o significare la deportazione ai lavori forzati»<sup>105</sup>.

Secondo Arendt, la legislazione delle minoranze ha avuto fin dall'inizio, per gli ebrei, un carattere provvisorio: essa, infatti, è stata la scappatoia verso l'emancipazione, in attesa che anche gli ebrei polacchi, rumeni e altri ricevessero una protezione sufficiente in quanto polacchi o rumeni – in attesa cioè che i rispettivi stati raggiungessero un grado di maturità civica tale da offrire e garantire una simile protezione come cosa ovvia. I rappresentanti delle minoranze sono stati dunque rappresentanti provinciali di ebraismi precisi, geograficamente definiti e completamente slegati dalle altre parti del popolo. L'intera legislazione delle minoranze ha mirato a spoliciz-

<sup>101</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 183.

<sup>102</sup> Charlotte (Sempell) e Chanan Klenbort.

<sup>103</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., pp. 190 ss.

<sup>104</sup> H. Arendt, 1940. Questo testo, molto ampliato, Arendt lo incorporerà poi nella sua opera sul totalitarismo.

<sup>105</sup> H. Arendt, 1940, cit.; trad. it. p. 151.

zarle, e l'autonomia culturale è sembrata un mezzo adeguato al raggiungimento di questo obiettivo. Ecco perché «anche senza Hitler le minoranze sarebbero rimaste soffocate nella muffa delle loro scuole e sinagoghe, data la mancanza di aria politica»<sup>106</sup>. La faccenda del diritto delle minoranze (esistente fino allo scoppio della seconda guerra mondiale) ha sempre avuto in sé qualcosa di assurdo: «anche in un caso ideale le minoranze potevano ottenere solo autonomia culturale e la cultura senza politica, cioè senza storia e senza contesto nazionale, si trasforma nel più stupido folclore e nella più popolare barbarie»<sup>107</sup>. Arendt è convinta che l'unica opportunità di salvezza per gli ebrei e per tutti i popoli piccoli stia in un nuovo sistema federale dell'Europa. Le sembra realistico sperare in una confederazione di nazioni con parlamento europeo, confidare nel fatto che l'appartenenza ad un territorio venga presto sostituita dall'appartenenza ad una federazione di nazioni in cui solo la federazione come un tutto faccia politica. Nel quadro di una regolamentazione generale di questo tipo non esisterebbe più il pericolo del folclore, e solo una volta raggiunto questo stadio avrebbe di nuovo un senso ricorrere a regolamentazioni giuridiche minoritarie, ma solo per dimostrare che la nazionalità non va in rovina con la divisione del territorio:

«In una tale confederazione potremmo essere riconosciuti come nazione europea con rappresentanza in un parlamento europeo. Per questa "soluzione" della questione ebraica, il gioco a sorpresa del popolo senza terra che cerca una terra senza popolo - praticamente la luna o la risoluzione della politica nel folclore - si sarebbe alla fine rivelato insensato. Ora è in questa cornice che io vedo le "unità organizzate" da lei richieste. Da esse dipenderebbe certo l'esistenza del popolo»<sup>108</sup>.

Arendt non manca poi di rimproverare al sionismo di non avere una politica della diaspora («per questa mancanza esso andrà in rovina»<sup>109</sup>), e di non aver difeso con l'Organizzazione sionista («l'unico organismo politico [che gli ebrei abbiano a disposizione], una corporazione scelta, [...] più che un *Comité des Délégations Juives*»<sup>110</sup>) le minoranze ebraiche sparse un po' in tutto il mondo. E accusa l'Organizzazione sionista di non aver protestato contro i progetti di deportazione che sono andati via via moltiplicandosi dopo la conferenza di Evian<sup>111</sup> del 1938. Ecco perché

«Si possono mostrare a mio avviso, nella storia del sionismo, tutte le colpe della politica nazionale ebraica. Ciò sarebbe presumibilmente molto più produttivo, e nei suoi errori ci sarebbe molto più da imparare che in una critica dei notabili. Mentre infatti i notabili spesso hanno fatto, nei loro interessi, chiaramente intesi, opera di sabotaggio, e mentre il loro sabotaggio ha difeso uno strato realmente esistente del popolo ebraico, i sionisti hanno sabotato il proprio movimento. [...] Non si dovrebbe mai sottoscrivere la propria condanna a morte»<sup>112</sup>.

Arendt invoca la necessità di un rapporto solidale in tutto il popolo ebraico – cioè l'esatto contrario di quel che fanno le leggi delle minoranze, che hanno sempre avuto validità solo per un paese e hanno fatto come se al di fuori del paese in questione non ci fossero ebrei. Ecco allora che la Palestina potrebbe tornare ad essere importante,

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 143.

<sup>107</sup> Ivi, p. 147.

<sup>108</sup> Ivi, p. 149.

<sup>109</sup> Ivi, p. 144.

<sup>110</sup> Ivi, p. 145.

<sup>111</sup> La conferenza di Evian riconosce che tutti gli ebrei tedeschi e austriaci sono potenzialmente apolidi. Cfr. H. Arendt, 1951a, cit., p. 391.

<sup>112</sup> H. Arendt, 1940, cit., pp. 145 e 148.

«sebbene – aggiunge – per me questo esperimento territoriale diventi sempre più problematico. In ogni caso anche la Palestina non potrà più essere sostenuta senza un'organizzazione ebraica globale in Europa e in America che ammetta nel suo programma la Palestina come zona di insediamento»<sup>113</sup>.

Nel gennaio del 1941 i Blücher attraversano i Pirenei, lungo il sentiero predisposto per la fuga da Lisa Fittko e suo marito, e raggiungono così il confine con la Spagna e da lì, in treno, Lisbona. I resoconti che Arendt invia all'amico Adler-Rudel vengono scritti ancora sotto l'impressione del caos dei fuggiaschi e del costante arbitrio che impera nella zona non occupata della Francia. Lei gli riferisce delle peculiarità dell'antisemitismo nazionalista francese<sup>114</sup>; Adler-Rudel, per parte sua, le trasmette notizie su Londra bombardata dai tedeschi, sull'isteria dilagante fra gli internati e sul *common sense* degli inglesi, che nonostante tutto riesce a prevalere<sup>115</sup>. Arendt risponde con una relazione sulla situazione nei campi d'internamento francesi<sup>116</sup>, situazione che sta peggiorando a causa delle attività dei servizi segreti e di sicurezza tedeschi, che operano nella Francia non occupata con il beneplacito delle autorità locali: da quei lager stanno già cominciando le deportazioni: i primi deportati di una certa notorietà sono i socialdemocratici Rudolf Breitscheid e Rudolf Hilferding. Adler-Rudel e Arendt continuano a scambiarsi informazioni fino alla fine della loro permanenza in Europa.

Ai primi di maggio del 1941 Arendt e Blücher ottengono finalmente un visto per gli Stati Uniti, e il dieci maggio salpano da Lisbona, a bordo del piroscafo S/S Guiné. «"Siamo salvi, abitiamo 317 west 95"»<sup>117</sup> è il telegramma che Arendt invia a Los Angeles, al suo ex marito<sup>118</sup>, subito dopo essere arrivata, il 22 maggio 1941, a New York. Quando, settimane dopo, li raggiunge anche Martha Arendt, che i due hanno dovuto lasciare a Marsiglia, il sollievo è davvero grande.

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 150.

<sup>114</sup> Cfr. H. Arendt a S. Adler-Rudel, lettera del 2 aprile 1941, in Arendt, 2000b; trad. it. pp. 230-33.

<sup>115</sup> Cfr. S. Adler-Rudel a H. Arendt, lettera del 6 marzo 1941, in Arendt, 2000b, cit. pp. 228-30.

<sup>116</sup> Per alcuni dati sul campo di Gurs, cfr. H. Arendt a S. Adler-Rudel, lettera del 17 febbraio 1941, in Arendt, 2000b, cit. pp. 227-28.

<sup>117</sup> A. Grunenberg, 2006, cit., p. 215.

<sup>118</sup> Günther Stern si è dato molto da fare per procurare loro i visti per gli Stati Uniti.



## CAPITOLO QUARTO

### 1. Premessa

La vita a New York è eccitante, sconvolgente e faticosa; per Hannah Arendt la città si rivela un'inesauribile fonte di energia. A New York è convenuta l'intera intelligenza europea in fuga dal nazismo, vi si trovano filosofi, sociologi, musicisti, letterati, scienziati, architetti e tecnici europei eccellenti. Sono tutti profughi, tutti in cerca di un alloggio, di un lavoro, di amici vecchi e nuovi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Fin dai suoi primi anni negli Stati Uniti, Arendt frequenta due cerchie di amici, quelli americani e gli esuli europei. Ha bisogno degli amici europei perché pensa nella loro lingua ed entro le loro coordinate culturali; con loro può parlare delle sue stesse esperienze e del futuro che attende il Vecchio Continente. E ha però bisogno dei nuovi amici e delle nuove amiche americane per imparare a conoscere il paese, la sua storia, i suoi abitanti e il loro modo di vedere le cose. Dal rapporto dinamico e dalle frizioni fra le due sfere, quella statunitense e quella europea, risulta una tensione di cui Arendt si nutrirà intellettualmente per decenni. Di questa rete di amicizie fanno parte Kurt Blumenfeld, Gershom Scholem, Martin Rosenbluth, Paul Tillich, Hilde Fränkel, Dwight Macdonald (su di lui si veda H. Arendt, 1968f), Alfred Kazin e Mary McCarthy. E ovviamente la sua 'tribù', ovvero le persone appartenenti alla cerchia più ristretta degli amici di New York: il pittore Carl Heidenreich, il medico e pittore Alfred L. Copley, la pubblicitaria Charlotte Beradt, la germanista Lotte Köhler, Peter e Minka Huber, Rose Feitelson, l'amico dei tempi di Marburgo e Heidelberg Hans Jonas e sua moglie Eleonore, Lenchen Wieruszowski, i Wolffs, Salo e Jeanette Baron, Charlotte e Chanan Klenbort, Else e Paul Oskar Kristeller, Alice e Josef Maier, Hans Morgenthau, Robert Pick e sua moglie. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982; trad. it. pp. 24, 335, 396, 442. Questa 'tribù' costituirà per tutti quegli anni un amichevole sostegno per lei e il marito. Naturalmente capitano liti, che talvolta portano a scontri, lunghi silenzi e fratture profonde (come quelli che si verificano quando Arendt pubblica il libro su Eichmann), tuttavia la tribù resta nel suo complesso un solido insieme, dal quale nessuno esce. Rappresenta la rete di salvataggio e di sostegno di Arendt: a questa rete si appoggerà per fronteggiare le molte frustrazioni che la attendono al varco.

Nei primi anni statunitensi, un amico prezioso è Waldemar Gurian. Gurian è, proprio come Arendt, una persona appassionata e vulcanica nelle simpatie come nelle ripulse, e si rivela inoltre un sostegno importante: le offre spunti (è lui che le propone di scrivere un libro sul nazional-socialismo), la contraddice, le presta libri, si interessa dei suoi pareri e le presenta i suoi amici – due nomi per tutti: Yves Simon e Jacques Maritain (1882-1973), filosofo francese, tomista, dal 1914 al 1940 professore all'*Institut Catholique* di Parigi, dal 1945 al 1948 ambasciatore francese in Vaticano. Gurian è ben inserito negli Stati Uniti, dispone di molti agganci, e così le procura occasioni per pubblicare. Arendt può anche approfittare del privato scambio di libri organizzato da Gurian con la rete di autori che fanno capo alla sua rivista: libri e articoli che viaggiano avanti e indietro per posta, potendo così essere consultati da una crescente cerchia di amici e conoscenti, perché altrimenti li si potrebbe reperire solo a prezzi elevati. Dal 1946 le è vicino anche un altro europeo: il viennese Hermann Broch – romanziere, saggista e analista degli eventi contemporanei, oltre che appassionato ammiratore di tutte le donne belle e intelligenti. Nonostante la differenza d'età, Arendt e Broch hanno parecchie cose in comune: l'essere nati in famiglie borghesi di ebrei assimilati, il radicamento nella cultura ebraica europea, il vivo e angosciato interesse per i terribili avvenimenti in Europa e le loro conseguenze. A ciò si aggiungono una notevole attrazione reciproca e una buona dose di stima. Arendt rimane così impressionata dal romanzo *Der tod des Virgil [La morte di Virgilio]* di Broch che ne riferisce con grande entusiasmo anche a Blumenfeld, suggerendogli di leggerlo: «Se ti capitasse di avere tanto tempo a disposizione, molta tranquillità (prescritta dal medico) e tanta voglia di leggere qualcosa di buono e sorprendente, allora leggi La morte di Virgilio di Hermann Broch. Siamo diventati suoi amici, ed è anche la miglior novità accaduta qui durante la tua assenza». H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 17 luglio 1946, in Arendt, 1995a; ed. francese p. 61 (traduzione mia). Broch e Arendt, provenienti da contesti affini anche se del tutto diversi, condividono la convinzione che le circostanze dell'epoca richiedano riflessione partecipe e analisi politica, e che in ogni caso lo scrittore non possa starsene in disparte dal mondo. Broch arriva al punto di mettere talvolta in secondo piano la sua stessa attività letteraria – ritiene che sia il momento di scrivere saggi politici, non romanzi. Dal carteggio con Broch (cfr. H. Arendt, 1996b) emerge quale sia l'intensità dello scambio di idee all'interno della rete di relazioni intellettuali di cui Arendt si dota a New York. I molti spunti che le vengono dai vecchi e nuovi amici europei, così come la capacità di cogliere tematiche che sono nell'aria, fanno capire che il suo processo creativo in quei primi anni è anche un'opera collettiva, l'opera cioè di una rete di persone all'interno della quale i temi, gli argomenti e le tesi fluttuano quotidianamente dall'una all'altra. Così Arendt conosce la realtà degli Stati Uniti sia dal-

Il primo problema che le si presenta è quello di apprendere una nuova lingua. Ma al contrario di Blücher, che incontra difficoltà nell'imparare l'inglese, Arendt vi si tuffa letteralmente. Quando torna a New York<sup>2</sup>, dopo un lungo e faticoso tirocinio linguistico a Winchester (nel Massachusetts), per lei arrivano i primi successi personali. Va alla Columbia University a trovare lo storico ebreo Salo Baron, col quale parla della situazione nella Francia di Vichy, avanzando l'opinione che l'antisemitismo francese sia iniziato con l'affare Dreyfus<sup>3</sup>. Baron le suggerisce di sviluppare la sua idea e di farne un articolo. Seguendo questo incoraggiamento, Arendt scrive la sua prima lettera in inglese, per presentarsi e per proporre il suo argomento a Theodor Herzl Gaster, il segretario esecutivo dell'*Institute of Jewish Affairs*. Ottenuto l'appoggio di Gaster, si mette a scrivere *Dreyfus und die Folgen*, dove – sullo sfondo del caso Dreyfus (un evento non molto significativo per gli ebrei d'Occidente, mai veramente assimilati, ma un vero colpo al cuore per l'ebreo moderno e colto che si è lasciato alle spalle il ghetto e i suoi piccoli traffici<sup>4</sup>) – mette a confronto due figure-cardine del sionismo<sup>5</sup> quali Herzl e Lazare, evidenziando analogie e differenze. Entrambi – scrive – sono stati trasformati da uomini in ebrei dall'antisemitismo, e nessuno dei due ha mai cercato di nasconderselo. Entrambi si rendono conto del fatto che possono condurre una vita normale solo a patto che la loro emancipazione non resti lettera morta, pur sapendo che, in realtà, l'ebreo è diventato il paria del mondo moderno. Entrambi si trovano al di fuori della tradizione religiosa del giudaismo, e nessuno dei due intende rientrarvi. Sono entrambi intellettuali di larghe vedute, che si collocano agli antipodi di quel ghetto spirituale che, della vita del ghetto, mantiene tutto tranne la spiritualità. Per loro l'origine ebraica ha un significato politico e nazionale: ecco perché potrebbero trovare posto tra gli ebrei solo se il popolo ebraico fosse una nazione. Entrambi si scontrano duramente con i filantropi, ovvero con le forze che in quell'epoca controllano la politica ebraica; e questi conflitti estenuanti insegnano loro una lezione importante, cioè che «il popolo ebraico [è] minacciato non solo dall'esterno, dagli antisemiti, ma anche dall'interno, dall'influenza dei suoi

---

la prospettiva europea sia da quella americana. È e rimane un'europea, e diventa un'americana del tutto particolare: la tensione che ne risulta è criticata da qualche amico americano come difetto di lealtà, e da qualche europeo come una eccessiva identificazione con l'America. Ad ogni modo è precisamente da questo duraturo cambio di prospettiva che deriva anche l'originalità e la ricca produzione intellettuale di Hannah Arendt.

<sup>2</sup> Arendt, Blücher e la madre di lei abitano in stanze di dimensioni ridottissime nell'Upper West Side di Manhattan: 317 West 95th Street. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 199.

<sup>3</sup> Cfr. B. Lazare, 1896b.

<sup>4</sup> Cfr. H. Arendt, 1942a; trad. it. p. 18.

<sup>5</sup> Il sionismo – scrive David Bidussa – appare un fenomeno strano se osservato a partire dai movimenti politici che con esso si sono confrontati: osteggiato dalla destra (tradizionale, fascista e infine dalla nuova destra); invisibile alla sinistra (tanto socialdemocratica che comunista), eccetto brevi periodi o limitatamente ad alcune frange o singoli individui che comunque non sono mai riusciti a modificare il comune sentire; guardato con diffidenza dalle culture liberali. Sembra di doverne concludere che il sionismo non abbia mai goduto di vere e proprie affinità elettive con una qualsiasi cultura politica. Nel linguaggio quotidiano, il termine 'sionista' viene spesso assunto come omologo di 'ebreo'. Si tratta di una metamorfosi semantica, perché se è indiscutibile il fatto che il sionismo coinvolge l'ebreo in carne ed ossa – in termini di ridefinizione della sua identità storica, culturale e politica –, dire che ogni ebreo sia sionista e che tutti i sionisti siano ebrei è falso, e non fa che schiacciare questo popolo entro i contorni dell'ennesimo stereotipo. Contemporaneamente, la parola "sionista" ha subito anche uno stravolgimento concettuale, e così è solo con difficoltà che il senso comune intuisce che esiste una "cultura sionista" caratterizzata da aspetti propri, diversi da quelli della cultura ebraica, e che vi è sì un nesso (ma non un'identità) tra la storia degli ebrei e la memoria collettiva ebraica, da un lato, e il sionismo, dall'altro. Assimilato alla prassi militarizzata di un ceto politico, secondo i più il sionismo si riduce all'immagine unidimensionale di un apparato burocratico, statale e militare. Ovviamente il sionismo non è e non è stato solo questo. Cfr. D. Bidussa, 1993, l'introduzione. Per una storia del sionismo un po' datata ma molto valida rimandiamo a W. Laqueur, 1972.



stessi “benefattori”<sup>6</sup>. Qui finiscono le analogie tra i due e iniziano le differenze: se per Herzl («la [cui] convinzione [...] di avere come alleati la storia e la natura stesse lo salvò dal sospetto di essere malato di mente»<sup>7</sup>) la soluzione al problema ebraico consiste in ultima analisi nella fuga (egli pensa ad «un popolo senza paese [che] sarebbe dovuto fuggire in un paese senza popolo»<sup>8</sup>), ovvero nel mettersi in salvo in una patria<sup>9</sup>, per Lazare la questione del territorio ha davvero poca importanza: è solo un riflesso dell'esigenza fondamentale che gli ebrei si emancipino come popolo e si costituiscano in nazione. Quel che vuole Lazare non è dunque una fuga dall'antisemitismo, bensì una mobilitazione del popolo<sup>10</sup> contro i suoi nemici: per questo egli non cerca protettori più o meno antisemiti<sup>11</sup>, ma veri e propri compagni di lotta, che spera di trovare all'interno dei gruppi oppressi dell'Europa del suo tempo. Sa bene che l'antisemitismo non è «un fenomeno né isolato né universale e che la vergognosa complicità delle potenze, nei pogrom dell'Europa dell'Est, [è] stata il sintomo di qualcosa di molto più profondo, cioè dell'imminente crollo di tutti i valori morali sotto la pressione della politica imperialistica»<sup>12</sup>. Secondo Arendt, Lazare svolge il suo compito di ebreo consapevole lottando per la giustizia e per il popolo ebraico; le sue battaglie al fianco degli ebrei gli insegnano che ciò che davvero impedisce l'emancipazione del suo popolo non è l'antisemitismo, ma lo scoraggiamento, la sfiducia che attanaglia e paralizza un popolo di rivoluzionari nella società d'altri ma non nella propria<sup>13</sup>. Certo, non possedendo neppure il territorio su cui avviare la loro lotta per la libertà, per gli ebrei non è facile battersi per conquistarla. In alternativa alla via prospettata da Herzl – scriverà Arendt in *Zionism Reconsidered*<sup>14</sup> [Ripensare il sionismo] –, si sarebbe dovuto organizzare il popolo ebraico per condurlo alle trattative con un grande movimento rivoluzionario alle spalle, il che avrebbe voluto dire allearsi con tutte le forze progressiste europee – a costo, certo, di correre tutti i rischi insiti in una mossa simile:

«Il solo uomo, nell'Organizzazione sionista, noto per aver preso in considerazione questa possibilità, fu il grande sionista francese Bernard Lazare [...] – e dovette dimettersi già nel 1899. Da quel momento in poi, nessun responsabile sionista fece più assegnamento sulla forza di volontà politica che il popolo ebraico avrebbe dovuto necessariamente possedere per conquistare la libertà, invece di lasciarsi trasportare verso di essa; così, nessun "leader" sionista ufficiale osò schierarsi con le forze rivoluzionarie d'Europa»<sup>15</sup>.

Herzl odia ciecamente tutti i movimenti rivoluzionari in quanto tali, e nutre una cieca fiducia nella bontà e nella stabilità della società del suo tempo. Lazare, al contrario, vuole essere un rivoluzionario all'interno del suo popolo e non di altri: ecco perché non può trovare una collocazione nel movimento essenzialmente reazionario di Herzl. Arendt ammette che, considerato il movimento di Herzl nel suo complesso, e

<sup>6</sup> H. Arendt, 1942a, cit., p. 19.

<sup>7</sup> H. Arendt, 1946h; trad. it. p. 81.

<sup>8</sup> Ivi, p. 85.

<sup>9</sup> Herzl è convinto che l'umanità si divida in 'ebrei', da un lato, e un variegato 'mondo ostile' del quale fanno parte gli antisemiti, dall'altro; e crede che sia necessario trattare con questo mondo ostile e con gli antisemiti dichiarati. Per lui non conta niente quanto un gentile possa essere ostile. Ritiene che più un individuo è antisemita, più apprezzerà i vantaggi di un esodo degli ebrei dall'Europa. Cfr. H. Arendt, 1942a, cit., p. 20.

<sup>10</sup> Cfr. B. Lazare, 1928; soprattutto la conferenza dal titolo *Il nazionalismo ebraico* (1897), riportata in appendice al testo, pp. 95-115.

<sup>11</sup> Per meglio comprendere la sua posizione rispetto all'antisemitismo, cfr. B. Lazare, 1894 e 1896a.

<sup>12</sup> H. Arendt, 1942a, cit., p. 20.

<sup>13</sup> Cfr. H. Arendt, 1944b; ed. inglese (ci riferiamo qui a quella contenuta in Arendt, 2007a) p. 285.

<sup>14</sup> H. Arendt, 1944w.

<sup>15</sup> Ivi; trad. it. p. 67.

preso atto dei meriti da esso acquisiti all'interno della precisa situazione storica in cui agisce, «occorre riconoscere che il sionismo oppose allo sciovinismo occulto degli assimilazionisti un nazionalismo relativamente valido e al palese utopismo degli ebrei radicali un realismo tutto sommato efficace»<sup>16</sup>. Sul lungo periodo, aggiunge, sono però gli elementi più ideologici e utopici della proposta di Herzl ad influenzare maggiormente le formulazioni e la prassi del sionismo.

Se le critiche di Lazare al suo popolo sono tanto aspre quanto quelle di Herzl, per Hannah Arendt la differenza tra i due sta nel fatto che Lazare ha rispetto per quel popolo, e crede – diversamente da Herzl (il quale condivide con i politici demagoghi della sua epoca e di quelle più recenti sia un certo disprezzo per le masse sia una reale affinità con esse e che, come questi politici, è più un'incarnazione che un rappresentante degli strati sociali cui appartiene) – che la gestione della politica non spetti a chi sta in alto, ma appunto al popolo.

Quanto ad Herzl, «la [sua] duratura grandezza risiede nel suo profondo desiderio di fare qualcosa per il problema ebraico, nel suo desiderio di agire e di risolvere questo problema in termini politici»<sup>17</sup>. Per Arendt, durante i due millenni della diaspora gli ebrei hanno fatto solo due tentativi di cambiare la loro condizione mediante un'azione politica diretta: il primo tentativo è stato quello del movimento di Sabbatai Zevi<sup>18</sup>, il movimento mistico-politico per la salvezza degli ebrei che ha chiuso il Medioevo ebraico; il secondo è stato la nascita del movimento sionista. Il disastro di Sabbatai Zevi ha proiettato gli ebrei dai due poli del passato e del futuro nel punto di mezzo del presente, ed essi si sono scoperti del tutto impreparati a guardare in faccia la realtà, incapaci di comprendere e affrontare la situazione reale. Persa la loro fede in un inizio divino e in un fine ultimo della storia, privati cioè di tutti i mezzi di interpretazione degli eventi, gli ebrei si sono ritrovati senza alcun senso della realtà. Se è stato dopo il fallimento del movimento di Sabbatai Zevi, e quindi dopo la fine della speranza messianica come elemento vitale nella coscienza delle masse ebraiche, che tra gli ebrei si è manifestato un gran bisogno di realtà, nel XIX secolo l'esigenza di una guida o di una chiave di lettura della storia è stata sentita tanto dagli ebrei quanto dagli altri popoli. In un contesto simile, «il sionismo [e l'ideologia di Herzl] può essere incluso tra i molti "ismi" del tempo, ciascuno dei quali pretendeva di spiegare la realtà e di predire il futuro in termini di leggi e forze irresistibili»<sup>19</sup>. Ma agli ebrei non basta una guida alla realtà, a loro serve la realtà stessa; agli ebrei non basta una chiave di lettura della storia, essi hanno bisogno dell'esperienza stessa della storia. Pur costretti a guardare in faccia la realtà e il presente, però, agli ebrei non riesce di divenire 'realistici':

«Noi ebrei tendiamo a capovolgere la prospettiva storica: più gli avvenimenti sono lontani nel tempo, più ci appaiono nitidi, chiari e precisi. Questa inversione di prospettiva storica sta ad indicare che la nostra coscienza politica non vuole assumere la responsabilità del passato più recente, e che noi, insieme ai nostri storici, vogliamo trovare rifugio in qualche periodo del passato che ci metta al riparo da ogni conseguenza politica. Dietro di noi sta un secolo di opportunismo politico, un secolo in cui un insolito concorso di circostanze ha consentito al nostro popolo di vivere giorno per giorno. Nello stesso tempo,

---

<sup>16</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 85.

<sup>17</sup> Ivi, p. 82.

<sup>18</sup> Sabbatai-Zevi (1626-1676) si proclama messia in Terra Santa, raccogliendo intorno al suo messaggio profetico le speranze degli ebrei desiderosi di mutare la loro condizione. Sul sabbatanismo cfr. G. Bensoussan, 2002; trad. it. pp. 203 sgg.

<sup>19</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 83.

studiosi e filologi sono riusciti a separare il popolo dalla sua storia, così come gli uomini politici opportunisti sono riusciti ad alienarlo dalla politica»<sup>20</sup>.

L'articolo – tradotto dallo stesso Gaster – viene pubblicato col titolo *From the Dreyfus Affair to France Today* da Salo Baron sul periodico da lui diretto, "Jewish Social Studies". Arendt ne è contenta, ma non è il mondo accademico quello di cui vuole entrare a far parte. Nonostante siano passati ormai tre anni da quando ha terminato il suo lavoro alla *Youth Aliyah*, in lei è ancora forte il desiderio di fare qualcosa di pratico e di politico. Così, mentre lavora al suo articolo, comincia a cercarsi un'occupazione che non richieda l'uso dell'inglese, dato che la sua padronanza di questa nuova lingua – le pare – è ancora scarsa, e la sua scrittura rozza e zoppiante. La comunità degli emigrati di lingua tedesca offre molte opportunità, ma lei preferisce lavorare coi gruppi sionisti d'America, sia emigrati che nazionali – anche se nemmeno la dirigenza sionista dell'Agenzia ebraica la convince del tutto. L'occasione si presenta nel novembre del 1941<sup>21</sup>: un posto di articolista per il giornale ebraico di lingua tedesca "Aufbau"<sup>22</sup>. Hannah Arendt ha il primo contatto col giornale in settembre, quando va a sentire una conferenza di Kurt Blumenfeld sul tema: gli ebrei devono avere un loro esercito? (la questione della quale lei poi si occuperà per tutto il 1942). È in questa circostanza che conosce Manfred George, il redattore del settimanale.

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, il punto di partenza del pensare e agire di Arendt a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta è il suo destino di profuga. Senza diritti fondamentali, osserva, ovunque vadano i profughi sono nella migliore delle

---

<sup>20</sup> H. Arendt, 1946a; trad. it. p. 77.

<sup>21</sup> Quanto a Blücher: nel 1941 trova un impiego presso un comitato che si adopera per promuovere l'ingresso in guerra degli Stati Uniti: viene incaricato di scrivere valutazioni sulla situazione in Europa. Nelle pubblicazioni del comitato il suo nome non compare, ma lui non se ne preoccupa. Cfr. E. Young-Bruehl, cit., pp. 207 sg. Del resto è anche un lavoro di breve durata, perché proprio quell'anno gli Stati Uniti entrano nel conflitto. A quel punto Blücher ottiene incarichi da parte dell'esercito americano: nell'ambito di un programma di rieducazione attuato a Camp Ritchie (nel Maryland), impartisce lezioni di storia tedesca a prigionieri di guerra tedeschi. In seguito, presso la Princeton University, fornisce a ufficiali statunitensi che parlano anche il tedesco nozioni sulla struttura degli eserciti francese e tedesco. Ivi, p. 221. A tal proposito Arendt scrive: «Monsieur è diventato "visiting lecturer" all'Università di Princeton. Questo è un colpo piuttosto pesante da incassare per chi ha nutrito l'orgoglio di avere un marito senza gradi accademici – nel mio ambiente una cosa più rara che essere privi di naso. Ma finché dura risolve la questione economica». H. Arendt a S. Adler-Rudel, lettera del 2 novembre 1943, in Arendt, 2000b; trad. it. p. 240. Risale a questo periodo la sua fama di essere uno studioso di storia militare, immagine che Arendt contribuisce a diffondere. Fra un'occupazione di tal genere e l'altra, finisce anche in un laboratorio di ricerche chimiche in cui si producono carta e plastica. Cfr. H. Arendt a S. Adler-Rudel, lettera del 23 febbraio 1943, in Arendt, 2000b, cit., p. 237. Arendt aggiunge: «Per la prima volta nella mia vita mi faccio mantenere, anche se guadagno sempre qualcosa in aggiunta e questo non mi dispiace affatto, almeno per un periodo limitato». *Ibidem*. Infine ottiene un posto di speaker nei programmi in lingua tedesca trasmessi dall'emittente radiofonica Nbc. Cfr. E. Young-Bruehl, cit., p. 221. Blücher non è uomo di lettere: il suo mestiere è quello di conferenziere e di polemista. Sotto questo profilo è un genio e così, all'inizio degli anni Cinquanta, avrà l'opportunità di esprimersi al meglio, ottenendo un posto da filosofo al Bard College (New York).

<sup>22</sup> "Aufbau" nasce come notiziario del Club ebreo-tedesco, un'organizzazione fondata nel 1924 a New York per offrire un luogo di incontro agli immigrati. Con l'aggravarsi della situazione degli ebrei europei, i membri del Club si interessano sempre meno a questioni di cultura tedesca, e sempre più ai problemi degli ebrei immigrati. Via via che si espande la loro attività di assistenza agli ebrei rifugiati in America, anche il notiziario cambia volto: nel 1937 la sua redazione viene affidata a un giornalista professionista. Due anni più tardi ne assume il controllo Manfred George, che trasforma il vecchio bollettino in un settimanale a diffusione internazionale. "Aufbau" raggiunge i profughi di lingua tedesca in ogni angolo del mondo, e offre agli intellettuali ebrei emigrati uno spazio per far sentire le loro opinioni politiche.

I testi di "Aufbau" sono quasi le uniche dichiarazioni pubbliche di Hannah Arendt sull'attualità politica dei primi anni Quaranta; ma, prima di tutto, costituiscono l'esordio pubblico della teoria politica che caratterizzerà l'opera dell'intera vita dell'autrice, cioè la teoria dell'agire politico.

ipotesi tollerati, e devono la loro esistenza alle beneficenze o alle sovvenzioni filantropiche della società che li ospita o dei singoli uomini. Essendo solo tollerati – lo ha sperimentato personalmente proprio nel clima turbolento degli anni precedenti alla guerra – essi sono in balia della politica del momento «perché, profughi, viviamo ovunque solo per la tolleranza altrui e da nessuna parte in virtù del diritto»<sup>23</sup>. In opposizione alla tolleranza e alla carità altrui, Arendt elabora come fondamentale il ‘diritto ad avere diritti’, che significa «vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni»<sup>24</sup>. Ma di questo tipo di diritto gli ebrei non possono minimamente godere. I diritti politici garantiscono uno spazio nel quale gli uomini possono muoversi, pensare e mettersi in relazione tra loro; mentre invece la dipendenza dalla pazienza e dalla benevolenza altrui produce solo riconoscenza o sottomissione, che sono entrambi atteggiamenti apolitici<sup>25</sup>. Arendt spinge dunque per un’auto-organizzazione del popolo ebraico<sup>26</sup>, con diritti propri e con una propria rappresentanza in una futura Europa federata<sup>27</sup>. Pensa infatti che solo il diritto e le leggi possano assicurare continuità nella sfera della convivenza umana e tutelare quello spazio in cui diviene possibile il libero agire politico. Ecco allora che «la battaglia delle Nazioni Unite sarà incompleta finché esse non saranno disposte a sedersi a un tavolo col paria tra i popoli e ad arruolarlo nel proprio fronte»<sup>28</sup>. Ed è sull’onda di tale convinzione che sentenza:

«Questa guerra verrà vinta solo se, nel corso di essa, tutti i popoli verranno liberati, se cioè tutte le razze verranno trasformate in popoli. [...] Finché la democrazia non governerà il mondo, esso si muoverà sul filo del coltello. Lo stretto sentiero del diritto si snoda tra la Scilla della cieca vendetta e la Cariddi dell’inerte viltà»<sup>29</sup>.

Avendo letto una lettera aperta inviata da Arendt al giornale, Manfred George rimane impressionato dalle sue capacità giornalistiche e la invita a scrivere un articolo

<sup>23</sup> H. Arendt, 1942b; trad. it. p. 21.

<sup>24</sup> H. Arendt, 1951a; trad. it. p. 410.

<sup>25</sup> Cfr. H. Arendt, 1940.

<sup>26</sup> Arendt ritiene che fin dai tempi di Lessing e Dohm in Prussia, di Mirabeau e dell’Abbé Grégoire in Francia, i propugnatori della causa ebraica abbiano sempre basato le loro argomentazioni sugli ‘ebrei *en détail*, ovvero sulle figure di spicco del popolo ebraico. Così gli ebrei privilegiati si sono sempre immaginati le misure adottate dallo Stato come il risultato del lavoro di un tribunale superiore, dal quale i virtuosi (quelli con un certo reddito) venivano premiati con i diritti umani, mentre gli indegni (quelli ammassati nelle province orientali) erano puniti in quanto paria. Da allora, ciò che ha caratterizzato gli ebrei assimilati è stata l’incapacità di distinguere tra amici e nemici, tra un complimento e un insulto; e si sono sentiti lusingati quando un antisemita ha assicurato loro di non avere intenzione di occuparsi di loro in quanto eccezioni, ebrei eccezionali. Ma tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta nessun ebreo si sente più davvero felice quando gli si assicura che è un’eccezione. La catastrofe della Shoah ritrasforma in comuni mortali quelli che sono convinti di essere straordinariamente privilegiati. «L’automatismo degli eventi – scrive nel 1946 –, che regna al posto della ragione fin dagli inizi del diciannovesimo secolo, ha preparato con ineguagliabile precisione il collasso spirituale dell’Europa davanti all’idolo sanguinario della razza. Non è un caso che le catastrofiche sconfitte dei popoli europei siano cominciate con la catastrofe del popolo ebraico, un popolo al cui destino tutti gli altri pensavano di potersi disinteressare per il dogma secondo il quale la storia ebraica obbedisce a “leggi eccezionali”. La disfatta del popolo ebraico cominciò con la catastrofe degli ebrei tedeschi, di cui gli ebrei europei non si interessarono, avendo improvvisamente scoperto che costituivano un’eccezione. Il collasso degli ebrei tedeschi cominciò quando si divisero in innumerevoli fazioni, ciascuna delle quali pensava che speciali privilegi potessero proteggere i diritti umani. [...] Gli ebrei “*en masse*” sembravano scomparsi dalla faccia della terra; sbarazzarsi degli ebrei “*en détail*” era facile. L’orribile e cruento annientamento dei singoli ebrei fu preceduto dalla distruzione incruenta del popolo ebraico». H. Arendt, 1946a, cit., p. 78. Ecco perché ella insiste tanto sulla necessità di un’azione comune del popolo ebraico.

<sup>27</sup> Arendt ricorderà in seguito l’accordo del Benelux come il primo segno di speranza per un’eventuale federazione europea. Cfr. H. Arendt, 1950b; trad. it. p. 135.

<sup>28</sup> H. Arendt, 1942f; trad. it. p. 33.

<sup>29</sup> H. Arendt, 1942o; trad. it. p. 57.

sull'argomento. La lettera di Arendt è indirizzata allo scrittore francese Jules Romains, il quale è stato accusato dalle pagine di "Aufbau" di aver sperato – come del resto molti altri intellettuali europei – di evitare la guerra contro Hitler attraverso negoziati e concessioni. Romains ha risposto con ira a queste accuse, ribadendo la sua opposizione al fascismo e ricordando ai lettori di "Aufbau" l'aiuto che lui stesso ha dato ai profughi ebrei in Francia; e ha concluso autolodandosi per il suo operato, auspicando che gli ebrei francesi non lo abbiano già dimenticato! Alla strafottenza di Romains, Hannah Arendt replica con sarcasmo: «Lei si lamenta [...] dell'ingratitude degli ebrei, per i quali invece ha fatto così tanto. Noi ebrei, come lei stesso più volte accenna, non siamo molto benvenuti nel mondo, e certo rattristerà molti di noi il fatto di aver perso, o per lo meno di aver irritato, un altro protettore»<sup>30</sup>. Ironia a parte, il messaggio che vuole far passare è che la solidarietà politica necessaria per la lotta contro un nemico comune viene meno quando coloro che lottano insieme non si riconoscono più una reciproca e assoluta parità.

La necessità dell'uguaglianza e della solidarietà per condurre una lotta politica diventa quindi anche il tema del primo articolo scritto da Arendt per "Aufbau". L'articolo si intitola *Die jüdische Armee - der Beginn einer jüdischen Politik?* [*L'esercito ebraico: l'inizio di una politica ebraica?*], ma in esso la riflessione si concentra sul fatto che le esigenze di tutti coloro che hanno pari responsabilità nella lotta contro Hitler non sono sempre le stesse. Partendo dalla constatazione che il primo popolo al quale i nazisti hanno dichiarato guerra sono gli ebrei<sup>31</sup>, Arendt pensa che il suo popolo debba raccogliere tale dichiarazione e battersi<sup>32</sup> con un suo esercito, perché

«se esistessero i miracoli, se si potessero sconfiggere i propri nemici senza battersi, se i milioni di ebrei nei campi di concentramento e nei ghetti morissero solo per le leggi della statistica, se avessimo la miracolosa garanzia che la Palestina non è nel Mediterraneo ma sulla luna e non può essere toccata, [...] in breve, se mia nonna avesse le ruote e fosse un autobus -, anche noi sciocchi e uomini di popolo inizieremmo a interessarci al problema se il suddetto autobus svolti a destra o a sinistra»<sup>33</sup>.

Solo la guerra reale del popolo ebraico contro Hitler, secondo lei, potrebbe mettere fine alle fantasiose dicerie sulla guerra ebraica<sup>34</sup>; mentre invece molti politici rovesciano la questione, propinando all'opinione pubblica mondiale una sciocca storiella, in base alla quale se gli ebrei combattessero con un loro esercito al fianco degli alleati non farebbero che dare fondamento alle chiacchiere di Hitler<sup>35</sup>, il quale è convinto che dietro gli alleati si nasconda l'ebraismo mondiale. Nel maggio del 1942 Arendt illustra tale pensiero in questi termini:

«Hitler utilizza uno schema di spiegazione di una semplicità sconvolgente: accogliendo la differenza tra popolo e governo [...], egli sostiene che in questa guerra siano realmente implicati [...] solo due popoli: quello ebraico e quello tedesco. Tutti gli altri popoli sarebbero stati solo mandati in questa guerra per istigazione dei loro governi. I tedeschi, come gli ebrei, sono gli unici a essere

<sup>30</sup> H. Arendt, 1941a; trad. it. p. 5.

<sup>31</sup> «Gli ebrei sono stati le prime vittime del regime nazista, e sono stati gli ultimi a realizzare un movimento clandestino combattivo. Ci sono voluti quasi dieci anni per superare la tradizionale avversione ebraica per l'organizzazione militare e per ottenere l'indispensabile cooperazione attiva delle altre forze antifasciste in Europa». H. Arendt, 1944f, p. 254 (traduzione mia).

<sup>32</sup> «Non c'è che un modo per fuggire la "vergogna" di essere ebreo - lottare per l'onore di tutto il popolo ebraico». H. Arendt, 1943f; trad. it. p. 40.

<sup>33</sup> H. Arendt, 1942i; trad. it. p. 42.

<sup>34</sup> Di tutti i popoli europei, aggiunge, nessuno ha un interesse maggiore dei tedeschi a veder entrare in battaglia un vero esercito ebraico. Ancor più scandalosa del fatto di aver scatenato la guerra, infatti, è l'infamia di muovere guerra a chi è disarmato. Cfr. H. Arendt, 1942s; ed. inglese p. 262.

<sup>35</sup> Basti leggere A. Hitler, 1925 e 1927.

rappresentati con piena validità dai loro governi, ad avere piena identità con essi; solo che i tedeschi hanno un governo manifesto e gli ebrei uno segreto. Tutti i popoli al di fuori di quello tedesco sarebbero governati dagli ebrei. Questa guerra, la guerra tra il popolo, buono in maniera soprannaturale, dei tedeschi e quello, cattivo in maniera soprannaturale, degli ebrei, recherebbe tanti dolori negli altri popoli buoni solo perché gli ebrei non vogliono combattere ma [...] servirsi degli altri governi per assicurarsi il loro “dominio sul mondo”<sup>36</sup>.

Per Arendt, il suo popolo – con i suoi duecento anni di esperienze di assimilazione e la mancanza di una coscienza nazionale<sup>37</sup>, nonché con la sua abitudine di dipendere dai notabili<sup>38</sup> – ha bisogno di un esercito non solo per potersi difendere, ma anche per ragioni di identità; e auspica che la lotta politica possa essere il principio di una vita politica per gli ebrei, di un riscatto. Scrive infatti:

«Un esercito ebraico non è un'utopia, se gli ebrei di tutti i paesi lo vogliono e se sono pronti a entrarvi come volontari. Utopica è però l'idea che noi possiamo in qualche modo approfittare della sconfitta di Hitler se questa non è dovuta anche a noi. [...] La libertà non è un articolo da regalo [...] e nemmeno un premio per i dolori sopportati»<sup>39</sup>.

La presenza di spirito e l'acutezza argomentativa del testo affascina George, che lo pubblica e la ingaggia come collaboratrice esterna. Ben presto Arendt diventa titolare di una colonna bisettimanale che, sotto il titolo di rubrica fissa “*This means you*”<sup>40</sup>, elabora argomenti a favore di un esercito ebraico<sup>41</sup>, e chiama all'azione i lettori di “Aufbau”:

«Quei popoli che non fanno la storia ma si limitano a subirla tendono a vedere loro stessi come le vittime di eventi senza senso, insopportabili e disumani; tendono a stare a braccia conserte, aspettando miracoli che non accadono mai. Se nel corso di questa guerra non ci svegliamo da tale apatia, non ci sarà posto per noi nel mondo di domani»<sup>42</sup>.

## 2. Questo ti riguarda!

Ora ha finalmente a disposizione gli strumenti per mettere in pratica ciò che ha im-

---

<sup>36</sup> H. Arendt, 1942h; trad. it. p. 36.

<sup>37</sup> Pur parlando spesso di coscienza nazionale, Arendt si guarda sempre dall'identificare nazione e Stato, e non considera i capi politici come incarnazioni della gloria nazionale.

<sup>38</sup> Come fa spesso, anche in questo caso Arendt ricorre ad una metafora per meglio chiarire ciò che ha in mente: «La volontà di vivere ebraica è famosa e famigerata. Famosa, perché abbraccia un periodo relativamente lungo della storia dei popoli europei. Famigerata, perché negli ultimi duecento anni ha minacciato di degenerare in qualcosa di completamente negativo: nella volontà di sopravvivere a qualunque costo. [...] Il popolo ebraico ha iniziato ad assomigliare a un vecchio che, all'età di ottant'anni, scommette con se stesso di arrivare a centovent'anni, e che, con l'aiuto di una dieta ben studiata ed evitando ogni movimento, smette di vivere per sopravvivere. [...] Hitler è attualmente impegnato a togliere la vita a questo vecchio. Noi tutti speriamo che egli sbaglia, che cominci ad aver a che fare non con vecchi, ma con uomini e donne di un popolo». H. Arendt, 1941b; trad. it. pp. 9-10.

<sup>39</sup> Ivi, p. 10.

<sup>40</sup> Letteralmente: “Questo ti riguarda!”. “*This Means You*” è stata la parola d'ordine con cui i democratici, nella guerra di secessione, hanno reclutato soldati contro i sudisti. E ora dà il titolo alla rubrica quindicinale di cui Hannah Arendt viene incaricata per l'appendice di “Aufbau”, “*Judische Welt*”. Anche se il titolo della rubrica è in lingua inglese, gli articoli sono in tedesco.

<sup>41</sup> Quando nel 1941 Hannah Arendt prende le parti dell'esercito ebraico, chiede – a modo suo – ciò che le più diverse correnti sioniste dall'inizio della guerra nel 1939 propagandano con diversi argomenti: un esercito ebraico per la lotta contro Hitler. Modello dei sionisti è la legione ebraica, che nella Prima guerra mondiale ha combattuto nell'esercito britannico come unità di volontari per la liberazione della Palestina dal dominio turco. Cfr. la voce ‘Battaglioni ebraici o Legione ebraica’ nel glossario di Z. Sternhell, 1996; trad. it. pp. 521-22.

<sup>42</sup> H. Arendt, 2007d; ed. inglese p. 241 (traduzione mia).

parato da Lazare e da Blumenfeld: combattere la lotta per la libertà del popolo ebraico dalla parte di tutti coloro che lottano contro Hitler. E, come sua richiesta centrale, Arendt avanza quella di un esercito ebraico nelle forze armate alleate. Il timore dell'antisemitismo rende però molti dei profughi di New York riluttanti ad appoggiare il piano per un esercito ebraico. Quanto agli ebrei americani, la loro reticenza è dovuta al timore di apparire poco patriottici. In realtà, delle trattative segrete tra gli inglesi e l'Agenzia ebraica della Palestina per la creazione di un esercito ebraico sono in corso già dal 1939<sup>43</sup>; tuttavia gli inglesi esitano, preoccupati all'idea che arruolare ebrei palestinesi possa rivelarsi controproducente. Temono infatti che prima o poi questi rivolgeranno le armi contro gli arabi palestinesi o, peggio ancora – dal loro punto di vista –, contro le truppe britanniche che si trovano in Palestina<sup>44</sup>. Così nell'ottobre del 1941 bloccano i negoziati e cercano un compromesso che consiste nella costituzione – all'interno del reggimento dei Reali fucilieri del Kent – di due battaglioni, uno arabo e uno ebreo. E anche quegli americani che sono stati favorevoli all'idea di un esercito ebraico si astengono dal criticare sia la decisione britannica, sia la sua tacita accettazione da parte del governo americano. Nei mesi a cavallo tra il 1941 e il 1942, Arendt non si stanca di criticare duramente queste decisioni ma, al tempo stesso, cerca anche di tenere viva la speranza che alla fine quell'esercito nascerà:

---

<sup>43</sup> Gli ebrei palestinesi dispongono, con la *Jewish Agency of Palestine*\*, di un organo di rappresentanza nei confronti del governo mandatario, ma la potenza reale nel paese e la difesa sono nelle mani dei britannici. Ripetutamente la politica britannica sulla Palestina fomenta le speranze dei coloni ebrei in uno Stato proprio: ai tempi delle agitazioni (1936-38) essi rafforzano le truppe di sicurezza ebraiche contro gli insorti arabi, e così gli ebrei palestinesi hanno per breve tempo la sensazione di difendere il 'loro' paese. Con il progetto di divisione della *Peel Commission* britannica del 1937\*\* lo 'Stato proprio' si trasforma per la prima volta da dichiarazione di intenti a realtà possibile. Un esercito ebraico è per i sionisti un altro passo in questa direzione. Ma anche se la potenza mandataria della *World Zionist Organization* continua a fare promesse, l'esercito non vedrà mai la luce. Quando nel 1941 e nel 1942 le potenze dell'Asse nella campagna d'Africa avanzano verso est, per difendere la Palestina i britannici vanno a prendere truppe straniere: prima di tutto australiane e neozelandesi.

\* La *Jewish Agency for Palestine* è una corporazione di rappresentanza degli ebrei costituita nel 1928 e prevista nell'art. 4 del Mandato sulla Palestina, che deve garantire la collaborazione di tutti gli ebrei nella fondazione della sede nazionale ebraica (Balfour). Viene considerata per molto tempo come governo clandestino. Gli sforzi di Weizmann di trasformare i dirigenti ebraici, in Palestina, da partito-quartier generale in qualcosa di molto più imponente – cioè in un'espressione della volontà di tutto il popolo ebraico –, falliscono: la *Jewish Agency* ha in realtà la maggioranza sionista: dopo il 1937 non ha più luogo l'elezione di non sionisti. Cfr. la voce 'Agenzia ebraica' del glossario di Z. Sternhell, 1996, cit. p. 520.

\*\* La *Peel Commission* (commissione reale d'inchiesta, guidata da Lord Robert Peel) arriva in Palestina (da Londra) per indagare sulle radici del conflitto arabo-palestinese e per proporre soluzioni. Nel luglio del 1937 stabilisce di abolire il Mandato e di spartire il paese tra i due popoli. Solo la striscia tra Jaffa e Gerusalemme rimarrebbe sotto il controllo britannico e la supervisione internazionale. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 220-24, 635 sgg., 669 sgg.

<sup>44</sup> Il 13 settembre 1940 il ministro degli esteri britannico Eden comunica ai rappresentanti della *World Zionist Organization*, in una delle tante trattative interne, che il governo britannico vuole porre mano ad un esercito ebraico, fondandolo sulle stesse basi degli eserciti cecoslovacco e polacco. Ma l'impresa, dopo innumerevoli trattative e promesse, non viene realizzata, anche perché gli arabi esercitano una pesante pressione sui britannici, molto isolati con l'entrata in guerra degli Stati Uniti. Poiché gli ebrei vogliono combattere contro Hitler, essi sono i benvenuti. E poiché Rommel avanza in Africa e, dopo l'attacco all'Egitto nella primavera del 1942, si trova improvvisamente alle porte della Palestina, la disponibilità a combattere degli ebrei torna molto opportuna ai britannici, in quanto potenza mandataria. Tel Aviv, Haifa e altre città costiere si trincerano, allestiscono rifugi antiaerei e stazioni di primo soccorso. Ma l'Inghilterra rifiuta un esercito ebraico e trova subito un motivo per chiudere gli uffici di reclutamento in Palestina: a Londra si teme che gli ebrei vorranno in seguito ridefinire il loro impegno militare avanzando pretese territoriali, cosa che comprometterebbe seriamente l'alleanza militare già debole con gli arabi, e che magari rivolgeranno le armi contro gli arabi o il governo di mandato. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 1089-90, 1254 sgg.

«Ancora una volta il governo inglese ha rifiutato la formazione di un esercito ebraico. [...] Se è vero che la politica deve essere paragonata a un lento trapanare assi molto dure (Max Weber), la pazienza, in politica, è la perseverante continuazione di questo trapanare, e non l'apatica attesa di un miracolo. I miracoli non sono di questo mondo, e tuttavia anche assi molto dure possono essere traforate. Questo rifiuto ci impone almeno una pausa che dobbiamo utilizzare con pazienza per prepararci meglio e più a fondo»<sup>45</sup>.

Se insiste tanto sulla partecipazione del popolo ebraico – in quanto popolo europeo – alla guerra contro Hitler, è sostanzialmente per due motivi: nell'immediato vuole che gli ebrei imparino ad agire politicamente, dato che il diritto di impugnare le armi «non può essere negato a chi abbia maneggiato la cazzuola o spinto l'aratro»<sup>46</sup>. Poi, per il futuro, spera che gli ebrei possano partecipare insieme agli alleati alle conferenze di pace, ma questo sarà possibile solo dopo aver preso parte al conflitto, dato che al tavolo delle trattative può sedere solo chi prima abbia fatto la guerra. Ecco spiegata l'importanza di battersi! In caso contrario, «dopo questa guerra, i nostri delegati saranno allontanati dal salone delle conferenze delle potenze, delle nazioni grandi e piccole. E non ci potremo lamentare: sarà stata colpa nostra»<sup>47</sup>. Arendt accarezza l'idea che una futura federazione europea garantisca una patria agli ebrei. Tale sistema, che dovrebbe abbracciare anche il Vicino Oriente e il Nordafrica, metterebbe ovviamente in contatto gli arabi con i popoli europei:

«Questo però – osserva con la solita lucidità nel 1943 – non deve intimorire nessuno che abbia consapevolezza dei grandi e durevoli contributi che il popolo arabo ha portato in passato alla cultura occidentale. Non si vede perché essi non dovrebbero essere ancora in grado di rinnovare tali contributi, se esiste la possibilità che essi superino i loro rapporti feudali e retrogradi e la loro terribile miseria»<sup>48</sup>.

Mentre avanza le sue idee di solidarietà europea, Arendt ammonisce anche i sionisti di non concentrarsi esclusivamente sulla Palestina, dimenticando tutti quegli ebrei della diaspora che non diverranno mai palestinesi. Teme infatti che, qualora assuntesse toni spiccatamente nazionalistici, l'idea dell'unicità della condizione politica ebraica – o dell'unicità del popolo ebraico – finirebbe per alienare gli ebrei dal resto degli europei. Chiama sì gli ebrei a combattere in quanto popolo europeo, ma quando parla di 'popolo' ebraico lo fa in senso politico, non razziale<sup>49</sup>, e si rivolge alla massa del popolo, non ai dirigenti ebraici. E al suo popolo chiede di guardare alle sue tradizioni, e di ammirare Mosè e David senza dipendere da figure-simbolo di altri popoli<sup>50</sup> quali Washington o Napoleone, perché

---

<sup>45</sup> H. Arendt, 1941c; trad. it. p. 12.

<sup>46</sup> H. Arendt, 1942b, cit., p. 21.

<sup>47</sup> H. Arendt, 1941d; trad. it. p. 16.

<sup>48</sup> H. Arendt, 1943e; trad. it. p. 91.

<sup>49</sup> Per un'interessante distinzione tra 'popolo' e 'nazione' cfr. H. Arendt, 1942s.

<sup>50</sup> Su temi quali religione, secolarizzazione e cultura – nonché sulla necessità, per gli ebrei, di imparare a mantenere il talento ebraico all'interno della loro comunità nella stessa misura in cui le altre lo mantengono, invece di cederlo ad altri – è interessante ricordare quel che Arendt scrive in *Creating a Cultural Atmosphere* [*Creare un'atmosfera culturale*], pubblicato nel novembre 1947. La cultura – scrive – è laica per definizione, perché richiede una larghezza di vedute di cui nessuna religione sarà mai capace. Può venire completamente snaturata dalle ideologie e dalle "*Weltanschauungen*" le quali, sia pure ad un livello certo più basso e volgare, condividono con la religione il disprezzo per la tolleranza e la rivendicazione del diritto di avere tra le mani la verità. Anche se la cultura è ospitale, va tenuto a mente che sia la religione che le ideologie vorranno e potranno mai rassegnarsi ad essere solo parti di un tutto. Così lo storico, e quasi mai il teologo, sa che la secolarizzazione non è la fine della religione.

Detto questo, secondo Arendt non solo gli ebrei non hanno preso parte al lento processo di secolarizzazione iniziato nell'Europa occidentale con il Rinascimento (e dal quale si è sviluppata la cultura moderna), ma si sono trovati attratti e respinti dall'Illuminismo e dalla cultura proprio alla fine di un pe-



«Questo tentativo di dimenticare il proprio passato e di ringiovanire se stessi a spese di altri fallisce ancora, [dal momento che] gli eroi di Washington e di Napoleone erano proprio Mosè e David. La storia dell'umanità non è un albergo dove si possa prendere alloggio a proprio piacimento. [...] Il nostro passato sarà per noi un peso sotto il quale potremo solo crollare fino a quando ci rifiuteremo di capire il presente e di lottare per un futuro migliore»<sup>51</sup>.

A suo avviso, sono due malintesi ad impedire quell'azione di popolo che potrebbe riportare in vita l'antica tradizione ebraica di ribellione e liberazione<sup>52</sup>. Il primo malinteso è l'idea che la sopravvivenza ebraica non dipenda dall'azione politica, ma da attività di tipo filantropico.

«Per duecento anni ci siamo lasciati guidare dai plutocrati e dai filantropi: essi ci hanno governato e ci hanno rappresentato nel mondo. Per duecento anni ci siamo lasciati mettere in testa che la via più sicura per sopravvivere è fingersi morti. Col risultato che noi stessi tra di noi spesso non sappiamo se camminiamo tra i vivi o tra i morti. Col risultato che ci muoviamo in un mondo apparente in cui assolutamente più nulla va per il suo verso: se ci troviamo in pericolo speriamo nei miracoli, e quando siamo relativamente al sicuro ab-

---

riodo in cui la loro capacità di apprendere un sapere laico era davvero molto bassa. Le conseguenze di questa mancanza di legami spirituali tra la civiltà ebraica e quella non ebraica sono state tanto naturali quanto poco positive: gli ebrei che volevano la 'cultura' hanno abbandonato all'improvviso e completamente il giudaismo, anche se la maggior parte ha conservato la consapevolezza della propria origine ebraica. Il laicismo e il sapere laico sono stati identificati esclusivamente con la cultura non ebraica, ecco perché a questi ebrei non è mai venuto in mente di avviare un processo di secolarizzazione relativo alla loro stessa eredità. Il loro abbandono del giudaismo ha prodotto, all'interno della tradizione giudaica, una situazione tale per cui l'eredità spirituale ebraica è divenuta più che mai monopolio dei rabbini. La scienza dell'ebraismo tedesca, pur consapevole del pericolo di una perdita totale di tutte le conquiste spirituali del passato, ha evitato di affrontare il problema reale rifugiandosi in una sterile erudizione centrata sul solo problema della conservazione. Nel migliore dei casi, il risultato è stato una raccolta di reperti da museo. Per quanto abbia impedito lo sviluppo di un'atmosfera culturale nella comunità ebraica, questa fuga improvvisa e risoluta degli intellettuali ebrei da tutte le 'cose ebraiche' è stata straordinariamente favorevole allo sviluppo della creatività individuale. Ciò che gli appartenenti ad altre nazioni avevano fatto come parte integrante di uno sforzo collettivo e nell'arco di tempo di parecchie generazioni, è stato compiuto da singoli ebrei nell'ambito circoscritto di una singola vita umana e con la forza della fantasia. Gli ebrei – senza eccezioni – hanno cominciato ad emanciparsi dalla tradizione come individui. Se è vero che solo alcuni sono stati animati da un fervore eccezionale e appassionato, osserva Arendt, questo fervore ha fatto anche emergere un numero considerevole di autentici scrittori, artisti e pensatori ebrei. Ma dal momento che le loro conquiste individuali non sono state riconosciute da un pubblico ebraico preparato e coltivato, questi scrittori, pensatori ed artisti ebrei – pur avendo più di un tratto in comune – non sono stati in grado di fondare una tradizione specificamente ebraica della letteratura e del pensiero laico. Ora, per Arendt è certo che nelle questioni culturali nessun progetto e nessun programma avrà mai senso, perché se esiste qualcosa come una strategia culturale, essa può mirare solo alla creazione di un'atmosfera culturale (cioè di una cultura per ebrei, non di una cultura ebraica!). L'emergere del talento o del genio è indipendente da una simile atmosfera, ma l'esistenza o l'assenza di questa deciderà se gli ebrei continueranno a cedere il talento ebraico ad altri, o se impareranno a mantenerlo all'interno della loro comunità. Stabilito che è questo il problema, Arendt dà anche dei suggerimenti su come affrontarlo: secondo lei, bisogna in primo luogo recuperare la grande tradizione religiosa e metafisica post-biblica, occupandosi però di questa riscoperta con un linguaggio che gli ebrei sentano proprio, e in nome del popolo per il quale essa non costituisce più un passato sacro o un'eredità intoccabile. Quanto al corpus ben più esiguo degli scritti ebraici laici, poi, è necessario recuperare gli scrittori yiddish dell'Europa orientale, e dare loro valore culturale esportando i loro testi oltre i confini della nazionalità ebraica. Per finire, bisogna accogliere tutti coloro che sono entrati o che entrano in conflitto con l'ortodossia ebraica, come pure quelli che hanno voltato le spalle al giudaismo per i motivi ricordati sopra. Cfr. H. Arendt, 1947a; trad. it. pp. 90-92.

<sup>51</sup> H. Arendt, 1942d; trad. it. pp. 27-28.

<sup>52</sup> Arendt si riferisce alla vicenda biblica dell'esodo dall'Egitto delle tribù d'Israele – vicenda precedente alla legislazione mosaica che ha costituito il popolo ebraico. Cfr. H. Arendt, 1978b; trad. it. pp. 531 sgg.

biamo paura della nostra ombra; consideriamo ineluttabili movimenti politici come l'antisemitismo, ma consideriamo illusioni le leggi, se non naturali, per lo meno umane, della guerra»<sup>53</sup>.

Un esercito popolare potrebbe invece presentare al mondo un nuovo senso dell'identità ebraica, liberata da tutte le vecchie connotazioni caritatevoli che l'hanno sempre contraddistinta. Perché «nessun accattone può più sperare di diventare ricco come Rothschild allacciando le relazioni giuste; nessun filantropo deve più temere, per malasorte, di diventare povero come l'accattone di Rothschild»<sup>54</sup>. Il secondo malinteso è l'idea che fra ebrei secolarizzati e assimilati un senso di solidarietà possa nascere solo in forma negativa, e cioè come timorosa reazione all'antisemitismo. Implicita in questa idea è la convinzione che gli ebrei laici perderebbero la loro identità qualora l'antisemitismo scomparisse dal mondo. A questa idea Arendt contrappone l'esempio degli ebrei russi, che si sono appellati al governo sovietico per avere le armi, e alla comunità ebraica mondiale per essere aiutati a combattere contro Hitler. E spiega che in Russia l'antisemitismo è andato diminuendo, non aumentando, in seguito agli sforzi fatti dai russi per trovare una soluzione politica al problema delle molte nazionalità.

«Nella misura in cui nel nostro tempo è possibile offrire assicurazioni e mettere gli ebrei localmente al sicuro, gli ebrei dell'Unione Sovietica sono protetti. Nella misura in cui un'emancipazione dall'alto, senza azione politica diretta degli ebrei, ha senso, gli ebrei russi sono emancipati. [...] La costituzione dell'Unione [...] considera l'antisemitismo un attacco a una delle nazionalità dell'URSS, e lo persegue e lo punisce come delitto contro la società, alla stregua del furto o dell'omicidio. [...] gli ebrei russi [...] sono [...] i primi ebrei a essere stati emancipati in quanto nazionalità e non in quanto individui, i primi che non hanno dovuto pagare i diritti civili con la perdita della loro appartenenza nazionale»<sup>55</sup>.

Questo argomento le serve anche per attaccare tutti coloro che credono che una nazione sia solo un gruppo di gente tenuto insieme da un nemico comune, tutti coloro che accettano l'idea di un antisemitismo eterno. È precisamente dall'incapacità di riconoscere la peculiarità dell'antisemitismo moderno che, secondo Arendt, deriva l'inadeguatezza del sionismo di fronte al problema dell'ebraismo europeo:

«Gli ebrei avevano sempre pensato che l'antisemitismo fosse per natura eterno e onnipresente e questa convinzione non solo era stata il più potente fattore ideologico del movimento sionista fin dall'affare Dreyfus, ma spiegava anche la strana disposizione della comunità ebraica a negoziare con le autorità naziste nel primo periodo del regime. [...] Era insomma una "Realpolitik" [...] e i suoi pericoli vennero alla luce solo più tardi, quando i quotidiani contatti con la burocrazia nazista resero molto più facile ai funzionari ebraici il gran 'salto': invece che aiutare gli ebrei a fuggire, aiutare i nazisti a deportarli. Era stata questa convinzione a rovinarli, rendendoli incapaci di distinguere gli amici dai nemici»<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> H. Arendt, 1942l; trad. it. p. 48.

<sup>54</sup> H. Arendt, 1942p; trad. it. p. 61.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>56</sup> H. Arendt, 1963b; trad. it. p. 19. A proposito dei tragici avvenimenti in Germania, Arendt afferma che lo sterminio non è l'espressione della volontà dei tedeschi, quanto piuttosto un fenomeno moderno e internazionale: l'«enorme macchina amministrativa dell'assassinio di massa al cui servizio potevano essere, e furono impiegate, non solo migliaia di persone e persino migliaia di assassini scelti, ma un intero popolo» (H. Arendt, 1945a; trad. it. p. 161). In tal modo, già nel gennaio del 1945 Hannah Arendt individua gli elementi di quella banalità del male messi poi pienamente in luce durante il processo Eichmann.

Come negli anni della guerra gli ebrei non comprendono la specificità e la novità storica della Shoah, interpretandola erroneamente come una conseguenza storicamente necessaria del tradizionale antisemitismo religioso, così, negli anni della costruzione dello Stato di Israele, essi non capiscono che la loro iniziativa in Medio Oriente non è una risposta all'antisemitismo<sup>57</sup>. Ostinatamente convinti che l'umanità sia irrimediabilmente divisa in ebrei e non ebrei, e che tutti i non ebrei siano antisemiti, essi sognano un luogo lontano dove vivere al sicuro dalle insidie del mondo, confondendo l'emancipazione con la costituzione di un nuovo Stato. Arendt – lo vedremo più avanti nel corso di questo capitolo – accuserà quindi il sionismo di aver bisogno dell'ostilità antisemita per fondare la sua identità nazionale, e la costituzione di uno Stato ebraico – nelle condizioni in cui (e per le modalità con le quali) verrà attuata – rappresenterà per lei il crollo di tutte le speranze in una partecipazione politica autonoma, responsabile ed efficace degli ebrei alla politica internazionale. Un'altra grave conseguenza della teoria dell'eterno antisemitismo è l'incapacità degli ebrei di cogliere la differenza tra l'antisemitismo europeo e l'opposizione degli arabi ad uno Stato ebraico in Medio Oriente<sup>58</sup> – che sono cose ben diverse. Alterando la realtà, l'ideologia del sionismo pretende cioè di trattare «il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa “legge” dell'esposizione logica della sua “idea”»<sup>59</sup>; e, impedendo ai suoi adepti di prendere coscienza della realtà, non permette loro di modificarla con l'azione politica.

Per breve tempo – tra il 1941 e il 1942 –, Hannah Arendt simpatizza per i revisionisti, cioè per quella corrente esclusa dalla *World Zionist Organization* che nel dicembre 1941 dà vita al *Committee for a Jewish Army*<sup>60</sup>. Questa organizzazione fa propaganda con pieno successo negli Stati Uniti del tempo di guerra, e incontra di fatto le idee politiche di Arendt – per lo meno verbalmente – in un punto: i revisionisti sembrano ascoltare ciò che muove l'ebreo normale. A differenza dei sionisti, che puntano solo sugli ebrei palestinesi, i revisionisti vogliono unire tutto il popolo ebraico nella lotta sotto la loro bandiera – innanzitutto per l'idea dell'esercito ebraico poi, nel 1943, per la salvezza degli ebrei d'Europa. Fra il tardo autunno del 1941 e i primi mesi del 1942, mentre scrive per "Aufbau" sull'esercito ebraico, Arendt è colpita dal consenso popolare che l'idea riscuote in America: è dai tempi del boicottaggio delle merci tedesche a metà degli anni Trenta che non prova un simile entusiasmo, né tanta speranza nella possibilità di una resistenza popolare ebraica a Hitler. È convinta ormai da tempo che le esperienze fatte dai sionisti li abbiano lasciati del tutto impreparati alla protesta e all'azione politica; ma non vuole rinunciare alla

---

<sup>57</sup> Negli anni Trenta è Chaim Weizmann (cfr. *infra*, la nota 72 di questo capitolo) a sostenere che l'edificazione di uno Stato ebraico sia la risposta sionista all'antisemitismo. «Un'affermazione – commenta Arendt – la cui assurdità doveva rivelarsi solo pochi anni dopo, quando l'esercito di Rommel minacciò gli ebrei di Palestina dello stesso destino toccato a quelli dei paesi europei». H. Arendt, 1944w, cit., p. 64.

<sup>58</sup> «La generale ostilità dei gentili – scrive Arendt nel 1948 –, un fenomeno che Herzl pensava interessare soltanto gli ebrei della "Galut", e che sarebbe perciò scomparso con la normalizzazione della situazione degli ebrei in Palestina, è ora ritenuta dai sionisti immutabile, un dato di fatto perenne della storia ebraica, che si ripete in ogni circostanza, persino in Palestina. È ovvio che questo atteggiamento è chiaro sciovinismo razzista ed è altrettanto ovvio che questa divisione tra gli ebrei e tutti gli altri popoli – che devono essere classificati come nemici – non è diversa da altre teorie sulla prevalenza della razza (anche se la “razza prevalente” ebraica non si è assunta il compito di conquistare, ma quello di suicidarsi per mano dei suoi più attivi rappresentanti)». H. Arendt, 1948d; trad. it. p. 106.

<sup>59</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 642.

<sup>60</sup> Il *Committee for a Jewish Army* è un'iniziativa del gruppo militante revisionista *Irgun* per costruire negli Stati Uniti, ancora prima dell'entrata in guerra, un'ampia base per un esercito ebraico e per la difesa della Palestina. Col sostegno di numerosi intellettuali liberali e di sinistra il 4 dicembre 1941 si tiene la riunione costitutiva. Cfr. H. Arendt, 2000a, cit., p. 19, nota 25. Il *Committee* non fa solo propaganda (con successo), ma è anche attivo praticamente.

speranza che gli appelli per un esercito ebraico finiscano per suscitare quell'opposizione popolare spontanea contro Hitler che non si è più formata da quando il boicottaggio è fallito. Così quel gruppo che si batte per avere l'appoggio popolare alla sua stessa causa le appare come un gruppo di amici, che hanno capito che bisogna mettere fine all'indifferenza degli ebrei verso l'azione politica. Ma la politica dei revisionisti, che in America si limita a impiegare mezzi pacifici, è più volte un'arida tattica che mira in primo luogo ad una più ampia influenza sugli organi di rappresentanza ebraici. I fini politici reali dei revisionisti sono opposti a quelli di Arendt: essi aspirano ad un ritorno a Herzl, propagandano la lotta contro i britannici e parteggiano per la cacciata degli arabi e la fondazione di uno Stato ebraico da entrambi i lati del Giordano. Sia i sionisti che i revisionisti concentrano tutte le forze politiche sulla fondazione dello Stato di Israele, e i sionisti si distinguono dai revisionisti solo per il fatto di non essere completamente massimalisti, e di essere piuttosto aperti ai compromessi. Solo la Palestina, questo l'argomento di tutti e due i gruppi, offrirà in futuro agli ebrei protezione dall'antisemitismo mondiale che minaccia la loro vita. Per questo ai loro occhi il fine della guerra e delle trattative è prima di tutto la fondazione dello Stato di Israele. Arendt invece riconosce solo la tendenza anticoloniale, non quella antieuropea del sionismo, e critica con fermezza, oltre alla fede dei sionisti nell'elezione divina, anche la loro fissazione per la Palestina. Confuta poi la tesi sionista secondo cui uno Stato ebraico sovrano sarebbe una necessità assoluta e la garanzia di un rifugio in caso di persecuzione. Questa tesi, tra l'altro, non sembra neppure confermata da un punto di vista storico: infatti un'aggressione nazista alla Palestina ha fatto parte dei piani del nazionalsocialismo ed è stata impedita solo grazie alla vittoria militare degli inglesi, che nell'autunno 1942 ad El-Alamein hanno sbarrato la strada alle truppe italo-tedesche. Alla luce dei fatti, ad Arendt la sopravvivenza degli ebrei che vivono in Palestina appare storicamente del tutto accidentale<sup>61</sup>. Non solo: la propaganda sionista – prima e dopo la guerra – a favore dell'insediamento degli ebrei in un solo paese, trasforma la loro casuale sopravvivenza in una giustificazione ideologica del sionismo. E così facendo condiziona a tal punto le opinioni degli ebrei da impedire loro di trovare una risposta "politica" all'antisemitismo, che non sia quella dell'importanza della sicurezza rappresentata da uno Stato nazionale ebraico («[Questo] gli ebrei pensano oggi della grande battaglia per la loro esistenza, [...] gli uni convinti che “nessun lo sa che io porto il nome di tremotino”<sup>62</sup>; gli altri beati nella coscienza di impersonare, venendo annientati, lo spirito del tempo; gli altri ancora timorosamente miranti a non difendere e a non chiedere nulla più che il territorio ebraico in Palestina, che la sicurezza di 500.000 anime per lo Yishuv, che il pezzetto di terra sul quale si spera di essere al sicuro dall'antisemitismo»<sup>63</sup>). Dall'antisemitismo, secondo Arendt, «non si è al sicuro che sulla luna»<sup>64</sup>, dunque

«la Palestina può essere considerata solo una zona di insediamento degli ebrei d'Europa; [...] la politica della Palestina deve essere gestita nell'ambito di una politica generale dell'ebraismo europeo, e [...] la politica palestinese non può, al contrario, determinare l'intera politica ebraica. [...] Non esiste una soluzione della questione ebraica in un solo paese, nemmeno in Palestina»<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. H. Arendt, 1942l, cit.

<sup>62</sup> La filastrocca, tratta da una fiaba dei fratelli Grimm, allude alla malriposta fiducia degli ebrei nel fatto di non poter essere facilmente individuati come tali.

<sup>63</sup> H. Arendt, 1941d, cit., p. 17.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Questo poscritto ha, per ironia della sorte, un ulteriore risvolto: Hannah Arendt vivrà sulla sua pelle – da ultimo con la controversia su Eichmann – l'esperienza di essere a sua volta, anche se ebrea, al sicuro dall'accusa di antisemitismo solo sulla luna.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 18.

Delusa e amareggiata, quando nel 1942 il Comitato per un esercito ebraico viene denunciato come un fronte dei terroristi – i terroristi ebrei di Palestina cominciano infatti a sferrare i loro attacchi contro gli inglesi e gli arabi, e i loro capi reclamano come ebraici i territori ad est del Giordano, che il *White Paper* britannico<sup>66</sup> ha invece promesso agli arabi –, Arendt si associa a questa denuncia sulle pagine di “Aufbau”. In un articolo del marzo 1942 ha l'audacia di definire i revisionisti ‘fascisti’ ebrei, e afferma che, in realtà, i loro tentativi di edificare un esercito ebraico rientrano in un progetto più vasto e più ambizioso: quello di ottenere il controllo dell'organizzazione sionista. Essi sperano di raggiungere il loro obiettivo tramite i sionisti reazionari, o i non ebrei che pensano che i revisionisti rappresentino il sionismo. Le sue accuse sono implacabili:

«Gli ebrei sono un popolo come tutti gli altri. Se avessimo avuto bisogno di un'altra prova di questa verità ovvia, ce l'avrebbe offerta il movimento fascista, che con impegno si sforza di contraffare l'aspetto del movimento ebraico per la libertà definito sionismo. [...] Da mesi hanno luogo trattative tra il *Committee for a Jewish Army* (i revisionisti) e un sub-comitato dell'*Emergency Committee for Zionist Affairs* (la corporazione ufficiale di tutti i gruppi sionisti a eccezione dei revisionisti). Le trattative si stanno protraendo, e ciò dimostra che non esiste una chiara maggioranza contro i revisionisti nella dirigenza sionista americana. I revisionisti sono riusciti ad abbindolare i sionisti ufficiali, poiché essi, per quanto possa essere sbagliato il loro fine, per lo meno sanno bene ciò che vogliono. [...] I revisionisti non hanno alcun diritto di parlare per la Palestina. Dal 1927 cercano inutilmente di costruirvisi una base poderosa: come nazionalisti anti-inglesi, come terroristi anti-arabi e come lavoratori che disertano gli scioperi. Che tali noti fascisti si arroghino il ruolo di guida dei “liberi ebrei” quadra poco»<sup>67</sup>.

Arendt discute dell'esercito ebraico anche all'interno di un gruppo a cui dà vita insieme al collega Joseph Maier<sup>68</sup>, il *jung jüdische Gruppe* [Gruppo giovane-ebraico]. La prima riunione ha luogo l'11 marzo 1942 nella sede del *New World Club*, nella 44th Street – la riunione è stata annunciata su “Aufbau” il 27 febbraio. Il programma d'azione del gruppo è semplicemente una campagna in favore di un esercito ebraico, ma al suo interno si svolge un dibattito ben più complesso. La prima riunione, come le successive, viene presieduta da Arendt e da Maier, ma vi partecipa attivamente Kurt Blumenfeld. Alla fine di ogni seduta vengono suggeriti dei libri da leggere, in modo tale che i partecipanti possano aggiornarsi sullo stato del dibattito. Pur considerandosi sionisti, i membri del gruppo sono assai critici nei confronti del

---

<sup>66</sup> Il *White Paper* sull'immigrazione e sul futuro della Palestina viene promulgato dai britannici il 17 maggio 1939. Nel corso degli anni Trenta, le grandi cifre dell'immigrazione degli ebrei hanno rafforzato negli arabi la paura che essi raggiungano la maggioranza. In considerazione della minacciosa situazione mondiale, gli inglesi vogliono assicurarsi l'appoggio arabo, e nel 1939 il governo britannico rende noto il libro bianco, che rivede tutti gli obblighi dei britannici nei confronti degli ebrei. Esso stabilisce che: I) la zona di mandato non viene divisa; II) i britannici non perseguono la politica per cui la Palestina dovrebbe diventare uno stato ebraico o arabo; III) nel giro di dieci anni nascerà anzi uno Stato indipendente della Palestina. Per i cinque anni successivi viene fissata una quota di immigrati di diecimila all'anno; inoltre per l'anno 1939 vengono pianificati altri venticinquemila immigrati ebrei, dopo di che ci sarà uno stop all'immigrazione, o meglio, ogni immigrazione necessiterà dell'assenso del governo. Inoltre, viene emanato un divieto di acquistare terra, e anche, in zone stabilite, una limitazione dell'immigrazione. Agli occhi dei sionisti il *White Paper* è una restituzione della terra agli arabi: trascorsi dieci anni, pensano, con una quota di immigrati così bassa, gli arabi rappresenteranno la maggioranza nel governo del paese e vieteranno ogni altra immigrazione ebraica. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 537 sgg.

<sup>67</sup> H. Arendt, 1942c; trad. it. pp. 23-25.

<sup>68</sup> Joseph Maier fa parte, come Arendt, della redazione di “Aufbau”: è autore di un'altra rubrica fissa del giornale intitolata “Il sorvegliante”.

sionismo. Per loro la Palestina non è la sola opportunità di salvezza degli ebrei, ma piuttosto un punto di cristallizzazione per la politica ebraica. Su questa questione, nel corso della riunione del 26 marzo, nasce una divergenza fra Arendt e Blumenfeld. Stavolta tocca a lui introdurre la discussione, con una relazione sulla storia del sionismo; Arendt parla subito dopo, presentando una critica del sionismo. Durante questo dibattito le loro posizioni si scontrano duramente: Blumenfeld ribatte con veemenza alle aspre obiezioni rivolte da Arendt alla politica sionista, accusando lei e i suoi amici di ingenuità e di disfattismo. Afferma che quelle idee porterebbero al tramonto della Palestina, quando invece ciò di cui c'è bisogno è una guerra fino alla morte. Dal canto suo, Arendt reagisce insistendo sulla necessità di distinguere fra disputa politica e guerra per annientare l'avversario; sostiene che una guerra fino alla morte vada intrapresa solo contro quanti vogliono distruggere il popolo ebraico, mentre tra patrioti ebrei ci possano essere solo divergenze che trovano soluzione in sede politica<sup>69</sup> – ma si trova pressoché da sola a difendere questa visione delle cose. Vi è invece accordo tra loro sull'altra questione importante dello schema di Arendt, cioè che tutti i popoli oppressi sono doppiamente oppressi: dai loro nemici e dalle loro stesse classi privilegiate. Il *Jung Jüdische Gruppe* continua a riunirsi fino a giugno.

In maggio, come inviata di "Aufbau", Arendt partecipa insieme a Maier ad una conferenza internazionale che si tiene all'hotel Biltmore<sup>70</sup>, e questo convegno segna una svolta decisiva nei suoi rapporti con il sionismo. La impressiona molto l'atmosfera surriscaldata dell'ambiente, e l'esito del dibattito la turba ancor di più. Con una mozione presentata da Rabbi Stephen Wise<sup>71</sup> all'inizio del convegno, viene lanciato un forte appello per la libertà degli ebrei di tutti i paesi, e per il raggiungimento – con l'autorità della Conferenza della pace – di un obiettivo finale: la fondazione di una libera comunità ebraica in Palestina. Chaim Weizmann<sup>72</sup>, anche se deluso per il rifiuto britannico di riconoscere un esercito ebraico, propone di intensificare la collaborazione con l'Inghilterra nella lotta contro Hitler, e di non insistere per la creazione di uno Stato ebraico – obiettivo in contrasto con la politica britannica. Ma la maggioranza dei delegati risponde con entusiasmo all'auspicio appassionato lanciato da David Ben Gurion<sup>73</sup> (segretario generale della *Jewish Agency for Palestine*) per

---

<sup>69</sup> Cfr. A. Grunenberg, 2006, cit., pp. 245-46.

<sup>70</sup> Si intende la seduta straordinaria dell'Unione sionista mondiale all'hotel Biltmore, che, sotto il nome di Conferenza di Biltmore, entra nella storia del sionismo come punto di svolta, perché qui, al tempo della più intensa persecuzione degli ebrei, viene approvato come primo fine non la salvezza degli ebrei, ma la fondazione di una comunità palestinese nella quale alla maggioranza araba della popolazione devono essere concessi i diritti della minoranza. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 676 sgg., 682 sgg., 924 sgg.

<sup>71</sup> Stephen S. Wise, ebreo nato in Ungheria, opera come rabbino della riforma. Fondatore della libera sinagoga di New York, è il più importante padre fondatore e primo presidente dell'American Jewish Committee e capo dell'Organizzazione sionista d'America.

<sup>72</sup> Il dottor Chaim Weizmann (1874-1952), chimico e politico, nel 1904 va a Londra dove diviene un attivista della *World Zionist Organization* (Wzo). La sua influenza politica è dovuta, non da ultimo, ad una scoperta chimica dagli importanti risvolti bellici durante la prima guerra mondiale. Ha un ruolo decisivo per la riuscita della Dichiarazione Balfour. Dal 1920 è presidente della wzo e collabora alla fondazione della *Jewish Agency for Palestine* (la rappresentanza del popolo ebraico, prevista nel contratto di mandato del 1922, di fronte al governo mandatario britannico). In guerra punta essenzialmente sulla collaborazione con gli inglesi. Suo antagonista è Ben Gurion. Nel 1948 Weizmann diventerà il primo capo di Stato israeliano. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 141-2, 218, 547-51, 625 sgg., 1092, 1231, 1254 sgg., 1260 sgg.

<sup>73</sup> David Ben Gurion (1886-1973) giunge da Plonsk (Polonia) in Palestina nel 1906, combatte nella Prima guerra mondiale nella legione ebraica, e prende parte da sionista attivo alla fondazione del Mafai (partito dei lavoratori) e dell'associazione sindacale Histadruth. Tra il 1935 e il 1948 è segretario generale della *Jewish Agency for Palestine*. Nel 1944 è presidente della *World Zionist Organization*. All'interno del sionismo è, al più tardi dal 1942, l'antagonista di Chaim Weizmann. Nel 1948 diventerà

la nascita di una Palestina ebraica<sup>74</sup> – che riscatterà le sofferenze degli ebrei, renderà giustizia al loro genio nazionale, e si guadagnerà il rispetto di tutti i popoli della terra. Oltre a questa speranza, la risoluzione finale della conferenza approva anche un'ulteriore richiesta di Ben Gurion, cioè che gli inglesi cedano all'Agenzia ebraica il controllo dell'immigrazione in Palestina.

Ora, Hannah Arendt non è una sostenitrice di Chaim Weizmann<sup>75</sup>, perché la offende la leggerezza con cui egli respinge l'idea dell'esercito ebraico<sup>76</sup>. È però altrettanto contraria all'appello di Ben Gurion per uno Stato ebraico in Palestina. Dal giorno della conferenza, pur continuando a promuovere l'idea della creazione di un esercito ebraico, Hannah Arendt inizia ad elaborare una sua personalissima posizione di paria. È certa che nessuno dei gruppi esistenti la farà mai sua, tuttavia – o forse proprio per questo – vede come un dovere presentare al pubblico dibattito le sue idee. Confidando nel senso di giustizia dei sionisti americani<sup>77</sup>, che hanno goduto dell'enorme fortuna di vivere in un paese democratico, spera che qualcuno (non allineato alle posizioni dominanti) sia disposto ad ascoltarla. Formula dunque una posizione che, forse, potrebbe ottenere il consenso dei sionisti contrari alla dichiarazione dell'hotel Biltmore:

---

il primo Primo-ministro israeliano. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 220-27, 251, 602-7, 714-19, 749-58, 834 sgg., 842, 865 sgg., 899-901, 919 sgg., 1089, 1178 sgg.

<sup>74</sup> Negli anni Quaranta, all'interno del movimento sionista si impone gradualmente la posizione di Ben Gurion, del quale si è parlato nella nota precedente, e di Golda Meir\*. Entrambi rappresentano la posizione del Partito israeliano dei lavoratori.

\* Nel 1961, quando si trova a Gerusalemme per seguire il processo Eichmann, Hannah Arendt trascorre una lunga serata a conversare con Golda Meir, all'epoca il ministro degli Esteri di Israele. A quella conversazione Arendt fa riferimento rispondendo ad una famosissima lettera che Gershom Scholem le invia l'estate dopo la pubblicazione de *La banalità del male*, in cui egli la accusa di non amare gli ebrei. Gli scrive: «Hai perfettamente ragione: io non sono animata da alcun amore di questo genere, e ciò per due ragioni: non ho mai in tutta la mia vita “amato” alcun popolo, alcuna collettività – né il popolo tedesco, né il popolo francese, né il popolo americano, né la classe operaia, né nulla di tutto ciò. Io amo “unicamente” i miei amici, e la sola specie d'amore che conosco e nella quale credea è l'amore delle persone. In secondo luogo, questo “amore degli ebrei” mi sembrerebbe, essendo ebrea io stessa, piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa, amare ciò che so essere una parte, un frammento della mia stessa persona. [...] Per chiarire ciò che penso potrei riferirti una conversazione che ho avuto in Israele con una eminente personalità politica [Golda Meir appunto], la quale difendeva per Israele (posizione a mio giudizio disastrosa) la non separazione di religione e Stato. Il senso di ciò che disse questa persona, anche se non ricordo più le precise parole, era questo: “Lei capirà che io, come socialista, non credo in Dio: io credo nel popolo ebraico”. Pensai che questa fosse una dichiarazione spaventosa, e non risposi nulla perché ero troppo scossa, ma avrei potuto rispondere così: “la grandezza di questo popolo è consistita una volta proprio nel credere in Dio, e ciò in modo tale che l'amore e la fiducia in lui erano di gran lunga più forti del timore. E adesso questo popolo crede soltanto in se stesso? Cosa mai può venirne?” Ecco, in questo senso io non “amo” gli ebrei, né “credo” in essi. Appartengo soltanto, naturalmente e di fatto, a questo popolo». H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, in Arendt, 1964a; trad. it. p. 144.

<sup>75</sup> Cfr. H. Arendt, 1945d e 1949b.

<sup>76</sup> «[Gli ebrei – scrive Arendt nel 1944 – hanno] la vecchia mentalità tipica dei popoli sottomessi, la convinzione che non valga la pena resistere, che sia necessario non esporsi e fuggire per sopravvivere. La dimostrazione di quanto questa convinzione sia radicata si ebbe durante i primi anni di guerra, quando l'Organizzazione sionista fu indotta a chiedere un esercito ebraico soltanto in seguito alle pressanti richieste degli ebrei di tutto il mondo - una questione davvero essenziale in una guerra contro Hitler. Weizmann, tuttavia, che non ammise mai l'importanza politica fondamentale di questa questione, parlava con disapprovazione di un “cosiddetto esercito ebraico” e, dopo cinque anni di guerra, accettò la “brigata ebraica”, di cui un altro portavoce dell'Agenzia ebraica si affrettò a ridurre l'importanza. [...] È chiaro che non si convinsero mai del fatto che una partecipazione tempestiva, distinta e dimostrabile degli ebrei “in quanto ebrei” a questa guerra sarebbe stata decisiva per prevenire lo slogan antisemita che dipingeva gli ebrei, ancor prima della vittoria, come suoi parassiti». H. Arendt, 1944w, cit., p. 65.

<sup>77</sup> È agli eredi della Rivoluzione americana che Arendt rivolge il suo appello.

«La crisi del sionismo [consiste] nell'urgenza di rivedere la concezione di Herzl, nel compito, che ci troviamo di fronte, di formulare nuovamente i nostri diritti sulla Palestina, nella nostra posizione nei confronti dell'Inghilterra, che deve essere posta su una nuova base, nel nostro impotente tener fermo alla Dichiarazione Balfour<sup>78</sup> e ad un sistema di mandati ormai inesistente, che porta a una politica sterile, e nel fatto di non riuscire ancora a balbettare la lingua di quell'uomo comune al quale [...] appartiene il futuro»<sup>79</sup>.

Sprona i suoi lettori a lavorare per la creazione di una Palestina che alla fine della guerra diventi parte del Commonwealth britannico, piuttosto che uno Stato autonomo o un protettorato britannico<sup>80</sup> – cioè una parte di un impero coloniale – come prefigurato nella Dichiarazione Balfour del 1917. E li invita a darsi da fare per la nascita di una federazione europea, che a suo giudizio è l'unica via che possa garantire completamente l'esistenza della Palestina come zona di insediamento ebraico. All'interno di quella futura federazione, spera, sarà possibile varare anche una serie di leggi che finalmente dichiareranno l'antisemitismo un crimine contro l'umanità.

Questo articolo è l'ultimo della rubrica "This means you". Infatti, nel clima di crescente entusiasmo per Ben Gurion e per il suo sionismo<sup>81</sup>, le proposte di Arendt rimangono parole nel vento; e quando, alla fine del 1942, la richiesta per un esercito ebraico scompare dall'ordine del giorno delle organizzazioni ebraiche, lei decide risolutamente di non tenere più la sua rubrica.

### 3. La resistenza ebraica

Come ogni nuovo numero di "Aufbau" fa sapere ai suoi inorriditi lettori, i tempi vanno facendosi sempre più bui. Tutti i sionisti sono impegnati nello sforzo di prefigurarsi le possibili soluzioni della questione ebraica una volta che la guerra sarà finita; ma nel frattempo cominciano ad arrivare in America le notizie sulla realtà del presente, e cioè che in Europa è già in atto una soluzione inconcepibilmente atroce della questione ebraica: la 'soluzione finale'. In "*Keinen Kaddisch wird man sagen*" ["Non si reciterà nessun Kaddish"], pubblicato nel giugno 1942, Arendt racconta con orrore che il 28 maggio, sulle strade di Berlino, trecento ebrei sono stati aggrediti e uccisi, mentre le loro mogli e i loro figli sono stati portati nei campi di concentramento. E rileva come, mentre gli ebrei sono ancora impegnati a conteggiare, in

---

<sup>78</sup> Lettera ufficiale (2 novembre 1917) del ministro degli esteri Lord Balfour al presidente della British Zionist Federation, Lord Rothschild, in cui il governo britannico manifesta il proprio favore verso gli sforzi ebraico-sionisti di fondare in Palestina una 'patria nazionale del popolo ebraico'. La Dichiarazione, che in seguito diventa la parola magica delle speranze sioniste, si oppone all'accordo *Sykes-Picot* (1916), che ha suddiviso la maggior parte dell'Impero ottomano in zone di influenza francese e inglese. Negli anni Venti e Trenta i britannici prendono le distanze dalla Dichiarazione Balfour, sotto la crescente pressione della popolazione araba e dei paesi confinanti. Circa i sionisti e la Dichiarazione Balfour, Arendt si esprime con toni taglienti: «Il sionismo non è mai stato un vero movimento popolare. Ha sì parlato e agito in nome del popolo ebraico, ma si è preoccupato relativamente poco di avere davvero alle spalle le masse popolari. Dalle trattative di Herzl con i ministri della Russia zarista o della Germania imperiale fino a quella lettera memorabile scritta da un Lord inglese, Lord Balfour, a un secondo Lord inglese, Lord Rothschild, e avente per oggetto il destino del popolo ebraico, i capi sionisti, senza grande appoggio da parte del loro popolo, hanno potuto trattare per il popolo ebraico con statisti che agivano anch'essi per i loro popoli e non come rappresentanti dei loro popoli. Questi tempi paradisiaci della "saggezza degli statisti" in Europa sono passati, e in America non ci sono mai stati». H. Arendt, 1942r; trad. it. p. 69. Per un bel confronto tra la situazione della Palestina e quella dell'Iraq, cfr. H. Arendt, 1944i. Sull'accordo *Sykes-Picot* e la dichiarazione Balfour cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp 530 sgg.

<sup>79</sup> H. Arendt, 1942r, cit., p. 68.

<sup>80</sup> In tal senso, secondo lei un esempio istruttivo lo si può trovare nell'operato di Gandhi in India.

<sup>81</sup> Per meglio comprendere il sionismo di Ben Gurion, è utile leggere il suo testo del 1933 raccolto in D. Bidussa, 1993, cit., pp. 187-96.



base al calcolo delle probabilità, quanti tra loro sopravvivranno alla guerra ed emigreranno in Palestina o in altri paesi, la paura di quelli (pochi per la verità) che credono invece che la realtà dipenda dagli uomini, rischi di trovare la giustificazione più orribile. E prosegue:

«Ci furono tempi felici in cui si poteva scegliere liberamente: meglio morti che schiavi, meglio morire in piedi che vivere in ginocchio. E ci furono tempi infami in cui intellettuali rincitriniti hanno dichiarato che la vita è il sommo dei beni. Oggi sono arrivati i tempi terribili in cui ogni giorno si dimostra che la morte dà inizio al suo governo del terrore esattamente quando la vita è diventata il sommo bene; che chi preferisce vivere in ginocchio, muore in ginocchio; che nessuno può essere ucciso più facilmente di uno schiavo. Noi viventi dobbiamo imparare che non si può nemmeno vivere in ginocchio, che non si diventa immortali se si corre dietro alla vita, e che, se non si vuole più morire per nulla, si muore nonostante non si sia fatto nulla»<sup>82</sup>.

Ecco allora che, secondo lei, la questione dell'esercito ebraico è solo in piccola parte una faccenda di diplomatici: è invece una questione che tocca gli eredi delle vittime, che – pensa – lo esigeranno in nome dei vivi e dei morti; è una questione che riguarda – o almeno dovrebbe riguardare – i tanti che preferiscono vivere in ginocchio piuttosto che rischiare la morte stando in piedi e affrontando i nemici con dignità. In dicembre, Arendt tiene diverse conferenze in cui sollecita una soluzione dell'ormai evidente crisi sionista:

«Che ci piaccia o no – scrive nel febbraio 1943 – è sicuramente vero che la catastrofe degli ultimi anni è stata accompagnata da una crisi profonda e pericolosa della politica ebraica, in altre parole del sionismo. Quelli tra noi che per molti anni hanno seguito da vicino le varie evoluzioni di questa crisi possono sentirsi quasi sollevati oggi che la crisi non viene più tenuta nascosta, ma è venuta a galla insieme a tutti i [...] problemi della nostra situazione politica in Palestina e all'estero, insieme ai veri conflitti e agli interessi contrastanti che abbiamo cercato inutilmente di nascondere»<sup>83</sup>.

In questi interventi emergono sia l'ira per il silenzio che ha avvolto i racconti degli stermini di massa provenienti dall'Europa, sia la sua riluttanza a sostenere la pubblicità sionista. L'Agenzia ebraica, afferma, ha seguito una politica di pacificazione (fatta di eccessive concessioni) simile a quella degli statisti di tutte le altre nazioni, solo con successo ancora più scarso<sup>84</sup>.

Ciò che Arendt combatte è l'invincibile attaccamento dei sionisti a concetti e convinzioni politiche ormai sorpassate: combatte cioè i presupposti e la politica sionista. Il primo sintomo della situazione critica nella quale è venuto a trovarsi il movimento sionista allo scoppio della guerra, afferma, è stato l'atteggiamento del tutto equivoco del governo inglese nei confronti di un certo numero di rivendicazioni minime. I profughi fuggiti dall'inferno dei paesi europei occupati dai tedeschi hanno tentato senza

---

<sup>82</sup> H. Arendt, 1942k; trad. it. p. 45.

<sup>83</sup> H. Arendt, 2007e, p. 330 (traduzione mia).

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 329. Questi interventi riflettono grossomodo quel che Arendt va ripetendo da luglio: «Nel giochetto di botta e risposta divenuto ormai quasi monotono tra la *Jewish Agency* e il governo inglese sulla formazione di un esercito ebraico e di una *Home-Guard* [forza di sicurezza] ebraica per la Palestina, c'è stato un piccolo cambiamento: la voce della *Jewish Agency* si è fatta più sommessa, quella degli avversari inglesi di una Palestina ebraica è diventata invece più forte e sicura di sé, le voci dei nostri amici nel popolo inglese, nel parlamento inglese, nella stampa inglese si sono quasi spente. Non si possono avanzare impunemente richieste che siano in contraddizione con le azioni; verrà il giorno in cui tutti le riterranno parole vuote. La nostra politica in Palestina è consistita nell'esigere a parole un esercito ebraico e nell'istituire di fatto uffici di reclutamento per l'esercito inglese. In tempi sanguinosamente critici come il nostro gli uomini imparano molto rapidamente che in politica si fa sempre meglio a guardarsi l'un l'altro le mani e non solo la bocca». H. Arendt, 1942m; trad. it. p. 49.

successo di entrare in Palestina: la patria ebraica si è rivelata decisamente meno ospitale di altri paesi. Se questi fatti tremendamente tristi vogliono dire poco per i molti che vivono distanti o che ne sono venuti a conoscenza solo tramite i giornali – puntualizza – essi significano molto, invece, per gli ebrei dei paesi occupati, anche per quanti non hanno nemmeno tentato di fuggire. «Questi eventi, che la propaganda nazista diffonde ovunque, hanno portato gli ebrei a scomparire; [...] hanno dato un duro colpo all'idea della patria ebraica, così pateticamente fallita, e un colpo ancor più duro alla tradizionale fiducia degli ebrei nella polizia britannica»<sup>85</sup>. Un altro tipo di propaganda, prosegue, ha tentato di far credere agli ebrei che tutti gli ebrei rinchiusi nei campi di concentramento o nei ghetti (se solo sopravvivranno) diverranno ferventi sionisti. Il secondo grande fallimento della politica ebraica è stata la mancata formazione di un esercito ebraico. «Solo coloro che fanno la guerra faranno poi la pace, e per come stanno andando le cose oggi [febbraio 1943] – osserva amaramente – resta solo una piccola speranza che gli ebrei possano dire la loro al tavolo della pace»<sup>86</sup>.

In estate e all'inizio dell'autunno del 1943, Arendt scrive un lungo articolo intitolato *Can the Jewish-Arab Question Be Solved?* [*Si può risolvere la questione ebraico-araba?*], che "Aufbau" pubblica in due parti in dicembre. In queste pagine ella respinge esplicitamente le due idee più importanti e più dibattute nell'anno seguito alla conferenza dell'hotel Biltmore. La prima è la proposta contenuta appunto nella Dichiarazione Biltmore: quella di un Commonwealth ebraico, uno Stato autonomo nel quale gli arabi palestinesi – la maggioranza della popolazione – si vedrebbero attribuire uno status di minoranza. Arendt osserva con sarcasmo che questa soluzione nazionalista «rappresenterebbe di fatto un'assoluta novità nella storia degli stati nazionali»<sup>87</sup>. Quanto al nazionalismo ancor più estremista implicito nel programma del partito revisionista, che contiene una proposta di trasferimento delle popolazioni arabe, esso viene seccamente condannato in quanto richiederebbe un'«organizzazione fascista»<sup>88</sup>. La seconda proposta che Arendt esamina è una versione modificata di quella già avanzata da Judah Magnes<sup>89</sup> subito dopo la conferenza Biltmore. Essa auspica la creazione di uno Stato binazionale, in cui agli ebrei verrebbe attribuito uno status di minoranza, e che dovrebbe essere incorporato in una federazione di Stati arabi e affiliato ad una vaga entità da chiamarsi Unione angloamericana: insomma un protettorato. A prescindere dal fatto che i due programmi si escludono a vicenda, Arendt respinge entrambi per lo stesso motivo:

«essi utilizzano le stesse categorie di pensiero politico. Entrambi si attengono all'idea screditata che i conflitti nazionali possano essere risolti sulla base dei diritti delle minoranze<sup>90</sup>. I fautori del Commonwealth o dello Stato ebraico vogliono una maggioranza ebraica e sono disposti a concedere agli arabi i diritti di minoranza, mentre al contrario l'esistenza di uno Stato binazionale all'in-

---

<sup>85</sup> H. Arendt, 2007e, cit., p. 330 (traduzione mia).

<sup>86</sup> Ivi, p. 331 (traduzione mia).

<sup>87</sup> H. Arendt, 1943e, cit., p. 86.

<sup>88</sup> Ivi, p. 88.

<sup>89</sup> Judah L. Magnes (1877-1948), primo rettore dell'Università ebraica di Gerusalemme. In risposta alla risoluzione del "*Jewish Commonwealth*" della Conferenza del Biltmore, propone di fare della Palestina uno Stato autonomo arabo-ebraico all'interno di una forte federazione panaraba (Palestina, Transgiordania, Siria, Libano). Come primo passo egli vuole mitigare – promuovendo colloqui e creando un legame col mondo arabo – la paura degli arabi nei confronti di una dominazione da parte della sede nazionale ebraica. Con tali assicurazioni, pensa, in seguito si potrà affrontare la questione dell'insediamento dei profughi ebrei in modo più grandioso e intenso di prima. Magnes prende partito per uno Stato binazionale arabo-ebraico. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 635 sgg., 685 sgg., 792 sgg., 825 sgg., 1096, 1007 sgg.

<sup>90</sup> Sulla questione delle minoranze, cfr. H. Arendt, 1944c.

terno di una federazione araba significherebbe per gli ebrei possedere ancora uno status minoritario. Inoltre i due progetti restano fedeli all'idea di uno Stato sovrano o di un impero la cui maggioranza etnica è identica allo Stato»<sup>91</sup>.

Arendt invece ha in mente un'entità palestinese in cui non vi siano distinzioni tra maggioranza e minoranza, e in cui non vi siano più tracce di quell'idea dei diritti delle minoranze<sup>92</sup> sperimentata tanto disastrosamente nei trattati del 1918 relativi agli Stati dell'Europa centro-orientale. Degli effetti catastrofici della politica delle minoranze tornerà a parlare in *The origins of totalitarianism* [*Le origini del totalitarismo*], dove affermerà che quel che è accaduto al popolo ebraico sotto Hitler non va visto come un evento eccezionale, ma come la realizzazione esemplare di un modo sicuro di gestire le minoranze; per cui la riduzione degli «ebrei tedeschi allo stato di minoranza non riconosciuta»<sup>93</sup> in Germania, le successive espulsioni degli ebrei come apolidi oltre i confini e il loro raccogliarli «da ogni angolo d'Europa nei campi di sterminio, mostrava al mondo intero nel modo più chiaro come si potevano “liquidare” i problemi delle minoranze e degli apolidi»<sup>94,95</sup>. Così, continua Arendt,

«dopo la guerra la questione ebraica, che era stata considerata l'unica insolubile, venne in effetti risolta con la colonizzazione e la conquista di un territorio»<sup>96</sup>; ma, lungi dal risolvere il problema delle minoranze e degli apolidi, e al pari di quasi tutti gli avvenimenti del nostro secolo, tale soluzione produsse

---

<sup>91</sup> H. Arendt, 1943e, cit., p. 87. E se si tenta di risolvere i conflitti nazionali sulla base dei diritti delle minoranze – aggiunge – «non è affatto escluso che la Palestina possa diventare il più grave problema della diaspora dopo questa guerra, invece di essere il luogo dell'emancipazione nazionale ebraica». *Ibidem*.

<sup>92</sup> Nel 1940, scrivendo della questione delle minoranze alla luce dei risultati delle conferenze per la pace del 1918 e del 1920, Arendt afferma: «L'intera legislazione delle minoranze mirava a spolicizzarle, e l'autonomia culturale sembrava a questo fine un mezzo adeguato. Si è detto spesso che gli ebrei sono la minoranza per eccellenza, perché sono privi di madrepatria: questa affermazione contiene almeno una cosa giusta, che essi, come unica minoranza vivente, dovevano venire completamente spolicizzati, perché mancava loro l'unico fattore politico che, nonostante tutte le determinazioni legislative, immancabilmente politicizza, la madrepatria. Se ci si mette così, con fini critici, sul terreno delle trattative condotte allora, si deve dire che il compito dei rappresentanti ebraici sarebbe stato di crearsi un sostituto della madrepatria - e questo indipendentemente dalla questione della sicurezza. [...] Sia la Palestina - l'idea stessa di Palestina - sia il cosiddetto ebraismo mondiale avrebbero potuto costituire i sostituti della madrepatria». H. Arendt, 1940, cit.; trad. it. p. 144.

<sup>93</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 402.

<sup>94</sup> Gli apolidi – scrive Arendt già nel 1940 – sono il fenomeno più nuovo della storia moderna. Nati dalle enormi file dei profughi che dalla rivoluzione russa hanno modificato di continuo la mappa demografica dell'Europa, essi sono il prodotto più vistoso di trent'anni di conflitti e guerre civili europee. Uscendo volontariamente o involontariamente dalla vecchia terna popolo-Stato-territorio che ha costituito la solida base della nazione, hanno diffuso per tutta l'Europa gruppi etnici misti che si sono stabiliti disordinatamente e che hanno reso l'Europa orientale tanto insicura e i nuovi stati nazionali fondati a Versailles tanto poco vitali. Essi, a suo modo di vedere, mettono i politici della seconda guerra mondiale e della pace futura di fronte ad un problema simile – anche se molto più complesso – a quello delle minoranze alla fine della prima guerra mondiale. Gli apolidi, infatti, si trovano in un vuoto politico, sociale e giuridico che si allarga sempre più, e che non viene colmato dalla legislazione nazionale degli stati. Fino a quando questo vuoto viene lasciato al di fuori della legge, è giocoforza che esso scuota pesantemente la struttura dello Stato nazionale. Cfr. H. Arendt, 1940, cit. E pochi anni più tardi aggiunge: «L'unica difficoltà del problema dei profughi e degli apolidi consiste nel fatto di essere assolutamente insolubile entro la vecchia organizzazione nazionale dei popoli. Gli apolidi indicano anzi la crisi dello Stato nazionale più chiaramente di qualsiasi altra cosa. E – aggiunge riferendosi chiaramente alla Palestina – non si verrà a capo di questa crisi accumulando ingiustizia su ingiustizia solo per ristabilire un ordine che non corrisponde né alla coscienza del diritto moderna né alle moderne condizioni di convivenza dei popoli». H. Arendt, 1944v; trad. it. p. 133.

<sup>95</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 402.

<sup>96</sup> Sembra che la politica si fossilizzi in posizioni “note” e non voglia cimentarsi con il “nuovo”. Invece di tentare nuove soluzioni, infatti, ripete gli stessi errori.

una nuova categoria, i profughi arabi<sup>97</sup>, aumentando di altre 700-800 mila unità il numero delle persone senza stato e senza diritti. E quel che era avvenuto in Palestina entro i limiti di un minuscolo territorio con centinaia di migliaia di persone si ripeté più tardi in India coinvolgendo masse di milioni in uno spazio immenso»<sup>98</sup>.

Vi è poi – e con ciò torniamo all'articolo del 1943 – un'ulteriore e importante obiezione che Arendt muove al piano Magnes. Lei ritiene che una federazione araba sarebbe solo la copertura per un impero. Per i protagonisti dell'impero britannico tale federazione diventerebbe un veicolo per l'esercizio della sua influenza: colonialismo di fatto se non di nome. D'altra parte, per le famiglie arabe governanti vorrebbe dire un impero arabo: «in entrambi i casi il nome federazione è un'etichetta truffaldina»<sup>99</sup>. Richiamandosi alla sua interpretazione della tradizione politica rivoluzionaria d'America, scrive:

«Una vera federazione è composta da diversi elementi nazionali chiaramente distinti, o da altri elementi politici, che insieme organizzano lo Stato. In una tale federazione i conflitti nazionali possono essere risolti solo se abbia cessato di esistere l'insolubile problema delle maggioranze-minoranze. Per la prima volta una simile federazione è stata realizzata dagli Stati Uniti d'America. In quest'unione nessun singolo Stato ha una qualsiasi supremazia su un altro, e tutti gli stati insieme governano il paese. In modo diverso ha risolto con successo i suoi problemi di nazionalità l'Unione Sovietica: essa ha sciolto l'impero zarista e ha fondato un'unione di nazionalità che, indipendentemente dalle loro rispettive dimensioni, sono reciprocamente equiparate. Il Commonwealth britannico delle nazioni – come entità distinta dall'Impero britannico – potrebbe essere considerato un'altra potenziale federazione»<sup>100</sup>.

Dunque quel che Arendt propone è che la Palestina diventi semmai parte del Commonwealth britannico, ma solo a patto che gli inglesi riescano realmente a trasformare il loro impero in un commonwealth. Crede che il favore popolare e il sostegno parlamentare dato in Inghilterra all'idea di questa comunità di nazioni, nonché l'offerta degli inglesi all'India di divenire un dominio, siano passi significativi verso la realizzazione di questa trasformazione.

Nel 1944, quando in America giungono dall'Europa notizie sempre più numerose sulla resistenza ebraica<sup>101</sup>, e i britannici costituiscono una brigata ebraica, Hannah Arendt rivede l'occasione per far sentire le sue idee politiche. Nella sua preoccupazione per il futuro del popolo ebraico, ella trova finalmente motivo di speranza.

«Così il riconoscimento di una nazionalità ebraica sulla base della brigata ebraica, che non resta limitata solo ai palestinesi, sarà eventualmente l'unica cosa che potrà salvare gli ebrei tedeschi dal perdere il loro status di apolidi dopo l'annullamento delle leggi razziali e dal ridiventare automaticamente "tedeschi". Ciò risparmierà forse a questi profughi e ai profughi ebrei di altre nazionalità di essere ritrasportati, ciò che essi temono, ai loro vecchi domicili, e aprirà loro le porte della Palestina. Si darà loro, prima di tutto, la soddisfazione

---

<sup>97</sup> Sulla questione dei profughi arabi, cfr. H. Arendt, 1950b.

<sup>98</sup> H. Arendt, 1951a, cit. p. 402.

<sup>99</sup> H. Arendt, 1943e, cit., p. 89.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> «Quello che allo storico può sembrare uno spettacolo paradossale e profondo, i cui fili solo gli dèi possono intrecciare e districare, appare al politico come il nuovo volto di un vecchio popolo che, istruito a lungo da una serie di catastrofi, si desta improvvisamente a nuova vita». H. Arendt, 1944m; trad. it. p. 111.

ne di essere non solo salvati dai funzionari della beneficenza, ma anche liberati dai soldati del loro stesso popolo»<sup>102</sup>.

La seconda guerra mondiale, scrive in settembre, è iniziata come guerra civile<sup>103</sup> intereuropea e, piuttosto sorprendentemente, la sua fine è identica al suo inizio, solo di segno opposto. Così è stata ed è l'esistenza di una 'quinta colonna' a rendere possibile la rapida forza di penetrazione degli eserciti regolari. La sola differenza è che le quinte colonne dei nazisti sono state reclutate dai ceti dominanti – persone dai nomi noti a tutto il mondo e con posizioni circondate da un alone di rispettabilità –; la quinta colonna degli alleati è composta invece dalla massa del popolo che prende le armi, e, salvo poche eccezioni, i suoi rappresentanti sono sconosciuti. Questa gente<sup>104</sup> si batte da anni contro tutti i nazisti, di qualsiasi nazionalità, ed esulta per la liberazione da parte degli eserciti alleati perché intende tale liberazione come la condizione e l'inizio della propria azione. A tale riguardo osserva,

«è caratteristico che la battaglia nel ghetto di Varsavia [...] sia iniziata con un'insurrezione contro il nemico interno, la temuta polizia ebraica, con un attentato ai comandanti di questa truppa e con un'azione non molto pacifica, che ha strappato al consiglio ebraico<sup>105</sup> controllato dai nazisti un milione di *zloty* per l'acquisto di armi»<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> H. Arendt, 1944s; trad. it. p. 126.

<sup>103</sup> Un'ottima analisi di questo tema è contenuta in E. Traverso, 2008. Per un quadro storico più generale rimandiamo a E.J. Hobsbawm, 1994, prima parte.

<sup>104</sup> Durante il processo Eichmann – accusa Arendt – il Pubblico ministero Gideon Hausner (cioè Ben Gurion, il vero regista del processo) cerca di dimostrare che quel poco di resistenza che c'è stata è venuta solo dai sionisti. «Comunque sia, questo intento "politico" andò deluso, perché i testimoni\* furono sinceri e spiegarono alla Corte che tutte le organizzazioni e tutti i partiti ebraici avevano avuto un ruolo nella resistenza, sicché la distinzione vera non era tra sionisti e non sionisti, ma tra gente organizzata e gente disorganizzata e, soprattutto, tra giovani e vecchi. Certo, coloro che avevano opposto resistenza erano stati una minoranza, un'esigua minoranza, ma data la situazione, come rilevò un teste, "il miracolo era che questa minoranza esistesse"». H. Arendt, 1963b, cit., p. 130.

\* Per uno studio sulla figura del testimone (emersa appunto nel corso del processo Eichmann) rimandiamo ad A. Wiewiorka, 1998.

<sup>105</sup> Ecco un primo accenno ad una questione spinosa che riemergerà successivamente negli scritti di Arendt, soprattutto nelle pagine di *Eichmann in Jerusalem [La banalità del male]*: che possibilità di agire o di non agire hanno avuto i consigli ebraici? Il contributo dato dai capi ebraici alla distruzione del loro popolo, osserva Arendt, non si è limitato alla compilazione delle liste delle persone da deportare e dei loro beni, alla sottrazione ai deportati del denaro per pagare le spese della deportazione stessa e dello sterminio, all'aggiornamento dell'elenco degli alloggi rimasti vuoti o al reclutamento di forze di polizia per aiutare a catturare gli ebrei e a caricarli sui treni. Uno degli aspetti più inquietanti della collaborazione dei capi ebraici è stata la loro partecipazione, d'accordo con i nazisti, alla selezione degli ebrei illustri da salvare, radunati nel campo di Theresienstadt. Cfr. H. Arendt, 1963b, cit., pp. 131, 133, 140. È stata proprio l'accettazione di questa pseudo contabilità morale, secondo Arendt, a provocare il crollo morale dell'intera società europea in quasi tutti i paesi, non solo tra i persecutori ma anche tra le vittime. Seguendo la logica dei casi speciali si arriva anche all'affare Kastner, dal nome del protagonista Rudolf Kastner\* che, al tempo delle deportazioni dall'Ungheria, ha negoziato con Eichmann la partenza illegale di qualche migliaio di ebrei per la Palestina in cambio di ordine e tranquillità nei campi da cui prelevare centinaia di migliaia di altri ebrei per portarli ad Auschwitz. Cfr. ivi, p. 150. Ecco allora che «la verità vera era che sia sul piano locale che su quello internazionale c'erano state comunità ebraiche, partiti ebraici, organizzazioni assistenziali. Ovunque c'erano ebrei, c'erano stati capi ebraici riconosciuti, e questi capi, quasi senza eccezioni, avevano collaborato con i nazisti, in un modo o nell'altro, per una ragione o per l'altra. La verità vera era che se il popolo ebraico fosse stato realmente disorganizzato e senza capi, dappertutto ci sarebbe stato caos e disperazione, ma le vittime non sarebbero state quasi sei milioni. (Secondo i calcoli di Freudiger, circa la metà si sarebbero potute salvare se non avessero seguito le istruzioni dei Consigli ebraici. Naturalmente si tratta di una semplice ipotesi, ma è un'ipotesi che stranamente concorda con le cifre piuttosto attendibili che mi sono state cortesemente fornite per l'Olanda dal dott. L. de Jong, direttore dell'Istituto statale olandese per la documentazione di guerra», ivi, pp. 132-33. Arendt poi non trascura certo di parlare – sulla base del racconto di Jon e David Kimche – della collaborazione sviluppatasi tra emissari palestinesi, interessati

Arendt spera che la resistenza ebraica possa contribuire alla costituzione politica del popolo ebraico in Europa – questa speranza diminuirà solo nel 1945, davanti all'assemblea costitutiva delle Nazioni Unite di San Francisco<sup>107</sup>. Ecco perché ricorda giustamente con così grande rispetto e partecipazione l'anniversario dell'inizio della rivolta armata degli ebrei nel ghetto di Varsavia:

«Quella che i nazisti consideravano una faccenda di poche ore si è trasformata in una grande battaglia durata diverse settimane. [...] Ciò per cui gli ebrei di tutto il mondo [...] presentano petizioni da anni, la costituzione di un esercito ebraico, è stato realizzato improvvisamente da coloro dai quali meno ci si aspettavano azioni e che erano stati affidati alla benevolenza dell'ebraismo mondiale, come futuri abitanti di asili e sanatori, annientati nello spirito e nel corpo. [...] Essi hanno eliminato la situazione di paria del popolo ebraico in Europa e si sono inseriti con pari diritti nella lotta per la libertà dei popoli europei. Gloria e onore<sup>108</sup> sono parole nuove nel vocabolario politico del nostro popolo»<sup>109</sup>.

Di questi eventi tanto significativi torna a parlare più e più volte, e a tale proposito va ricordato *Die Tage der Wandlung [I giorni del cambiamento]*, un articolo nel quale ripercorre con precisione tutte le tappe della rivolta («l'atto che ha cambiato il volto

---

all'immigrazione illegale degli ebrei nella Palestina, la Gestapo e le SS. Dal momento che nel 1939 la Gran Bretagna ha posto dei limiti all'emigrazione ebraica in Palestina (cfr. *infra*, la nota 66 di questo capitolo), gli emissari palestinesi, inviati direttamente dalle fattorie collettive palestinesi (i *kibbutzim*) hanno ottenuto dai nazisti il permesso di scegliere, tra le persone internate nei campi di concentramento, giovani pionieri fisicamente adatti al lavoro nei campi, scoprendo così di avere un tragico interesse comune. «Naturalmente non si rendevano conto delle sinistre conseguenze che un giorno avrebbe avuto questa attività; tuttavia pensavano anche che, se si trattava di selezionare ebrei da far sopravvivere, gli ebrei dovevano fare da sé questa selezione. Fu a causa di questo fondamentale errore di valutazione che alla fine gli ebrei non selezionati - la stragrande maggioranza - si trovarono inevitabilmente di fronte a due nemici: da un lato le autorità naziste, dall'altro le autorità ebraiche». Ivi, p. 69. Yakov Rabkin spiega come tutti i critici accusino i leader sionisti di essersi preoccupati più di un futuro Stato che della sorte degli ebrei nei campi di sterminio. Molti tentativi di salvare degli ebrei in Ungheria e altrove, ricorda, avrebbero incontrato una resistenza da parte dei dirigenti sionisti; e del resto nelle fonti antisioniste si trovano molte citazioni incriminanti: un leader sionista avrebbe ad esempio risposto ad un appello per aiutare gli ebrei d'Europa dicendo che una mucca in Palestina sarebbe stata più importante di tutti gli ebrei polacchi. E un altro, sottolineando l'importanza di ottenere uno Stato dopo la Seconda Guerra mondiale, avrebbe dichiarato che un buon numero di vittime era indispensabile, perché solo versando sangue gli ebrei avrebbero ottenuto uno Stato. Cfr. Y. Rabkin, 2004; trad. it. pp. 198 sgg. E Ben Gurion dichiara «alla vigilia della guerra, nel 1939: "Trattatemi pure da antisemita, ma devo dirlo: moriamo di vergogna nel vedere quello che succede in Germania, in Polonia e in America, dove degli ebrei si rifiutano di battersi... Noi non facciamo parte di quel popolo ebraico lì. Non possiamo fare altro che ribellarci a quel genere di ebrei. Non abbiamo niente da spartire con ebrei del genere"». G. Bensoussan, 2002, cit., p. 1127.

\* Rudolf Kastner, dirigente del partito socialista e vicepresidente dell'organizzazione sionista a Budapest. Dopo la fondazione dello stato di Israele, Kastner viene prima giudicato colpevole da un tribunale israeliano, e poi assolto dalla Corte Suprema interpellata dal Gabinetto di Ben Gurion. Diventa un personaggio di successo dell'élite sionista israeliana ma, in un'atmosfera di indignazione popolare, soprattutto fra i parenti delle vittime della Shoah, viene ucciso in una strada di Tel Aviv.

<sup>106</sup> H. Arendt, 1944q; trad. it. p. 122.

<sup>107</sup> Si tratta della conferenza in cui vengono fondate le Nazioni Unite (25 aprile 1945), alla quale secondo i promotori possono partecipare tutte le potenze che hanno dichiarato guerra alla Germania prima del 1 marzo 1945. Cinque giorni prima di questo evento Arendt scrive: «Il popolo ebraico non è tra le 44 nazioni i cui rappresentanti si riuniranno il 25 aprile a San Francisco. Comunque si valuti il reale significato della conferenza – e una serie di stati, tra cui gli arabi, l'hanno sempre ritenuta abbastanza importante per dichiarare ancora guerra fuori tempo massimo – la non ammissione al tavolo della conferenza delle potenze vincitrici è una grave perdita di prestigio per il popolo ebraico». H. Arendt, 1945i; trad. it. pp. 136-37.

<sup>108</sup> «Disgrazia e onore sono concetti politici, categorie della vita pubblica». H. Arendt, 1943f, cit.; ed. inglese p. 317 (traduzione mia).

<sup>109</sup> H. Arendt, 1944g; trad. it. pp. 95-96.

del popolo ebraico»<sup>110</sup>), a partire dal 22 luglio 1942, quando il presidente dello *Judenrat* (il consiglio ebraico), l'ingegner Czerniakow, si è suicidato perché la Gestapo gli ha ordinato di preparare per la deportazione da sei a diecimila persone al giorno. È sempre nella scia della speranza che la resistenza ebraica contribuisca in modo decisivo ad una costituzione politica degli ebrei in Europa che va letta la vicenda di Betty. Betty è una ragazza ebrea di diciassette anni che dal 1941 al 1944 ha combattuto per la liberazione di Vilnius, la sua città. Intervistata dal corrispondente di Mosca Mikhailov, Betty racconta che nel 1941 un tedesco ha condotto la sua famiglia nel ghetto, ma che è stato proprio il regime tedesco ad insegnare agli abitanti del ghetto la via della vendetta. Nel suo piccolo lei ha ucciso 'solo' sei tedeschi, ma dice che nel reparto cui appartiene c'è chi ne ha uccisi a dozzine.

«La lezione – scrive Arendt – è molto semplice, e Betty in poche frasi ha riassunto il suo contenuto essenziale. Si vergogna se solo pensa come un singolo tedesco abbia potuto impunemente portare sessanta ebrei alla schiavitù e probabilmente alla morte. Con sei colpi lei ha cancellato l'onta delle vittime, inermi e arrendevoli. Non ha detto i loro cognomi al corrispondente, perché temeva di essere elogiata oltre misura. Ho paura che la pace darà a Betty una seconda crudele lezione. Imparerà quanto infondata fosse la sua paura di troppa gloria. Lei non sa ancora che noi ci vantiamo addirittura di essere solo vittime, vittime innocenti, e che celebriamo lei e i suoi pari come martiri ma non come eroi. Lei non conosce ancora quella nuova, quasi inconsapevole, quasi automatica, "congiura del silenzio"<sup>111</sup> che con forti, troppo forti lamenti, copre la sua voce e la voce dei suoi pari»<sup>112</sup>.

La responsabilità del futuro, continua, è certo nelle mani di quanti conoscono il mondo ebraico nella sua totalità un po' meglio di Betty, di coloro che sanno quanto sia difficile, già per popoli che vivono normalmente, colmare l'abisso che separa il soldato che torna in patria dal civile rimasto ad attendere, che sanno quanto tempo debba passare perché un popolo comprenda gli insegnamenti fondamentali della sua avanguardia, che sanno quanto il popolo ebraico sia lento nel fare sue le dottrine politiche. È per queste persone – tra cui pone anche se stessa – che si presenta il problema del futuro di Betty e dei suoi pari. Perché senza l'aiuto attivo di tutto il popolo ebraico né a quella ragazza né a quelli come lei sarà mai data la possibilità, nei paesi europei, di proteggere quel che hanno conquistato e di godere dei frutti per i quali hanno lottato duramente. E conclude:

«Vorrei pregare coloro tra noi che hanno buona volontà e sanno che la caduta di Hitler non può significare la soluzione automatica della questione ebraica, ma vogliono prepararsi ai duri compiti di un futuro ebraico, di non cancellare dalla memoria i sei colpi di Betty e di ripetere il più spesso possibile, nel senso dei vecchi esercizi spirituali, gli stadi della battaglia nel ghetto di Varsavia»<sup>113</sup>.

Fino a dicembre Arendt scrive regolarmente su "Aufbau", sempre abbozzando alcuni principi per l'imminente ordine postbellico: nei suoi testi propone e ripropone lo scioglimento degli stati nazionali e la fondazione di un'Europa federata in cui gli ebrei dovrebbero avere una rappresentanza autonoma come popolo senza territorio; insiste inoltre sull'importanza della fondazione di uno Stato federato in Palestina, nel quale ebrei e arabi godano degli stessi diritti.

---

<sup>110</sup> H. Arendt, 1944n; trad. it. p. 112.

<sup>111</sup> Un ottimo lavoro su questo tema è W. Laqueur, 1980.

<sup>112</sup> H. Arendt, 1944o; trad. it. p. 116.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 117-18.

#### 4. Un popolo senza paese in fuga verso un paese senza popolo

Per Arendt il sionismo è – lo abbiamo già detto – il primo tentativo di trasformare il problema ebraico da questione sociale e privata in questione politica e pubblica: questo è il suo vero punto di forza. L'ebreo deve diventare ribelle in quanto ebreo, membro e rappresentante di un popolo oppresso che porta avanti la sua battaglia per la libertà («non c'è che un modo per fuggire la 'vergogna' di essere ebreo – lottare per l'onore di tutto il popolo ebraico»<sup>114</sup>); ma la lotta ebraica è una lotta europea, la lotta di un popolo oppresso che sta dalla parte degli altri popoli paria che sono costretti a combattere per la libertà e l'uguaglianza. Nel 1943, però, la sua speranza viene delusa, e lei esce risolta dalla *World Zionist Organization* (alla quale, ricordiamolo, ha aderito nel 1933).

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, l'esordio politico di Hannah Arendt si distingue per alcuni aspetti fondamentali dal sionismo. Arendt combatte la tesi dell'elezione del popolo ebraico, e si oppone con forza all'argomento per cui l'antisemitismo sarebbe un supporto del sionismo. Ma anche gli intenti sono diversi: la maggioranza dei sionisti chiede uno Stato ebraico in mezzo a vicini arabi; a vivere nella diaspora non sono interessati. Una minoranza dei sionisti (tra cui l'*Ihud*) cerca invece un'intesa con gli arabi nella forma di uno Stato binazionale o dell'inclusione in una federazione araba. Per parte sua, Arendt abbraccia l'idea di uno stato federale della Palestina in cui tutti gli abitanti – ebrei e arabi – possiedano gli stessi diritti. Poiché gli ebrei sono un popolo europeo, pensa, lo Stato che si sta progettando dovrebbe essere integrato a livello internazionale mediante una federazione di stati del Mediterraneo. "Aufbau" è abbastanza aperto da pubblicare idee di questo tipo, che ovviamente incontrano però l'avversione di molti sionisti<sup>115</sup>. Sono certo le pagine di *Zionism Reconsidered* [*Ripensare il sionismo*] a darci la cifra della distanza di Arendt dal sionismo. Questo articolo è una critica veemente a tutta la politica ebraica, dall'estremismo del partito revisionista al socialismo dei *kibbutzim*. Le critiche che ella lancia alla dirigenza ebraica colpiscono a trecentosessanta gradi. Il mo-

---

<sup>114</sup> H. Arendt, 1943f, cit.; trad. it. p. 40.

<sup>115</sup> I sionisti sono politicamente divisi, per semplicità potremmo dire in due fazioni: i capi politici in esilio (moderati) – rappresentati da Chaim Weizmann – puntano su trattative segrete con il governo britannico per mettere delle unità ebraiche sotto la sua sovranità militare. Gli ebrei palestinesi invece – rappresentati da Ben Gurion – anche sulla base delle esperienze che hanno fatto negli anni Trenta con la potenza mandataria britannica chiedono il diritto all'autodifesa nazionale (tanto più che la Palestina è direttamente minacciata dall'avanzata in Africa delle potenze dell'Asse). Essi inoltre si rivolgono sempre più al pubblico ebreo-americano con l'intento di mediare, e quindi, dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti fino alla vittoria degli alleati contro Rommel nell'autunno del 1942, puntano su un esercito ebraico-palestinese all'interno delle forze armate alleate.

Nel dicembre 1940 Ben Gurion, in uno dei suoi numerosi viaggi in America, prospetta la minaccia di un disastro di profughi nel dopoguerra, per impegnare la parte non sionista dell'ebraismo americano a favore del destino dei suoi fratelli e delle sue sorelle in Europa, e delle loro prospettive nella Palestina del dopoguerra – puntando, agli occhi di Hannah Arendt, sul noto modello della mentalità della benevolenza e del parassitismo: più volte lei esprime beffardamente il timore che dopo la guerra la Palestina diventi un grande «asilo per senza tetto» (H. Arendt, 1944k; trad. it. p. 109) – un ghetto di profughi mantenuto dagli ebrei d'America. Scrive ad esempio: «Il sionismo americano, che ha un'idea sorprendentemente chiara del significato generale e rivoluzionario di questa guerra, se vuole affermarsi in questo mondo si trova a dover affrontare il compito di politicizzare il popolo ebraico e di spiegargli il significato della Palestina per la propria esistenza politica. Alcuni elementi filantropici nelle sue file, la cui influenza è molto cresciuta dalla fondazione della *Jewish Agency*, sono l'ostacolo principale a ciò. In primo luogo perché il popolo ebraico, che ha una lunga esperienza di filantropi, non si libererà della sua sfiducia nei confronti dell'esperimento palestinese finché questo sarà rappresentato, da donne e uomini con abiti eleganti in alberghi di prima categoria, come un asilo enormemente allargato per senzateo; in secondo luogo perché per tutti, inclusi gli ebrei, è sommamente incerto se davvero dopo la guerra ci saranno tanti di questi senzateo», H. Arendt, 1942r, cit., pp. 69-70.



vimento sionista – ricostruisce Arendt<sup>116</sup> – ha avuto origine da due ideologie politi-

---

<sup>116</sup> Altrove Arendt spiega come sia stata la simultanea apparizione di due fattori del tutto indipendenti l'uno dall'altro a produrre il sionismo e a determinare l'ideologia di Herzl. Il primo fattore non ha molto a che fare con la storia ebraica. Negli anni ottanta del XIX secolo, l'antisemitismo emerge come forza politica in Russia, Germania, Austria e Francia contemporaneamente. I pogrom del 1881, in Russia, danno il via a quel vasto movimento migratorio da est a ovest che fino al 1933 rimane la caratteristica principale della storia ebraica moderna. Questo movimento migratorio verso ovest – nonostante la forte opposizione esercitata dagli ebrei emancipati dell'Ovest nei confronti degli *Ostjuden* – unisce i due principali settori di ebrei, pone le basi per un nuovo sentimento di solidarietà (se non altro tra coloro che appartengono all'"élite" morale), e insegna tanto agli ebrei dell'Est quanto a quelli dell'Ovest a considerare la loro situazione in termini identici. Cfr. D. Bidussa, 1993, pp. 11-12. Gli ebrei russi, che arrivano in Germania per sfuggire alla persecuzione, scoprono che l'Illuminismo non ha estinto il violento odio antiebraico, e gli ebrei tedeschi che prendono atto dello sradicamento dei loro fratelli dell'Est cominciano a vedere la loro situazione sotto una luce diversa. Il secondo fattore invece è del tutto ebraico: la comparsa di una classe nuova per la società ebraica, gli intellettuali, di cui Herzl diventa il principale portavoce. Sia pure completamente degiudeizzati rispetto alla cultura e alla religione, questi intellettuali sono del tutto simili ai loro confratelli nelle tradizionali attività ebraiche. Li distingue il fatto che essi non vivono più in un vuoto tra le culture: essi sono ormai veri 'assimilati', degiudeizzati e occidentalizzati. Questo però non favorisce la loro integrazione sociale: la società gentile non li accoglie come pari, ed essi non hanno un posto nemmeno nella società ebraica, perché sfuggono la sua atmosfera di vincoli d'affari e familiari. Il risultato psicologico di tale situazione è che questi intellettuali ebrei diventano i primi ebrei della storia capaci di comprendere l'antisemitismo nei suoi specifici termini politici e di percepire gli atteggiamenti politici di base meno espliciti, di cui l'antisemitismo non è che un'espressione. Cfr. H. Arendt, 1946h, cit., pp. 83-84. All'epoca, i sionisti dell'Ovest costituiscono una frazione di quei figli di agiate famiglie borghesi di ebrei che possono permettersi il lusso di mantenere i loro figli all'Università. Semplicemente con questo, gli ebrei benestanti (in gran parte tedeschi ed austro-ungarici) creano una classe completamente nuova di ebrei - gli intellettuali moderni dediti alle professioni liberali, all'arte e alla scienza, privi di legami spirituali o ideologici con il giudaismo. Essi costituiscono "*das moderne gebildete, dem Ghetto entwachsene, des Schachers entwohnen judentum*" ["La moderna classe colta, cresciuta nel ghetto, degli ebrei liberati dai piccoli traffici"] (Herzl) e devono trovare il loro pane quotidiano ed il rispetto di sé al di fuori della società ebraica – "*ihr Brot und ihr bisschen Ehre ausserhalb des jüdischen Schachers*" ["il loro pane e un po' di dignità al di fuori dei piccoli traffici ebraici"] (Herzl); ed essi soltanto si trovano esposti, senza nessuno che li protegga e li difenda, al nuovo odio per gli ebrei che si manifesta alla svolta del secolo. Le classi ebraiche, analogamente alle masse del popolo ebraico, sono socialmente compatte, legate l'una all'altra da una catena infinita di vincoli di parentela o di rapporti d'affari, e queste relazioni vengono ulteriormente consolidate dall'organizzazione filantropica cui ogni membro della comunità offre il suo contributo (pur non avendo mai messo piede in una sinagoga). «La beneficenza, questo residuo di comunità ebraiche un tempo autonome, si era rivelata per duecento anni abbastanza forte da impedire l'interruzione delle relazioni tra gli ebrei che vivevano disseminati nel mondo. Poiché le relazioni di parentela e d'affari erano sufficienti per mantenere gli ebrei di ciascun paese saldamente uniti in un unico corpo sociale, la beneficenza ebraica era stata sul punto di organizzare il mondo ebraico in uno strano genere di corpo politico. Tuttavia, questa organizzazione, priva di una direzione eppure attiva ed efficiente, non si era occupata dei nuovi intellettuali ebrei. Certo, se questi erano avvocati e medici – il sogno di tutti i genitori ebrei – avevano ancora bisogno, per vivere, di mantenere rapporti sociali con gli ebrei. Ma chi sceglieva di esercitare il mestiere di scrittore e di giornalista, di artista o di scienziato, di insegnante o di impiegato statale [...] non aveva bisogno di questi rapporti sociali, né questi intellettuali erano necessari al modo di vita ebraico. Socialmente, essi erano degli emarginati. Ma se non trovavano una collocazione all'interno del corpo sociale degli ebrei emancipati ancor meno potevano trovarla all'interno del corpo politico internazionale degli ebrei filantropi. Infatti, chiunque avesse voluto essere riconosciuto, in quanto ebreo, da questa organizzazione tanto vasta e realmente internazionale, doveva essere o un beneficiario o un benefattore. Ora, poiché questi intellettuali erano troppo poveri per essere filantropi e troppo ricchi per diventare "*Schnorrer*" la filantropia si interessò tanto poco a loro quanto poco essi si interessarono alla filantropia. Agli intellettuali fu così preclusa l'unica via che gli ebrei d'Occidente potevano seguire per dimostrare la loro solidarietà al popolo ebraico. Gli intellettuali non avevano alcuna collocazione, né sociale né politica; nella casa dei loro padri non c'era posto per loro. Per rimanere ebrei dovevano costruire una nuova casa. Nell'Europa occidentale e centrale, il sionismo era dunque destinato, in origine, ad offrire una soluzione a quegli uomini che erano più assimilati di quelli di tutte le altre classi di ebrei certamente più imbevuti di istruzione e di valori culturali europei dei loro oppositori. Proprio perché erano sufficientemente assimilati da comprendere la struttura dello Stato nazionale moderno, essi si rendevano conto della realtà politica dell'antisemitismo, anche se non riuscivano ad

che europee tipiche del XIX secolo e apparentemente contraddittorie, ovvero socialismo e nazionalismo. In genere, la fusione di queste due dottrine si è compiuta molto prima della nascita del sionismo, all'interno di tutti quei movimenti nazional-rivoluzionari dei piccoli popoli europei sottoposti alla duplice oppressione sociale e nazionale. Nel movimento sionista però questa fusione non si è mai realizzata; al contrario, fin dall'inizio è venuta a crearsi una spaccatura tra le forze social-rivoluzionarie (provenienti dalle masse dell'Europa dell'Est) e l'aspirazione all'emancipazione nazionale (formulata da Herzl e dai suoi seguaci dei paesi dell'Europa centrale). Curiosamente, mentre le prime hanno davvero costituito un movimento popolare, scaturito dall'oppressione nazionale, la seconda – generata dalla discriminazione sociale – è diventata il credo politico degli intellettuali. Quanti hanno accolto la variante orientale del sogno messianico – afferma – si sono recati in Palestina spinti da una sorta di fiducia nel raggiungimento della salvezza personale mediante il lavoro in una collettività. Stabilendosi in Palestina, i sionisti socialisti hanno raggiunto il loro obiettivo nazionale; non pensando minimamente all'esistenza degli arabi, non hanno neppure sospettato l'insorgere di un conflitto nazionale con gli abitanti effettivi della terra promessa – «nulla meglio di questa ingenua dimenticanza [...] potrebbe provare il carattere totalmente impolitico del nuovo movimento»<sup>117</sup>. Il movimento dei *'chalutzim'* e quello dei *'kibbutzim'* sono scaturiti proprio da queste idee sociali. Risultati certo importanti, che però sono rimasti sostanzialmente ininfluenti in campo politico («essi influenzarono profondamente i valori sociali [ma] nella politica sionista non ebbero che una piccola parte»<sup>118</sup>). Inconsapevoli del destino del popolo ebraico nel suo complesso, i pionieri non si sono interessati granché alla politica ebraica o palestinese.

«Come tutti i veri membri di una setta, essi tentavano con ogni mezzo di convertire il popolo al loro modo di vita, di guadagnarsi l'adesione di quanti più seguaci possibile, persino di educare i giovani ebrei della diaspora a seguire le loro orme. Ma una volta in Palestina, ed anche prima, quando già si erano assicurati l'appoggio dei vari movimenti giovanili, questi idealisti si ritennero soddisfatti e si preoccuparono soltanto della realizzazione individuale di nobili ideali, indifferenti, quanto i loro maestri, a un mondo che non avesse accettato il modo di vivere benefico della collettività agricola. In un certo senso [...] essi erano troppo onesti per occuparsi di politica, con la quale i migliori tra loro temevano [...] di sporcarsi le mani; erano però anche del tutto disinteressati a qualunque avvenimento riguardasse la vita degli ebrei al di fuori della Palestina [...]; erano inoltre infastiditi da qualunque ebreo non fosse un potenziale immigrante. Lasciavano perciò di buon grado la politica ai politici di professione»<sup>119</sup>.

Un briciolo di interesse politico non lo hanno risvegliato in loro neppure gli eventi del 1933 – che essi hanno ingenuamente interpretato come un segno divino, come l'opportunità di un'insperata ondata di immigrazione in Palestina. In più, quando l'Organizzazione sionista – certo in contrasto con la tendenza spontanea del popolo ebraico – ha deciso di trattare con Hitler, di permettere gli scambi commerciali tra la Palestina e la Germania e di pianificare congiuntamente il trasferimento di ebrei tedeschi dal Reich, essa ha incontrato poca opposizione nella patria nazionale ebraica e ancor meno nell'aristocrazia (i cosiddetti *'kibbutzniks'*). Rispetto all'antisemitismo politico, questi palestinesi non hanno preso alcuna posizione autonoma,

---

analizzarla, e desideravano che il popolo ebraico formasse un corpo politico analogo». H. Arendt, 1944w, cit., pp. 60-62. Cfr. *infra*, le pagine successive di questo capitolo.

<sup>117</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 55.

<sup>118</sup> Ivi, p. 56.

<sup>119</sup> Ivi, pp. 55-56.

accontentandosi di ripetere le banalità del vecchio socialismo o del nuovo nazionalismo.

«Il movimento nazionale ebraico social-rivoluzionario, partito cinquant'anni fa con ideali tanto elevati da impedirgli di riconoscere le realtà particolari del Vicino Oriente e la generale malvagità del mondo, ha finito per appoggiare in modo inequivocabile – come succede alla maggior parte di questi movimenti – non solo gli obiettivi nazionali, ma anche quelli sciovinisti – non contro i nemici del popolo ebraico, ma contro i suoi potenziali amici ed attuali vicini»<sup>120</sup>.

Così facendo – abdicando cioè volontariamente alla "leadership" politica – l'avanguardia del popolo ebraico ha sgombrato il campo ai sionisti politici. Come altri movimenti contemporanei meglio conosciuti (socialismo e nazionalismo), il sionismo ha tratto nutrimento da passioni politiche sincere – «ora condividono tutti il triste destino di essere sopravvissuti alle proprie condizioni politiche solo per aggirarsi come fantasmi viventi tra le rovine dei nostri tempi»<sup>121</sup>.

Da un certo punto di vista – prosegue Arendt –, l'antisemitismo ha fatto da padre sia all'assimilazionismo che al sionismo, e questo fatto ha pressoché impedito agli ebrei di comprendere la grande guerra delle argomentazioni combattuta tra sionisti e assimilazionisti. I fautori dell'assimilazionismo non si sono limitati ad invitare gli ebrei al suicidio nazionale, e i sionisti non vi si sono semplicemente opposti proponendo degli strumenti di sopravvivenza nazionale: gli uni e gli altri hanno sviluppato i loro rispettivi 'ismi', ciascuno la propria ideologia. Mediante la fuga dalla storia reale alla storia immaginaria del genere umano, gli assimilazionisti hanno pensato di aver scoperto un'eccellente strategia di sopravvivenza; i sionisti, dal canto loro, sono passati dal campo dei conflitti reali alla dottrina di un antisemitismo eterno che governerebbe ovunque e sempre le relazioni tra ebrei e gentili («Sia Herzl sia Pinsker<sup>122</sup> identificavano il problema ebraico, in tutti i suoi aspetti e le sue connessioni, con la realtà dell'antisemitismo, concepito da entrambi come la reazione naturale di tutti i popoli sempre e dovunque, all'esistenza stessa degli ebrei. Come Pinsker diceva, e come entrambi credevano, il problema ebraico poteva essere risolto solo «trovando il modo di reintegrare questo elemento isolato nella famiglia delle nazioni, al fine di eliminare per sempre la causa prima del problema ebraico»<sup>123</sup>). Risultato: né i sionisti né gli assimilazionisti hanno analizzato le vere cause dell'antisemitismo, e né gli uni né gli altri lo hanno combattuto sul suo stesso terreno (un terreno politico!). E le vacue schermaglie tra sionismo ed assimilazionismo hanno distorto completamente il semplice fatto che i sionisti, da un certo punto di vista, sono stati gli unici a volere sinceramente l'assimilazione, da intendersi come 'normalizzazione' del loro popolo: infatti sono stati i soli a desiderare che il loro popolo fosse «un popolo come tutti gli altri»<sup>124</sup>, perché la volontà degli assimilazionisti è stata semplicemente che il popolo ebraico conservasse la propria, unica posizione. Per Hannah Arendt l'elemento che avvantaggia il sionismo sull'assimilazionismo è il

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 57.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Leon Pinsker (1821-1891), medico di Odessa, è autore di un pamphlet pubblicato anonimo a Berlino nel 1882 con il titolo *Auto-Emanzipation! Mahnruf auf seiner Stammgenossen von einem russischenjuden* [Auto-emancipazione! Appello di un ebreo russo ai suoi fratelli]. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 130 sgg.

<sup>123</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 84.

<sup>124</sup> H. Arendt, 1942e; trad. it. p. 30. E, aggiunge lei, «uomini tra gli uomini».

In questo contesto umano e politico, infatti, vale la grande legge che domina tutte le faccende davvero umane, la legge della normalità. Nel mondo terreno in cui viviamo ogni eccezione è una mostruosità e ogni soprannaturale porta all'innaturale». H. Arendt, 1942j; trad. it. p. 43. Cfr. anche H. Arendt, 1944b, cit.; trad. it. p. 82.

fatto di aver posto fin da subito l'intera questione in termini politici e di averne sollecitato una ridefinizione – sempre in termini politici. Gli assimilazionisti hanno considerato questa ridefinizione con pari intensità, ma hanno speso le loro energie nella fondazione di innumerevoli associazioni per la formazione professionale degli ebrei, senza avere però la forza di indurre gli ebrei a cambiare attività. Detto altrimenti,

«Il grande vantaggio dell'approccio dei sionisti al problema risiede in questo: con la loro volontà di trasformare gli ebrei in una “nazione come tutte le altre” essi hanno evitato il tipico sciovinismo ebraico che la secolarizzazione produce automaticamente; sciovinismo che, in un modo o nell'altro, induce l'ebreo degiudeizzato medio, che pure non crede più in un Dio che sceglie o respinge, a ritenersi un essere superiore per il semplice fatto che gli è capitato di nascerne ebreo – il sale della terra – o il motore della storia»<sup>125</sup>.

Arendt scrive: «Per quanto triste possa essere per chi crede nel governo del popolo, esercitato dal popolo per il popolo, è un dato di fatto che la storia politica del sionismo ha potuto facilmente ignorare l'autentico movimento nazionale rivoluzionario, scaturito dalle masse del popolo ebraico»<sup>126</sup>. Intende dire che la storia politica del sionismo deve occuparsi soprattutto di elementi che non sono venuti dal popolo: deve occuparsi cioè di uomini che non hanno creduto nel governo da parte del popolo, pur desiderando fare qualcosa per il popolo. Gli uomini che hanno assunto la leadership sionista<sup>127</sup> sono stati l'aristocrazia morale degli ebrei occidentali, esattamente come i fondatori del movimento ebraico dei "*kibbutzim*" e dei "*chalutzim*" sono stati quella degli ebrei orientali. Il sionismo è stato per gli uni ciò che il socialismo è stato per gli altri, e per entrambe le parti la Palestina ha rappresentato un luogo perfetto dove realizzare i propri ideali e trovare una soluzione personale ai conflitti politici e sociali. Il sionismo occidentale è arrivato ad accettare entusiasticamente l'ideale orientale della '*chaluziuth*' proprio in virtù di questo fattore di personalizzazione dei problemi politici, ma ciò è accaduto solo dopo il 1933.

Nei dieci anni tra la morte di Herzl (1904) e la prima guerra mondiale – continua Arendt – il sionismo non ha ottenuto nessun successo politico degno di nota, andando via via perdendo il tenue impulso politico ancora ravvisabile alla morte di Herzl. Esso ha mostrato invece di aver assimilato tutti gli elementi 'ideologici' degli scritti di Herzl: sul piano pratico questi principi non hanno avuto grande rilevanza, tuttavia «mai come in questo caso un atteggiamento fondamentalmente impolitico ha avuto conseguenze politiche»<sup>128</sup>, dal momento che ha portato a trascurare tutte le questioni importanti. Ecco allora che il fenomeno dell'antisemitismo non è stato analizzato nei suoi fondamenti politici e non è stato ben contestualizzato all'interno della situazione politica generale del tempo; si è invece avanzata l'ipotesi di un 'eterno antisemitismo' in cui, senza approvarlo, lo si è presentato

«come un fenomeno naturale, documentato dalla storia di un odio quasi bi-millenario. Non meraviglia che la storiografia antisemita abbia professional-

---

<sup>125</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 84.

<sup>126</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 59.

<sup>127</sup> Si tratta dei sionisti politici, per Arendt interessati particolarmente e in modo unilaterale alla politica estera, che, dopo la morte di Herzl (1904) e a causa dell'insuccesso di tutte le sue iniziative nel campo dell'alta diplomazia, si convertono al sionismo 'pratico' di Weizmann. Egli esorta a darsi da fare per conseguire risultati concreti in Palestina, dai quali potrà derivare un'affermazione anche politica. In realtà però anche questo metodo non porta molto lontano, e i sionisti pratici diventano sionisti generali – definizione che indica fondamentalmente la loro distanza dalla filosofia dell'assimilazione. Questo, appunto, è ciò che spiega Arendt. Il sionismo 'generale' adotta il concetto introdotto da Weizmann di 'sionismo sintetico', un misto di quello originario, 'politico', di Herzl e di quello 'pratico' che ha originato la colonizzazione della Palestina. Z. Sternhell, 1996, cit., p. 325.

<sup>128</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 62.

mente adottato tale teoria; essa fornisce infatti il miglior alibi possibile per ogni orrore: se è vero che l'umanità ha sempre continuato ad ammazzare ebrei, vuol dire che l'uccisione di ebrei è una normale occupazione umana e l'odio per essi una reazione che non occorre neppure giustificare»<sup>129</sup>.

Ma c'è di più. L'ipotesi di un eterno antisemitismo «nega [anche] che gli ebrei siano stati parzialmente responsabili della situazione attuale»<sup>130</sup>. Così facendo, essa non solo separa la storia ebraica da quella dell'Europa e da quella del resto dell'umanità, ma non tiene neppure in minima considerazione il ruolo giocato dagli ebrei d'Europa nella costruzione e nel funzionamento dello Stato nazionale: «si riduce così a supporre, in modo tanto arbitrario quanto assurdo, che ogni gentile che viva a contatto con ebrei è destinato a diventare, consapevolmente o meno, antisemita»<sup>131</sup>, quasi che il mondo sia diviso in ebrei e stranieri. L'entusiasmo di Herzl per la realtà si fonda sulla convinzione che essa sia una struttura eterna e immutabile, sempre uguale a se stessa: egli vede da un lato un sistema eterno di Stati nazionali schierati compatti contro gli ebrei, dall'altro gli ebrei stessi, dispersi e perseguitati in eterno. Nient'altro. Per lui tutto il resto non ha importanza: non prende in considerazione nessun segmento di realtà che non sia definibile in termini di antisemitismo, e considera forze politiche solo i gruppi classificabili con certezza come antisemiti. Per Herzl, agire politicamente significa trovare un posto all'interno della struttura immutabile di questa realtà, un posto nel quale gli ebrei siano al sicuro dall'odio e dalla persecuzione finale. Un popolo senza paese in fuga verso un paese senza popolo: per lui – sentenza Arendt – agire si riduce a questo. Vede la Palestina come il luogo nel quale gli ebrei, liberi dai condizionamenti dei rapporti con le altre nazioni, potranno sviluppare il loro organismo isolato.

«[Herzl] non si rendeva conto che il paese che sognava non esisteva, che non c'era un posto sulla terra in cui un popolo potesse vivere come l'organismo nazionale che egli aveva in mente, e che l'autentico sviluppo storico di una nazione non ha luogo nell'ambito ristretto di un'entità biologica. Ed anche se fosse esistito un paese senza popolo e se non fossero sorti in Palestina problemi di politica estera, la specifica concezione politica di Herzl avrebbe dato origine a serie difficoltà nei rapporti tra il nuovo Stato ebraico e le altre nazioni»<sup>132</sup>.

Per Arendt, si inserisce perfettamente in questa tendenza l'unico contributo originale che i sionisti – a partire da quanto avvenuto a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta – abbiano offerto alla filosofia della storia: «"Una nazione è un gruppo di persone... tenute insieme da un comune nemico" (Herzl) – una teoria assurda, che non contiene che questo briciolo di verità: molti sionisti erano stati indotti a credere di essere ebrei dai nemici del popolo ebraico»<sup>133</sup>. Arendt accusa dunque i sionisti di aver bisogno dell'antisemitismo per definire la loro identità; ed è con disprezzo che ricorda come siano stati in molti a concordare con Herzl sull'idea che gli antisemiti sarebbero stati i migliori amici degli ebrei, e i paesi antisemiti gli alleati del popolo ebraico<sup>134</sup>:

---

<sup>129</sup> H. Arendt, 1951a, cit., pp. 9-10.

<sup>130</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 63.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 86.

<sup>133</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 63.

<sup>134</sup> «Secondo le sue [di Herzl] stesse parole, l'antisemitismo era la "forza motrice" responsabile, fin dalla distruzione del Tempio, di tutte le sofferenze degli ebrei, e avrebbe continuato a causare sofferenza finché gli ebrei non avessero imparato a utilizzarla a loro vantaggio. In mani esperte, questa "forza motrice" si sarebbe dimostrata il fattore più salutare nella vita ebraica: sarebbe stata utilizzata nello stesso

«L'errore, nell'approccio di Herzl all'antisemitismo, risiede nel fatto che gli antisemiti, come egli li vedeva, non esistevano o, se esistevano, non erano più antisemiti politici convinti. Gli antisemiti veri erano diventati disonesti e volevano salvaguardare la possibilità di disporre degli ebrei come di capri espiatori in caso di difficoltà interne; oppure, se erano "onesti", volevano sterminare gli ebrei ovunque questi vivessero»<sup>135</sup>.

In secondo luogo, la nuova dottrina del nazionalismo ha influito profondamente sull'atteggiamento dei sionisti verso il tentativo sovietico di liquidare l'antisemitismo senza liquidare gli ebrei: Arendt osserva che, in seguito alla disillusione causata dalle mancate promesse della Gran Bretagna, tra gli ebrei si è diffusa la speranza ingenua e pericolosa di vedere l'Unione Sovietica prendere parte attiva nel futuro del Vicino Oriente<sup>136</sup>.

La terza conseguenza politica di un atteggiamento impolitico è stata la collocazione che la filosofia del sionismo ha assegnato alla Palestina. Partendo dalla convinzione che l'antisemitismo fosse un corollario naturale del nazionalismo, si è pensato che esso non avrebbe mai colpito quella parte di ebrei che, radunandosi da ogni angolo della terra, si fossero costituiti in nazione. E dunque la Palestina è stata concepita come l'unico luogo nel quale gli ebrei sarebbero stati davvero al sicuro.

«I sionisti, per il ruolo che attribuivano alla Palestina nella vita futura del popolo ebraico, si [sono] dissociati, in tutto il mondo, dal destino degli ebrei. La loro dottrina dell'inevitabile decadenza della vita ebraica nella "*Galut*", la diaspora mondiale, indusse facilmente la coscienza dello "*yishuv*", l'insediamento palestinese, a sviluppare un atteggiamento di distacco. Gli ebrei di Palestina, invece di assumere il ruolo di avanguardia politica dell'intero popolo ebraico, svilupparono una certa tendenza a considerarsi al centro di tutto, benché nascondessero la loro preoccupazione per i problemi cui dovevano far fronte con la disponibilità ad accogliere profughi che avrebbero contribuito a rafforzare, in Palestina, la loro posizione. [...] I sionisti pretendevano che la Palestina godesse di una situazione particolare, slegata da quella degli ebrei che vivevano al di fuori di essa, e facevano, al tempo stesso, discorsi generici sulle condizioni sfavorevoli in cui vivevano gli ebrei in tutte le altre parti del mondo»<sup>137</sup>.

---

modo in cui si utilizza l'acqua bollente per produrre energia». H. Arendt, 1946h, cit., p. 81. Cfr. T. Herzl, 1896; trad. it. p. 15.

<sup>135</sup> Ivi, p. 86.

<sup>136</sup> Per Arendt, l'atteggiamento del sionismo verso le grandi potenze ha cominciato ad assumere una forma precisa durante e dopo la prima guerra mondiale; tuttavia, fin dagli inizi del Novecento i sionisti hanno cercato scioccamente la protezione delle grandi potenze, tentando di barattarla con possibili servigi: «Poiché il loro movimento era nazionale, i sionisti potevano pensare soltanto in termini di nazionalismo, apparentemente ignari del fatto che l'imperialismo fosse una forza che distruggeva le nazioni e che perciò fosse quasi un suicidio, per un piccolo popolo, tentare di diventare suoi alleati o suoi agenti. Non si sono neppure resi conto che una protezione ottenuta in cambio di tali vantaggi non può aiutare un popolo più di quanto la fune aiuti l'impiccato». H. Arendt, 1944w, cit., p. 67. Il sionismo, che ha abbracciato acriticamente il nazionalismo di ispirazione tedesca – il quale 1) afferma che una nazione sia un corpo vivente immortale (il prodotto dello sviluppo naturale e inevitabile di caratteristiche intrinseche), 2) definisce i popoli non in termini di organizzazioni politiche ma di organismi biologici superumani, 3) scinde la storia europea in più storie di altrettanti corpi organici senza rapporto tra loro, e 4) perverte la grande idea francese della sovranità del popolo nelle rivendicazioni nazionalistiche di un'esistenza autarchica –, non si è mai preoccupato della sovranità del popolo, che è il requisito fondamentale per costituire una nazione, ma ha inseguito fin dall'inizio l'utopia dell'indipendenza nazionalistica. I sionisti hanno creduto che la nazione ebraica sarebbe potuta arrivare a questa indipendenza grazie alla protezione di qualunque grande potenza forte abbastanza da proteggere la sua crescita. Ed è stato proprio a causa di questa errata concezione nazionalistica dell'intrinseca indipendenza di una nazione che i sionisti hanno finito col rendere l'emancipazione nazionale ebraica del tutto dipendente dagli interessi materiali di un'altra nazione. Cfr. ivi, p. 70.

<sup>137</sup> Ivi, p. 65.

Lo Stato ebraico è il fulcro della dottrina politica di Herzl, e all'uscita del suo libro<sup>138</sup> tale richiesta non è né teorica né utopistica, anche se il suo modo di presentarla rivela la mancanza di realismo di sempre. Egli non pensa ad una forma diversa da quella dello Stato-nazione, e – riconosce Arendt – ai suoi tempi rivendicare l'autodeterminazione nazionale dei popoli è giusto di per sé, nel caso dei popoli oppressi dell'Europa. Quindi non è né strano né sbagliato che gli ebrei chiedano lo stesso genere di emancipazione e di libertà. Herzl non può prevedere che l'intera struttura degli Stati nazionali sovrani, grandi e piccoli, si sgretolerà entro i cinquant'anni successivi:

«La sua richiesta di uno Stato è diventata utopistica solo in seguito alla più recente linea politica del sionismo – che ha preteso uno Stato non quando chiunque avrebbe potuto concederlo, ma quando il concetto di sovranità nazionale era ormai diventato ridicolo»<sup>139</sup>.

Una volta ricostruito lo sfondo, le considerazioni di Arendt sul presente risultano chiare. Ma partiamo dai fatti: la risoluzione di Atlantic City dell'ottobre 1944 approva il progetto per una confederazione ebraica libera e democratica che includa tutta la Palestina, indivisa sia territorialmente che sul piano politico. Per Arendt, questo risultato mostra che sul lungo periodo il programma revisionista si è dimostrato vincente – gli arabi infatti non vengono nemmeno nominati nella risoluzione, che lascia loro «la possibilità di scegliere tra l'emigrazione volontaria e una cittadinanza di seconda classe»<sup>140</sup> –, e costituisce un colpo mortale per quei gruppi ebraici di Palestina che hanno sostenuto senza posa la necessità di un'intesa tra ebrei e arabi. Vista l'adesione unanime di tutti i gruppi sionisti all'obiettivo ultimo, a suo avviso è difficile capire come mai i sionisti generali si ostinino a polemizzare con i revisionisti, «a meno che non sia perché i primi, scettici rispetto all'accoglimento delle loro richieste, esigono il massimo per poter [poi] venire a compromessi, mentre i secondi sono seri, sinceri e intransigenti rispetto al loro nazionalismo»<sup>141</sup>. In aggiunta, mentre i sionisti generali ripongono le loro speranze nell'aiuto delle grandi potenze<sup>142</sup>, i revisionisti sembrano decisi a fare tutto da soli. Sostenendo di fatto il progetto revisionista, per Arendt i sionisti si sono preclusi – o hanno almeno compromesso seriamente – per molto tempo ogni possibilità di dialogo e di confronto con gli arabi perché, qualunque offerta faranno, gli arabi non li riterranno degni di fiducia. E ciò a sua volta permetterà a qualunque potere esterno di insediarsi senza consultare nessuna delle due parti maggiormente coinvolte<sup>143</sup>: «il nazionalismo non ha molto valore quando non crede che alla forza bruta della nazione. Un nazionalismo che riconosce la necessità di dipendere dalla forza di una nazione straniera è certamente peggiore»<sup>144</sup>. Un mancato accordo tra arabi ed ebrei – e, specularmente, l'ostinazione dei sionisti ad ignorare i popoli del Mediterraneo e a curarsi soltanto delle grandi potenze lontane – porta con sé il rischio che gli interessi degli ebrei vengano ben presto a scontrarsi con quelli di tutti gli altri popoli del Mediterraneo, che certo non accetterebbero di buon grado l'intervento di qualunque potere esterno che creasse o mantenesse una sfera d'interesse nel loro mare. Detto altrimenti, Arendt teme che i sionisti, con un simile atteggiamento, finiranno per creare e porre con le loro mani le basi per una nuova ondata di antisemitismo, che accuserà gli

---

<sup>138</sup> T. Herzl, 1896, cit.

<sup>139</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 87.

<sup>140</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 50.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> E che interesse hanno le grandi potenze ad occuparsi del Vicino Oriente? Il petrolio, ovviamente. Cfr. H. Arendt, 1944h.

<sup>143</sup> Cfr. H. Arendt, 1946d.

<sup>144</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 51.

ebrei non solo di aver tratto vantaggio dalla presenza delle grandi potenze straniere in quella regione, ma di averla anche voluta, rendendosi così complici e responsabili delle conseguenze. La conclusione è amara:

«Per le grandi nazioni, che possono permettersi il gioco della politica di potenza, è stato facile abbandonare la Tavola Rotonda di Re Artù per il tavolo da poker; ma le nazioni piccole e deboli, che rischiano le loro poste in quel gioco cercando di mescolarsi alle grandi, finiscono di solito per essere raggirate. Gli ebrei, con il loro “realistico” tentativo di prender parte all'astuta politica di adulazione in atto nel Vicino Oriente, si trovano a mal partito, come quei commercianti di cavalli che, non disponendo né di cavalli né di denaro, decidono di mascherare l'assenza di entrambi cercando di imitare le urla eccitate che accompagnano solitamente queste volgari transazioni. [...] Se i sionisti non abbandoneranno la loro ideologia e il loro miope “realismo”, perderanno anche quelle piccole opportunità che questo nostro mondo non troppo bello ancora offre ai piccoli popoli»<sup>145</sup>.

Fanno una certa impressione il coraggio e la sfrontatezza con cui Arendt, senza disporre di alleati potenti, affronta a viso aperto la maggioranza dell'establishment sionista. D'altra parte, però, nel clima acceso degli schieramenti politici del sionismo dell'epoca, sostenere simili posizioni equivale ad un invito a farsi colpire; e infatti sono in molti a vedere in lei non soltanto un'avversaria politica, ma una traditrice<sup>146</sup>. Anche tra gli amici c'è chi digerisce a fatica tanto ardire e, nello specifico, questo articolo indigna e fa infuriare Blumenfeld. Dopo aver letto il saggio a casa dell'amico Gershom Scholem<sup>147</sup>, in una lettera a Martin Rosenblüth (un altro amico suo e di Arendt), egli scrive di essere rimasto esterrefatto di fronte all'insolenza di lei, e accenna al fatto che Scholem si sarebbe espresso in termini ben più forti. E prosegue:

«Mi rammarico di aver scritto a Hannah<sup>148</sup>. E non perché il suo articolo è un'insopportabile mistura d'una che di queste cose capisce poco, ma perché vi si esprimono tratti caratteriali che mi hanno indotto già un'altra volta a rompere i rapporti con Hannah. Stavolta il tutto riemerge anche peggio e comunque in maniera più chiara. Non mi importa che ci chiami settari. Né mi sorprende l'ignoranza delle cose sioniste (e non penso solo all'osservazione sul "General Zionists", che non sarebbe dovuta sfuggire a una ricercatrice seria), poiché conosco fin troppo bene la superficialità e la precipitazione giornalistica di Hannah. Terribile è la bassezza che si manifesta nelle sue valutazioni umane. E' una persona del tutto indifferente e senza cuore, con una faccia tosta, senza averne il benché minimo diritto, quella che qui si sofferma a parla-

---

<sup>145</sup> Ivi, pp. 52 e 75.

<sup>146</sup> Dal canto suo, Arendt crede che critica e autocritica siano non solo legittime, ma addirittura utili, se fatte con onestà e coerenza: «[La critica] può nascere solo da quel doloroso impegno per il futuro del popolo che interessa più della salvezza dell'anima di individui isolati. Autocritica non è odio per se stessi. La critica del patriota ebraico al proprio popolo ha lo scopo di preparare meglio il popolo alla lotta». H. Arendt, 1942e; trad. it. p. 30.

<sup>147</sup> Per alcune notizie in merito al pensiero di Gershom Scholem e alle sue posizioni rispetto al sionismo cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 5-6, 203 sgg., 614, 744-45, 775, 795 (nota 64), 811-12, 823, 981, 989 sgg. «Scholem – scrive a Blumenfeld –: hai proprio ragione, condivido tutto quello che hai scritto di lui. Ha una grande intelligenza, però non è bravo a dire le cose. Inoltre è così egocentrico che non vede e non sente nulla. In fondo si dice: il centro del mondo è Israele, il centro di Israele è Gerusalemme; il centro di Gerusalemme è l'Università; il centro dell'Università è Scholem. La cosa triste è che pensa veramente che il mondo abbia un centro. E in verità non c'è, grazie a Dio. Allora anche qui non cerca persone simpatiche con cui creare dei rapporti di amicizia, ma le più “intelligenti”, quelle che potrebbero occupare il centro del mondo. Ma queste persone non esistono». H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 9 gennaio 1957, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 231 (traduzione mia).

<sup>148</sup> Blumenfeld si riferisce probabilmente alla sua cordiale lettera ad Arendt del 4 gennaio 1946, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese pp. 50-52.



re di una vita che si svolge nelle condizioni più difficili e riguardo alla quale si è formata per sentito dire idee del tutto distorte. Ciò che scrive dell'esercito ebraico che ci sarebbe stato imposto – ma imposto da chi? Le sporche considerazioni giornalistiche, alle quali lei evidentemente crede, fatte da chi si è occupato standosene in America di queste faccende, non sono arrivate fin qui. Non ho mai creduto al sionismo di Hannah. La volta che le ho detto durante una riunione "Fra di noi c'è una guerra fino alla morte", l'espressione mi è stata certo dettata dall'eccitazione del momento, ma ciò che sentivo era giusto. Da quel momento siamo stati sempre in un rapporto d'amicizia personale molto buono. E' sembrato addirittura che Hannah sentisse la mia mancanza. Io quanto meno mi sono spesso intrattenuto con lei sul piano spirituale. Ma conversazioni di natura politica non ne abbiamo più avute negli ultimi anni, neppure in America. Quando io cominciavo, Hannah mi interrompeva. L'articolo che ha pubblicato sul "*Menorah Journal*" svela secondo me in modo molto evidente un aspetto psicopatico del carattere di Hannah. Vi si coglie un risentimento esasperato, fino alla follia; la disputa stravagante, condotta con asprezza, attorno al fatto se l'antisemitismo sia destinato a durare o a sparire, è in questo senso particolarmente significativa. E la condizione umana personale di Hannah, non quella politica, a indurla a pronosticare la sparizione dell'antisemitismo. Io accoglierei perfino con distacco l'anti-sionismo di Hannah, se riuscissi a non tener conto dell'odiosità e della volgarità dell'esposizione. Ma non posso. Non so se ce la farò a prender pubblicamente posizione contro l'articolo di Hannah. Mi sento in un qualche modo responsabile della sua evoluzione. È possibile che io l'abbia talora allontanata un po' dall'assimilazione. Avrebbe dovuto percorrere da sola la sua strada d'una *revolutionary experiency*. Questa lettera è ovviamente destinata anche a Hannah»<sup>149</sup>.

Se Blumenfeld e Scholem non vogliono – o non riescono a – distinguere tra il piano della discussione politica e quello del rapporto personale, Arendt crede invece che le differenze di opinione non debbano distruggere l'amicizia. E così di lì a poco affronta la situazione a modo suo. Nel mezzo di una lettera a Blumenfeld, nella quale si lamenta di come Rosenblüth, a New York, la stia palesemente evitando, ad un tratto esclama:

«Ah, ragazzi miei, che matti che siet! Ma credete davvero che in questo nostro mondo disumano, e che diventa ogni giorno più disumano, ci sia tanta lealtà da potervi permettere, nell'incontrarla, di buttarla in uno sgabuzzino come un paio di scarpe vecchie e sfondate che poi all'occasione si va magari anche a riesumare per farle risuolare e portarle giusto ancora una volta? L'amicizia è rara e la si può avere solo sul filo del rasoio. Questo è appunto ciò che non avrei voluto scriverti. Perché stavolta non riguarda te – o riguarda anche te? Quel che avrei voluto scriverti era solo che mi preoccupavo sempre per te, non smetterò mai di farlo. E quando stai male mi preoccupavo ancora di più. In breve, una dichiarazione d'amore, così, generica»<sup>150</sup>.

Blumenfeld comunque non sopporta a lungo il distacco, e dopo qualche mese le scrive per dirle quanto si senta vicino a lei: «Ti avevo fatto sapere che mi avevi indispeso. La vita scorre, è poco probabile che riusciremo a rivederci in futuro, e non voglio che delle divergenze d'opinione lascino un'ombra sulla nostra amicizia. Ti abbraccio teneramente»<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> K. Blumenfeld a M. Rosenblüth, lettera del 17 gennaio 1946, citata in A. Grunenberg, 2006, cit., p. 252.

<sup>150</sup> H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 17 luglio 1946, cit., p. 60 (traduzione mia).

<sup>151</sup> K. Blumenfeld a H. Arendt, lettera del 12 dicembre 1946, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 62 (traduzione mia).

## 5. Nessuna profezia, solo realismo

Nei testi di "Aufbau" Hannah Arendt denuncia la minaccia del politico, tra l'altro mediante il «terrore contro le opinioni»<sup>152</sup> e una «solidarietà della paura»<sup>153</sup>. Con la sua critica alla propaganda come mezzo della politica, al predominio della propaganda sulla realtà e alla subordinazione del presente al futuro, comincia a delineare già in tempo di guerra idee e concetti che in seguito diventeranno elementi importanti della sua riflessione teorica sul totalitarismo. In *About Collaboration* [*Sulla collaborazione*], pubblicato nell'ottobre del 1948, osserverà come in Palestina stia nascendo qualcosa di molto simile alla crescente unanimità che riscontra tra gli ebrei d'America. Il sionismo è stato una questione di schieramento tra gli ebrei americani, e analogamente la questione araba e il problema dello Stato sono stati oggetto di controversia nel movimento sionista e in Palestina; tuttavia le sembra che ormai resti davvero poco di quelle differenze di posizione. Ai suoi occhi, ancor più sorprendente dell'unanimità di opinione che si sta diffondendo tra gli ebrei di Palestina da un lato e gli ebrei d'America dall'altro, è il fatto che gli uni e gli altri concordino sostanzialmente su alcuni giudizi:

«È giunto il momento di ottenere tutto o niente, vittoria o morte; le rivendicazioni arabe sono inconciliabili con quelle ebraiche e il problema può essere risolto solo militarmente; [...] tutti gli arabi [...] sono nostri nemici e noi accettiamo questa realtà come un dato di fatto, solo i liberali antiquati credono nei compromessi, solo i filistei credono nella giustizia, e solo gli "Schlemihl" preferiscono [...] il negoziato [...] alle mitragliatrici; l'esperienza degli ebrei negli ultimi decenni – [...] o negli ultimi duemila anni – ci ha alla fine aperto gli occhi e ci ha insegnato ad aver cura di noi stessi; [...] tutti sono contro di noi; [...] noi non contiamo che su noi stessi; [...] noi siamo pronti a cadere combattendo, e considereremo chiunque ci sarà d'ostacolo un traditore e qualunque cosa fatta per ostacolarci una pugnalata alla schiena»<sup>154</sup>.

Sarebbe sciocco, continua, negare l'intima connessione che esiste tra questa disposizione d'animo degli ebrei di ogni parte del mondo e la recente catastrofe europea, con l'incredibile ingiustizia ad essa seguita e la durezza manifestata nei confronti dei sopravvissuti, che sono stati trasformati in profughi. Da ciò è risultato un sorprendente e rapido mutamento in quello che gli ebrei chiamano carattere nazionale: all'improvviso il popolo ebraico ha smesso di credere nella sopravvivenza come supremo bene in sé ed è passato in pochi anni all'estremo opposto, ovvero a credere nel combattimento ad ogni costo:

«[Ora gli ebrei] ritengono che "cadere" sia un modo assennato di fare politica. L'unanimità di opinione è un fenomeno alquanto sinistro e una caratteristica della nostra moderna epoca di massa. Essa distrugge la vita pubblica e personale, che è basata sul fatto che gli uomini sono diversi per natura e per convinzioni. Il fatto di avere opinioni differenti e di renderci conto che altri la possono pensare diversamente sullo stesso argomento ci impedisce di nutrire certezze dogmatiche, che mettono fine ad ogni discussione e riducono le relazioni sociali a quelle esistenti in un formicaio. Una pubblica opinione unanime tende ad eliminare completamente coloro che dissentono. Perché l'unanimità di massa non è il risultato di un accordo, ma un'espressione di fanatismo e di isteria»<sup>155</sup>. Diversamente dall'accordo, l'unanimità non si ferma a temi

<sup>152</sup> H. Arendt, 1944u; trad. it. p. 127.

<sup>153</sup> H. Arendt, 1942g; trad. it. p. 35.

<sup>154</sup> H. Arendt, 1948g; trad. it. p. 104.

<sup>155</sup> «Una sensibile diminuzione nel senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono [...] segni quasi infallibili di alienazione dal mondo». H. Arendt, 1958a; trad. it. p. 154.

ben definiti, ma si espande come un'infezione ad ogni questione ad essi collegata»<sup>156</sup>.

Pluralità e libertà<sup>157</sup>, i presupposti di fondo della concezione arendtiana della politica, sono messe in pericolo, secondo le sue analisi degli anni Sessanta, non solo da dittature e regimi totalitari, ma anche – nelle moderne società di massa – da consumismo e conformismo. A partire dalla sua analisi della minaccia del politico iniziata in tempo di guerra, Arendt non solo difende il mantenimento dello spazio politico, ma ne cerca anche il rinnovamento permanente: così negli anni Sessanta studierà la storia delle Rivoluzioni francese e americana, e indagherà le opportunità del sistema dei consigli per la democrazia. La sua scommessa contro il totalitarismo riguarda la salvezza della politica: della facoltà e libertà umana di agire. La libertà e le stesse garanzie giuridiche per tutti che ella chiede nel 1942 per gli arabi palestinesi riemergeranno negli anni Cinquanta e Sessanta, quando Arendt chiederà l'equiparazione giuridica dei neri in America, mentre dopo il rapporto Eichmann ella avanzerà ancora la stessa richiesta per gli arabi in Israele.

Nel 1944 Hannah Arendt coglie al volo un'occasione di lavorare e pensare al futuro con un gruppo politicamente non allineato. Ha così il suo primo posto americano con paga a tempo pieno, come direttrice di ricerca presso la *Conference on Jewish Relations* (che in seguito prenderà il nome di *Conference on Jewish Social Studies*). La rivista "Jewish Social Studies" è una parte importante dei compiti istituzionali dell'organizzazione, che prevedono fra l'altro di presentare al pubblico dati sulla posizione degli ebrei nel mondo moderno, coi quali combattere la propaganda antisemita dei nazisti. A partire dal 1944, Arendt – insieme ad un gruppo di collaboratori – prepara un elenco provvisorio in quattro parti dei tesori culturali ebraici arraffati dai nazionalsocialisti in ogni parte d'Europa, che viene pubblicato nel 1946-48 in altrettanti numeri dei "Jewish Social Studies", dando alla Commissione per la ricostruzione della cultura ebraica in Europa una base di trattativa nel suo tentativo di recuperare, per gli ebrei europei sopravvissuti, ciò che rimane della loro cultura. Il compito della Commissione è quello di accertare chi siano gli attuali proprietari e in che mani siano finiti le biblioteche, gli oggetti d'arte e di culto; di definire poi in che modo li si possa recuperare e proporre a quali persone o istituzioni ebraiche restituirli o eventualmente affidarli. Per compilare tali elenchi, Arendt e i suoi collaboratori intervistano quei profughi ebrei che in Europa hanno lavorato nelle biblioteche, nelle scuole e nei musei. Questo lavoro<sup>158</sup> è una dolorosa preparazione all'incontro con quella Germania dalla quale è stata cacciata nel 1933: nel 1948 la Commissione diventa un ente chiamato *Jewish Cultural Reconstruction*, all'interno del quale Arendt assume l'incarico di direttrice esecutiva – ruolo che conserverà fino al 1952 –, ed è proprio in questa veste che a cavallo tra il 1949 e il 1950 trascorre alcuni

---

<sup>156</sup> H. Arendt, 1948g, cit., p. 105.

<sup>157</sup> Sull'importanza della libertà nella riflessione arendtiana si veda il saggio di G. Kohn intitolato *Per una comprensione dell'azione*, raccolto in S. Forti (a cura di), 1999, pp. 155-76; ma anche J. Glenn Gray, 1979; R. Beiner, 1984; A. Cavarero, 1991;

Non da ultimo sulla base dell'esperienza della sua apolidia, Arendt arriva alla conclusione che sia necessario garantire a tutti gli uomini diritti e libertà, indipendentemente dalla loro appartenenza ad uno Stato o ad una nazione: la libertà di esprimere la propria opinione, la libertà di parlare con gli altri (e di essere ascoltati) e la libertà di movimento. La libertà di movimento però include due altre libertà, che i sionisti non prendono minimamente in considerazione (negli anni Quaranta come pure in seguito): la libertà degli arabi palestinesi di vivere in Palestina come cittadini aventi pari diritti, e la libertà degli ebrei – dopo la guerra – di andare dove vogliono, senza dover tornare cioè nel luogo di provenienza né essere deportati forzatamente in Palestina.

<sup>158</sup> È proprio la ricerca fatta in preparazione degli elenchi a dare ad Hannah Arendt una delle sue prime intuizioni rivelatrici sulla struttura stratificata, a cipolla, dei regimi totalitari. Cfr. H. Arendt, 1956; trad. it. pp. 139-40.

mesi in Europa<sup>159</sup> per dirigere un'operazione che si conclude con il recupero di un milione e mezzo di volumi di ebraismo e di giudaismo, oltre a migliaia di oggetti artistici e di culto, e più di mille pergamene legali.

Durante i sei mesi trascorsi nel vecchio continente, Arendt va diverse volte a Basilea a trovare Jaspers. I due hanno ripreso i contatti nell'autunno 1945<sup>160</sup>, e se le lo-

---

<sup>159</sup> Durante questo soggiorno, Arendt scrive molto spesso a Blücher, e le sue lettere danno voce ad una grande emozione. Cfr. ad esempio H. Arendt a H. Blücher, lettera del 28 novembre 1949, in Arendt, 1996a; ed. inglese pp. 99-101. Mentre ripercorre

la terra delle sue origini, è incredula di fronte alla corruzione e alla disperazione, profondamente colpita dalle terribili condizioni dei profughi, consapevole del malessere nascosto dietro la facciata delle città ricostruite e degli immensi sforzi che tutti fanno per mostrarsi gentili e cordiali. Registrerà poi le sue osservazioni in un articolo che apparirà su "Commentary" nell'ottobre 1950, intitolato *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany [I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania]* (1950f). Questo scritto suona come una continuazione di *The origins of totalitarianism*. In esso Arendt descrive gli effetti provocati sul popolo tedesco da dodici anni di governo totalitario, e nelle cose che descrive trova una conferma alla sua teoria che il totalitarismo sia qualcosa di più del genere peggiore di tirannide, perché taglia le radici della vita politica, sociale e personale di un popolo. Commisererà l'incapacità dei tedeschi sia di affrontare la realtà della distruzione del loro Paese, sia di meditare sugli eventi che l'hanno provocata. E sottovaluta la possibilità di ricostruire, sia pure in maniera precaria, l'economia e la competitività industriale del paese senza la preliminare formazione di nuove radici. Nel suo devastante giudizio sulla Germania, c'è una sola, luminosa eccezione: Berlino. Berlino – la città divisa, di cui in verità Arendt ha modo di vedere, durante i suoi viaggi, solo la zona occidentale – ottiene la pagella migliore. Nelle lettere inviate al marito usa toni sognanti descrivendo la diversa mentalità dei berlinesi, il loro umorismo, la loro lucidità, il loro sano buon senso. Il giudizio le viene suggerito, oltre che dai tassisti di quella città, da Ernst Grumach, l'amico di gioventù che ha modo di rincontrare in quella circostanza. Arendt è incredula e felice: «È quasi da non credere, ma sono di nuovo a Berlino – di nuovo cioè dopo diciassette anni. Sono piena di cose da fare, ma ti devo scrivere. Grumach è venuto a prendermi all'aeroporto e siamo sempre insieme. Ha un'affascinante moglie della Prussia orientale e una figlia meravigliosa; è malinconico, completamente libero e aperto, infantile, ma abbiamo già avuto una grossa discussione in un caffè – prima di montagne di dolci e panna montata – sulla religione e sul sionismo. Solo come dovrebbe essere – la terra li sta generando una volta in più, come li ha sempre generati. Ernst scrive di nuovo poesie. Accludo a questa lettera una copia di una poesia che celebra il trentesimo anniversario della nostra amicizia». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 14 febbraio 1950, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 133 (traduzione mia). Si rallegra di poter parlare di nuovo nel dialetto della Prussia orientale, cosa che le dà grande soddisfazione. Grumach, per parte sua, le è di grande aiuto nel lavoro di ricerca e di ricupero dei tesori d'arte rubati agli ebrei (lo rivedrà poi ripetutamente negli anni seguenti\*, quando tornerà di nuovo in Germania, sempre per incarico della Jewish Cultural Reconstruction). Ernst Grumach è un rinomato studioso di filologia classica e uno specialista di Goethe. È riuscito a sopravvivere a Berlino negli anni del nazionalsocialismo perché sposato con una donna non ebrea. Durante la guerra, la direzione centrale per la sicurezza dello Stato lo ha arruolato a forza – insieme a parecchi altri grecisti, latinisti, bizantinisti, egittologi e giudaisti ebrei – e usato come archivista per la catalogazione delle biblioteche sottratte agli ebrei. Quindi ha avuto modo di radunare una conoscenza vastissima in materia di opere trafugate, e dopo il 1945 è diventato un perito giudiziario molto richiesto nei processi per la restituzione degli oggetti predati ai loro legittimi proprietari (persone ed enti). Cfr. A. Grunenberg, 2006, cit., pp. 277-78.

\* Con il suo scettico riavvicinamento alla Germania, Arendt finisce ovviamente coinvolta anche nelle turbolenze dello scenario intellettuale. Nella primavera del 1952 affronta un nuovo viaggio in Europa. Si reca prima a Parigi e poi in Germania. Nota che il clima intellettuale dopo la guerra è provinciale, segnato da una profonda lacerazione, e percorso da rancori personali. E questo non solo sul versante di Heidegger e dei suoi amici, ma anche nel resto della Germania. Nel luglio del 1952 riferisce al marito di una sua visita a Heidelberg. Vi ha tenuto una conferenza su Ideologia e terrore [1953a], un tema che ha aggiunto come capitolo conclusivo all'edizione tedesca del volume sul totalitarismo e nel quale ha elaborato per il pubblico europeo la sua tesi secondo cui lo Stato totalitario moderno sarebbe un'entità politica senza precedenti. A Heidelberg – scrive a Blücher – si è imbattuta in pochi ma buoni studenti, ma anche in schieramenti contrapposti all'interno dell'università. Ha preso parte anche lei, con l'amico Gurian, a un dibattito, nel corso del quale Gurian, «sentendosi provocato, ad un certo punto è diventato (cosa comprensibile) maledettamente rozzo». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 18 luglio 1952, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 205 (traduzione mia). Al che parecchi studenti, professori e il decano della facoltà di Teologia hanno abbandonato la sala sbattendo le porte dietro di loro.

<sup>160</sup> In novembre lei gli scrive: «Caro, caro Karl Jaspers, da quando so che voi due siete usciti sani e salvi da tutto questo infernale spettacolo, sento che esiste di nuovo per me qualcosa di familiare in que-

ro lettere si riallacciano al mondo di un tempo, il rapporto maestro-allieva si è ormai trasformato in un rapporto d'amicizia. Dal carteggio emergono continui accenni alle caotiche condizioni postbelliche, e le differenti esperienze della catastrofe costituiscono come una barriera tra loro – barriera che tuttavia non ostacola lo scambio, ma lo rende semmai più intenso e profondo. Uno di questi gap – sul quale vale la pena spendere qualche parola in questa sede – è quello di colpa. Jaspers distingue quattro tipi di colpa e di rapporto con la colpa: quella criminale, quella politica, quella morale e quella metafisica<sup>161</sup>. Sfacettando la questione della colpa in più dimensioni, egli vuole coinvolgere tutti quelli che tentano di sottrarsi alla discussione sulla responsabilità per quanto è accaduto. E con questa sua divisione della colpa in diverse categorie, Jaspers avvia – o, meglio, condiziona in larga misura – un dibattito che negli anni successivi verrà ripetutamente ripreso in Germania. Il concetto di colpa desunto dalla tradizione giudaico-cristiana è per Jaspers, ma anche per le due principali Chiese cristiane e per una parte dell'intellettualità tedesca, l'unico strumento rimasto per approcciarsi al crimine commesso dai tedeschi e al suo effetto sulla loro cultura e sulla loro mentalità. Arendt assume un'altra prospettiva. Nel suo articolo *Organized Guilt and Universal Responsibility* [*Colpa organizzata e responsabilità universale*], pubblicato nel 1945, parte certo anche lei dal concetto di colpa, salvo poi rifiutarlo subito: «quando tutti sono colpevoli nessuno può essere giudicato, poiché quella colpa non è congiunta nemmeno alla mera apparenza, la mera parvenza di responsabilità»<sup>162</sup>. Secondo lei non esiste, dunque, una colpa senza responsabilità. Jaspers, al quale spedisce questo articolo nel 1946, risponde dicendo di essere d'accordo, benché la direzione dell'argomentazione esposta da Arendt si discosti completamente dalla sua<sup>163</sup>. Mentre Jaspers sostiene una visione dall'interno (atteggiamento certo comprensibile dopo i dodici anni nei quali è stato suo malgrado chiuso in quel mondo<sup>164</sup>), Arendt sostiene quella dall'esterno<sup>165</sup>; per lei il 'problema tedesco' si risolverebbe solo in una ricostituzione dell'Europa sul piano politico come unione federale di Stati<sup>166</sup>. Discutendone con suo marito, Arendt si è resa conto che il concetto di colpa non è adatto per riuscire a com-

---

sto mondo. Non ho bisogno di dirLe che per anni e anni ho pensato a voi con angoscia [...]. Ma ciò che ora vorrei dirLe, visto che da più di dodici anni non ho avuto alcuna possibilità di scrivere, è questo: in tutti gli anni trascorsi senza contatti tra noi, posso avere pensato o fatto qualcosa che Le sembrerà strano, eppure sempre, di qualunque cosa si sia trattato, ho provato ad immaginare come l'avrei raccontata a Lei, o come l'avrei giustificata in Sua presenza. E quando oggi mi accade di leggere ancora questa o quella pagina della *Sua Philosophie* o qualche frase di un Suo discorso apparso sui giornali, Lei è per me presente come lo è stato negli anni della mia giovinezza». H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 18 novembre 1945, in Arendt, 1985; trad. it. p. 40. Su Arendt e Jaspers si veda A. Cavarero, 1989.

<sup>161</sup> Cfr. K. Jaspers, 1946.

<sup>162</sup> H. Arendt, 1945a, cit., p. 162.

<sup>163</sup> È interessante ricordare un passaggio della lettera di Jaspers, che acquista particolare pregnanza se letto alla luce di quanto Arendt scriverà una quindicina d'anni dopo: «Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità – i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più. Provo paura quando mi accorgo che da qualche parte sta sorgendo un mito o una leggenda». K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 19 ottobre 1946, in Arendt, 1985, cit., p. 70.

<sup>164</sup> I primi segni di speranza arrivano sul finire del 1945. Nell'autunno di quell'anno viene autorizzata la fondazione di nuove riviste e Jaspers, insieme al pubblicista Dolf Sternberger, al sociologo Alfred Weber, al romanista Werner Krauss e all'editore Lambert Schneider, dà vita a "Die Wandlung", un periodico che si propone di accompagnare il passaggio culturale e politico verso la democrazia nella Germania Occidentale. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 254.

<sup>165</sup> Mentre Jaspers, con il suo ricorrere al concetto di colpa, rimane del tutto nell'ambito della tradizione, Arendt sostiene – tornando più volte a ribadirlo – che con la dominazione nazionalsocialista (e comunista) sia avvenuta una profonda e non più rimediabile rottura nella tradizione.

<sup>166</sup> Cfr. H. Arendt, 1945b.

prendere «qualcosa che non sarebbe mai dovuto accadere»<sup>167</sup>. Nel luglio del 1946, dopo aver letto *Die Schuldfrage* [*La questione della colpa*] di Jaspers, Blücher le scrive:

«Come ti ho già detto, l'intera questione della colpa serve solo come ipocrita chiacchiera cristiana: serve ai vincitori per spacciarsi per migliori, e ai vinti per continuare a occuparsi esclusivamente di se stessi (sia pure soltanto al nobile scopo di chiarirsi a se stessi.) In entrambi i casi la colpa serve a distruggere la responsabilità. Tutto questo etico balbettio purificatore porta Jaspers al punto di collocarsi solidalmente nella comunità popolare tedesca, perfino con i nazionalsocialisti, anziché essere solidale con i degradati e gli umiliati. [...] Se Jaspers va alla ricerca della vera essenza tedesca, non troverà mai il vero conflitto tedesco, che è sempre esistito tra la volontà repubblicana-liberale di pochi e la tendenza cosacca-servile dei tanti»<sup>168</sup>.

Arendt trae dunque una conseguenza diametralmente opposta a quella a cui Jaspers dà voce nel suo libro: lei si schiera per l'interpretazione politica di quanto accaduto, lui invece per quella morale. Al di là dei crimini e della responsabilità morale, Arendt vuole richiamare l'attenzione su qualcosa che è ormai per sempre distrutto: la comunità politica che avrebbe dovuto rispondere della responsabilità dei cittadini. Più di vent'anni dopo delineerà così i concetti di 'colpa', 'responsabilità personale' e 'responsabilità collettiva':

«Quando si è tutti colpevoli, in fin dei conti nessuno lo è. La colpa, a differenza della responsabilità, ci singolarizza: è qualcosa di strettamente personale. Si riferisce a un'azione, non a un'intenzione o a una semplice potenzialità. Solo in senso metaforico possiamo dire di sentirci colpevoli per i peccati dei nostri padri, del nostro popolo o dell'umanità, per atti cioè che non abbiamo compiuto noi direttamente - anche se magari il corso degli eventi può farci pagare caro tutto questo. [...] Due requisiti sono necessari perché si possa parlare di responsabilità collettiva: devo essere ritenuto responsabile di qualcosa che ho fatto e la mia responsabilità deve essere integralmente ascritta al fatto che ero membro di un gruppo (di un collettivo), il che significa che non avevo assolutamente modo di rinnegare o cancellare la mia appartenenza a quel certo gruppo. (La definizione di "contributo alla colpa di un gruppo" deve essere invece messa da parte, poiché ogni partecipazione è sempre personale.) A mio avviso, questo tipo di responsabilità, la responsabilità collettiva, è sempre politica, sia che l'intera comunità si assuma la responsabilità di ciò che ha fatto uno dei suoi membri, sia che una comunità venga ritenuta responsabile di ciò che è stato fatto in suo nome»<sup>169</sup>.

Una prima eco della convinzione di Arendt che l'idea di una colpa collettiva sia inaccettabile risuona già in un suo articolo del 1942, intitolato *Für und gegen Paul Tillich* [*Pro e contro Paul Tillich*]<sup>170</sup> e pubblicato sulle colonne di "Aufbau". Qui Arendt

<sup>167</sup> H. Arendt, 1947b; trad. it. p. 246.

<sup>168</sup> H. Blücher a H. Arendt, lettera del 15 luglio 1946, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese pp. 84-85 (traduzione mia).

<sup>169</sup> H. Arendt, 1986a; trad. it. pp. 127 e 129.

<sup>170</sup> Questo l'antefatto: in occasione del centocinquantenario della rivoluzione americana (4 luglio 1942), alla conferenza "Win the War - Win the Peace", a Los Angeles, lo scrittore ebreo Emil Ludwig - specializzato in biografie e membro dell'*Advisory Board* di "Aufbau" - tiene un discorso dal titolo *Ludwig asks Fight on German People* [*Ludwig chiede la guerra ai tedeschi*], che poi viene parzialmente pubblicato sul "New York Times" (6 luglio 1942). Ludwig propone agli americani un'amichevole politica di protettorato: nessuna cessione territoriale, ma completa privazione del potere (cioè niente armi, no ad un'autorità superiore per l'educazione, niente governo proprio). Propone altresì di preparare un corpo di insegnanti americani di lingua tedesca, che alla fine della guerra si rechino in Germania ad insegnare ai tedeschi come sradicare il militarismo dalla loro cultura autoritaria. Egli non concepisce tali misure come punizioni, ma come una difesa degli alleati dall'essere tedesco, che altrimenti potreb-

si dichiara ottimista sulla capacità degli americani di vedere chiaramente cosa è accaduto in Germania, citando una recente inchiesta Gallup secondo la quale la maggioranza degli americani incolperebbe Hitler, e non il popolo tedesco, per le azioni della Germania<sup>171</sup>.

Negli anni fra il periodo trascorso a dirigere le ricerche per conto della Commissione per la ricostruzione culturale ebraica (1944-46), e il viaggio fatto in Europa per conto dell'ente omonimo (1949-50), il contributo di Hannah Arendt alla difesa del patrimonio culturale ebraico continua però anche in forma diversa: accetta il posto di caporedattore della casa editrice Schocken Books (che ha da poco stabilito la sua sede a New York), e si dedica ad alcuni selezionati autori europei da presentare al pubblico statunitense. Walter Benjamin<sup>172</sup>, Bernard Lazare e Franz Kafka sono gli scrittori del cui lascito letterario Arendt si occupa in modo particolare. Grazie alla sua consulenza e redazione editoriale, vengono pubblicati il manifesto simbolista-sionista *Job's Dungheap* di Lazare e un'edizione tedesca dei *Diari* di Kafka. Quest'ultimo è certo il progetto editoriale più impegnativo e più difficile di quegli anni di lavoro da Schocken. L'interesse di Arendt per Kafka è di vecchia data, e infatti il suo primo articolo sulla "Partisan Review", uscito nell'autunno del 1944, è *Franz Kafka: a Revaluation [Ripensando a Franz Kafka]*, un'analisi che a nostro avviso riflette una visione chiaramente influenzata dal modo in cui l'autrice comprende quelli che per lei sono gli eventi politici senza precedenti del XX secolo<sup>173</sup>. Qui Kafka non viene descritto come un profeta, bensì come un ammonitore, un sobrio interprete delle strutture sottostanti alla mancanza di libertà del suo tempo, che si traducono in modelli di umanità socializzata, di una società burocratica e guidata da leggi superumane invece che umane – per Arendt, un segno del genio di Kafka è proprio la sua capacità di individuare e di comprendere i flussi della corrente sotterranea della storia occidentale quando essi sono ancora nascosti, invisibili agli occhi della maggioranza. Del resto Arendt non crede nei 'profeti' in politica:

«Lo spirito con cui noi [coloro che si oppongono alla politica sionista attuale] ci occupiamo di politica non è profetico, ma solo ammonitore. Se fossi tanto folle e rassegnata da recitare la parte del profeta, sarei certamente disposta a dividerne l'eterno destino, quello di essere continuamente sconfessato, tranne che nel momento decisivo, quando è troppo tardi»<sup>174</sup>.

---

be tornare a preparare una rivincita. La proposta scandalizza il teologo evangelico tedesco emigrato Paul Tillich (1886-1965), il quale replica al discorso di Ludwig il 17 luglio su "Aufbau": respingendo la nozione stessa di 'carattere (o cultura) nazionale', tacciando quelle affermazioni di "razzismo alla rovescia". Cfr. H. Arendt, 2000a, cit., p. 51, nota 62. Il 24 luglio 1942 il giornale pubblica per intero il testo del discorso di Ludwig, e il 31 luglio appare questo articolo di Arendt, nel quale ella nota che Ludwig ha lui stesso una lunga storia di simpatia per gli imperialismi di ogni tipo, dal pangermanesimo all'imperialismo italiano in Africa fra le due guerre; lo accusa poi di voler promuovere, alla fine della guerra, l'imperialismo americano. Cfr. H. Arendt, 1942n; trad. it. p. 51.

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, p. 52. Arendt conclude così il suo pezzo: «Noi patrioti ebrei, costretti da molto tempo a combattere la doppia guerra contro schiavisti e mentalità da schiavi, saluteremo come nostro amico e alleato chiunque ci aiuti, direttamente o indirettamente, a estirpare la folle convinzione che esistano popoli superiori e a ristabilire l'umanità e la solidarietà del genere umano». *Ivi*, p. 54. La replica di Emil Ludwig non si fa attendere. Il 14 agosto 1942 egli scrive, rivolgendosi ad Arendt, che gli uomini e le donne che dopo un paio d'anni di esilio carezzano la mano che li ha picchiati – ovvero gli ebrei che continuano ad amare e a difendere il popolo tedesco – prima o poi dovranno fare i conti con la loro coscienza per tali sentimenti. Cfr. H. Arendt, 2000a, p. 51, nota 62, cit.

<sup>172</sup> L'interesse e la stima di Arendt per Benjamin emergono con forza in H. Arendt, 1968b e 1968d.

<sup>173</sup> Cfr. anche *infra*, capitolo primo, paragrafo 3.

<sup>174</sup> H. Arendt, 1948g, cit., p. 113.

## 6. C'è ancora tempo?

La preoccupazione di Hannah Arendt per le sorti del suo popolo è palpabile quando scrive:

«Oggi la realtà è diventata un incubo. Vista con gli occhi di Herzl, che dall'esterno cercava un posto nella realtà in cui gli ebrei potessero al tempo stesso sistemarsi ed isolarsi - vista così, la realtà è tanto orribile e disperata da sfuggire all'immaginazione e alla forza della disperazione. Solo quando arriviamo a sentirci parte integrante di un mondo in cui come chiunque altro, lottiamo contro disuguaglianze enormi e talvolta invincibili, ma con una possibilità di vittoria, per quanto piccola, e con alleati, anche se pochi, solo quando riconosciamo il "background" umano che gli eventi recenti hanno travolto e ci rendiamo conto che quanto è accaduto è opera degli uomini e che quindi poteva e doveva essere evitato dagli uomini - solo allora saremo in grado di liberare il mondo dalla sua qualità di incubo. Questa qualità, presa in sé e vista dall'esterno - da chi si ritiene libero da questo mondo d'incubo e che perciò è disposto ad accettarne "realisticamente" il succedersi degli eventi - può inibire totalmente l'azione ed escluderci completamente dalla comunità degli uomini»<sup>175</sup>.

Nel maggio del 1948<sup>176</sup> scrive nuovamente un articolo sulla politica ebraica<sup>177</sup> - intitolato *To Save the Jewish Homeland: There is Still Time* [*Salvare la patria ebraica: c'è ancora tempo*] e pubblicato da "Commentary" - il cui tono è grossomodo lo stesso di *Zionism Reconsidered*; ma questa volta, finalmente, trova qualcuno disposto ad ascoltarla: Judah Magnes, il fondatore dell'*Ihud*<sup>178</sup>, che esprime pubblicamente il suo apprezzamento per ciò che lei ha scritto.

---

<sup>175</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 87.

<sup>176</sup> Le tensioni fra Blücher e la madre di Hannah non si attenuano e nel 1948, dopo sette anni di coabitazione, Martha Arendt decide di trasferirsi in Inghilterra, presso la figliastra Eva Beerwald. Nell'estate del 1948 si imbarca sulla Queen Mary. È ancora sulla nave quando viene colta da un grave attacco d'asma. Si spegne pochi giorni dopo l'arrivo. La morte della madre rappresenta una dolorosa cesura nella vita della figlia, ma comporta anche sollievo nel rapporto fra i coniugi. «In vita mia - scrive al marito - non ho mai gestito niente così male come questa faccenda. Semplicemente non potevo rifiutare le sue richieste, perché provenivano dall'affetto, e anche da una risolutezza che mi ha fatto una grande impressione, e che sicuramente mi ha profondamente influenzato. Ma altrettanto semplicemente, non potevo neppure assolverle del tutto, perché a quella radicalità avrebbe potuto corrispondere solo una radicale distruzione di me stessa e di tutti i miei istinti. E tuttavia per tutta l'infanzia e per metà della giovinezza ho agito più o meno come se fosse la cosa più facile e più ovvia del mondo, cioè la più naturale, corrispondere a tutte quelle richieste. Probabilmente per debolezza, o forse per compassione, ma più sicuramente perché non sapevo fare di meglio». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 27 luglio 1948, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 92 (traduzione mia). Lui le risponde: «Mi faceva infuriare quel suo continuo succhiarti il sangue e la sua totale mancanza di rispetto per la tua incredibile operosità. E, soprattutto, lei era quella che, più di tutti gli imbecilli attorno a noi, ti trattava sconsideratamente, come se fossi un uomo. Ma tu hai sicuramente ragione, fino ad un certo punto c'è stato in lei un grande, puro e chiaro sentimento, che alla fine si è perso in un mare di torbidi sentimentalismi». H. Blücher a H. Arendt, lettera del 29 luglio 1948, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 93 (traduzione mia). I due affittano un appartamento più grande; il nuovo indirizzo è: Morningside Drive 130. Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 311.

<sup>177</sup> La particolare attenzione di Arendt per il sionismo e per la Palestina si protrae fin verso la fine degli anni Quaranta, per poi diminuire visibilmente, forse anche in seguito alle violente critiche personali, sempre più frequenti e che le mostrano con tutta probabilità che certe linee da lungo tempo tracciate all'interno del movimento sionista non possono essere più contraddette. «Molte persone, negli ambienti sionisti, hanno perso la capacità di ascoltare le opinioni e le argomentazioni meno scontate e non conformi alla loro ideologia», H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, cit., p. 146.

<sup>178</sup> Judah Magnes ha fondato il partito dell'*Ihud* (che in ebraico significa *unità*) in risposta alla risoluzione del Commonwealth ebraico della Conferenza di Biltmore (cfr. *infra* la nota 70 di questo capitolo). L'intento di Magnes (e dell'*Ihud*) è di fare della Palestina uno Stato autonomo arabo-ebraico all'interno di una solida federazione panaraba.



Nell'articolo Arendt ripercorre gli eventi che si sono succeduti dopo la risoluzione dell'ONU del novembre 1947 – che ha approvato la spartizione della Palestina –, e registra, allarmata, il drastico mutamento dell'opinione ebraico-americana con l'approssimarsi della fine del mandato britannico in Palestina:

«Gli intellettuali ebraici di sinistra, che fino a poco tempo fa guardavano al sionismo come a un'ideologia per gli sciocchi, e che consideravano l'edificazione di una patria ebraica come un'impresa disperata cui, nella loro grande saggezza, avevano opposto il loro rifiuto prima ancora che fosse avviata; gli uomini d'affari ebrei, il cui interesse per la politica ebraica era sempre stato determinato dalla questione suprema di come tener fuori gli ebrei dai titoli dei giornali; i filantropi ebrei, sempre risentiti nei confronti della Palestina, in quanto oggetto di una beneficenza terribilmente costosa, che sottraeva fondi ad altri fini più meritevoli; i lettori della stampa yiddish, che per decenni erano stati sinceramente, anche se ingenuamente, convinti che l'America fosse la terra promessa: tutti costoro, dal Bronx a Park Avenue, fino al Greenwich Village e a Brooklyn, [tutti gli ebrei d'America] sono oggi uniti nella ferma convinzione che sia necessario uno Stato ebraico»<sup>179</sup>.

Un dato altrettanto preoccupante, a suo avviso, è che non si facciano quasi più sentire le voci che fino all'anno precedente si sono levate contro «lo sciovinismo dei revisionisti, [contro] il nazionalismo moderato del partito di maggioranza e [contro] i sentimenti fortemente antinazionalistici e antistatali di un ampio settore del movimento dei *kibbutzim*, in particolare l'*Hashomer Hazair*<sup>180</sup>»,<sup>181</sup> e che anche gli ebrei americani – al pari degli ebrei palestinesi – siano pronti a combattere fino alla morte. Secondo Arendt, questa nascente unanimità di sentimenti, salutata da molti come la fine di una secolare «mentalità da *Galut*»<sup>182</sup>,<sup>183</sup> non può portare a nulla di buono – e infatti «la generale disposizione del paese ha consentito che il terrorismo e lo sviluppo dei metodi totalitari vengano tollerati in silenzio e segretamente approvati»<sup>184</sup>. Il suo timore è che questa unità di sentimenti sfoci in un madornale errore di giudizio, cioè nell'antipatia degli ebrei per l'America, che farebbe da contraltare alla loro crescente simpatia per la Russia. Privo com'è di esperienza politica, il popolo ebraico spera – e questa speranza per Arendt è con ogni evidenza sciocca e puerile – in un Grande Fratello che si faccia avanti «per aiutare gli ebrei, risolvere i loro problemi, proteggerli dagli arabi e, alla fine, regalare loro un magnifico Stato ebraico decorato di tutto punto»<sup>185</sup>. La Gran Bretagna si è rivelata un Grande Fratello cattivo, e così pure l'America; resta la Russia, «ora la sola potenza nella quale sia possibile riporre folli speranze. È tuttavia degno di nota che la Russia sia il primo Grande Fratello di cui persino gli ebrei non si fidano molto. [...] Si è insinuata nelle speranze degli ebrei una nota di cinismo»<sup>186</sup>. Tale cinismo, osserva, riflette la convinzione che tutti i gentili siano antisemiti, posizione che lei bolla senza mezzi termini come «sciovinismo razzista»<sup>187</sup>. Utilizzando una terminologia certo fortemente contaminata da quella storia di cui sta scrivendo nelle Origini del totalitarismo, Arendt afferma:

---

<sup>179</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 103.

<sup>180</sup> L'*Hashomer Hazair* [la giovane guardia] (fondato da Jabotinskij nel 1925) è un gruppo della sinistra ebraica che dispone di un programma radicale per la politica mondiale. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 260, 543, 563, 675, 679, 722, 805, 900 sgg., 922, 924 sgg., 949 sgg.

<sup>181</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 174.

<sup>182</sup> La mentalità da *Galut* è la mentalità dell'esilio biblico e della diaspora. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 18, 40 sgg., 214, 653, 769 sgg., 780 sgg., 804 sgg., 815 sgg., 821 sgg., 985 sgg., 1002 sgg.

<sup>183</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 104.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>186</sup> *Ivi*, pp. 105-6.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 106.

«La “razza prevalente” ebraica<sup>188</sup> non si è assunta il compito di conquistare, ma quello di suicidarsi per mano dei suoi più attivi rappresentanti. E' anche chiaro che qualsiasi interpretazione fondata su tali “principi” è irreparabilmente esclusa da ogni contatto con le realtà di questo mondo. Nondimeno, è un fatto che tali atteggiamenti permeano, in modo più o meno evidente, l'atmosfera generale dell'ebraismo; perciò i capi ebraici possono minacciare il suicidio di massa suscitando l'approvazione del loro pubblico, e il terribile e irresponsabile “altrimenti cadremo” compare in tutte le dichiarazioni ebraiche ufficiali, provenienti tanto da fonti radicali che moderate»<sup>189</sup>.

Dal suo punto di vista, invece, la Palestina contiene in sé potenzialmente la soluzione di quei problemi che in Germania hanno condotto al totalitarismo (gli stessi che intende illustrare dando vita a quel testo). Nelle comunità sperimentali dei *kibbutzim*, Arendt scorge «una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di lavoro agricolo, nuovi modi di vita familiare e di educazione dei bambini, e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro agricolo e industriale»<sup>190</sup>; vi intravede cioè la risposta ai problemi della società di massa e al deterioramento dello Stato-nazione.

Nella patria ebraica, insomma, Hannah Arendt spera a lungo di poter vedere realizzati tutti gli elementi che formano i fondamenti della sua filosofia politica: nuove forme di società, consigli politici locali, una federazione e la cooperazione internazionale. Per anni, la esalta il pensiero che il suo stesso popolo, dopo essere stato vittima di un regime totalitario, possa offrire al mondo il modello di istituzioni capaci di prevenire la minaccia di un nuovo totalitarismo. Ora che è chiaro che le sue aspettative più alte e insieme la più profonda speranza che alla sua gente tocchi un ruolo tanto nobile sono andate in frantumi, com'è nel suo stile lei registra la sconfitta con rabbia e ironia. Tuttavia non è ancora disposta alla rinuncia, ed è il gruppo di Magnes ad offrirle una base politica per continuare a lottare. Torniamo dunque a Judah Magnes, e al fatto che l'articolo di Hannah Arendt ottiene la sua ammirazione. Arendt, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, lo ha criticato nel 1943, ma lo rispetta e lo apprezza molto per la sua onestà e apertura intellettuale.

Magnes, che in gioventù ha trascorso diversi anni in America, ha criticato per decenni la Dichiarazione Balfour del 1917, salutata dalla grande maggioranza degli ebrei come un evento storico. Egli ritiene che gli inglesi non abbiano il diritto di promettere la Palestina a nessuno, e che la promessa fatta al popolo ebraico avrà come unico risultato quello di scatenare l'ostilità degli arabi che vi abitano. Inoltre Magnes ammonisce che una dipendenza dall'imperialismo britannico finirà per condurre gli ebrei palestinesi su una strada sbagliata. Impotenti di fronte a una situazione che va sempre più peggiorando, gli inglesi fanno ricorso alle Nazioni Unite, che nell'estate del 1947 inviano in Palestina una Commissione speciale. Magnes si sente rincuorato quando Andrej Gromyko<sup>191</sup>, il rappresentante sovietico all'ONU, si esprime a favore di uno Stato binazionale; ma non più quando diventa chiaro che la Commissione speciale delle Nazioni Unite non darà seguito alle sue proposte. La maggioranza della Commissione favorisce l'idea di una spartizione della Palestina;

---

<sup>188</sup> Per una critica radicale ai fondamenti attuali dello Stato di Israele, alla sua identità collettiva definita – sessanta anni dopo Auschwitz – quasi esclusivamente in rapporto all'Olocausto, alla svolta nazionalistica ed etnica presa dal paese nel corso degli ultimi decenni, alle nuove ‘teorie razziali ebraiche’ degli estremisti religiosi e all’uso della forza militare, suggeriamo la lettura di A. Burg, 2007. Burg ritiene che la memoria della Shoah abbia reso Israele indifferente alle sofferenze altrui, e sostiene che il paese nella sua instabilità sia ormai simile alla Germania degli anni Trenta.

<sup>189</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 106.

<sup>190</sup> Ivi, p. 107.

<sup>191</sup> Per alcune notizie su questo personaggio rimandiamo al sito: [www.archontology.org/nations/.../gromyko.php](http://www.archontology.org/nations/.../gromyko.php).

la minoranza sostiene invece la creazione di uno Stato binazionale a maggioranza araba. Il 29 novembre 1947 l'Assemblea generale dell'ONU vota a favore della spartizione. Per l'*Thud* ciò significa una sconfitta, e a quel punto il partito di Magnes rivolge la sua attenzione al caos che si è creato in Palestina, e che va crescendo di giorno in giorno nell'imminenza di un ritiro degli inglesi. Ma Magnes non può fare niente per arrestare i combattimenti in Palestina, e i suoi sforzi per convincere le Nazioni Unite ad imporre il cessate il fuoco vengono giudicati qualcosa di molto simile ad un tradimento. Quando, il 14 maggio 1948, viene proclamato lo Stato di Israele<sup>192</sup>, Magnes torna in America, dove unisce la sua voce a quella dei suoi sostenitori di New York nel tentativo di indurre il governo americano ad attuare una tregua. Pur accettando l'esistenza di Israele, Magnes non ha abbandonato il suo sogno di una cooperazione fra arabi ed ebrei. E quando legge l'articolo di Hannah Arendt si rende conto di aver trovato un'alleata. L'11 maggio esprime pubblicamente la sua approvazione per le idee di Arendt, ma ormai non c'è più tempo per trovare un'alternativa. Dopo il 14 maggio, Magnes decide comunque che l'appoggio di Arendt potrebbe essere utile, nella speranza che ci sia veramente ancora tempo per salvare il nuovo Stato dall'estinzione.

Nel suo articolo del 1948 Arendt dice chiaramente di ritenere che la proposta fatta dal presidente Truman di un'amministrazione fiduciaria temporanea da affidare alle Nazioni Unite è l'unica speranza di prevenire l'instaurazione di uno Stato, di impedire la spartizione, di bloccare l'ascesa al potere dei terroristi sia ebrei che arabi, e di prendere tempo per rendere possibile un accordo fra ebrei e arabi – quindi la nascita di una federazione:

«Non ci sono dubbi che un'amministrazione fiduciaria come quella proposta dal Presidente Truman e sottoscritta dal Dott. Magnes sia la migliore soluzione temporanea. Essa avrebbe il vantaggio di impedire che si instaurasse una sovranità senza altro diritto sovrano che quello di suicidarsi. Essa consentirebbe un periodo di pacificazione degli animi. Potrebbe avviare il progetto della "Jordan Valley Authority" come iniziativa governativa, e potrebbe istituire, per la sua realizzazione, comitati locali arabo-ebraici, diretti e patrocinati da un ente internazionale. Potrebbe assegnare a membri dell'intelligentsia ebraica ed araba incarichi nelle amministrazioni locali ed urbane. Non meno importante, infine, è il fatto che l'assoggettamento dell'intera Palestina ad amministrazione fiduciaria rinvierebbe e forse eviterebbe la spartizione del paese»<sup>193</sup>.

Il passo che ora lei stessa compie è quello di assistere Magnes e il sociologo David Riesman nella preparazione di una proposta da presentare alle Nazioni Unite e al loro mediatore in Palestina: il conte Bernadotte<sup>194</sup>. Arendt prepara anche, perché Magnes lo sottoponga ai suoi corrispondenti alle Nazioni Unite, un sommario della storia dell'*Thud* (Magnes intende infatti proporre che, nel caso in cui il progetto di un'amministrazione fiduciaria dell'ONU diventi realtà, sia l'*Thud* a condurre i negoziati). E si spinge fino ad incontrarsi con il responsabile del segretariato dell'ONU per gli affari palestinesi; ma non fino ad accettare che il suo nome venga proposto per una eventuale presidenza di un comitato politico in rappresentanza dell'*Thud*. Hannah Arendt ritiene che in quel momento il compito più urgente dell'*Thud* in Palestina non sia tanto quello di sostenere Ben Gurion in quanto rappresenta il male minore, ma piuttosto quello di formare e mantenere in vita (entro i limiti di un'op-

<sup>192</sup> Un'ampia ricostruzione dei miti, della storia e delle contraddizioni legati alla nascita di Israele (molto interessante anche se unilaterale sul piano della storia delle idee) è contenuta in Z. Sternhell, 1996, cit. Sulla nascita dello stato ebraico si veda anche A. Foa, 2009, parte sesta.

<sup>193</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 111.

<sup>194</sup> Folke Bernadotte (1895-1948).

posizione leale) un'opposizione ben ferma. È precisamente con lo scopo di promuovere tale opposizione leale in terra americana che in ottobre pubblica *The Failure of Reason. The Mission of Bernadotte*<sup>195</sup>. L'alternativa proposta da Arendt è difficile: o la seconda proposta avanzata da Bernadotte per un'amministrazione fiduciaria della Palestina da parte delle Nazioni Unite<sup>196</sup>, o una confederazione arabo-ebraica del tipo tracciato da Magnes. Per ragioni di praticabilità, lei opta per la prima soluzione.

Magnes muore improvvisamente il 27 ottobre e Hannah Arendt dà il suo sostegno alla Fondazione Judah Magnes (e continuerà a farlo, raccogliendo denaro per il sistema scolastico in Israele), ma non accetta di dirigerla. Hans Kohn<sup>197</sup> la invita un giorno a parlare del lavoro compiuto da Magnes, e il pubblico ostile del Massachusetts la zittisce. Questo episodio le conferma di non essere tagliata per l'attività politica diretta.

È su suggerimento di Magnes – e in sua memoria – che alla fine del 1948 Arendt scrive *Peace or Armistice in the Near East* [*Pace o armistizio nel Vicino Oriente*], pubblicato poi nel gennaio 1950. Si tratta di un testo lungo e molto denso, che affronta sì la realtà del presente, ma che al tempo stesso pensa al futuro senza trascurare il passato.

La totale incompatibilità delle rivendicazioni di ebrei e arabi<sup>198</sup>, osserva Arendt, non è altro che la manifestazione esteriore di un'incompatibilità più profonda. Tre decenni di stretta vicinanza hanno mutato appena l'iniziale sensazione di completa estraneità tra arabi ed ebrei, che alla fine degli anni Quaranta essi continuano a non riuscire a vedersi reciprocamente come esseri umani. Perché? Una delle tante spiegazioni possibili è la struttura economica del paese. La costruzione della patria ebraica, il più importante fattore economico nella storia recente di tutto il Vicino Oriente, non è mai dipesa dalla cooperazione arabo-ebraica (eccezion fatta per le comuni organizzazioni di esportazione di coltivatori di agrumi, e qualche fabbrica con manodopera ebraica e araba), ma esclusivamente dall'intraprendenza e dallo spirito pionieristico dei lavoratori ebrei, nonché dal sostegno finanziario della co-

---

<sup>195</sup> H. Arendt, 1948f.

<sup>196</sup> Il primo rapporto di Bernadotte alle Nazioni Unite si chiude con una serie di suggerimenti conformi allo spirito della decisione di spartizione espressa dalle Nazioni Unite stesse; la sua proposta è quella di una confederazione all'interno della quale stati sovrani del tutto autonomi lavorino insieme. Il secondo, al contrario, suggerisce due entità politiche completamente sovrane e indipendenti, separate da zone neutrali e temporaneamente controllate da una Commissione delle Nazioni Unite. Cfr. H. Arendt, 1950b; trad. it. p. 120. «La sua [di Bernadotte] iniziale convinzione dell'esistenza di un "comune denominatore" tra le due parti, vale a dire la presa di coscienza del fatto che entrambe dovranno vivere in pace, ha lasciato il posto ad una descrizione di come lui "abbia lavorato incessantemente per trovare un fondamento comune", di come abbia "impiegato abbondantemente ragione e persuasione" e non abbia trovato davvero da nessuna parte una base per la discussione, figuriamoci per un accordo. L'iniziale insistenza su uno spirito di mediazione che escludesse l'"imposizione" e la "trasmissione di decisioni" viene superata dalla richiesta di un "pronto intervento da parte dell'Assemblea Generale" e del Consiglio di Sicurezza, e dalla speranza che la "pressione morale" costringerà entrambe le parti a rispettare la decisione maggioritaria delle Nazioni Unite. I principi che la proposta iniziale aveva fissato come "ragionevole cornice di riferimento" per una pace negoziata – ovvero che i confini sarebbero dovuti essere negoziati e non imposti, che l'unione economica avrebbe dovuto avere una qualche forma di attuazione politica e che l'immigrazione sarebbe dovuta essere limitata dopo due anni – vengono abbandonati», H. Arendt, 1948f, cit., p. 410 (traduzione mia).

<sup>197</sup> Hans Kohn è uno storico e uno scienziato politico, ed è amico di Judah Magnes.

<sup>198</sup> «Gli ebrei sono convinti, e hanno dichiarato molte volte, che il mondo – o la storia, o qualche etica superiore – deve loro la riparazione dei torti di duemila anni e, più specificamente, un risarcimento per la catastrofe dell'ebraismo europeo che, secondo loro, non fu semplicemente un crimine della Germania nazista, bensì dell'intero mondo civile. Gli arabi, d'altro canto, rispondono che la somma di due torti non costituisce un diritto e che "nessun codice morale può giustificare la persecuzione di un popolo nel tentativo di riparare alla persecuzione di un altro"». H. Arendt, 1950b; trad. it. p. 121. Due studi seri e ben documentati sulle rivendicazioni arabe sono contenuti in P. Caridi, 2007 e 2009.

munità ebraica mondiale. E finché sarà assicurato un sostegno finanziario esterno su larga scala, riflette Arendt, difficilmente la cooperazione arabo-ebraica diventerà una necessità economica per il nuovo Stato di Israele, esattamente come non lo è stata negli anni precedenti la sua fondazione. Gli ebrei hanno introdotto nel paese qualcosa di nuovo che, per mezzo della semplice produttività, è presto diventato il fattore decisivo; messa a Confronto con questa nuova vita, la primitiva economia araba ha assunto un aspetto spettrale, e la sua arretratezza e inefficienza sono sembrate prossime a una catastrofe che l'avrebbe spazzata via. Ad ogni modo non è certo casuale che i funzionari sionisti abbiano lasciato che tale tendenza economica seguisse il suo corso, e che nessuno di loro abbia mai avuto come obiettivo la cooperazione arabo-ebraica: l'ideologia sionista non è scaturita da una valutazione delle realtà della Palestina, ma dal problema della mancanza di una patria ebraica. L'idea fissa della necessità, per il popolo senza un paese, di un paese senza un popolo ha sempre dominato a tal punto i leader sionisti da far 'dimenticare' loro l'esistenza di una popolazione autoctona:

«La tentazione di ignorare il problema arabo era [...] forte. Non era questione da poco, dopotutto, insediare una popolazione urbana in un paese povero e semidesertico, educare migliaia di giovani potenziali commercianti e intellettuali alla dura vita e alle idee del pionierismo. La manodopera araba era pericolosa perché a basso prezzo; c'era la costante tentazione, da parte del capitale ebraico, di assumere arabi al posto dei lavoratori ebrei, più costosi e consci dei propri diritti. L'intera iniziativa sionista poteva facilmente degenerare, in quegli anni cruciali, in un'impresa coloniale dell'uomo bianco, per mezzo, e alle spese, del lavoro dei nativi. La lotta di classe ebraica in Palestina fu in gran parte una lotta contro i lavoratori arabi. [...] Il carattere sociale delle relazioni arabo-ebraiche è decisivo, poiché convinse l'unica parte della popolazione che non fosse arrivata in Palestina per motivi nazionalistici che era impossibile scendere a patti con gli arabi senza commettere un suicidio nazionale e sociale. La cruda richiesta nazionalistica di "un paese senza un popolo" sembrava così indiscutibilmente giusta, alla luce dell'esperienza pratica, che anche gli elementi più idealisti, nei movimenti dei lavoratori ebrei, si lasciarono tentare prima dalla noncuranza e dalla negligenza, e poi da atteggiamenti nazionalistici meschini ed avventati»<sup>199</sup>.

L'amministrazione britannica non ha fatto nulla per avvicinare i due popoli, e ha fatto ben poco per migliorare gli standard di vita degli arabi. Le masse arabe hanno acquisito solo gradualmente un senso di invidia e di competitività frustrata: nella loro antica indigenza, esse hanno guardato per anni alle realizzazioni e ai costumi ebraici come a immagini tratte da una fiaba, destinate a scomparire presto. Se tra il 1947 e il 1948 i colpi dell'artiglieria israeliana possono distruggere tanto facilmente i rapporti di buon vicinato, senza tuttavia danneggiare gli interessi municipali ed economici ebraici, è perché tali rapporti sono sempre stati privi di importanza. A parte la municipalità di Haifa, non è mai stata creata un'istituzione comune, e non è mai stato costruito un corpo politico comune.

«[E nessun rapporto di buon vicinato, per quanto positivo o addirittura toccante] poteva cambiare il fatto che gli ebrei considerassero gli arabi, nel migliore dei casi, come un interessante esempio di tradizioni popolari e, nel peggiore, come un popolo arretrato privo di importanza, e che gli arabi considerassero l'intera impresa ebraica, nel migliore dei casi, come uno strano inter-

---

<sup>199</sup> H. Arendt, 1950b, cit., p. 124.

ludio uscito da una fiaba e, nel peggiore, come un'iniziativa illegale, che un giorno sarebbe diventata una buona occasione per saccheggi e rapine»<sup>200</sup>.

L'esperimento palestinese – prosegue Arendt – è (ed è stato) spesso definito 'artificiale', e in effetti nessuna cosa connessa alla costruzione di una patria nazionale ebraica (dal movimento sionista alla realtà della Palestina) si accorda con le regole del mondo. Non è una necessità economica a spingere gli ebrei ad andare in Palestina negli anni decisivi, quando l'immigrazione in America è la fuga naturale dalla miseria e dalla persecuzione; quella terra poi non costituisce certo una tentazione per l'esportazione di capitali, e di per sé non offre neppure opportunità per la soluzione di problemi demografici. Tutte le cose che vengono messe in piedi sono realizzazioni artificiali, sostenute dall'estero e promosse da uno spirito di iniziativa che non bada minimamente al calcolo dei profitti e delle perdite.

«Per una generazione educata alla cieca fede nella necessità – della storia, dell'economia, della società o della natura – è stato difficile comprendere che proprio questa artificialità dava alle realizzazioni ebraiche in Palestina il loro significato umano. Il problema era che sia i sionisti sia gli anti-sionisti pensavano che il carattere artificiale dell'impresa dovesse essere biasimato, e non elogiato. I sionisti, di conseguenza, hanno tentato di spiegare la costruzione di una patria nazionale ebraica come l'unica risposta possibile ad un supposto antisemitismo eterno, l'istituzione di insediamenti collettivi come l'unica soluzione alle difficoltà dei lavoratori agricoli ebrei, la fondazione di centri sanitari e dell'Università Ebraica in termini di interessi nazionali»<sup>201</sup>.

Tutte queste spiegazioni sono in parte vere, in parte no, perchè se le minacce sono certo reali, nessuna delle risposte è 'naturale'. Il punto è che le risposte hanno un valore umano e politico molto più duraturo delle minacce, e che sono le distorsioni ideologiche a far sembrare che siano state le minacce – antisemitismo, povertà, mancanza di una patria nazionale –, da sole, a produrre qualcosa.

I lavoratori e gli agricoltori ebrei percepiscono l'unicità delle loro realizzazioni, ma né loro né i loro leader colgono fino in fondo le caratteristiche principali del nuovo esperimento. Così i dirigenti sionisti continuano a parlare per decenni della naturale coincidenza tra gli interessi ebraici e l'imperialismo britannico, mostrando di aver compreso davvero poco la loro realtà. Infatti parlano così mentre costruiscono un paese economicamente tanto indipendente dalla Gran Bretagna da non adattarsi né all'Impero né al Commonwealth; ed educano il popolo in un modo che lo rende inadatto agli schemi politici dell'imperialismo, trattandosi di una nazione né dominante né sottomessa.

«Se tutto questo fosse stato compreso in tempo, avrebbe fatto molto onore allo Stato di Israele, e oggi sarebbe tornato anche a suo vantaggio. Ma non è stato così. [...] Le spiegazioni ideologiche sono quelle che non si adattano alla realtà, ma che sono al servizio di qualche altro ulteriore interesse o movente. Questo non significa che in politica le ideologie siano inefficaci; al contrario, la loro stessa forza d'inerzia e il fanatismo che ispirano hanno spesso il sopravvento su considerazioni più realistiche. In questo senso, quasi fin dall'inizio, l'elemento negativo presente nella costruzione di una patria nazionale ebraica era costituito, tra gli ebrei, da un'ideologia mitteleuropea nazionalistica e settaria e, tra gli arabi, da un romanticismo coloniale di ispirazione oxfordiana. Per motivi ideologici, gli ebrei ignoravano gli arabi, che vivevano in quello che avrebbe dovuto essere un paese vuoto, per applicare le loro idee preconette di emancipazione nazionale. A causa del romanticismo o di una completa incapacità di comprendere ciò che stava effettivamente avvenendo,

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 125.

<sup>201</sup> Ivi, p. 126.

gli arabi consideravano gli ebrei o degli invasori vecchio stile o delle nuove marionette dell'imperialismo»<sup>202</sup>.

È precisamente su questo sfondo di pensiero ideologico che i pochi protagonisti della cooperazione arabo-ebraica ritrovano la loro vera statura: sono così poco numerosi da non poter essere definiti una vera forza di opposizione, e sono così isolati dalle masse e dalla propaganda dei media che vengono spesso ignorati, oppure soffocati da quel tipo di elogio che, definendo un uomo 'idealista' o dipingendolo come un 'profeta', lo discredita come poco pratico (Judah Magnes, ad esempio, viene accusato proprio di «moralità donchisciottesca in politica»<sup>203</sup>). Nondimeno, essi hanno creato sia tra gli ebrei sia tra gli arabi una tradizione ben definita, e il loro grande merito è stato quello di aver formulato (e proposto) un approccio al problema della Palestina a partire dalle realtà oggettive della situazione. Come esempi validi e degni di nota di iniziativa araba tendente a realizzare qualche forma di accordo tra ebrei e arabi<sup>204</sup>, Arendt ricorda innanzitutto l'incontro tra sionisti e "leader" arabi a Damasco, nel 1913, che doveva preparare una conferenza arabo-ebraica in Libano. A quell'epoca, l'intero Medio Oriente era ancora sotto il dominio turco, e gli arabi, come popolo oppresso, si sentivano molto vicini ai settori del popolo ebraico provenienti dall'Europa dell'Est. Poi il trattato di amicizia del 1919 tra re Feisal di Siria e Chaim Weizmann, che entrambe le parti hanno lasciato cadere nel vuoto. Quindi la conferenza arabo-ebraica del 1922, al Cairo, quando gli arabi si sono mostrati disposti ad accettare l'immigrazione ebraica, purché calibrata sulla capacità economica e produttiva della Palestina. E ancora, i negoziati tra Judah Magnes e il Supremo Consiglio arabo della Palestina alla fine del 1936 (immediatamente dopo lo scoppio delle agitazioni arabe), e le consultazioni preliminari tra alcuni dirigenti egiziani e gli ebrei. Infine, una dichiarazione del 1945 di Azzam Bey, all'epoca Segretario della Lega araba, secondo cui gli arabi sarebbero stati pronti a fare grandi concessioni per soddisfare il desiderio degli ebrei di vedere realizzata in Palestina una patria spirituale e anche materiale. Questi arabi hanno perso credibilità agli occhi del loro stesso popolo quando è divenuto evidente che gli ebrei o li ignoravano (come è avvenuto per la presa di posizione di Azzam Bey), o rompevano le trattative non appena potevano sperare di trovare appoggio presso una potenza straniera (il governo turco<sup>205</sup> nel 1913 e gli inglesi nel 1922). Specularmente, i portavoce ebrei dell'intesa arabo-ebraica sono caduti in discredito quando le loro richieste eque e moderate sono state travisate, ed altri se ne sono avvantaggiati (come è avvenuto con i tentativi del gruppo di Magnes nel 1936).

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 127.

<sup>203</sup> Ivi, p. 134.

<sup>204</sup> Gli arabi, lo si sa, sono stati quasi fin dall'inizio ostili alla costituzione di una patria ebraica, e la sollevazione del 1921, il pogrom del 1929 e le agitazioni dal 1936 al 1939 sono state le pietre miliari nella storia delle relazioni arabo-ebraiche sotto la dominazione britannica. Dal momento che questi sono tutti fatti noti, Arendt li elenca appena (cfr. ivi, p. 116) e dà invece spazio a voci ed episodi generalmente lasciati in ombra.

<sup>205</sup> Quanto alle trattative di Herzl con il governo turco: agli inizi del Novecento, l'Impero turco è uno Stato plurinazionale fondato sull'oppressione e già destinato a scomparire, come in effetti avviene durante la prima guerra mondiale. Ad ogni modo, secondo Herzl l'Impero turco dovrebbe interessarsi agli insediamenti degli ebrei su questa base: in essi potrebbe trovare, nel Vicino Oriente, nuovi e fedeli alleati, un aiuto sicuro contro la minaccia di una sollevazione araba. «Quando [...], nel corso di queste trattative, studenti di varie nazioni oppresse inviarono a Herzl cablogrammi di protesta contro gli accordi con un governo che aveva da poco massacrato migliaia di armeni, egli si limitò a commentare: "Questo mi tornerà utile con il Sultano"». H. Arendt, 1944w, cit., p. 66. Sui vani tentativi di Herzl di ottenere grandi concessioni dal Sultano cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 184 sgg., 742 sgg. È con lo stesso spirito che, in conformità a quella che è già diventata una tradizione, nel 1913 i capi sionisti interrompono ogni trattativa con gli arabi, nella rinnovata speranza di ottenere l'appoggio del Sultano. Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 274 sgg., 656 sgg.

Sta di fatto, comunque, che la pace nel Vicino Oriente è indispensabile<sup>206</sup> per lo Stato di Israele, per il popolo arabo e anche per il mondo occidentale. Ma la pace, diversamente da un armistizio, non può essere imposta dall'esterno o dall'alto; può essere solo il risultato di negoziati, di un compromesso e di un accordo finale tra ebrei e arabi<sup>207</sup>. Arendt spera quindi in un'assunzione di responsabilità da ambo le parti. In un'atmosfera priva di serietà, infatti, negli anni sia gli ebrei sia gli arabi sono diventati sempre meno prudenti e sempre più inclini a trascurare le vitali realtà del paese nel suo complesso.

«Nella speranza o nell'odio, entrambi i popoli hanno concentrato a tal punto la loro attenzione sui soli inglesi, che in pratica si sono ignorati a vicenda: gli ebrei hanno dimenticato che gli arabi, non gli inglesi, costituivano la realtà permanente nella situazione politica del Vicino Oriente; e gli arabi hanno dimenticato che i coloni ebrei, e non le truppe britanniche, intendevano stabilirsi permanentemente in Palestina. Gli inglesi, d'altro canto, erano abbastanza soddisfatti di questa situazione, poiché essa impediva sia un accordo effettivo tra ebrei e arabi, che avrebbe potuto portare ad una ribellione contro la dominazione britannica, sia un aperto conflitto tra le due parti, che avrebbe potuto mettere in pericolo la pace del paese»<sup>208</sup>.

Ora, anche se è vero che gli inglesi non si sono dati da fare per favorire la negoziazione di un accordo ragionevole tra ebrei e arabi, non ci si può far scudo con questo – puntualizza Arendt – per nascondere le responsabilità dei diretti interessati, giacché la realizzazione di una pace autentica non è una questione di politica estera. Fin dall'inizio, sintetizza, il sionismo ha incluso due tendenze separate con un unico punto in comune, costituito dall'accordo sulla necessità di una patria ebraica: da un lato la tradizione legata ad Herzl, che nega la possibilità della sopravvivenza ebraica in qualsiasi paese diverso dalla Palestina, in qualunque condizione diversa da quella di uno Stato ebraico sovrano del tutto autonomo; dall'altro la tradizione legata ad Achad Ha-Am, che vede nella Palestina il centro culturale ebraico capace di influenzare lo sviluppo spirituale di tutti gli ebrei negli altri paesi<sup>209</sup>, e non mira né all'omogeneità etnica né alla sovranità nazionale. Il risultato più importante della tradizione legata a Herzl è lo Stato ebraico, nato al prezzo di una guerra tra arabi ed ebrei; il risultato più importante della tradizione di Achad Ha-Am è l'Università Ebraica. Se il nazionalismo fosse solo l'orgoglio di un popolo per le proprie realizzazioni importanti ed eccezionali, secondo Arendt proprio l'Università Ebraica<sup>210</sup> – esattamente come i *'kibbutzim'*, gli insediamenti collettivi – avrebbe potuto alimentare il nazionalismo ebraico nella patria ebraica. L'una e gli altri sono radicati in permanenti tendenze non-nazionalistiche della tradizione ebraica, ovvero l'universalità e il predominio della cultura e la passione per la giustizia, e hanno sostenuto e ispirato le tendenze anti-sciovinistiche nel sionismo.

«In quanto nuova forma di economia agricola, di vita sociale e di cooperative di lavoratori, [i *kibbutzim*] divennero il sostegno principale della vita economica della patria ebraica. Il desiderio di costruire un nuovo tipo di società, in cui non vi fosse alcuno sfruttamento dell'uomo sull'uomo, contribuì ad attrarre i

---

<sup>206</sup> Sul conflitto arabo-ebraico e sul tema della pace e della giustizia nel Vicino Oriente rimandiamo ad E. Said, 1978, 1992, 2000a e 2000b. In E. Parise, 2010 si trova una ricostruzione delle posizioni di Arendt e Said rispetto al sionismo e al conflitto ebraico-arabo.

<sup>207</sup> Cfr. H. Arendt, 1950b, cit., p. 116.

<sup>208</sup> Ivi, p. 117.

<sup>209</sup> Cfr. i due testi di Achad Ha-Am (uno del 1902, l'altro del 1907) raccolti in D. Bidussa, 1993, cit., pp. 137-52 e 155-61. Rimandiamo anche a G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 457-71.

<sup>210</sup> Sull'università Ebraica e sulle idee di Magnes e Weizmann circa la sua autonomia cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 1106-9, 1147 sgg.



migliori elementi dell'ebraismo dell'Est europeo – cioè, il potente fermento rivoluzionario del sionismo, senza il quale non un solo pezzo di terra sarebbe stato coltivato, né una sola strada costruita [...]. Negli insediamenti collettivi rurali si era realizzato, anche se su piccola scala, un sogno ebraico vecchio di secoli: una società basata sulla giustizia, formatasi nella totale eguaglianza, indifferente a tutte le motivazioni del profitto. [...] Senza impedimenti da parte dei governi, furono creati una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di coltivatore, un nuovo stile di vita familiare e di educazione dei bambini, e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro rurale e industriale. Proprio come si poteva fare affidamento sull'universalismo dell'insegnamento e dell'apprendimento all'Università Ebraica, per assicurare saldi legami tra la patria nazionale ebraica, la comunità ebraica mondiale e l'ambiente culturale internazionale, così si poteva fare affidamento sugli insediamenti collettivi per mantenere il sionismo entro la più alta tradizione del giudaismo. [...] Al tempo stesso, questi esperimenti fanno sperare in soluzioni che potrebbero un giorno diventare accettabili e applicabili alla grande massa degli uomini in ogni luogo, la cui dignità e umanità sono oggi così gravemente minacciate dai criteri di una società competitiva e acquisitiva»<sup>211</sup>.

È certo molto significativo – registra ancora Arendt – che i portavoce più coerenti e più eloquenti dell'intesa arabo-ebraica provengano dall'Università Ebraica: i due gruppi che hanno fatto della cooperazione con gli arabi il fondamento della loro dottrina politica, il "*B'rith Shalom*" (Patto di pace) negli anni venti e l'associazione "*Ihud*" (Unità) negli anni quaranta, sono stati entrambi fondati e ispirati da Judah Magnes, cofondatore e Presidente dell'Università Ebraica dal 1925. Analogamente, gli unici gruppi importanti che abbiano mai attivamente promosso e predicato l'amicizia arabo-ebraica provengono dal movimento degli insediamenti collettivi. È stata una delle tragedie più grandi, per il nuovo Stato di Israele, che questi gruppi di lavoratori (in particolare l'"*Hashomer Hazair*") abbiano sacrificato il loro programma binazionale alla spartizione della Palestina decisa dalle Nazioni Unite.

Così, sordi alle voci in favore della ragionevolezza, del compromesso e dell'intesa ebraico-araba, gli eventi sono stati abbandonati al loro corso e si è arrivati alla guerra<sup>212</sup>. Al di là delle perdite di vite umane, dei danni economici e della distruzione provocata dalla guerra o dalle vittorie militari, per Hannah Arendt il modo più realistico per valutare il costo degli avvenimenti dell'anno passato per i popoli del Vicino Oriente consiste in un'accorta valutazione dei mutamenti politici, il più importante dei quali è stata la creazione di una nuova categoria di persone senza patria, i profughi arabi.

«Ciò che aveva costituito l'orgoglio della patria ebraica, il fatto di non essersi fondata sullo sfruttamento, si trasformò in una maledizione quando giunse la prova finale: l'esodo degli arabi non sarebbe stato possibile, e non sarebbe stato gradito agli ebrei, se essi fossero vissuti in un'economia comune. [...] I progressisti di tutti i paesi inorridirono di fronte alla durezza e all'arrogante rifiuto di ogni considerazione umanitaria da parte di un governo i cui rappresentanti, solo un anno prima, avevano patrocinato la propria causa su basi puramente umanitarie, e che si erano formati in un movimento che, per più di cinquant'anni, aveva basato le proprie richieste esclusivamente sulla giustizia<sup>213</sup>. [...] In un mondo come il nostro, in cui la politica, in alcuni paesi, ha da tempo superato la fase del delitto isolato ed è entrata in quella della criminalità, una moralità senza compromessi ha improvvisamente mutato la sua

---

<sup>211</sup> H. Arendt, 1950b, cit., p. 132.

<sup>212</sup> Un'interessante ricostruzione del conflitto arabo-sionista dal 1881 al 2001 è contenuta in B. Morris, 2001.

<sup>213</sup> Cfr. H. Arendt, 1942s.

vecchia funzione di tenere semplicemente insieme il mondo, ed è diventata l'unico strumento mediante il quale possa essere percepita e pensata la vera realtà, contrapposta alle situazioni di fatto, distorte ed essenzialmente effimere, create dai crimini. Soltanto a coloro che sono ancora in grado di non badare alle montagne di polvere che emergono e scompaiono nel nulla della sterile violenza può essere affidato qualcosa di tanto serio come gli interessi duraturi e la sopravvivenza politica di una nazione»<sup>214</sup>.

Qui il riferimento è a Magnes, il solo che abbia protestato contro l'atteggiamento di Israele nei confronti dei profughi arabi, e che abbia fondato la sua protesta su basi puramente umanitarie<sup>215</sup>.

Su questo sfondo, ecco delinearsi una (l'unica, secondo Arendt) possibile soluzione: una Confederazione di Palestina – come proposto da Magnes e dall'*Thud* dopo la spartizione della Palestina e la nascita di Israele. Due entità politiche indipendenti, insomma, l'opposto cioè di un sistema federale. Una volta istituite tali piccole strutture federate, pensa, la Lega di non-aggressione, difesa reciproca e cooperazione economica dei paesi del Vicino Oriente (proposta dal Maggiore Aubrey Eban, rappresentante di Israele alle Nazioni Unite) potrebbe avere parecchie chance di realizzazione. Arendt è ben consapevole del fatto che tutti gli argomenti a favore della pace e della confederazione (contro il rischio di una balcanizzazione dell'area) non possano basarsi sulla necessità economica; del resto l'alternativa tra federazione e balcanizzazione è di natura politica. Il problema non è che un nazionalismo dilagante ha distrutto una struttura economica comune, ma piuttosto che aspirazioni nazionalistiche giustificate si siano potute trasformare in un nazionalismo dilagante perché

---

<sup>214</sup> H. Arendt, 1950b, cit., pp. 133-34.

<sup>215</sup> È in un breve articolo del 1952 – sobrio e intenso al tempo stesso –, intitolato *Magnes the Conscience of the Jewish People* [*Magnes, la coscienza del popolo ebraico*], che Arendt esprime tutta la sua stima per quest'uomo onesto e realista: «Non si può parlare di Magnes senza parlare di Israele [...] - E in Israele non c'è stato alcun cambiamento sostanziale negli anni che hanno seguito la sua morte. Egli è morto pochi mesi dopo la fondazione dello stato di Israele e la fuga degli arabi dalla loro patria palestinese, e poche settimane dopo l'assassinio di Bernadotte. Gli arabi palestinesi sono ancora esuli senza dimora, e gli assassini di Bernadotte non sono stati ancora trovati. Il problema arabo è quel che è sempre stato, vale a dire il solo vero argomento politico e morale della politica israeliana. Il vittorioso stato di Israele non è stato in grado di concludere un solo trattato di pace con i suoi vicini arabi. Il solo cambiamento dalla morte di Magnes è questa stessa morte, che col passare del tempo è diventata sempre più un autentico evento storico. Chi sia un uomo non lo si può sapere finché egli non sia morto. Questa è la verità del detto romano *nemo ante mortem beatus dici potest*. L'eternità in cui diciamo che un uomo passa quando muore è anche l'essenza eterna che egli ha rappresentato in vita e che egli non ha mai rivelato chiaramente agli altri viventi prima della sua morte. Magnes è stato la coscienza del popolo ebraico, e molta di quella coscienza è morta con lui – almeno per quel che riguarda il nostro tempo. [...] Egli ha levato la sua voce principalmente per ragioni morali, e la sua autorità è stata quella di essere un cittadino di Gerusalemme, il fatto che il loro destino è stato il suo destino [...]. Egli è stato un uomo molto pratico e realista. Con passione, egli ha voluto fare la cosa giusta; e se la paura non lo ha realmente toccato, egli è stato molto sensibile alla vergogna. Essendo un ebreo e un sionista, egli si è davvero vergognato di ciò che gli ebrei e i sionisti stavano facendo. [...] Il popolo ebraico lo ha sentito ma ha scelto di non ascoltarlo, e i pochi che lo hanno ascoltato a volte lo hanno fatto per ragioni sbagliate – o almeno per ragioni che non erano le sue proprie. È accaduto che gli ultimi anni della sua vita abbiano coinciso con un significativo cambiamento nel carattere nazionale ebraico. Un popolo che per duemila anni aveva fatto della giustizia la pietra angolare della sua esistenza spirituale e pubblica è diventato empaticamente ostile a tutti gli argomenti di quel tipo, come se fossero necessariamente gli argomenti del fallimento. Il fatto è che nessuno all'interno del popolo ebraico potrebbe succedere a Magnes. Questa è la misura della sua grandezza; questa è [...] la misura del nostro fallimento». H. Arendt, 1952b; ed. inglese pp. 451-52 (traduzione mia). Nell'ottobre 1948, Arendt ha espresso anche direttamente a Magnes tutta la sua stima: «quanto sono grata di aver avuto durante quest'ultimo anno il privilegio di conoscerLa. La politica è, nel nostro secolo, quasi un'occupazione disperata, e sono sempre stata tentata di fuggirne. Ci tengo ad assicurarLe che il suo esempio mi ha preservato dalla disperazione, e così sarà ancora per molti anni». H. Arendt a J. Magnes, lettera del 3 ottobre 1948, citata in A. Grunenberg, 2006, cit., p. 248.

non controllate da interessi economici. Il compito di una Federazione del Vicino Oriente sarebbe dunque quello di creare una struttura economica comune, di indurre una cooperazione economica e politica, e di integrare le realizzazioni economiche e sociali ebraiche.

«Se il governo di Israele non è in grado di conquistare la propria indipendenza economica da[ll]e donazioni [cioè dall'aiuto esterno], si troverà presto nella poco invidiabile situazione di essere costretto a creare emergenze, costretto, cioè, a una politica di aggressività e di espansione. [...] La balcanizzazione – aggiunge – isolerebbe ancor più il nuovo pioniere e lavoratore ebraico [...]. Essi, insieme agli eredi dell'Università Ebraica, sarebbero le prime vittime di un lungo periodo di insicurezza militare e di aggressività nazionalistica. Ma solo le prime vittime. Infatti, senza l'"hinterland" culturale e sociale di Gerusalemme, e gli insediamenti collettivi, Tel Aviv potrebbe diventare una città levantina da un giorno all'altro. Lo sciovinismo di tipo balcanico potrebbe usare il concetto religioso del popolo eletto e far sì che il suo significato degeneri in una volgarità senza speranza. La nascita di una nazione, alla metà del nostro secolo, può essere un grande evento; è certamente un evento pericoloso. La sovranità nazionale, che è stata così a lungo il simbolo stesso del libero sviluppo nazionale, è diventata il più grave pericolo per la sopravvivenza nazionale delle piccole nazioni. Considerando la situazione internazionale e la posizione geografica della Palestina, è improbabile che i popoli ebraico ed arabo sfuggano a questa regola»<sup>216</sup>.

Nel febbraio del 1953 tre persone rimangono ferite per l'esplosione di un ordigno nel cortile della legazione sovietica di Tel Aviv. Sono queste le estreme conseguenze dei feroci sentimenti antisovietici, non di rado espressi in termini religiosi, affiorati qua e là in Israele dopo i processi antisionisti svoltisi a Praga<sup>217</sup> alla fine del 1952. Il go-

---

<sup>216</sup> H. Arendt, 1950b, cit., pp. 137-38.

<sup>217</sup> I fatti: nell'immediato dopoguerra, il partito comunista polacco sostiene apparentemente una politica filo ebraica; in realtà, chiedendo agli ebrei di diventare invisibili rinuncia fin da subito a condurre una battaglia per il riconoscimento dell'identità ebraica. A parole si dichiara al primo posto nella lotta all'antisemitismo, ma preferisce che gli ebrei non si rendano troppo visibili; li usa di buon grado, ma vuole che smettano di essere ebrei perché la popolazione è antisemita. Un circolo vizioso che non fa che alimentare i sospetti dei polacchi. E anche in Cecoslovacchia (un paese niente affatto antisemita) gli ebrei vengono invitati a rinunciare alla loro identità. Gli ebrei che accettano con entusiasmo l'idea che il comunismo possa rappresentare il superamento della loro 'sventurata' origine e dare inizio ad un mondo di uguali, non si rendono conto del prezzo della loro invisibilità. Essi stessi stanno legittimando l'idea che l'identità ebraica debba essere eliminata, e così facendo aprono la strada non solo alla repressione politica degli ebrei che vogliono mantenere la loro soggettività, ma anche al sospetto verso loro stessi. Da quel momento qualsiasi ebreo può essere accusato di non aver compiuto fino in fondo il percorso della sua integrazione comunista; e da quel momento, nonostante la sconfitta del nazifascismo, tutti gli ebrei sono di nuovo sospetti e sospettabili. L'elemento che presumibilmente appare come il più rassicurante per i sopravvissuti alla Shoah è la presenza, ai vertici del potere, di importanti leaders di origine ebraica. Quei comunisti però si comportano esattamente come tutti gli altri stalinisti alla direzione dei paesi liberati dall'Armata rossa, e non mostrano nessuna sensibilità ebraica; anzi, convinti che in quella nuova realtà non ci sia più spazio per identità particolari, sono proprio loro gli artefici della distruzione di ogni forma di ebraismo. La campagna antisionista comincia a Mosca subito dopo la sconfitta del nazismo. Nel 1942, nel pieno della guerra contro i tedeschi, il governo sovietico ha creato un comitato antifascista ebraico-sovietico, con la precisa funzione di premere sugli ebrei americani perché convincano il governo statunitense ad aprire un secondo fronte in Europa contro la Germania nazista. Nel febbraio del 1944 i dirigenti del comitato inviano a Stalin una lettera per chiedere di instaurare una repubblica ebraica in Crimea, e subito dopo cominciano a compilare un libro di testimonianze sulla Shoah in Russia, che mostra non solo le efferatezze dei tedeschi, ma anche la partecipazione di ottantamila fiancheggiatori ucraini alla 'soluzione finale'. Il Cremlino però non apprezza tanta solerzia, e censura il libro con la motivazione che il filo conduttore è l'idea che i tedeschi abbiano fatto la guerra contro l'URSS allo scopo di annientare gli ebrei. Nell'ottobre del 1946 il ministro per la Sicurezza di Stato invia una nota al comitato centrale e il 19 dicembre 1947 cominciano gli arresti dei membri del comitato. Il presidente viene trovato morto a Minsk, in seguito ad uno

verno israeliano nega con forza ogni responsabilità per l'incidente, ma i sovietici ritirano la loro delegazione e troncano i rapporti diplomatici. Tuttavia non è questo l'unico fatto preoccupante, anzi: nel marzo 1952 viene varata una legge che toglie la cittadinanza israeliana al dieci per cento degli arabi che vivono in Israele, e nei mesi successivi gli israeliani catturano e uccidono centinaia di profughi – da loro definiti infiltrati arabi –, colpevoli di aver tentato di fare ritorno alle loro case. La legge provoca un brusco risveglio del risentimento arabo nei confronti del governo israeliano, e in agosto si verificano vari assalti<sup>218</sup> e raid di rappresaglia contro gli insediamenti

---

strano incidente stradale e alcuni mesi dopo, nel novembre del 1948, il comitato antifascista ebraico viene chiuso con la motivazione che si è trasformato in un centro di attività antisovietica. Inizia così la repressione contro gli ebrei. Centinaia di intellettuali vengono arrestati; vengono colpiti decine di quadri ebrei che lavorano nella Sicurezza e viene arrestato lo stesso ministro della sicurezza, accusato di aver tentato di coprire un gruppo criminale costituito da nazionalisti ebrei infiltrati al più alto livello del ministero della Sicurezza di Stato. Nel febbraio del 1952 si svolge nella massima segretezza il processo ai membri del comitato antifascista ebraico: venticinque dirigenti vengono condannati a morte e subito giustiziati, mentre un centinaio vengono mandati nei gulag. Un anno dopo, il 13 gennaio 1953, la Pravda annuncia la scoperta di un complotto ordito da un gruppo di medici per uccidere importanti capi sovietici. Dei quindici medici arrestati in gran segreto fin dall'ottobre 1952, più della metà sono ebrei. Parte così in grande stile una campagna che chiede la punizione esemplare dei colpevoli e denuncia il complotto sionista. La campagna contro i sionisti ha immediate ripercussioni in tutto l'Est europeo: un mese dopo l'arresto a Mosca dei medici ebrei, si apre a Praga, il 20 novembre 1952, il processo contro quattordici dirigenti comunisti, undici dei quali ebrei. Vengono accusati di aver costituito gruppo reazionario – sebbene siano tutti quanti convinti sostenitori del comunismo come superamento definitivo dell'ebraismo e considerino il sionismo una degenerazione nazionalista. Il messaggio che si vuole mandare alla società con il processo è che ogni ebreo è un potenziale nemico, perché è il soggetto etnicamente e culturalmente più disponibile al tradimento. Cfr. S. Courtois – N. Werth – J.L. Panné – A. Paczkowski – K. Bartosek – J.L. Margolin, 1997.

<sup>218</sup> Arendt esprime sdegno e rabbia per uno di questi assalti già nel 1948, e lo fa con una lettera aperta al "New York Times" che abbozza e poi firma insieme ad altri, tra cui Albert Einstein, Sidney Hook e Seymour Melman. L'occasione è la visita negli Stati Uniti di Menachem Begin, leader del 'partito della libertà' (*Tnuat HaHerut*), che a suo avviso costituisce uno dei fenomeni più allarmanti di quegli anni. Si tratta infatti di un partito nato nel giovane stato di Israele dalle ceneri dell'*Irgun Zval Leumi*, un'organizzazione di estrema destra, sciovinista e terrorista in Palestina. Se è vero che i suoi membri parlano di libertà, democrazia e anti-imperialismo, osserva Arendt, è altrettanto vero che fino ad un momento prima essi hanno predicato apertamente la dottrina dello stato fascista. Questa nuova formazione politica «nell'organizzazione, nei metodi, nella filosofia politica e nel richiamo sociale, assomiglia molto al partito nazista e a quello fascista». H. Arendt, 1948i, p. 417 (traduzione mia). Sono comunque le azioni, più che le dichiarazioni di intenti, a contare; ed è sulla base delle azioni passate che si può giudicare ciò che ci si deve aspettare per il futuro. Ecco allora un esempio concreto (e sconvolgente) del *modus operandi* di quella gente: l'uccisione di duecentoquaranta persone (tra uomini, donne e bambini) nel villaggio arabo di Deir Yassin nell'aprile di quello stesso anno, e la cattura di pochi altri abitanti, lasciati in vita per farli sfilare come prigionieri per le strade di Gerusalemme. Deir Yassin è un villaggio pacifico, fuori dalle strade principali e circondato da terre ebraiche; non è certo un obiettivo militare: non ha preso parte alla guerra e anzi ha espulso le bande arabe che avrebbero voluto utilizzare quell'insediamento come loro base. «La stragrande maggioranza della comunità ebraica è inorridita di fronte a questo atto, e l'Agenzia Ebraica ha spedito un telegramma di scuse al re Abdullah della Transgiordania. Ma i terroristi, ben lontani dal vergognarsi per il loro operato, si sono sentiti orgogliosi del massacro e hanno pubblicizzato largamente la cosa, invitando tutti i corrispondenti stranieri presenti nel Paese ad andare a vedere i mucchi di cadaveri e la devastazione generale di Deir Yassin. L'incidente di Deir Yassin esemplifica il carattere e le azioni del Partito della Libertà. All'interno della comunità ebraica essi hanno predicato un misto di ultra-nazionalismo, misticismo religioso e superiorità razziale. Come altri partiti fascisti, essi sono stati usati per spezzare gli scioperi e loro stessi hanno spinto per la distruzione dei sindacati liberi. Al loro posto, hanno proposto unioni corporative sul modello italiano fascista». Ivi, p. 418 (traduzione mia). Il viaggio di Begin negli Stati Uniti – osserva Arendt – è ovviamente una mossa strategica volta a dare l'impressione che l'America sosterrà il suo partito alle prossime elezioni in Israele, nonché a consolidare i legami politici con gli elementi sionisti conservatori degli Stati Uniti. Ora, il fatto che vari americani di fama nazionale accolgano di buon grado la sua visita non fa loro molto onore ed è un fatto grave: «è inconcepibile che coloro che si sono opposti al fascismo in tutto il mondo, se correttamente informati circa il curriculum politico del signor Begin e le sue speranze, possano aggiungere i loro nomi e sostenere il movimento che lui rappresenta. Prima che

arabi, istigati dal ministero della Difesa israeliano. Uno di questi attacchi, a Kybia, causa cinquantadue morti e provoca una risoluzione di censura da parte delle Nazioni Unite. Secondo Arendt tutto ciò dimostra che il governo di Ben Gurion ha imboccato la strada per la dittatura, e il suo sdegno è tale che decide risolutamente di non voler avere più nulla a che fare con la politica ebraica.

Hannah Arendt discute in più occasioni con Jaspers di Israele e della sua politica. Una volta costituito il nuovo stato, egli abbandona tutte le sue preoccupazioni e identifica la realtà con una possibilità migliore. Per lui Israele è lo stato degli ebrei, non solo la nazione degli israeliani. Durante la crisi di Suez<sup>219</sup> (1956), egli ammira l'abilità e il valore di Israele e vede in ciò «un'energia politica e morale quale si ritrova in tutte le epoche in cui si fondano stati ricchi di un contenuto ideale e capaci di durare»<sup>220</sup>. Arendt la pensa in modo ben diverso:

«L'avventura di Suez – gli scrive – mi è sembrata e mi sembra una politica catastrofica<sup>221</sup>, che non si è conclusa in modo ancora peggiore solo perché non è

---

vengano fatti danni irreparabili mediante contributi economici, manifestazioni pubbliche in onore di Begin e la creazione, in Palestina, dell'impressione che una grossa fetta dell'America sostenga elementi fascisti in Israele, l'opinione pubblica americana deve essere informata sul passato e sugli obiettivi del signor Begin e del suo movimento». Ivi, p. 417 (traduzione mia).

<sup>219</sup> Nell'ottobre 1956, sei giorni dopo la fine degli scontri a Budapest (l'insurrezione di Budapest viene stroncata dalle truppe sovietiche), si verifica l'attacco combinato di Francia, Inghilterra e Israele all'Egitto, in seguito alla chiusura del canale di Suez da parte di Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Cfr. E.J. Hobsbawm, 1994, cit.; trad. it. pp. 422 sgg. *La guerra del canale* (per la cui fine si rivela decisiva la pressione degli Stati Uniti su Francia, Inghilterra e Israele) ha indubbiamente l'effetto di disorientare l'opinione pubblica occidentale e di impedire una reazione all'intervento sovietico in Ungheria.

<sup>220</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 24 febbraio 1957, in Arendt, 1985, cit., p. 155.

<sup>221</sup> In estrema sintesi: il 14 febbraio 1956 Nikita Chruscèv presenta in seduta segreta al XX Congresso del partito la sua accusa di deviazionismo contro Stalin, insieme con un dossier dei suoi crimini più gravi. A ciò seguono molti cambiamenti politicamente significativi. La notizia degli eventi sovietici, e quella sul patto di mutua cooperazione firmato a Mosca da Tito, si diffondono rapidamente nell'Europa dell'Est, e in Polonia e Ungheria il dissenso si trasforma in violenta rivolta. La ribellione polacca si placa, e la Polonia resta nel Patto di Varsavia; ma i ribelli ungheresi prendono a lanciare appelli in cui si chiede la fine della presenza sovietica nel paese, e il ritiro dell'Ungheria dal Patto di Varsavia. Poi, a sei giorni dall'inizio dei combattimenti per le strade di Budapest, gli israeliani fanno la loro avanzata militare lampo attraverso il deserto del Sinai: scoppia la crisi preparata dalla presa del canale di Suez da parte di Nasser. Così, nello spazio di una settimana, sia il Patto di Varsavia che l'alleanza occidentale subiscono un violento scossone. Cfr. E.J. Hobsbawm, 1994, cit., pp. 464 sgg. Mentre gli ungheresi compiono il loro tentativo di liberazione, Arendt si trova a Basilea per la sua visita annuale a Jaspers. «È meraviglioso! Finalmente, finalmente, devono mostrare la loro forza», scrive al marito. H. Arendt a H. Blücher, lettera del 24 ottobre 1956, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 306 (traduzione mia). Il suo entusiasmo cresce quando apprende dai giornali che, a pochi giorni dalle prime manifestazioni per le strade, i ribelli si sono già organizzati in consigli rivoluzionari e operai, consigli sorti dall'azione popolare e dalle spontanee richieste del popolo. Una settimana più tardi, quando la crisi del canale di Suez si trasforma in una guerra, Arendt è perplessa, preoccupata e confusa: «Tutto è oscurato, compresa la mia gioia per l'Ungheria, da questo folle episodio israeliano. Tu capisci cosa sta succedendo? Per favore, per favore scrivilo». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 31 ottobre 1956, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 308 (traduzione mia). Un'altra settimana, e le perplessità di Arendt si trasformano in profonda apprensione: comincia a sospettare che gli israeliani abbiano imboccato la via dell'imperialismo, e teme che l'episodio possa avere conseguenze al di fuori del Medio Oriente: «Così la storia del mondo ci è piombata fra capo e collo quando meno ce lo aspettavamo. Preferirei non scrivere quanto pesante è il mio cuore, che vorrei partire e che potrei ben mollare tutto all'improvviso e via. [...] In realtà non credo in un inasprimento troppo rapido; e penso che noi americani potremo ancora tirarcene fuori. Ma non si può mai sapere, e io cerco di stare attenta. Il che è difficile senza di te». H. Arendt a H. Blücher, lettera del 5 novembre 1956, in Arendt, 1996a, cit.; ed. inglese p. 309 (traduzione mia). Il cessate il fuoco che riporta la calma nel Sinai arriva il giorno seguente, il 6 novembre, dopo la minaccia statunitense di un embargo, dopo una risoluzione dell'ONU e dopo una grande esibizione sovietica di missili a lungo raggio. Sul momento Arendt si sente sollevata, ma continua a temere il peggio per il futuro: «Sembra che non si arriverà direttamente alla guerra, anche se solo perché tutto è andato in rovina, compresi i sistemi delle alleanze e le Nazioni Unite. Questo può significare però che la terza

stata condotta in una maniera militarmente impeccabile. In tutto questo, l'unico risultato per Israele è che il paese è venuto in possesso di materiale bellico a bassissimo prezzo; ma la situazione non è mutata, neppure in misura minima»<sup>222</sup>.

Israele diviene ora per Jaspers la «pietra di paragone dell'Occidente»<sup>223</sup>, il quale, se abbandonasse a se stesso il nuovo stato lasciandolo cadere in rovina, farebbe la fine già toccata alla Germania hitleriana. Nello stato d'animo in cui egli si trova, è come se l'annientamento di Israele dovesse significare «la fine dell'umanità»<sup>224</sup>. Nella sua lucidità politica, Arendt considera tutto ciò come un'esagerazione senza limiti: quello di Jaspers è per lei un modo non giustificabile di sentire la situazione<sup>225</sup>. Israele non è né l'umanità né l'Occidente né l'ebraismo, ma soltanto una nazione fra le altre nazioni, con personaggi politici in parte discutibili che dal canto loro non si asterebbero certo con orrore da menzogne e da uccisioni in massa per finalità politiche, qualora lo ritenessero opportuno. Di questa sua convinzione continua a fornire prove nel corso degli anni. Un'ottica più corretta si forma in Jaspers grazie al processo Eichmann: esso diventa per lui la pietra di paragone di Israele, e per Arendt la conferma dei suoi più gravi timori.

## 7. Sono semplicemente una di loro

Nel 1961, Hannah Arendt segue il processo Eichmann a Gerusalemme come inviata speciale del "New Yorker"<sup>226</sup>, e nei suoi articoli denuncia con tono ironico e tagliente

---

guerra mondiale è davvero alle porte; e quando verrà, verrà come è venuta questa volta – nessuna dichiarazione di guerra!», ivi, p. 310 (traduzione mia).

<sup>222</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 26 dicembre 1956, in Arendt, 1985, cit., p. 150.

<sup>223</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 29 dicembre 1956, in Arendt, 1985, cit., p. 152.

<sup>224</sup> K. Jaspers a H. Arendt, lettera del 24 febbraio 1957, cit., p. 156.

<sup>225</sup> Cfr. H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 14 aprile 1957, in Arendt, 1985, cit., p. 157.

<sup>226</sup> «Sto giocherellando con l'idea di chiedere a qualche rivista di affidarmi il servizio sul processo Eichmann. Sono molto tentata. Era uno dei più intelligenti di quella banda. Potrebbe essere interessante, oltre che orribile». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 20 giugno 1960, in Arendt, 1995b; trad. it. p. 175. E quattro mesi più tardi: «Ho deciso che volevo assistere al processo Eichmann e ho scritto al "New Yorker". (Solo tre righe, niente di complicato). Shawn mi ha chiamato e sembrava d'accordo a darmi l'incarico, a condizione di non dover pubblicare per forza tutto ciò che scriverò, e di pagarmi le spese, o per lo meno la maggior parte. Questo mi va benissimo». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 10 ottobre 1960, in Arendt, 1995b, cit., p. 200. Arendt ha però delle perplessità sul processo e sull'atteggiamento di Israele, e le esprime a Jaspers: «Molti ebrei non vogliono, in quanto ebrei, essere rappresentati da alcuno, o lo vogliono sotto un aspetto puramente religioso. In nome di costoro, Israele non ha il diritto di parlare. Ma in nome degli altri? È l'unica istanza politica che noi abbiamo. Non che mi piaccia particolarmente, ma ammetterlo non mi è di grande aiuto. [...] In ogni caso, Israele ha il diritto di parlare in nome delle vittime, e proprio perché la stragrande maggioranza di esse (300 000) vive oggi in Israele [...]. Il processo ha luogo nel paese in cui soggiornano coloro che sono stati danneggiati o che sono sopravvissuti per miracolo. Secondo quanto Lei dice, allora Israele non esisteva ancora. Ma, si potrebbe dire, proprio per amore di quelle vittime la Palestina è diventata Israele. [...] Si aggiunga il fatto che Eichmann era proprio di competenza degli ebrei, e soltanto degli ebrei, ed è indifferente di quale nazionalità essi fossero. E si aggiunga inoltre che in questo giudizio da parte degli ebrei non trovano posto altre questioni o altre competenze. Non sarebbe stato così se, per esempio, avessero acciuffato Bormann. Per quanto concerne questo lato della faccenda, devo fare una confessione: mi inquieta e mi addolora molto l'affermazione degli israeliani, continuamente ribadita, secondo cui Eichmann si sarebbe "spontaneamente" detto d'accordo, disposto a venire in Israele e a sottoporsi là al giudizio di un tribunale. Che ciò non corrisponda al vero, è evidente. (Tortura? solo minacce? Dio sa che cosa hanno combinato.) Quanto alla condotta del processo in sé, condivido i Suoi timori. [...] Questa vicenda mi piace poco. È abbastanza certo che in questo modo si vogliono dimostrare determinate cose alla gioventù israeliana e (peggio) all'opinione pubblica mondiale. Si vuol dimostrare, fra l'altro, che gli ebrei i quali non siano israeliani si trovano senza scampo nella situazione di lasciarsi macellare come pecore. E ancora: che tra gli arabi e i nazisti regnava un perfetto accordo. Ci sono parecchie possibilità di alterare e travisare i fatti». H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 23 dicembre 1960, in Arendt, 1985, cit., pp. 182-83.

il fenomeno tragico del collaborazionismo ebraico<sup>227</sup> e la teatralità del processo, che rischia di offuscare quello che a suo avviso è l'elemento fondamentale: la banalità del male. La figura di Eichmann, nella sua atroce normalità<sup>228</sup>, costituisce a suo avviso l'espressione più inquietante del nazismo: non si tratta infatti di un uomo malvagio e senza scrupoli («non era uno Iago né un Macbeth»<sup>229</sup> – anzi, a dispetto di tanti suoi più illustri colleghi, in lui vi è addirittura una «innata ripugnanza per il crimine»<sup>230</sup>), bensì di un individuo incapace di partecipazione civile e che si è trovato perfettamente a suo agio in un'organizzazione che ne ha annullato il giudizio. Ovviamente un'interpretazione sgradita e scomoda per molti. Innanzitutto per Israele, che vuole fare del processo un processo esemplare, e che conta sul fatto che esso contribuisca a legittimare il nuovo stato. Poi per i superstiti e per i parenti e gli amici delle vittime, per i quali la banalizzazione di quell'uomo che credono un mostro rischia di rendere ancora più insensate le loro sofferenze. E infine per i tedeschi, che preferiscono convincersi dell'eccezionalità del male compiuto dai nazisti per ridimensionare le molte complicità.

I più in Israele pensano che soltanto un tribunale ebraico possa rendere giustizia agli ebrei, e che tocchi agli ebrei giudicare i loro nemici. Di qui il fatto che in Israele nessuno voglia sentir parlare di un tribunale internazionale, perché questo giudicherebbe Eichmann non per crimini contro il popolo ebraico, ma per crimini contro l'umanità commessi sul corpo del popolo ebraico. Dal momento che per varie ragioni in Israele non si trova nessun avvocato disposto ad assumere la difesa di Adolf Eichmann<sup>231</sup>, il Parlamento crea, con una delibera, le premesse per la presenza di

---

<sup>227</sup> Cfr. *infra*, la nota 105 di questo capitolo. Arendt racconta come, in un primo tempo, l'ascesa di Hitler al potere sia stata interpretata dai sionisti soprattutto come la sconfitta dell'assimilazionismo, e così essi hanno pensato bene di cercare di collaborare, almeno in un primo momento, con le autorità naziste. I sionisti hanno creduto anche che la 'dissimilazione', combinata all'emigrazione in Palestina degli ebrei più giovani e possibilmente pure dei capitalisti ebrei, avrebbe potuto costituire una soluzione reciprocamente leale e vantaggiosa per entrambe le parti. L'idea è stata condivisa da molti funzionari tedeschi, ben disposti nei confronti dei sionisti in virtù dello spirito nazionalistico del loro movimento. Cfr. H. Arendt, 1963b, cit., pp. 66-8 e 85.

<sup>228</sup> Come sostiene Simona Forti nel saggio *Spettri di totalità*, raccolto in O. Guaraldo (a cura di), 2008 – cfr. *infra*, la nota 4 dell'introduzione di questo lavoro –, da un punto di vista politico lo spettro totalitario della normalità del male smaschera uno dei più longevi luoghi comuni sul rapporto male e potere, la dicotomia tra un polo attivo e colpevole del potere ed una moltitudine passiva e innocente di sudditi costretti all'obbedienza dall'alto. Perché la facile assoluzione che ognuno accorda a se stesso nel nome dell'impotenza collettiva e dell'impossibilità del cambiamento è in verità un grande alibi molto spesso umiliante. Non ci è più concesso, a partire da quello che è accaduto, pensare il male come semplice sinonimo della trasgressione. Così come non possiamo più consolarci del fatto che malvagità e male coincidano con intenzione e risultato, perché mai come oggi la capacità di resistere al male si lega con la forza di mettere in discussione la pressione e l'autorità di una norma. Conformismo, obbedienza e inazione sono i nuovi attributi del male, e il totalitarismo ha trasformato una volta per tutte la loro posizione passiva e acquiescente in un'attività colpevole, colpevole di essere la condizione stessa di possibilità di dilagazione e di persistenza del male. E oggi come allora l'omissione non è meno attiva dell'azione. Si veda anche – sempre di Simona Forti – il saggio *Banalità del male* raccolto in P.P. Portinaro (a cura di), 2002.

<sup>229</sup> H. Arendt, 1963b, cit., p. 290.

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>231</sup> Nato a Solingen nel 1906, Adolf Eichmann cresce a Linz. Non termina né gli studi liceali né quelli di perito tecnico, e dopo un periodo di tirocinio lavora, tra il 1925 e il 1933, come venditore e commesso viaggiatore. Il 10 aprile 1932 si iscrive al Partito nazionalsocialista austriaco e su invito di Ernst Kaltenbrunner, un giovane avvocato di Linz che in seguito diventerà capo del *Reichsstcherheitshauptamt* (RSHA) – ed è appunto in uno dei sei principali dipartimenti dell'RSHA (la IV Sezione, diretta da Heinrich Müller) che Eichmann alla fine viene nominato direttore dell'ufficio B-4 –, entra nelle SS.

Già prima di entrare nel partito e nelle SS Eichmann dimostra di avere la mentalità del gregario, e l'8 maggio 1945, data ufficiale della sconfitta della Germania, rappresenta per lui un tragico giorno soprattutto perché da quel momento non potrà più essere membro di questo o di quell'organismo. Come lui stesso ammette, lo assale la sgradevole sensazione che da quel momento in poi la vita per lui sarà

un avvocato straniero, e così entra in azione il dottor Robert Servatius di Colonia, che al processo di Norimberga<sup>232</sup> ha difeso Fritz Sauckel. Il 10 febbraio 1961 al prigioniero vengono notificati i capi d'accusa. Il dibattimento davanti al tribunale distrettuale di Gerusalemme dura dal 10 aprile fino al 14 agosto 1961. L'11-12 dicembre i giudici emettono il verdetto di colpevolezza e tre giorni dopo pronunciano la sentenza che prevede la pena capitale. Il processo d'appello, celebrato presso la Suprema Corte di giustizia dal 22 al 29 marzo 1962, non comporta una revisione della sentenza.

Fin dall'inizio del processo, per Arendt non c'è dubbio che sia il giudice Moshe Landau a dare il tono; ed è ancora lui a fare di tutto perché la teatralità del Pubblico ministero Gideon Hausner non trasformi il processo in una semplice messinscena. D'altra parte, la stessa aula le appare una sede indovinata per il processo spettacolare che David Ben Gurion ha in mente fin da quando ha deciso di far rapire Eichmann; e Ben Gurion resta effettivamente, per tutto il tempo, il regista invisibile del processo: non assiste a nessuna seduta, ma nell'aula del tribunale parla per bocca di Hausner. Se per fortuna gli sforzi di Hausner spesso non raggiungono il risultato voluto, è solo perché il processo è presieduto da una persona che serve la giustizia con la stessa convinzione e solerzia con cui lui serve lo Stato di Israele. Nei piani del Primo ministro israeliano, il pubblico deve rappresentare il mondo intero, ed effettivamente nelle prime settimane è costituito in prevalenza da corrispondenti di quotidiani e riviste, accorsi a Gerusalemme da ogni Paese. Devono assistere ad uno spettacolo non meno sensazionale del processo di Norimberga, solo che questa volta il tema centrale è la tragedia del popolo ebraico. Ma le aspettative vengono deluse: dopo circa due settimane i giornalisti disertano l'aula, e da quel momento la

---

più difficile, perché non riceverà più direttive da nessuno, non gli saranno più trasmessi ordini e comandi, non potrà più consultare regolamenti. Si libera dell'uniforme da ufficiale delle SS e indossa un'uniforme dell'aviazione. Passato dall'Austria alla Baviera, viene catturato e – secondo quanto raccontato da lui stesso – riconosciuto come appartenente alle SS dal marchio a fuoco che ha nell'incavo dell'ascella. Viene portato in un campo speciale, dal quale riesce ad evadere all'inizio del 1946. A questo punto si rintana nella desolata brughiera di Luneburg, lavorando fino al 1950 come tagliaboschi presso un ufficio forestale. Poi il desiderio di riunirsi alla sua famiglia rimasta in Austria gli fa prendere la decisione di lasciare la Germania. Sceglie come destinazione l'Argentina, dopo aver appreso che alcuni fascisti ricercati per i loro crimini si sono rifugiati in quel paese, dove vivono protetti da una nuova identità. Nel 1950 raggiunge l'Italia attraverso l'Austria, e a Genova si imbarca per Buenos Aires con un passaporto falso, intestato a Ricardo Klement. Due anni dopo lo raggiungono la moglie e i figli. Inizia a lavorare in uno stabilimento della Mercedes di Buenos Aires e va ad abitare in un quartiere periferico della capitale. Eichmann viene catturato l'11 maggio 1960 a Buenos Aires, e una settimana più tardi viene portato in Israele per essere processato.

<sup>232</sup> Le immagini girate al campo di Auschwitz e quelle degli altri campi liberati dai soldati americani e britannici (Mauthausen, Bergen-Belsen, Treblinka, Dachau, Buchenwald ed altri) vengono mostrate al Processo di Norimberga, rappresentando la più schiacciante e sconvolgente prova contro i crimini nazisti. I processi di Norimberga sono in realtà tredici, ma quello che interessa maggiormente l'opinione pubblica mondiale è il primo, quello fatto ai ventuno alti gerarchi nazisti superstiti: i comandanti militari, gli esponenti del partito ed i responsabili del lavoro forzato e del genocidio. La Corte è presieduta dal giudice britannico lord Geoffrey Lawrence. I capi nazisti, i 'vinti', sono sul banco degli accusati nelle vesti di imputati; i 'vincitori' (USA, Francia, Gran Bretagna ed URSS) sono invece nelle vesti di giudici e della pubblica accusa. I capi di imputazione sono quattro: 1) piano di cospirazione contro la pace per la conquista del potere in Germania e la successiva sopraffazione degli altri popoli; 2) crimini contro la pace e atti di aggressione; 3) crimini di guerra e violazioni delle convenzioni (Ginevra-Aja); 4) crimini contro l'umanità. Questi uomini vengono accusati sia individualmente, sia come membri di gruppi ed organizzazioni giudicate criminali – la Gestapo, le SS, l'SD, le SA, il Gabinetto del Führer e i corpi dirigenti del partito nazionalsocialista –, tutte strumenti dell'oppressione del regime. Al processo di Norimberga ci sono però degli illustri assenti: mancano i principali protagonisti di quel macabro periodo: Hitler, Goebbels e Heinrich Himmler, Martin Bormann, Heinrich Müller e Adolf Eichmann. Il processo viene criticato da molti giuristi in quanto le prove vengono scelte in modo da avvalorare la tesi della colpevolezza, mentre i documenti che condannerebbero gli Alleati vengono negati alla difesa o non vengono presi in considerazione. Cfr. A. Foa, 2009, cit., parte quinta, paragrafo 9.



composizione del pubblico muta radicalmente. Si ritiene che questo sia ora formato essenzialmente da israeliani, e precisamente da persone troppo giovani per aver vissuto quegli avvenimenti o che, come nel caso degli ebrei orientali, non ne hanno mai sentito parlare. Si pensa quindi che il processo debba mostrare a questa gente che cosa significhi vivere tra non ebrei, convincere che soltanto in Israele un ebreo possa condurre una vita sicura e decorosa. In realtà, però, il pubblico non è affatto costituito da giovani, e neppure da ebrei che vivono in Israele; è invece formato principalmente da 'scampati', persone spesso di mezza età se non anziane, emigrate dall'Europa, che sanno perfettamente tutto quello che c'è da sapere, e che quindi non hanno certo bisogno di quel processo per farsi delle idee.

Al centro di un processo – osserva giustamente Arendt – ci deve essere soltanto colui che ha compiuto una determinata azione; e se costui deve pagare, deve farlo per ciò che ha fatto materialmente, non per le sofferenze che ha provocato agli altri. Così, il deliberato tentativo compiuto al processo di presentare le cose soltanto dal lato ebraico distorce la verità, anche la verità ebraica.

«[Il processo Eichmann mostra] quanto poco Israele e il popolo ebraico in generale fossero disposti a riconoscere nei crimini contestati ad Eichmann dei delitti senza precedenti, e quanto difficile dovette essere per loro convincersene. Agli occhi degli ebrei, che vedevano le cose soltanto dal punto di vista della loro storia, la catastrofe che si era abbattuta su di loro al tempo di Hitler [...] non era un crimine nuovo, il crimine senza precedenti del genocidio<sup>233</sup>, ma al contrario il più antico crimine che conoscessero e ricordassero. Proprio questo fraintendimento, quasi inevitabile se si pensa non solo alla storia ebraica, ma anche e soprattutto al modo in cui gli ebrei vedono di solito la loro storia, è alla radice dei difetti e delle manchevolezze del processo di Gerusalemme. Nessuno degli interessati arrivò a capir bene che l'orrore di Auschwitz<sup>234</sup> era stato diverso da tutte le atrocità del passato; perfino l'accusa e i giudici erano portati a considerare quella vicenda come il più orribile pogrom della storia ebraica. Perciò essi credevano che esistesse una linea di congiunzione diretta tra l'antisemitismo dei primi tempi del partito nazista e le leggi di Norimberga, tra l'espulsione degli ebrei dal Reich e le camere a gas. E invece, politicamente e giuridicamente, questi crimini erano diversi non solo per gravità, ma anche nella loro essenza»<sup>235</sup>.

I fatti per cui Eichmann deve essere impiccato sono già stati accertati al di là di ogni ragionevole dubbio molto prima dell'inizio del processo, e sono generalmente ben noti a tutti gli studiosi del periodo nazista. Gli elementi nuovi che l'accusa cerca di produrre vengono parzialmente accolti nella sentenza, ma non apparirebbero mai come completamente accertati se solo la difesa fornisse prove sue. Il 29 giugno 1961, dieci settimane dopo l'apertura del processo (11 aprile), l'accusa termina la sua requisitoria e Servatius comincia ad esporre le tesi della difesa; il 14 agosto, dopo centoquattordici udienze, il dibattimento finisce. La Corte si aggiorna per quattro mesi, tornando a riunirsi l'11 dicembre per leggere la sentenza. Eichmann ha sempre sostenuto di essere colpevole solo di aver aiutato e favorito i delitti di cui è accusato, ma di non aver mai commesso personalmente un omicidio; e in effetti la sentenza, con suo grande sollievo, in qualche modo riconosce che l'accusa non è riuscita a dimostrare il contrario; al tempo stesso, la sentenza prende anche atto del fatto tragico che, generalmente, nei campi di sterminio sono state le vittime a far funzionare il sistema con le loro mani. Due giorni dopo, il 15 dicembre 1961, vener-

---

<sup>233</sup> Per un ottimo lavoro sul tema del genocidio suggeriamo la lettura di G. Bensoussan, 2006.

<sup>234</sup> Per un'analisi precisa e ben documentata dell'orrore quotidiano di Auschwitz rimandiamo a F. Sessi, 1999.

<sup>235</sup> H. Arendt, 1963b, cit., pp. 273-74.

di, alle nove del mattino, viene pronunciata la condanna a morte. Tre mesi più tardi, il 22 marzo 1962, inizia il processo d'appello di fronte alla Corte Suprema di Israele, che dura solo una settimana; poi i giudici aggiornano i lavori per due mesi. Il 29 maggio 1962 avviene la lettura della seconda sentenza, che conferma il verdetto del Tribunale distrettuale. Ma in realtà, per quanto non lo si dica apertamente, la sentenza della Corte Suprema è una revisione di quella di primo grado: in netto contrasto con la prima sentenza, infatti, ora si afferma che Eichmann non abbia ricevuto alcun ordine superiore, ma sia stato piuttosto il superiore di se stesso, e abbia dato lui tutti gli ordini nel campo degli affari ebraici. Inoltre, i giudici dichiarano che l'idea della soluzione finale non avrebbe mai assunto le forme infernali dello scorticamento e della tortura di milioni di ebrei senza il fanatismo e la sete di sangue di Eichmann e dei suoi complici. La Corte Suprema di Israele accetta insomma gli argomenti dell'accusa. Il 31 maggio, giovedì, poco prima di mezzanotte Eichmann viene impiccato<sup>236</sup>.

I crimini nazisti in generale – e i crimini perpetrati da Eichmann in particolare –, constata Arendt, pongono serie difficoltà all'intero sistema giuridico occidentale e alla sua pratica legale. Il problema nasce proprio dalla natura di questi crimini. Dal momento che essi mancano parzialmente di precedenti, il sistema legale occidentale non ha infatti a disposizione regole e criteri sulle basi dei quali giudicarli. D'altra parte, quell'incredibile varietà di crimini non ha una controparte in termini di punizione ed espiazione. I problemi giuridici del caso Eichmann riguardano sia la sua cattura, sia diversi altri aspetti del processo stesso, come per esempio la sede e il suo vero significato. Data la natura controversa del caso, non sorprende che esso abbia sollevato una viva discussione tra i giuristi. Il fatto singolare è che gli avvocati che si interessano al caso sembrano essere in qualche modo a disagio: dal punto di vista dell'ordine legale esistente, pare ci sia qualcosa di equivoco in ogni sua fase e in ogni suo aspetto. Oltre a tutti i tipi di problemi formali del processo in sé, i giuristi hanno due grossi dubbi: da una parte, si arrovellano sul significato del processo Eichmann e del suo impatto sulla consapevolezza mondiale; dall'altra, si chiedono quali saranno gli effetti sul diritto internazionale e, più in generale, quale sarà il ruolo della legge nel mondo. Se chi partecipa al dibattito capisse la profonda importanza politica del caso, per Arendt l'intero dibattito potrebbe essere delineato in un altro modo, che porterebbe più allo scoperto alcuni aspetti politici; l'infelice risultato di questa mancanza è che il caso Eichmann non riesce a migliorare e ad accelerare lo sviluppo della legge criminale internazionale, ma piuttosto ritarda la discussione politica sulla questione di come debbano essere trattati i crimini contro l'umanità. Adolf Eichmann non viene processato in assenza dell'IMT<sup>237</sup> o durante un qualsiasi processo conseguente a quello di Norimberga, ma non viene nemmeno processato da una corte criminale internazionale (che viene invece istituita più tardi): è una corte nazionale, a Gerusalemme, a giudicarlo.

«Se la Corte di Gerusalemme avesse capito che c'è una differenza tra discriminazione, espulsione e genocidio, avrebbe subito visto chiaramente che il

---

<sup>236</sup> «Sono contenta che abbiano impiccato Eichmann. Non che abbia molta importanza. Ma ho l'impressione che si sarebbero resi completamente ridicoli se non avessero portato la cosa alla sua unica conclusione logica. So che, a provare questo sentimento, mi trovo in minoranza. Un rabbino riformatore si è pronunciato per la clemenza e ha criticato l'esecuzione israeliana come "priva di immaginazione"! Non è stupefacente? E non sono state per niente di mio gusto neanche le altre preghiere che Israele giunga a "vette divine". Kennedy ha ricevuto il pubblico ministero ([Gideon] Hausner) e gli ha detto che ha fatto "un ottimo lavoro". Qualora fosse vero, e Dio sa che non lo è, sarebbe un modo scandaloso di esprimersi». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 7 giugno 1962, in Arendt, 1995b, cit., p. 259.

<sup>237</sup> Tribunale militare internazionale.

crimine supremo che essa doveva giudicare, lo sterminio fisico degli ebrei, era un crimine contro l'umanità, perpetrato sul corpo del popolo ebraico; e avrebbe anche visto che solo la scelta delle vittime, ma non la natura del crimine, poteva ricondursi all'antico odio per gli ebrei e all'antisemitismo. Orbene, se le vittime erano ebrei, la Corte aveva tutto il diritto di giudicare; ma nella misura in cui il crimine era un crimine contro l'umanità, per far giustizia occorreva un tribunale internazionale»<sup>238</sup>.

Secondo Arendt, Israele non è né preparato né legittimato ad affrontare un caso simile; tuttavia esso non esita ad assicurarsi il diritto di giudicare, facendo appello al principio dell'universalità della punizione di quei crimini.

Durante il processo Eichmann vengono richiamati principi sia del diritto internazionale sia della giurisdizione nazionale. I fondamenti legali nazionali usati per Eichmann – e di lì in poi per ogni altro criminale nazista in Israele – sono stati fissati dieci anni prima (nel 1950) dalla legge contro il genocidio e contro i nazisti e i collaboratori nazisti. Questa è una delle prime leggi ad essere promulgata ed applicata in Israele; deriva in parte dalla già esistente legge criminale internazionale, ma principalmente dalle pratiche seguite durante i processi ai criminali di guerra dopo il secondo conflitto mondiale. Essa puntualizza gli elementi base dei crimini di guerra e di quelli contro gli ebrei e contro l'umanità, qualificandoli all'interno di un'unica sezione. Essa, inoltre, presenta caratteristiche nazionali che differiscono dai principi base del diritto internazionale; ma è una legge eccezionale anche in termini nazionali, nel senso che reintroduce la pena di morte per punire i criminali nazisti e i loro collaboratori.

«Insomma, se il Tribunale di Gerusalemme in qualcosa fallì, fu perché non si affrontarono e non si risolsero tre questioni fondamentali, tutte e tre già ben note e ampiamente discusse fin dal tempo dell'istituzione del Tribunale militare di Norimberga: evitare di celebrare il processo dinanzi alla Corte dei vincitori; dare una valida definizione dei "crimini contro l'umanità"; capire bene la figura del criminale che commette questo nuovo tipo di crimini»<sup>239</sup>.

Ecco allora che il processo Eichmann porta allo scoperto la questione dell'inadeguatezza dei fondamenti del Sistema Giuridico Occidentale.

Arendt sottolinea anche altre due cose: in primo luogo che, per come devono essere concepiti i crimini compiuti da un individuo, essi non possono che essere trattati dalla normale procedura legale, senza nascondersi dietro argomenti quali il delitto collettivo o gli atti di stato. Il caso Eichmann dimostra che le persone sono troppo desiderose di non riconoscere la loro parte di responsabilità nelle situazioni politiche estreme. In secondo luogo, afferma che responsabilità individuale e politica sono in fin dei conti la stessa cosa. A differenza delle discussioni giuridiche sulla posizione di chi sotto dittatura deve ubbidire agli ordini – e di lì il problema della responsabilità collettiva e dell'imputabilità ridotta –, ella sostiene che un determinato genere di responsabilità non possa essere sospeso mai e in nessuna circostanza («La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa»<sup>240</sup>). Al di là del problema della responsabilità, Arendt individua un altro punto problematico: gli esseri umani diventano irresponsabili quando non sono in grado di giudicare le situazioni in cui si trovano o le azioni che essi stessi compiono.

---

<sup>238</sup> H. Arendt, 1963b, cit., p. 275.

<sup>239</sup> Ivi, p. 280.

<sup>240</sup> Ivi, p. 284.

Al centro del resoconto<sup>241</sup> di Hannah Arendt sul processo vi sono due questioni: il ruolo che la persona dell'imputato ha avuto in relazione agli eventi, e come si debba giudicare il comportamento degli ebrei e la politica delle loro organizzazioni (per esempio dei Consigli delle comunità ebraiche) durante le fasi di attuazione dello sterminio. Implicitamente, il testo si sofferma anche su una questione molto delicata, sottesa già a *The Origins of Totalitarianism*, ovvero se l'uccisione degli ebrei europei non sia stata anche la conseguenza del fatto che loro, non essendosi mai organizzati sul piano politico, non abbiano saputo e potuto opporre una resistenza compatta all'antisemitismo omicida<sup>242</sup>, finendo anzi col trovarsi nella situazione di cooperare involontariamente coi loro assassini.

Il reportage<sup>243</sup> di Arendt produce l'effetto di una bomba: di colpo, ella si trova contro l'intera comunità ebraica. Escono repliche fortemente emotive, non di rado cariche

---

<sup>241</sup> Il resoconto (Arendt, 1963a) appare in cinque parti sulle pagine del "New Yorker" (16 e 23 febbraio; 2, 9 e 16 marzo 1963); poco dopo viene pubblicato come libro (Arendt, 1963b). «Il libro sulla Rivoluzione [1963e] è finito e uscirà a gennaio. Anche l'articolo su Eichmann è diventato un libro e, con sorpresa di tutti, è stato accettato quasi per intero da "The New Yorker". Cominciano la serie di [cinque] articoli a fine gennaio». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 30 ottobre 1962, in Arendt, 1995b, cit., p. 267.

<sup>242</sup> Cfr. *infra*, capitolo primo, paragrafo 1.

<sup>243</sup> Il reportage fatica a vedere la luce. Mentre Arendt insegna\* alla Wesleyan, nell'autunno del 1961 ha una serie di disavventure che ritardano il momento di analizzare la montagna di materiale che ha portato con sé dal processo Eichmann. Alla fine di ottobre Blücher ha un aneurisma al cervello; Arendt lascia la Wesleyan per prendersi cura di lui a New York, e l'amica Mary Mc-Carthy si reca a Middletown per dirigere il suo seminario su Machiavelli. Quando la salute di suo marito migliora, in dicembre, Arendt porta a termine il manoscritto di *On Revolution* (1963e) e riprende in mano il materiale del processo, ma di nuovo senza successo. Dopo aver portato a buon fine i suoi impegni accademici presso l'Università di Chicago nel gennaio 1962, viene infatti colpita da un raffreddore e da problemi respiratori, complicati da un'allergia agli antibiotici. Non molto più tardi, il taxi sul quale sta viaggiando viene investito da un camion nel bel mezzo di Central Park, e lei rimane immobilizzata per quasi due mesi. Oltre alla rottura di un polso e di varie costole, Arendt ha anche una commozione cerebrale, lacerazioni multiple, emorragie a entrambi gli occhi e danni al muscolo cardiaco in seguito allo choc. Le cose si risistemano in primavera. «Sono nel bel mezzo del lavoro su Eichmann e piuttosto disperata perché non riesco a rendere la cosa breve come volevo. Navigo fra un'enorme quantità di materiale, sempre alla ricerca della citazione più efficace, e dovrò scrivere una seconda bozza (cosa che solitamente odio, ma non c'è scampo, data l'abbondanza di documenti). Ci vorrà probabilmente tutta l'estate per finire davvero ma non m'importa. Al contrario, per certi versi mi piace maneggiare fatti e cose concrete. Quanto all'incidente – sto benissimo. [...] L'unica cosa che mi dà ancora fastidio sono gli occhi; uno dei muscoli interni dell'occhio è stato lesa e avevo una specie di sdoppiamento dell'immagine. Va molto meglio adesso e non interferisce con la lettura o la scrittura (né ha mai interferito), ma è un processo lento». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 20 maggio 1962, in Arendt, 1995b, cit., pp. 251-52.

\* È nel febbraio 1946 che Hannah Arendt ha il suo primo incarico di docenza negli Stati Uniti, presso il Brooklyn College di New York. Negli anni cinquanta, negli Stati Uniti, si crea una fama di saggista politica, e la vasta accoglienza riservata alle Origini del totalitarismo le garantisce un posto di spicco nell'élite intellettuale dell'East Coast. Da quando, nel 1953, viene invitata (prima donna)\*\* come professore-ospite a tenere un corso presso la rinomata Princeton University, molte altre importanti università e istituzioni statunitensi la vogliono per dei cicli di lezioni. Nel 1954 insegna all'Università Notre Dame, dove lavora l'amico Waldemar Gurian, nel 1955 a Berkeley, negli anni Sessanta\*\*\* più volte a Chicago (fra l'altro per tre anni di fila presso il rinomato *Committee on Social Thought*), nel 1960 alla Columbia University di New York. Nel 1967 ottiene infine una cattedra alla *Graduate Faculty* della famosa "università in esilio", la *New School for Social Research* di New York. È ormai una professoressa molto stimata e quindi parte di una corporazione accademica, benché lei respinga sempre con enfasi questo inquadramento. Si tiene comunque ai margini di tali ambienti, e il suo rapporto con l'università in quanto istituzione ufficiale rimane sempre sfuggente.

\*\* Quando, nell'autunno del 1953, Arendt tiene le sue lezioni alla Princeton University, molti dei partecipanti – provenienti dalla stessa università ma anche dall'*Institute for Advanced Studies* – si dicono compiaciuti di avere una donna a capo del seminario. Lei reagisce polemicamente, irritata dal fatto di essere stata messa nel ruolo di donna-simbolo. Lamentandosi di questa sgradevole situazione scrive infatti a Kurt Blumenfeld, l'unico che a suo avviso possa afferrare al volo il senso della sua polemica:

d'odio: contro di lei viene avviata una campagna di denigrazione pubblica<sup>244</sup>, viene cioè messa in moto quella 'macchina del fango' – per dirla con Roberto Saviano – che anche ai giorni nostri spesso tenta di distruggere la credibilità e l'autorevolezza di persone che hanno il coraggio di dar voce a verità scomode<sup>245</sup>. La vicenda Eichmann va ben presto assumendo «le dimensioni di un pogrom»<sup>246</sup>: in ogni parte degli Stati Uniti si tengono riunioni per discutere il resoconto di Arendt, e i rabbini le danno addosso persino nelle sinagoghe<sup>247</sup>. Le polemiche riguardano per la verità argomenti che Arendt sfiora appena nel suo testo, che si basa sulle trascrizioni del processo e non si configura come un'inchiesta sul massacro degli ebrei europei. Al primo posto, tra questi argomenti, vi è la condotta dei Consiglieri ebraici, un tema pesante e controverso che cova da anni nel dibattito sulla storia della 'soluzione fina-

---

«Lascia che ti racconti una cosa. La settimana scorsa ho tenuto la mia ultima lezione a Princeton. Te ne avevo già parlato, e mi ero preoccupata eccessivamente. Ero un po' stranita ma, Dio ti ringrazio, non ho lasciato trasparire nulla. Almeno mi hanno fatto guadagnare molti soldi, e mi sono anche divertita molto. Venticinqe persone in tutto (il massimo autorizzato), solo membri della Facoltà e dell'*Institute for Advanced Studies*. Più snob di quello che riuscirei a spiegare. E poi, per principio, entrata vietata alle donne. In chiusura ho spiegato ai *gentiluomini* cosa sia un ebreo eccezionale, per meglio chiarire loro come mai non volessi necessariamente impormi come donna eccezionale. Il dibattito è stato di buon livello, e nell'insieme è stato un successo. Anche, o almeno credo, un successo per il sesso femminile in generale. In ogni caso pensano di invitare ancora un'altra donna nel 1955; erano anche pronti, quasi per miracolo, a volermi in sala, per la prossima volta. Tutte cose che ti scrivo per tuo divertimento». H. Arendt a K. Blumenfeld, lettera del 16 novembre 1953, in Arendt, 1995a, cit.; ed. francese p. 127 (traduzione mia). È dunque la complessa storia degli ebrei di Germania a fornirle il quadro generale in cui far rientrare il suo rifiuto del ruolo di donna eccezionale.

\*\*\* Poiché le condizioni economiche di Arendt e del marito sono ormai abbastanza buone, i coniugi Blücher possono permettersi una nuova abitazione. Nel 1959 si trasferiscono dal *Morningside Drive* al *Riverside Drive*, in un bel quartiere residenziale, alla stessa altezza dell'Upper West Side di Manhattan («Ci godiamo l'appartamento che, secondo me, somiglia sempre più a una nave». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 16 settembre 1960, in Arendt, 1995b, cit., p. 191).

<sup>244</sup> Si veda ad esempio L. Abel, 1963.

<sup>245</sup> «Probabilmente sai che "PR" ["Partisan Review"] mi si è rivoltato contro in modo abbastanza feroce (*Lionel Abel va in giro, spargendo calunnie* sul conto mio e anche di Heinrich) e, in generale, si può dire che la massa – intellettuale e non – è stata mobilitata con successo. Ho appena saputo che la *Anti-Defamation League* ha inviato una circolare a tutti i rabbini perché facciano prediche contro di me il giorno di Capodanno. [...] Com'è rischioso dire la verità sui fatti, senza fronzoli teorici e accademici. Devo ammettere che questo lato della vicenda mi diverte, mi ha insegnato qualche lezione sulla verità e sulla politica». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 16 settembre 1963, in Arendt, 1995b, cit., p. 276.

<sup>246</sup> M. McCarthy a H. Arendt, lettera del 24 settembre 1963, in Arendt, 1995b, cit., p. 280.

Con un articolo intitolato *The hue and cry*, Mary McCarthy prende pubblicamente posizione in difesa di Arendt e tenta di sgretolare le assurde accuse di Abel: «Non penso che l'articolo di Abel meriti di per se stesso una risposta. Posso solo vederlo come un documento, e uno dei peggiori, della campagna d'odio contro la Arendt. Le due importanti questioni sollevate da Abel (a: come spiega la Arendt il massacro degli ebrei in Ucraina, dove non esisteva nessuna organizzazione ebraica? b: come può conciliare la sua critica dei dirigenti ebraici col suo quadro del terrore totalitario presentato nel volume [sul] totalitarismo?) sono soffocate da un tale intrico d'insinuazioni e di accuse di malafede che è difficile liberare il tronco della sua argomentazione da questa massa di rampicanti e osservarlo direttamente. Per tutto l'articolo egli accusa la Arendt di aver deliberatamente soppresso delle testimonianze [...] che non facevano al caso suo, e suggerisce al lettore quale potrebbe essere questo "caso suo": infatuazione per le proprie idee, un senso di odio-amore per il totalitarismo, una preferenza per i carnefici anziché per le loro vittime, per i forti anziché per i deboli, per – perché non dirlo? – per i nazisti anziché per gli ebrei. [...] Non fornisce nessuna prova a sostegno di questa idea. Egli può difenderla, se vuole, come una sua impressione personale. Ma questa è più un'opinione di Abel che non della Arendt: leggendo il suo libro, egli ha preferito Eichmann agli ebrei che morirono nei crematori. Ciascuno ha i suoi gusti. [...] Io trovo difficile credere che un qualsiasi lettore, per quanto stupido, possa davvero supporre che la Arendt divida in parti uguali la colpa fra Eichmann e gli ebrei, o che addirittura consideri Eichmann come una persona gradevole in contrasto col martire ebreo. Eppure ciò si è verificato». M. McCarthy, 1964; trad. it. p. 72.

<sup>247</sup> Per una ricostruzione della controversia rimandiamo a T. Parvikko, 2008.

le'. Eichmann in Jerusalem, con le sue brevi ma scottanti testimonianze di collaborazione, pare porre in dubbio l'onore della leadership ebraica, anche se questa non è la sua intenzione, sostiene Arendt sia nelle lettere personali sia pubblicamente. Ella insiste nel ripetere che i suoi molti critici sostituiscono un'immagine assurda delle sue parole alle più limitate, ma sgradevoli, verità che lei si è sentita in dovere di riferire<sup>248</sup>. Al di là dei contenuti, è l'ironia che serpeggia tra quelle pagine ad urtare gli animi ancor più dei pareri e delle critiche in quanto tali. Su questo punto, Arendt risponde così:

«Se la gente ritiene che si possa scrivere di queste cose solo in un tono di voce solenne... Vede, ci sono persone che se la prendono – e posso in parte capirli – per il fatto che, per esempio, riesco ancora a ridere. Ma ero davvero convinta che Eichmann fosse un buffone. Le dirò, ho letto le trascrizioni dei suoi interrogatori, tremila e seicento pagine, le ho lette, e le ho lette con grande cura, e sono scoppiata a ridere non so quante volte ho riso a crepelle! Alcuni si indignano di fronte a questa reazione, ma io non posso farci niente. [...] Non c'è alcun dubbio che il tono che prediligo è primariamente ironico. Il tono in questo caso coincide pienamente con la persona. Quando mi si rimprovera di aver accusato gli ebrei si da spazio, invece, a una menzogna propagandistica malevola. Il riferimento al tono, a ogni modo, è un'obiezione contro la mia persona, e non posso proprio farci niente. [...] Non posso dire alla gente: voi mi fraintendete, non sapete che cosa si nasconde in verità nel mio cuore. Sarebbe semplicemente ridicolo»<sup>249</sup>.

Con la controversia su Eichmann, Arendt deve affrontare i rischi della vita pubblica, dalla quale si ritira con un senso di orrore che il suo umorismo non riesce a mitigare. Ma l'aspetto peggiore di tutta la faccenda è che le sue pagine mettono a dura prova persino amicizie solide, importanti e vecchie di decenni. Hans Jonas le scrive una lettera e, non ricevendo risposta, tronca i rapporti. Il silenzio dura più di un anno, fino a quando la moglie lo convince a riprendere i contatti; i due si riconciliano, ma non tornano mai più sull'argomento del loro contrasto. Cala il silenzio anche su un'altra amicizia, Robert Weltsch, amico di Blumenfeld e membro dell'*Thud*. Nell'agosto del 1963 Arendt, sperando che la loro amicizia possa sopravvivere al dissidio, gli scrive una lunga lettera per cercare di spiegargli il libro, di rispondere alle sue critiche e di sciogliere il malinteso; dopo questa lettera vi è un altro scambio, ma poi Weltsch interrompe la corrispondenza. Nel febbraio dell'anno successivo, però, egli scrive un articolo su "Aufbau", nel quale afferma che ormai è stato detto anche troppo sull'argomento, e che secondo lui è giunto il momento di mettere la parola fine alla controversia. Harold Rosenberg, un critico d'arte che Arendt conosce fin dai primi

---

<sup>248</sup> «Tutta questa faccenda, tranne poche eccezioni, non ha assolutamente niente a che vedere con la critica o la polemica nel senso normale della parola. È una campagna politica, condotta e guidata in ogni particolare da gruppi di interesse e agenzie governative. [...] La critica è rivolta a un'immagine e quest'immagine è stata sostituita al libro che ho scritto. [...] La questione della resistenza ebraica sostituisce la questione reale, cioè che i singoli membri dei consigli ebraici avevano la possibilità di non partecipare. Oppure: "una difesa di Eichmann", che pare io abbia scritto, sostituisce la questione reale: che tipo di uomo era l'accusato, e fino a che punto il nostro sistema giudiziario è in grado di farsi carico di questi nuovi criminali che non sono criminali normali?». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 3 ottobre 1963, in Arendt, 1995b, cit., pp. 284-85. E questo passaggio chiarisce ulteriormente la posizione di Arendt nei confronti di Eichmann: «Certo si prova un po' di pietà per Eichmann, almeno di indignazione quando si legge la dichiarazione di [Martin] Buber secondo cui lui non si sente di condividere "un terreno comune di umanità" con quella gente – un teologo! Il punto di tutta la vicenda era che si doveva osservare un essere umano (non "l'Eichmann che è in ognuno di noi", Dio ce ne guardi!) e osservarlo come essere umano non significava: esiste [solo] per grazia di Dio... Come si possa rendere conto di un processo, o anche solo trovarvi interesse, senza di questo, va oltre la mia comprensione». H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 2 febbraio 1963, in Arendt, 1995b, cit., p. 300.

<sup>249</sup> H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 51.

anni Cinquanta, prende posizione contro di lei con un articolo su "Commentary", e poi va a trovarla a Chicago e passa varie ore ad esporle il suo punto di vista. Lei lo ascolta in silenzio, non tenta neppure di difendersi, e quando lui finisce di snocciolare tutte le sue obiezioni gli chiede di versare da bere per entrambi, in modo da suggellare la loro amicizia. Ha lottato per le sue idee ed è convinta di ciò che ha scritto, ma non è disposta a sacrificare il loro rapporto per un libro<sup>250</sup>. Con Blumenfeld le cose non vanno altrettanto bene, e per Arendt questo è uno dei più grandi dispiaceri della sua vita. All'inizio di maggio del 1963 va per quattro giorni in Israele, appositamente per vederlo. Lui è ricoverato in ospedale a causa della malattia di cui morirà qualche giorno più tardi; non ha letto gli articoli pubblicati dal "New Yorker" ma ne conosce il contenuto e – come Pinhas Rosen scriverà più tardi ad Arendt – ne è rimasto profondamente indignato. Arendt si convince che a Blumenfeld sia stata propinata un'interpretazione distorta dei suoi articoli, del pensiero in essi contenuto, e che così facendo Rosen e altri abbiano cercato – sfortunatamente riuscendoci – di screditarla agli occhi del suo carissimo amico. In quell'ultima visita prova a spiegarli di quali manipolazioni e distorsioni siano capaci i suoi critici, ma senza molto successo. È sicura che se solo Blumenfeld leggesse gli articoli capirebbe, ma non ne ha nemmeno il tempo. La ferisce ulteriormente il fatto che Pinhas Rosen, nel suo necrologio per Blumenfeld, accenni alla sua ultima visita dando l'impressione che fra loro ci sia stata una rottura, rendendo così pubblica una faccenda che invece lei considera strettamente privata<sup>251</sup>.

I sionisti – tra cui Rosen e Scholem – ritengono Hannah Arendt un'antisionista; gli antisionisti<sup>252</sup> la vorrebbero fra loro. E infatti l'*American Council for Judaism*<sup>253</sup> le offre sia la sua protezione, sia una tribuna dalla quale rispondere pubblicamente ai critici. Ma Arendt rifiuta entrambe le offerte: le ragioni della sua rottura con l'organizzazione sionista, infatti, sono molto distanti dalla posizione antisionista dell'*American Council*. Come abbiamo spiegato in queste pagine, lei non è contro Israele per principio: è invece contraria a certe importanti scelte politiche di Israele. Arendt non è interessata all'antisionismo; invoca solo, da sempre, una leale opposizione e un onesto confronto all'interno del sionismo stesso, per cui è grata ad ogni lettore sionista che sappia e voglia riconoscere questa sua posizione per quello che è: lei non è un'antisionista, ma un'internazionalista. Gershom Scholem, appunto, non comprende questa sua posizione. Egli ritiene che la teoria della banalità del male sia solo uno slogan, e la accusa di non amare il suo popolo. Arendt – lo abbiamo già ricordato<sup>254</sup> – gli risponde di non amare gli ebrei e il popolo ebraico, ma di essere solo una di loro – infatti l'amore per gli ebrei, essendo lei stessa ebrea, le appare sospetto. Cosa c'è di sbagliato nel concetto di amore per il popolo ebraico? Nel libro su Rahel Varnhagen<sup>255</sup>, lo abbiamo visto diffusamente nel secondo capitolo di questo lavoro – Arendt spiega che gli sforzi per "emancipare" gli ebrei in Europa nel XIX secolo hanno inciso meno sul loro destino che su un certo principio del progresso, basato sull'esigenza che gli ebrei fossero pensati come un concetto astratto. Come ci sono stati ebrei eccezionali che sono arrivati a rappresentare gli ebrei in generale, così l'ebreo è arrivato a rappresentare il progresso dei diritti umani. L'effetto, secondo lei, è stato la separazione del principio dalla persona: la progressiva opposizione all'antisemitismo, nel corso dell'Illuminismo, ha assegnato sistematicamente

---

<sup>250</sup> Cfr. E. Young-Bruehl, 1982, cit., p. 400.

<sup>251</sup> Cfr. *ivi*, p. 401.

<sup>252</sup> Un'ampia e documentata storia dell'opposizione ebraico-giudaica al sionismo è in Y. Rabkin, 2004, cit.

<sup>253</sup> Cfr. Y. Rabkin, 2004, cit., p. 32, p. 146 sgg., p. 243.

<sup>254</sup> Cfr. *infra* la nota 74 di questo capitolo.

<sup>255</sup> H. Arendt, 1958b.

all'ebreo normale un ruolo sgradevole e, allo stesso tempo, ha chiesto all'ebreo desideroso di assimilarsi di diventare un modello di umanità<sup>256</sup>. Per cui – come osserva giustamente Judith Butler – quando Arendt rifiuta di amare il popolo ebraico sta rifiutando di stabilire una relazione con l'astrazione che ha fornito la premessa e il pretesto all'antisemitismo<sup>257</sup>. E comunque, a suo avviso, l'amore non deve mai entrare in politica:

«L'appartenenza a un gruppo è una condizione naturale. Si appartiene a un gruppo per nascita, sempre. Ma [...] aderire o formare un gruppo organizzato è qualcosa di completamente diverso. Questo genere di organizzazione si costituisce sempre in relazione al mondo: ciò che accomuna gli uomini che si organizzano sono quelli che in genere vengono chiamati interessi. La relazione personale diretta, rispetto alla quale si può legittimamente parlare d'amore, esiste ovviamente anzitutto nell'amore e anche, in un certo senso, nell'amicizia. Qui una persona viene chiamata in causa direttamente, indipendentemente dalla sua relazione col mondo. Di conseguenza, persone delle organizzazioni più diverse possono essere anche amici personali, ma se si confondono questi piani, se, per parlar schietto, si porta l'amore al tavolo del negoziato si commette secondo me un errore fatale»<sup>258</sup>.

Gli ultimi fuochi della polemica si riattizzano quando, nel gennaio 1966, Arendt pubblica sul "New Yorker" una lunga replica alla recensione encomiastica dello storico Walter Laqueur al libro di Jacob Robinson intitolato *The crooked shall be made straight* [Gli storti saranno raddrizzati] (ma 'crooked' significa anche 'mascalzoni'). Dopo aver smontato le grossolane accuse di Robinson avallate da Laqueur, scrive:

«Nessuno dubiterà dell'efficacia della moderna costruzione dell'immagine, e nessuno che conosca le organizzazioni ebraiche e i loro innumerevoli canali di comunicazione al di fuori del loro controllo diretto sottostimerà le loro possibilità di influenzare l'opinione pubblica. [...] Quel che avevo fatto, a loro avviso, era il crimine dei crimini: avevo raccontato "la verità in un ambiente ostile", come mi disse un funzionario israeliano, e ciò che hanno fatto l'ADL [*Anti-Defamation League*] e le altre organizzazioni è stato sollevare il segnale pericoloso. [...] Dopotutto, la denuncia del libro e del suo autore, che essi hanno raggiunto con successo, sia pure senza mezzi, non era il loro obiettivo. Era solo lo strumento per impedire la discussione su un tema "che tormenterà gli ebrei per gli anni a venire". E per quanto concerneva questo obiettivo, essi hanno ottenuto esattamente l'opposto. Se avessero lasciato perdere, questo argomento – che io avevo toccato solo marginalmente – non sarebbe stato strombazzato in tutto il mondo. Nei loro sforzi per impedire alla gente di leggere quel che avevo scritto o, nel caso sfortunato in cui questo fosse già successo, per fornire la chiave di lettura, hanno gonfiato oltremodo la cosa»<sup>259</sup>.

Di lì in poi Arendt è «letteralmente sommersa da inviti di tutte le organizzazioni ebraiche a tenere conferenze e partecipare a congressi eccetera, e taluni provengono proprio da quelli che [ha] attaccato per nome. Inoltre, in Israele esce finalmente l'edizione in ebraico del libro. Credo – scrive – che ormai la guerra tra me e gli ebrei

---

<sup>256</sup> Cfr. *infra*, capitolo secondo, paragrafo 3.

<sup>257</sup> Cfr. J. Butler, 2007; trad. it. p. 46.

<sup>258</sup> H. Arendt, 1965a, cit., p. 52.

<sup>259</sup> H. Arendt, 1966a, p. 510 (traduzione mia). A parte questo testo, la vera risposta di Arendt alla controversia è il suo saggio *Truth and Politics* [*Verità e politica*] (1967a), nel quale afferma l'importanza della ricerca disinteressata della verità in politica. Nel 1963 scrive: «Sono convinta di non dover rispondere a singoli critici. Alla fine farò una valutazione di tutta questa strana vicenda. Questo, secondo me, andrebbe fatto quando il furore si sarà esaurito e penso che la primavera prossima sia il momento giusto. Ho anche intenzione di scrivere un saggio su "Verità e Politica", che sarà una risposta implicita», H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 3 ottobre 1963, in Arendt, 1995b, cit., p. 284.



sia finita»<sup>260</sup>. Il suo senso critico resta sempre vigile ma, placatasi la bufera sul caso Eichmann, le lettere a Jaspers testimoniano una sorta di riconciliazione non solo con gli ebrei, ma anche con Israele<sup>261</sup>, che ella sostiene senza riserve durante la guerra dei Sei Giorni. Generalmente molto critica nei confronti della politica perseguita da Israele, durante la guerra del 1967 in Medio Oriente Arendt prova un intenso orgoglio per le vittorie israeliane. Distinguendo nettamente un'aggressione da un'azione militare difensiva, se la guerra del 1956 le è sembrata una follia, questa volta ritiene invece che si tratti di una guerra ragionevole. Riflettendo sulla guerra dei Sei Giorni – ma anche su Israele e gli ebrei –, ad un paio d'anni di distanza scrive a Mary McCarthy:

«La questione: che c'è bisogno di Israele nel caso succeda un'altra catastrofe nella Diaspora e/o perché l'antisemitismo è eterno, è capziosa. Gli ebrei, in effetti, temono tanto l'assimilazione completa quanto lo sterminio. Ben Gurion, probabilmente la persona più intelligente della vecchia guardia, disse una volta che sperava che i suoi figli sarebbero morti in Israele, ma aveva poche speranze che ciò accadesse ai suoi nipoti. Se poi chiedi: perché tentate quest'impresa quasi disperata? La risposta, cioè la risposta tipicamente ebraica, è: una seconda catastrofe [dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C] avrà sui secoli, o forse sui millenni futuri, lo stesso effetto che ebbe la prima in passato. La memoria terrà unita la gente; la gente sopravvivrà. Che è, *aufond*, l'unica cosa che conta. Gli ebrei pensano: gli imperi, i governi, le nazioni vanno e vengono, e il popolo ebreo resta. C'è qualcosa di grandioso e di ignobile in questa passione; non credo di dividerla. Eppure so che una qualunque vera catastrofe in Israele mi toccherebbe più profondamente di qualsiasi altra cosa»<sup>262</sup>.

Quando, il 6 ottobre 1973, Egitto e Siria invadono il territorio di Israele – causando imponenti perdite e riconquistando un po' di territorio perso nel 1967 –, la catastrofe sembra davvero imminente, e Arendt teme che questa volta Israele possa essere distrutto. Lo stesso giorno dello scoppio della Guerra dello Yom Kippur<sup>263</sup>, per Arendt inizia una settimana di lavoro per la televisione francese: un'intervista condotta da Roger Errerà. Il testo dell'intervista riflette tutta la sua preoccupazione, e forse è proprio per questo motivo che una decina di giorni dopo commenta: «Mi sto a poco a poco rimettendo dall'intervista alla televisione francese – che è stata un disastro assoluto, a parer mio, e anche molto faticosa. Non che abbia importanza»<sup>264</sup>. Quando, la seconda settimana di ottobre, le sorti dei combattimenti si capovolgono, Arendt cerca di rimettersi a lavorare a *The life of the mind*<sup>265</sup> [La vita della mente], ma scrive a Mary McCarthy: «Ho qualche problema a ritornare al lavoro [...] a causa di questa improvvisa esplosione di "storia"»<sup>266</sup>.

---

<sup>260</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 26 marzo 1966, in Arendt, 1985; ed. inglese p. 640 (traduzione mia).

<sup>261</sup> La novità consiste anche nella possibilità di scrivere per la prima volta da Israele, dove si reca nell'estate del 1967: «Me la sono proprio goduta. E per quanto riguarda il paese, la grande paura è svanita di colpo e si vede. Il carattere nazionale ne beneficia decisamente». H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 26 agosto 1967, in Arendt, 1985; ed. inglese p. 681 (traduzione mia).

<sup>262</sup> H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 17 ottobre 1969, in Arendt, 1995b, cit., p. 408.

<sup>263</sup> Cfr. E.J. Hobsbawm, 1994, cit., pp. 289 sgg.

<sup>264</sup> H. Arendt a M. McCarthy, lettera del 16 ottobre 1973, in Arendt, 1995b, cit., p. 613.

<sup>265</sup> H. Arendt, 1978b, cit.

<sup>266</sup> *Ibidem*.



## CAPITOLO QUINTO

### 1. Premessa

Negli Stati Uniti – lo abbiamo visto nel capitolo precedente – Hannah Arendt si afferma in un primo tempo come autrice di articoli dedicati soprattutto a questioni di politica ebraica, considerate dal punto di vista storico e politico («La mia possibilità di esistenza non borghese o letteraria – scrive a Jaspers – si fonda sul fatto che grazie a mio marito ho imparato a pensare politicamente e a vedere con senso storico, e d'altra parte non sono venuta meno all'impegno di orientare il mio lavoro storico e politico a partire dalla questione ebraica»<sup>1</sup>). Quella giornalistica è una forma di scrittura che si adatta perfettamente alla sua personalità ironica e vulcanica, e che ben si accorda al suo modo di comprendere<sup>2</sup>, che articolo dopo articolo si dispiega su due piani: interpretativo e militante. Il gran numero di testi che Arendt pubblica tra il 1941 e il 1945 testimonia appunto il risvolto militante nella sua attività: quelle pagine si riallacciano poi alle analisi generali di *The origins of totalitarianism*<sup>3</sup> [*Le origini del totalitarismo*] in corso di elaborazione, ma costituiscono in prima battuta il crogiuolo del suo pensiero politico. Ella abbraccia la causa politica del popolo ebraico partendo dalla ricerca della frattura nel presente: l'assalto contro gli ebrei viene sferrato con relativa facilità per la loro assoluta impotenza – ovvero mancanza di organizzazione politica –, sprovvisti come sono di uno Stato, di un esercito e di una stessa politica in tutti i Paesi per contrastare l'aggressione di cui sono vittime. Apolidi, sono molto spesso profughi, costretti a rimettersi alla benevolenza di autorità non ebraiche e organizzazioni benefiche<sup>4</sup>; cittadini di Stati nazionali smantellati dall'invasione nazista, corrono il rischio di essere mandati a morire dagli Stati collaborazionisti. Eppure, proprio perché non ci sono più vie di fuga individuali, Arendt è convinta che la questione vitale sia l'accesso degli ebrei alla responsabilità politica, cioè alla capacità di rispondere dall'interno della situazione – in base all'assunto che il presente, per quanto tragico, nasconda pur sempre una possibilità, la sola realtà che conti per l'azione. Detto altrimenti, ritiene che gli ebrei debbano acquisire la capacità di riconoscere e far apparire il possibile, pur attenendosi ai principi della politica: libertà e giustizia<sup>5</sup>.

Se Hannah Arendt sostiene per anni la costituzione di un esercito ebraico che combatta sotto la propria bandiera<sup>6</sup> è perché, a suo avviso, questa è la sola proposta a fare i conti con la realtà. Il progetto di sterminio nazista non mira agli ebrei in quanto individui, né in quanto gruppo inglobato in questa o quella nazione. L'esclusione da tutte le nazioni, la condizione di apolidi, di paria tra le genti, sono il chiaro segno di un popolo disperso; non resta che una politica: organizzare un esercito ebraico – non per la gloria delle armi, ma per conquistare lo status politico di popolo fra gli altri. Solo la rivendicazione dell'esercito ebraico<sup>7</sup> varrebbe al popolo la libertà che si ottiene combattendo, a fianco di altri, per la propria causa; ma è anche que-

---

<sup>1</sup> H. Arendt a K. Jaspers, lettera del 29 gennaio 1946, in Arendt, 1985; trad. it. p. 50.

<sup>2</sup> Sull'importanza della comprensione per Arendt, cfr. M. Leibovici, 2000; trad. it. pp. 59-81.

<sup>3</sup> H. Arendt, 1951a.

<sup>4</sup> «È purtroppo inerente alla natura delle cose che qualunque sforzo diretto a esibire la bontà in pubblico finisca con la comparsa del crimine e della criminalità sulla scena politica». H. Arendt, 1963e; trad. it. p. 105.

<sup>5</sup> Cfr. H. Arendt, 1990b; trad. it. p. 99.

<sup>6</sup> Cfr. H. Arendt, 1941b; trad. it. p. 9.

<sup>7</sup> Arendt non inneglia al popolo in armi, non è questo il punto. Nei suoi articoli chiede che l'idea di nazione venga sganciata da quella di territorio, ed è su questa base che sostiene la proposta per un esercito ebraico – senza premurarsi però di affrontare le questioni pratiche relative alla realizzazione di questo progetto.

stione di giustizia, cioè di riconoscimento dell'eguaglianza<sup>8</sup>. Pertanto Arendt si ritiene fedele al progetto politico fondamentale del sionismo: che il popolo ebraico diventi un popolo come tutti gli altri<sup>9</sup>, un popolo tra i popoli della terra. Quanto alla Palestina, la via scelta dal movimento sionista suscita però in lei immensa inquietudine. Non è un caso quindi che al cuore di *Zionism Reconsidered* [*Ripensare il sionismo*] vi sia una critica veemente all'idea della proclamazione dello Stato sul modello dello Stato-nazione, un progetto che ella trova semplicemente assurdo:

La questione politica certo più importante che si pone alla colonia ebraica ancora sotto il dominio inglese è stabilire quale tipo di corpo politico debbano formare gli ebrei di Palestina<sup>10</sup>. Certo è che

«Una sede nazionale ebraica che non viene riconosciuta e rispettata dal popolo vicino non è una patria ma un'illusione – finché non diventa un campo di battaglia. Questo semplice dato di fatto – il fatto che gli arabi non abbiano finora riconosciuto e rispettato la sede nazionale ebraica – non poteva naturalmente essere eliminato da nessuna dichiarazione di potenze lontane e da nessuna interpretazione legalistica di patti internazionali. Esso ha manifestato quell'elemento illusionistico, utopico e impolitico che ha gravato così spesso sulla politica ebraica riguardante la Palestina, sebbene si sia espresso dapprima nella sopravvalutazione delle opportunità concrete, e poi nella radicalità delle richieste politiche»<sup>11</sup>.

Non si tratta di eludere il problema dello Stato, ma di sapere quale tipo di Stato si voglia fondare, ovvero se in Medio Oriente, come nei Balcani dopo il trattato di Versailles, la creazione di Stati nazionali sovrani sia una risposta politica adeguata per risolvere i conflitti fra popoli abitanti lo stesso territorio<sup>12</sup>. Per Arendt, in Palestina si ritrovano tutti gli ingredienti del fallimento già registrato dallo Stato nazionale nell'Europa orientale e centrale. Come nei Balcani, infatti, anche in Palestina non vi è coincidenza fra territorio ed etnia, dal momento che la popolazione è composta di due comunità molto differenti per storia, cultura e lingua. Spartire il territorio per far corrispondere Stato e nazione comporterebbe solo due risultati parimenti negativi: la migrazione più o meno forzata di popolazioni per rendere effettiva la maggioranza demografica, oppure la riduzione a minoranza di una parte della popolazione, che non nutrirebbe lealtà per lo Stato (espressione della popolazione maggioritaria). Quanto appreso dalla storia europea impedisce ad Arendt di sottoscrivere obiettivi destinati a fomentare la guerra, ed è con timore crescente che ella veda delinearli nei fatti che si susseguono in Palestina le insidie inerenti alla rivendicazione di sovranità<sup>13</sup>. Ecco perché la sua sfida alla corrente dominante consiste anche nel cogliere altre possibilità reali e realistiche. L'esperienza americana la induce a suggerire proposte alternative, in grado di evitare la guerra e più rispettose della realtà,

---

<sup>8</sup> In termini politici, l'ingiustizia radicale commessa contro il popolo ebraico è l'esclusione dal concerto dei popoli, ratificata in qualche modo dal mancato riconoscimento degli Alleati. Gli ebrei – questo, come abbiamo visto, l'argomento di Arendt – dovrebbero quindi deporre lo status di paria per elevarsi a popolo, obiettivo che in quel frangente storico implica la lotta contro Hitler; solo così potrebbero conquistare l'eguaglianza con gli altri popoli in guerra contro il nazismo e partecipare poi da eguali ai negoziati di pace e alla riorganizzazione politica dell'Europa.

<sup>9</sup> Cfr. H. Arendt, 1942e; trad. it. p. 30.

<sup>10</sup> Cfr. H. Arendt, 1944w; trad. it. p. 53.

<sup>11</sup> H. Arendt, 1945k; trad. it. pp. 133-34. E aggiunge: «Solo la follia potrebbe indurre a scegliere una politica che confida nella protezione di una potenza imperiale lontana e si aliena i vicini di buona volontà». H. Arendt, 1944w, cit., p. 74.

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, 1950b; trad. it. pp. 134-38.

<sup>13</sup> Arendt è convinta che la 'sovranità ebraica' sarebbe un terribile errore categoriale perché, legando una singola nazionalità allo stato, produrrebbe inevitabilmente gravi ingiustizie per le minoranze. Cfr. J. Butler, 2007; trad. it. p. 47.

cioè del fatto che a meno di soluzioni radicali in Palestina ci sono e sempre ci saranno due popoli; e ammonisce: «l'insediamento ebraico in Palestina può diventare un importante fattore di sviluppo per il Vicino Oriente, ma resterà sempre un'isola relativamente piccola in un mare arabo»<sup>14</sup>. Ora, l'unico tipo di corpo politico che tenga davvero conto di popolazioni multinazionali e che sia capace di superare l'opposizione maggioranza/minoranza è la federazione. A differenza dello Stato nazionale, la federazione non presuppone un popolo unito in una nazione, ma un popolo fin dal principio differenziato in elementi politici, nazionali o d'altro genere chiaramente riconoscibili, considerati indipendentemente dall'importanza numerica<sup>15</sup>. Non si tratta dunque di abolire tali elementi a vantaggio di una sola nazione, ma di comporli così che nessuno abbia la supremazia rispetto agli altri. Tramontata la prospettiva della federazione – superata dopo la creazione dello Stato di Israele<sup>16</sup> –, ci si può e ci si deve almeno battere per una confederazione che contempra l'esistenza di due entità politiche indipendenti (cioè «l'opposto di un sistema federale, solitamente considerato come “un governo multiplo in un solo Stato”»<sup>17</sup>), risolte a coordinare la politica estera, con conseguente limitazione della sovranità in materia di politica estera e difesa. In tal modo si potrebbero eliminare il rischio di guerra fra i membri della confederazione e la tentazione delle grandi potenze di strumentalizzare i due piccoli Stati per la loro politica.

## 2. Excursus

Hannah Arendt è la pensatrice che ha analizzato il totalitarismo<sup>18</sup>, ha cercato di capirne le origini nella tradizione politico-filosofica dell'occidente, e ha elaborato un'idea di politica totalmente nuova sull'asse singolarità / pluralità / libertà / spazio pubblico / azione, opposta a quella che invece ruota sull'asse nazione-comunità etnica / necessità / storia / dominio.

Le riflessioni arendtiane si impernano sulla pensabilità dei fondamenti esistenziali del politico (che ella rintraccia – com'è noto – nella *felicità* che deriva dall'agire in

---

<sup>14</sup> H. Arendt, 1950b, cit., p. 116.

<sup>15</sup> Cfr. H. Arendt, 1943e, cit., p. 88-89. «Per la prima volta una simile federazione è stata realizzata dagli Stati Uniti d'America. In quest'unione nessun singolo Stato ha una qualsiasi supremazia su un altro, e tutti gli stati insieme governano il paese. In modo diverso ha risolto con successo i suoi problemi di nazionalità l'Unione Sovietica: essa ha sciolto l'impero zarista e ha fondato un'unione di nazionalità che, indipendentemente dalle loro rispettive dimensioni, sono reciprocamente equiparate». Ivi, p. 89.

<sup>16</sup> Nel 1948, dopo il riconoscimento dello stato di Israele da parte delle Nazioni Unite, Arendt presagisce che «anche se gli ebrei dovessero vincere la guerra, la sua fine costituirebbe l'unica possibilità e l'unica realizzazione del sionismo nella Palestina distrutta. La nuova terra sarebbe qualcosa di molto diverso dal sogno degli ebrei di tutto il mondo, sionisti e non-sionisti. Gli ebrei “vittoriosi” vivrebbero circondati da una popolazione araba interamente ostile, segregati entro confini perennemente minacciati, a tal punto occupati a difendersi fisicamente da eliminare ogni altro interesse e ogni altra attività. L'intero popolo smetterebbe di interessarsi allo sviluppo della cultura ebraica; rinunciarebbe agli esperimenti sociali, quasi fossero lussi privi di importanza pratica; il pensiero politico sarebbe centrato sulla strategia militare, lo sviluppo economico sarebbe determinato esclusivamente dalle necessità della guerra. E questa sarebbe la sorte di una nazione che – indipendentemente dal numero di immigrati che potrebbe ancora assorbire e dall'estensione del suo territorio (nel quale, secondo la folle richiesta dei revisionisti, dovrebbero rientrare Palestina e Transgiordania) – continuerebbe ad essere un piccolo popolo soverchiato dalla prevalenza numerica e dall'ostilità dei suoi vicini. In queste condizioni (come ha fatto notare Ernst Simon) gli ebrei di Palestina degenererebbero in una di quelle piccole tribù di guerrieri di cui la storia, fin dai tempi di Sparta, ci ha fatto conoscere il valore e l'importanza». H. Arendt, 1950b, cit., p. 108-9.

<sup>17</sup> Ivi, p. 135.

<sup>18</sup> Si vedano M. Abensour, 1999 e O. Guaraldo, 1999. E ancora, solo per citarne alcuni, G. Lichtheim, 1951; B. Crick, 1977; F.G. Friedmann, 1985; R. Nisbet, 1992.

pubblico<sup>19</sup>, mostrando la propria individualità in un atto di esibizione performativa), e si sviluppano in un dialogo costante con le esperienze politiche dell'antichità classica. Il nucleo teoretico più originale del pensiero di Arendt è quello di 'azione', la quale assume come propria dimensione temporale l'*attualità* di un vissuto relazionale non reificato in alcuna struttura preesistente<sup>20</sup>. Alla contingenza dell'azione fa da contraltare il concetto di tradizione, che rimanda invece all'ambito semantico della *stabilità* e della *permanenza*<sup>21</sup>. Nella continua tensione tra queste due dimensioni *temporali* è in gioco niente meno che l'idea di '*mondo*', con tutta la ricchezza semantica che Arendt attribuisce a questo concetto. Al centro della politica arendtiana – è bene ricordarlo – non vi è l'individuo, bensì la possibilità stessa di qualcosa come un mondo comune<sup>22</sup>. Ciò diviene evidente non appena si adduca la controprova della prassi totalitaria: i concetti arendtiani, infatti, lo abbiamo già sottolineato nell'introduzione, si sviluppano spesso a partire dalla comprensione della prassi totalitaria come loro opposto negativo. Questo non significa che essi non abbiano una loro autonomia teoretica, ma soltanto che l'analisi dei totalitarismi rimane sempre sullo sfondo delle riflessioni dell'autrice, quasi come un banco di prova per le categorie politiche tradizionali<sup>23</sup>. Il conflitto tra una politica incentrata sul *mondo* ed una concentrata invece sull'*uomo* e sulla sua *vita* rivela nei regimi totalitari un aspetto epocale ed apocalittico tale da far implodere tutte le categorie tradizionali, politiche, «giuridiche, morali o del buon senso»<sup>24</sup>. Nel fenomeno totalitario si rivela *il limite estremo* in cui un'azione politica trapassa nell'impoliticità della mera violenza, perché letteralmente brucia ed estingue l'*infra*, lo *spazio inter-umano* della pluralità, quel mondo che sta *tra* le persone e che si può realizzare solo se viene recepito da molteplici punti di vista<sup>25</sup>. Un tratto fondamentale della prassi politica è che qualunque azione intenda apportare un qualsiasi cambiamento alla vita degli uomini debba passare esclusivamente per la strada dell'intervento nella *sfera del mondo comune*<sup>26</sup>. Come ben dimostra la prassi distorta del totalitarismo, infatti, la

---

<sup>19</sup> Sul tema dell'azione come partecipazione alla sfera pubblica, è emblematico il saggio *Action and the Pursuit of Happiness* (H. Arendt, 1962a), dove la pensatrice ricerca nell'esperienza esistenziale della felicità e dell'appagamento che risulta dall'agire insieme la ragion d'essere della politica – esperienza questa riportata dai padri rivoluzionari americani, sebbene travisata nella loro autoconsapevolezza dalle categorie cristiano-platoniche della tradizione politica occidentale. L'esperienza di tale felicità, insieme all'intuizione della natalità come capacità di iniziare sono i nodi essenziali del tentativo arendtiano di ripensare i fondamenti ontologici e fenomenologici della politica, di pensare cioè fondamenti esistenziali nuovi, diversi da quelli della necessità hobbesiana del governo.

<sup>20</sup> La fenomenologia dell'azione ha due aspetti: 1) azione come atto puro: attività che esaurisce il suo significato nella sua esecuzione (autotelica)\* e che non sopravvive al momento del suo esternarsi (*praxis*); 2) azione come 'avvio' di un nuovo inizio. Condizione di entrambe queste accezioni è la pluralità, giacché si agisce sempre in comune, insieme agli altri. Da qui anche la specifica produttività fenomenologica dell'agire: a) produzione di relazioni tra le persone (il '*web*' delle relazioni che ricopre come una rete invisibile il mondo delle cose visibili; b) produzione di nuovi eventi e della realtà stessa che si rivela nell'atto (esplicitazione delle *doxai* ed elemento di rivelazione della propria singolarità -> funzione antisoggettivistica della *praxis*), a cui è collegata naturalmente la c) produzione delle *storie biografiche* (*histories*) delle singole persone, in quanto è caratteristico dell'azione innescare processi che diventano di per se stessi narrabili in una vicenda biografica. Cfr. H. Arendt, 1958a (soprattutto il 27° paragrafo).

\* Si veda R. Esposito, 1999, p. 96.

<sup>21</sup> Nel saggio intitolato *The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning* [*La crisi della cultura*], viene messo in evidenza come la 'cultura' (una parola ed un concetto nati nell'antica Roma – da *colere* = «coltivare, dimorare, prendersi cura di, attendere a, conservare», H. Arendt, 1960c; trad. it. p. 273) sia la sfera di ciò che, inserito in una tradizione e conservato dalla memoria, dà significato al mondo fondandone la permanenza.

<sup>22</sup> Cfr. *infra*, il prologo di questo lavoro.

<sup>23</sup> Per un'ottima analisi che si articola proprio in questa direzione, rimandiamo a M. Canovan, 1992.

<sup>24</sup> H. Arendt, 1951a, cit.; trad. it. p. 630.

<sup>25</sup> L'esatto contrario di quanto avviene nel conformismo creato dall'ideologia totalitaria.

<sup>26</sup> Cfr. M. Canovan, 1985 e S. Dossa, 1989.

politica non può avere come obiettivo quello di cambiare l'uomo o la *natura umana*; in quanto fatto che nasce dalla pluralità stessa, ovvero dal trovarsi insieme dei singoli individui, l'unico scopo che essa può ragionevolmente proporsi è quello di cambiare le *istituzioni* del mondo umano, e *sperare che tutto il resto venga da sé*:

«Comunque ci si ponga nei confronti della questione se nella crisi attuale sia in gioco l'uomo o il mondo, una cosa è certa: la risposta che pone l'uomo al centro delle preoccupazioni presenti e ritiene di doverlo cambiare per porvi riparo, è profondamente impolitica; al centro della politica vi è infatti sempre la preoccupazione per il mondo, non per l'uomo [...]. E un mondo non si cambia cambiandone gli uomini [...] così come non si cambia una organizzazione o associazione cominciando a influenzarne i membri in un senso o nell'altro. Se si vuole cambiare una istituzione, una organizzazione, una qualunque corporazione pubblica mondiale, se ne può solo rinnovare la costituzione, le leggi, gli statuti, e sperare che tutto il resto venga da sé. Questo stato di cose è connesso al fatto che ovunque si radunino degli uomini, sia nella sfera privata che in quella sociale o pubblica, politica<sup>27</sup>, viene a crearsi uno spazio che li raccoglie dentro di sé e al contempo li separa l'uno dall'altro. Ognuno di questi spazi ha la sua propria struttura, che muta con il mutare dei tempi e si manifesta nella sfera privata sotto forma di usanze, in quella sociale sotto forma di convenzioni e in quella pubblica di leggi, costituzioni, statuti e simili. Dovunque si radunino degli uomini, il mondo si frapponne tra loro; ed è in questo *infra* che si svolgono tutte le faccende umane»<sup>28</sup>.

Come ricerca di nuovi fondamenti ontologici ed esistenziali, il pensiero arendtiano sull'azione si sviluppa a due livelli diversi: quello fenomenologico-esistenziale<sup>29</sup> e quello squisitamente politico. L'azione, che crea una rete di relazioni *inter-umane* suscitando la realtà dell'apparire nella pura attualità, non è una proprietà esclusivamente politica, così come non è *soltanto* politica nemmeno la facoltà di produrre processi narrabili in una storia (biografia) – fatto che, è bene sottolinearlo, nulla toglie all'importanza politica della narrazione e all'impatto che l'attività di raccontare storie ha sulla nozione stessa di politica. L'azione mantiene infatti queste caratteristiche generali *sempre* e in *ogni* sfera dell'esistenza in cui la esercitiamo, rapportandoci agli altri e parlando. Anche l'azione come inizio non è una dimensione immediatamente politica: si può iniziare qualunque cosa, e quindi pure l'avvio di un'attività economica deriva da questa capacità di iniziare, esattamente come l'agire sperimentale degli scienziati nella natura<sup>30</sup>. Un'altra cosa ancora sono il nuovo inizio inteso come nascita di una singolarità<sup>31</sup> incarnata con un suo bios e il nuovo inizio inteso come fondazione<sup>32</sup>. L'uomo può fondare in senso politico perché dotato della capacità di agire, ed è dotato di tale capacità in quanto nasce come individuo unico, irriducibile e insostituibile. Si può dunque dire che l'inizio politico sia una sorta di 'seconda nascita' dell'uomo all'interno della sfera dei suoi pari, possibile solo alla luce della 'prima nascita' come evento 'naturale' che fonda le 'singolarità incarnate', che tuttavia solo la seconda nascita (politica), la quale avviene nella sfera pubblica, permette di esprimere pienamente. Le categorie di nascita e di inizio sono strettamente implicate nell'analisi del totalitarismo, dove all'eliminazione della spontaneità biologica della nascita segue l'eliminazione delle singolarità individuali,

<sup>27</sup> Sulla distinzione tra 'sociale' e 'politico' in Arendt cfr. R. Bernstein, 1986b.

<sup>28</sup> H. Arendt, 1993; trad. it. p. 18.

<sup>29</sup> Nel senso non tecnico, ma letterale di queste parole. Come saggi che si concentrano esclusivamente sull'aspetto filosofico dell'opera arendtiana si vedano ad esempio W.P. Allen, 1982 e L. Boella, 1990.

<sup>30</sup> In questo spostamento dell'agire dalla sfera sociale in quella naturale, Arendt vede tra l'altro il pericolo della scienza moderna.

<sup>31</sup> Su natalità e azione in Arendt si vedano S. Belardinelli, 1984 e 1985.

<sup>32</sup> Sul tema della fondazione in Arendt si veda ad esempio M.E. Vatter, 1999.

delle differenze e, conseguentemente, anche di una sfera politica libera della quale gli uomini (tutti singoli diversi) possano entrare a far parte<sup>33</sup> come pari. Dato questo carattere originariamente esistenziale delle caratteristiche dell'agire (per cui parola, azione e nascita sono eventi che si realizzano in tutte le sfere dell'umano in senso pre-politico), sorge il problema di individuare la valenza prettamente 'politica' della prassi: come e dove la prassi e la capacità di iniziare diventano 'politiche', differenziandosi e sganciandosi dalle altre sfere non politiche dell'esistenza? La trattazione che in *The human condition*<sup>34</sup> [*Vita activa*] Arendt presenta dell'azione si gioca su una drastica dicotomia tra sociale<sup>35</sup> e politico, basata su una rigida ricostruzione topologica degli spazi pubblico/privato<sup>36</sup> della *polis*. Vi è per così dire una 'politicizzazione' immediata dell'azione, perché l'azione che crea la rete delle relazioni e la parola che esplicita le opinioni e la realtà del mondo istituiscono immediatamente la sfera pubblica e politica, mentre la sfera del sociale rimane fuori dalle facoltà umane di agire e parlare. Qui Arendt propone una sorta di 'ontologizzazione' della politica<sup>37</sup>, nel senso che la capacità rivelativa di parola e azione<sup>38</sup> viene identificata con la politica stessa. I motivi sono sostanzialmente due: in primis l'opposizione critica alla società moderna<sup>39</sup>, intesa come ascesa del privato nel pubblico<sup>40</sup>, e poi il fatto che la sfera politica plurale viene descritta in modo del tutto speculare al totalitarismo, per

---

<sup>33</sup> Cfr. R. Beiner, 1984.

<sup>34</sup> H. Arendt, 1958a.

<sup>35</sup> Su Arendt e la questione sociale è particolarmente rilevante S. Benhabib, 1996.

<sup>36</sup> Sulla distinzione che Arendt fa tra pubblico e privato si veda ad esempio M. Passerin d'Entrèves, 1993.

<sup>37</sup> Sulla questione di un'ontologia del politico cfr. B.M. Flynn, 1984.

<sup>38</sup> Su azione e politica in Arendt cfr. J.C. Isaak, 1993.

<sup>39</sup> In merito alla valutazione arendtiana dell'epoca moderna si veda C. Galli, 1988b.

<sup>40</sup> Ci siamo già soffermati (sia pur brevemente) nel primo capitolo di questo lavoro sulla scomparsa del confine tra pubblico e privato, nonché sull'eclissi dello spazio pubblico, del potere condiviso, della libera opinione e del libero agire, e dunque sul dramma dell'alienazione. Tale condizione, emblematica della modernità, rende necessario ripensare anche le possibilità stesse di una prassi libera. Se è vero, infatti, che l'agire rimane una possibilità che l'uomo possiede in virtù della nascita, è altrettanto vero che la struttura temporale del moderno, privando gli uomini della dimensione mondana, li priva sempre più anche della possibilità di comprendere (*e quindi poi di praticare*) la prassi nel senso politico del termine. La mancanza di comprensione è l'aspetto che rende il problema politico della modernità più grave e più difficilmente risolvibile, perché lo lega al fatto che vi sia o meno uno 'spirito pubblico'. L'apparente paradosso della concezione arendtiana dell'agire come *praxis* priva di scopo consiste precisamente in questo: l'agire mantiene il carattere di rivelazione e di espressività dell'individualità agente *anche se (e mentre)* persegue qualche scopo, e conserva il potere di *instaurare relazioni ovunque* gli uomini attualizzino parola e azione. Dunque l'agire (la facoltà umana fondamentale) *si è sempre manifestato* nella storia dell'uomo, *anche quando e dove predominava l'oblio della capacità* di dischiudere lo spazio delle relazioni umane e dell'attualità. Ecco allora che la questione politica non sta tanto nell'*incapacità* umana di fare *esperienza* di queste relazioni, ma piuttosto nell'*incapacità* di coglierne il *significato* autonomo, che va ben oltre la sfera dello scopo. Secondo Arendt, un esempio emblematico di questa *perdita di comprensione della natura della propria esperienza* è quello dei padri fondatori americani. Essi, infatti, mentre *sperimentano* la gioia di partecipare agli affari pubblici (cfr. *infra*, la nota 19 di questo capitolo) *interpretano* le loro esperienze nei termini della tradizione cristiano-liberale, subordinando così il loro agire pubblico alle finalità del governo. Non sanno insomma dare voce all'esperienza dell'agire in comune e della partecipazione alla vita pubblica (che *non si esaurisce nell'atto di governo*), *ragion per cui* il loro *pensiero* rimane superficiale e la profondità delle loro esperienze *inarticolata*. Ma ciò che non viene riconosciuto ed espresso non ha rilevanza per coloro che lo vivono e va perduto: tutto avviene proprio come se non esistesse (estensione del principio arendtiano della coincidenza tra 'essere' e 'apparire').

\* Lo spirito pubblico è precedente alle rivoluzioni e offre la sua prima fruizione teoretica in James Harrington e Montesquieu piuttosto che in Locke e in Rousseau. Cfr. H. Arendt, 1963e, cit., p. 257. Spirito pubblico, libertà pubblica e felicità pubblica sono i principi che ispirano in origine gli uomini delle rivoluzioni su entrambe le sponde dell'Atlantico. Cfr. *ivi*, p. 254.



cui tanto quest'ultimo è occultante<sup>41</sup> e ideologico, quanto la prima è rivelativa e libera in senso quasi ontologico.

Ora, per l'agire come capacità di iniziare, è chiaro che l'Inizio politico per eccellenza si presenti ad Arendt come la *fondazione* di un nuovo corpo politico: da qui il suo grande interesse per Roma<sup>42</sup>, dove la fondazione si presenta come l'esperienza e la categoria centrale di tutta la vita pubblica, e per le rivoluzioni moderne<sup>43</sup>, nelle quali la fondazione intesa come potere costituente è il problema principale. Ma capacità di iniziativa può anche significare semplicemente prendere la parola nella discussione e 'farsi avanti' nello spazio pubblico. La questione della fondazione può dunque essere letta come la necessità di 'istituzionalizzare' lo spazio della parola e dell'azione, che si presenta *ovunque* gli uomini si incontrino ed interagiscano. Parola e azione acquistano cioè valore specificamente politico se esercitate all'interno di una sfera pubblica costituita, come avviene nella *polis* ateniese<sup>44</sup> e a Roma. D'altra parte, però, azione e parola si rivelano facoltà eminentemente politiche anche al di fuori e persino *contro* la sfera pubblica istituita e 'ufficiale', come avviene nelle rivoluzioni moderne, che oppongono dialetticamente il potere costituente a quello costituito (reificato, per così dire, nelle istituzioni). Mentre quindi con la fondazione di una sfera pubblica si istituzionalizzano i luoghi dell'agire, con la rivoluzione questo agire ritorna nella piazza, 'tra' la gente, ovvero nel suo luogo 'esistenziale' originario, salvo poi doversi porre il compito di una nuova fondazione che ristabilisca i luoghi dell'agire pubblico<sup>45</sup>.

Ecco dunque che la fondazione intrattiene un rapporto problematico con il complesso ambito semantico della prassi. Come hanno messo bene in luce le analisi del

---

<sup>41</sup> Secondo Arendt l'ossessione per la vita, il conseguente emergere dell'uomo come creatura biologica legata al mito della razza e la strumentalità della politica si 'cristallizzano' nella prassi dei totalitarismi di destra e di sinistra, che segnano la definitiva catastrofe della politica occidentale.

<sup>42</sup> Sull'importanza del pensiero politico romano per Arendt cfr. D. Hammer, 2002.

<sup>43</sup> Come già indica *The human condition [Vita activa]* (1958a), la modernità non si esaurisce nel predominio di tendenze acosmiche. Essa è teatro di un fenomeno prima sconosciuto: le rivoluzioni avvenute in America (1775-1787) e in Francia (1789-1799). «Le rivoluzioni in senso proprio – scrive Arendt – non esistevano prima dell'età moderna e sono il più recente di tutti i grandi fenomeni politici». H. Arendt, 1963e, cit., p. 4. E aggiunge: «lo scopo della rivoluzione era, ed è sempre stato, la libertà». Ivi, p. 3. La rivoluzione è «l'esperienza della capacità umana di cominciare qualcosa di nuovo» (ivi, p. 31), ed «è quindi d'importanza cruciale per la comprensione delle rivoluzioni dell'età moderna che l'idea di libertà e l'esperienza di un nuovo cominciamento coincidano». Ivi, p. 25. Arendt insiste sul tratto della spontaneità: i momenti rivoluzionari sono caratterizzati dall'interruzione di ogni altra attività, dall'esplosione di iniziative provenienti dal popolo, da un'ondata di discussioni anche accese e appassionate dove ciascuno avanza proposte sulle decisioni da prendere, sostiene la propria tesi con tutta la persuasione di cui è capace e poi magari ne abbraccia un'altra per effetto dell'eloquenza altrui. Le rivoluzioni danno la possibilità di realizzare un desiderio universale: «"ovunque si trovino uomini, donne o bambini, siano essi vecchi o giovani, ricchi o poveri, alti o bassi, saggi o stolti, ignoranti o dotti, ogni individuo appare fortemente spinto dal desiderio di essere visto, ascoltato, considerato, approvato e rispettato dalla gente intorno a lui e da lui conosciuta"», sostiene Arendt citando John Adams. Ivi, p. 129. Arendt non condanna le rivoluzioni ma, è bene precisarlo, non le idealizza. A suo modo di vedere, la violenza è connaturata ai nuovi inizi e, senza ancoraggio nella trascendenza, l'instaurazione di una sfera pubblica secolare pone il problema cruciale dell'assoluto, necessario per legittimare l'impresa.

<sup>44</sup> Uno dei più significativi ed espliciti riferimenti ai greci lo si trova in *Was ist Politik?* [*Che cos'è la politica?*] (H. Arendt, 1993), in particolare nella III parte, *Introduzione alla politica II* (Frammenti 3a e 3b), dove si parla della stabilizzazione della sfera pubblica greca dopo il ritorno degli eroi omerici dal campo di battaglia. L'azione arendtiana trova infatti nutrimento anche nel modello eroico inteso come sfera della grandezza, da contrapporre criticamente alla decadenza della sfera pubblica moderna dell'*animal laborans*; ma poi sa dare anche ragione delle esperienze democratiche in cui dall'azione intesa come impresa si passa alla centralità della parola. E' come se nell'istituire la *polis*, dunque, i greci avessero trasportato l'azione bellicosa della violenza nello spazio politico, dove l'agonismo si manifesta attraverso la parola (i *megai logoi*) e non più mediante la violenza.

<sup>45</sup> È questa, in estrema sintesi, la dialettica di azione e fondazione.

pensiero di Hannah Arendt sviluppate soprattutto dalla letteratura femminista<sup>46</sup>, la fondazione in senso arendtiano non andrebbe intesa come un atto *definitivo* né tanto meno *definitorio*. ‘Fondare’ non significa cioè inchiodare la prassi alla ripetizione identica di un atto *originario* e *originale* in cui sarebbe riposta l'*autentica* autorappresentazione dei valori e dei significati di una comunità politica. L'uscita dall'“impasse della fondazione”<sup>47</sup> sarebbe perciò risolta nel senso che la fondazione rimane, proprio in virtù della sua origine libera, costitutivamente aperta al futuro e ad un “imprevedibile accrescimento” di legittimazione (emendabilità), senza il ricorso a criteri e norme assolute o a un'origine remota e leggendaria<sup>48</sup>. Seguendo questa interpretazione della fondazione, si può individuare un'analogia strutturale affascinante e significativa tra l'intuizione arendtiana della natura ‘esibitiva’ dell'individualità e la sua concezione della storia, nella quale il punto di contatto viene giocato dal concetto di *natalità*<sup>49</sup>. Infatti, così come non esiste alcuna “*autenticità*” *interiore* di cui l'individuo sia in possesso prima e indipendentemente dall'agire, allo stesso modo non esiste alcuna *origine storica autentica* rispetto alla quale il processo storico sarebbe *decadenza* e *tradimento*. Per dirla con la letteratura femminista, insomma, tanto l'identità quanto la fondazione sono ‘performative’, nel senso che suscitano e fanno apparire la loro realtà nell'atto stesso di esibirla. La fondazione, costitutivamente aperta a molteplici ri-fondazioni, segnerebbe così la possibilità di rimettere in scena quella stessa novità iscritta nella capacità umana di agire che presiedette all'atto ‘originario’. L'atto originario, lungi dal rivelarsi come ‘fatto’ reificato e immobile della storia, si mostra nella sua natura di evento creativo e ri-creante, da cui scaturisce una *tradizione* aperta alla re-invenzione, e perciò capace di offrire all'uomo la cornice narrativa (*exempla*) e le occasioni per agire. Tuttavia, se nel saggio sull'autorità<sup>50</sup> e in quello sulla rivoluzione<sup>51</sup> Arendt sembra assegnare la massima importanza al paradigma romano della fondazione come ciò che può liberare l'azione politica dalle ipoteche della teologia cristiana, ancorché nella sua forma secolarizzata<sup>52</sup>, ne *La vita della mente*<sup>53</sup> ella non sembra più molto sicura della capacità della leggenda di fondazione romana di diventare un *modello per la modernità*. Nell'ultimo capitolo della parte sulla Volontà, intitolato *The abyss of freedom and the “novus ordo saeculorum”*<sup>54</sup> [*L'abisso della libertà e il “novus ordo saeculorum”*], l'accento viene posto soprattutto sulla *differenza* tra la fondazione in senso romano, che è sempre una *ri-fondazione* di origini leggendarie mai disponibili alla *presenza assoluta dell'attualità*, e il compito tutto moderno della fondazione rivoluzionaria, che deve rinunciare a quella che ormai si palesa come la struttura arcaica della ripetizione. Il pensiero di Agostino sulla natalità viene introdotto da Arendt più in funzione di *rottura* che di continuità con la concezione romana, divenendo l'appello ad un inizio veramente *ex nihilo*, capace di autolegittimarsi nello iato tem-

<sup>46</sup> Per una panoramica generale si vedano i saggi raccolti in B. Honig (a cura di), 1995.

<sup>47</sup> Il problema, che Arendt discute a più riprese in *On revolution* (1963e), è che i protagonisti delle rivoluzioni moderne cercano una legittimazione per la loro azione politica che trascenda la sfera dell'agire in quanto tale.

<sup>48</sup> In un articolo intitolato *Corpi che non contano: femminismo radicale e identità*, Guaraldo evidenzia che c'è una stretta unione tra il concetto di ‘fondazione emendabile’ e quello romano di *auctoritas*, come ciò che innalza la fondazione con nuove possibilità di revisione e incorporazione di norme non assolute. Cfr. O. Guaraldo, 2000; soprattutto p. 83 e p. 87.

<sup>49</sup> Cfr. R. Rossolini, 1993.

<sup>50</sup> H. Arendt, 1956.

<sup>51</sup> H. Arendt, 1963e, cit.

<sup>52</sup> Ovvero la necessità di una giustificazione trascendente all'atto fondativo visto come incapace di auto-legittimarsi.

<sup>53</sup> H. Arendt, 1978b.

<sup>54</sup> Ivi; trad. it. pp. 522-46.

porale tra il 'non più' e il 'non ancora'<sup>55</sup>. La natalità agostiniana fuoriesce qui dalla soluzione romana al dilemma della fondazione, perché riesce a pensare (cristianamente) l'inizio al di fuori della *struttura della ripetizione*, che è pur sempre *vincolante*<sup>56</sup>. In questo senso l'intuizione agostiniana dell'inizio «avrebbe potuto divenire il sostegno ontologico di una *filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana*»<sup>57</sup>, ciò che con ogni evidenza non è stato in grado di diventare.

### 3. Politico/impolitico

L'analisi che Arendt fa della politica ebraica è certo un ottimo contesto per vedere l'intreccio che i concetti di nazionalità, stato nazione, cittadinanza e politica hanno nel suo pensiero<sup>58</sup>. Non solo: come già detto nell'introduzione, l'analisi arendtiana del problema ebraico è tanto cruciale nella e per la sua opera perché già negli anni Quaranta le consente di elaborare e mettere man mano alla prova le sue concezioni relative all'autonomia e al primato dell'agire politico – concezioni non ancora espresse teoricamente perché appunto in formazione – in un caso storico-politico concreto. È proprio nei testi in cui ella non fa ancora teoria filosofico-politica, ma si occupa del problema ebraico e del sionismo, che è possibile rintracciare le origini, diciamo il primo comparire della dialettica politico/impolitico, binomio che sottende a tutte le riflessioni mature della pensatrice, delle quali abbiamo proposto un sunto breve ma mirato nel paragrafo precedente<sup>59</sup>. Detto altrimenti: abbiamo già visto come nella sua produzione maggiore Arendt pensi il senso del 'politico' contrapposto a quelle logiche della modernità che per lei si configurano invece come impolitiche; quel che ci proponiamo di fare ora è mettere in luce la genesi di tali concetti, mostrare cioè come essi siano già operativi nelle analisi del sionismo<sup>60</sup>.

Dal 1933 al 1943 Hannah Arendt aderisce al sionismo, e lo fa per ragioni di pratica politica: perché in quegli anni, a suo avviso, esso rappresenta l'unica opportunità per difendersi in quanto ebrei; perché lo considera l'unica risposta politica che gli ebrei abbiano saputo trovare all'antisemitismo e, insieme, l'unica loro ideologia che

---

<sup>55</sup> Arendt ripensa qui la questione della fondazione mettendo direttamente a confronto 'modello' romano e 'modello' agostiniano: mentre infatti quella di Roma è già sempre una ri-fondazione che trova il proprio senso solo nelle narrazioni leggendarie, quella rivoluzionaria è una fondazione che si presenta nella presenza assoluta dell'atto immanente. Non è, insomma, velata in un passato mitico e originario come quella romana narrata da Virgilio, per cui Roma non sarebbe che la ri-fondazione di Troia. L'inizio agostiniano inteso come spontaneità assoluta è in grado di risolvere l'impasse della fondazione politica ponendo l'autolegittimità dell'agire come inizio. L'azione è in grado di legittimare la costituzione di un'istituzione politica senza ricorrere a criteri assoluti o a leggende, ma solo in base alla propria esperienza 'attuale'? La questione è aperta.

<sup>56</sup> «[I padri fondatori] cercavano un paradigma per una forma di governo nuova, valida nella loro epoca "illuminata" e quasi non si accorgevano che in realtà stavano guardando indietro. Più sconcertante, credo, del loro frugare gli archivi dell'antichità è l'assenza di ogni ribellione contro di essa quando scoprirono che la risposta finale e certo profondamente romana della "prudenza antica" era che la salvezza viene sempre dal passato, che gli antenati erano i *maiores*, i "più grandi" per definizione. Non meno sorprendente è che l'idea secondo cui il futuro - e precisamente un futuro gravido di salvezza finale - può riportare agli uomini una sorta di aurorale Età dell'Oro dovesse divenire popolare in un'epoca in cui il Progresso era giunto ad affermarsi come il concetto dominante per spiegare il movimento della Storia». H. Arendt, 1978b, cit., p. 544.

<sup>57</sup> Ivi, p. 545.

<sup>58</sup> Sulla rilevanza politica e culturale del problema ebraico nel pensiero di Hannah Arendt si vedano S. Dossa, 1986 e D. Barnouw, 1990.

<sup>59</sup> La scelta di concludere il lavoro adottando questo strumento interpretativo si spiega con l'importanza di tale dialettica nel pensiero maturo di Arendt – per i motivi già ricordati: è una pensatrice politica, e il suo scopo è quello di ripensare le condizioni e il significato della politica contro certe forme degenerate della stessa.

<sup>60</sup> In altre parole, negli scritti degli anni Quaranta sono già *in nuce* la sua idea di politica e il suo rifiuto di certe concezioni di politica che si rovesciano in strumenti di oppressione (ad esempio della minoranza araba).

abbia preso sul serio quell'ostilità che li avrebbe spinti al centro degli avvenimenti mondiali<sup>61</sup>; perché è convinta che esso sia il primo tentativo di trasformare la questione ebraica da una faccenda privata e sociale in una politica e pubblica<sup>62</sup>. A fronte di questi importanti riconoscimenti, le critiche che ella muove al movimento sionista sono molte e pesanti<sup>63</sup>, tutte però ruotano attorno ad uno stesso concetto: quello di 'impoliticità'.

In *Zionism reconsidered*, a proposito dei sionisti socialisti scrive:

---

<sup>61</sup> Cfr. H. Arendt, 1951a, cit., p. 168.

<sup>62</sup> La rigida opposizione pubblico-privato che Arendt propone in *Vita activa* le serve per spiegare il 'sociale' – il tratto distintivo dell'epoca moderna. Considerando la società come «la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza» (H. Arendt, 1958a, cit.; trad. it. p. 35), come «la sfera strana e ibrida, a metà strada tra il privato e il politico, in cui sin dall'alba dell'era moderna la maggior parte degli uomini ha passato gran parte della propria vita. Ogni volta che lasciamo le quattro mura protettive di casa nostra e varchiamo la soglia del mondo pubblico, entriamo nella sfera sociale prima ancora che nel regno politico dell'eguaglianza. Ci entriamo per guadagnarci da vivere, o per realizzare la nostra vocazione, o perché stuzzicati semplicemente dal piacere della compagnia. E una volta che ci siamo entrati, rispondiamo subito al vecchio adagio "il simile attira il simile" che governa l'intero spazio sociale» (H. Arendt, 1959; trad. it. pp. 176-77), ella pensa alla lotta politica separata da quella sociale e/o individuale, e la domanda che si pone fin dagli anni Trenta è: come agire politicamente in un mondo che ti rifiuta socialmente? Ora, Arendt è ben consapevole del fatto che la società abbia «scoperto che la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue» (H. Arendt, 1943a; trad. it. p. 31), e non esita a registrare la drammaticità della discriminazione sociale: «gli ebrei sono uomini e non attori professionisti che devono continuamente cambiare identità per essere felici. E solo in condizioni inumane gli uomini tentano di cambiare il colore della pelle o la forma del naso o il numero di lettere del proprio nome. Se li si lascia in pace non pensano affatto di rubare il mestiere al buon Dio». H. Arendt, 1942p; trad. it. p. 59. Proprio per questo – perché è convinta che, «sul piano psicologico, la situazione dell'essere non voluti (un problema tipicamente sociale) [sia] più difficile da gestire della schietta persecuzione (un problema politico) poiché in gioco c'è l'orgoglio personale. Per orgoglio non intendo affatto l'orgoglio di essere neri", o ebrei, o bianchi anglosassoni ecc, ma quel sentimento innato e naturale di identità con ciò che mi capita di essere sin dalla nascita. Questo orgoglio, completamente estraneo ai complessi di inferiorità o superiorità, è indispensabile per l'integrità della persona e può sempre venir meno, non a causa di persecuzioni, ma a forza di gomitate, che ci spingono fuori da un gruppo e dentro a un altro» (H. Arendt, 1959, cit., p. 167) – non si stanca di criticare l'assimilazionismo, e tanto agli ebrei negli anni Trenta e Quaranta quanto ai neri alla fine degli anni Cinquanta chiede di lottare per ottenere i diritti umani, politici e civili (ma anche sociali e privati), invece di ostinarsi a perseguire (individualmente o collettivamente) l'accettazione e l'integrazione sociale. È interessante notare che, come a proposito degli ebrei Arendt distingue nettamente l'antisemitismo sociale da quello politico (cfr. H. Arendt, 1942r; trad. it. p. 71), che si concretizza nelle leggi razziali e nella persecuzione che ne consegue, e sostiene che sia contro di esse che ci si deve battere, dal momento che solo il diritto e le leggi possono assicurare continuità nella sfera della convivenza umana e tutelare altresì lo spazio nel quale diviene possibile il libero agire politico, riflettendo sui neri (quasi vent'anni dopo) scrive: «non la discriminazione e la segregazione razziale, ma le leggi razziste perpetuano il crimine che sin dall'origine macchia la storia di questo Paese» (H. Arendt, 1959, cit., p. 170), e chiede di lottare per abolirle ed ottenere l'eguaglianza di fronte alla legge. Agli occhi di Arendt, tanto il problema ebraico quanto quello dei neri è risolvibile solo all'interno di una cornice politica: ecco perché critica con asprezza le manovre meschine del «*parvenu* sociale» (H. Arendt, 1941c; trad. it. p. 14), i tentativi goffi e fallimentari dell'arrampicatore sociale (H. Arendt, 1959, cit., p. 168).

Per completare il quadro dei parallelismi tra il modo in cui Arendt tratta il problema ebraico e quello dei neri, ricordiamo che come nel primo caso ella denuncia «la congiura del silenzio sul destino degli ebrei» (H. Arendt, 1942h; trad. it. p. 36), quella stessa «"congiura del silenzio" che con forti, troppo forti lamenti, copre la [...] voce [di Betty] e la voce dei suoi pari» (H. Arendt, 1944o; trad. it. p. 116; cfr. *infra*, capitolo quarto paragrafo 3), ovvero della resistenza ebraica, a proposito dei neri attacca i senatori liberal dell'Arkansas per il loro «silenzio assordante» (H. Arendt, 1959, cit., p. 174) sulla condotta riprovevole del governatore Faubus\*.

\* Nel settembre 1957, nove ragazzi e bambini neri vengono iscritti dai genitori alla scuola media di Little Rock, Arkansas. Il governatore Orval Faubus ordina alla Guardia Nazionale di circondare la zona per impedire che i ragazzi neri possano entrare nell'edificio.

<sup>63</sup> Le abbiamo viste tutte nel quarto capitolo.

«Stabilendosi in Palestina [...] raggiunsero il loro obiettivo nazionale. Non avevano altre aspirazioni nazionali. Per quanto oggi questo possa sembrare assurdo, essi non sospettavano minimamente l'insorgere di un conflitto nazionale con gli abitanti effettivi della terra promessa; essi non pensarono nemmeno all'esistenza degli arabi. Nulla meglio di questa ingenua dimenticanza, potrebbe provare il carattere totalmente impolitico del nuovo movimento»<sup>64</sup>.

L'impoliticità è legata dunque in prima istanza al disinteresse per l'altro, alla negazione della pluralità. Questo passo è una prima eco di quanto Arendt esprime poi più compiutamente in un appunto datato 1951 e intitolato "Il mito giudaico-cristiano della creazione e il concetto di politico":

«Tutto è legato alla difficoltà di comprendere la pluralità specificamente umana. A differenza degli animali ("*plura simul iussit existere*"), gli uomini discendono da un uomo ("*ex uno nomine*") e questa origine da loro 1. la garanzia della somiglianza con Dio, poiché anche Dio è uno solo, e 2. la garanzia che i popoli non degenerino o non abbiano bisogno di degenerare a razze. Nell'"*ex uno nomine*", nel fatto che la pluralità sia secondaria, risiede la garanzia dell'"umanità". Lo Stato, o la vita pubblica, si fonda sulla famiglia, ovvero su ciò che l'uomo, che esiste appunto (purtroppo?) al plurale (e che soltanto dopo essere stato cacciato dal paradiso e a causa del peccato originale è stato costretto alla pluralità!), ha in comune con l'animale. [...] Lo Stato in quanto *civitas* terrena esiste per prendersi cura della nostra animalità in un modo che sia il più degno possibile per l'uomo, per tutelare l'uomo proprio nel suo essere-animale, cioè nella sua pluralità. Per questo la *civitas* terrena, con tutto ciò che vi è connesso, vita pubblica, storia ecc, è il vero campo del peccato umano. Per questo la sfera del politico dev'essere, per il cristiano, la res aliena *par excellence*. (Gli ebrei si sono sottratti a questa conseguenza soltanto diventando, da una parte, impolitici come popolo di Dio e, dall'altra, sviluppando in quanto popolo di Dio una sciocca concezione di popolo; vale a dire che con l'imbroglio dell'elezione<sup>65</sup> essi si sono liberati dall'imbarazzo della pluralità<sup>66</sup> per rientrare nuovamente in un'unicità: il popolo ebraico diventa così l'immagine di Adamo, come Adamo era l'immagine di Dio. Questo è il significato politico di qualsiasi teoria dell'elezione, che contiene già sempre il germe dell'assassinio, semplicemente perché è ostile alla pluralità)»<sup>67</sup>.

Un altro fattore di impoliticità è legato alla natura ideologica del movimento sionista: sebbene i principi ideologici degli scritti di Herzl abbiano di fatto poca rilevanza sul piano pratico nei lunghi anni di stasi del sionismo, essi portano tuttavia a trascurare le questioni davvero importanti: ecco allora che «mai come in questo caso un atteggiamento fondamentalmente impolitico ha avuto conseguenze politiche»<sup>68</sup>. L'antisemitismo, ad esempio, non viene analizzato nei suoi fondamenti politici e contestualmente alla politica generale del tempo, e ciò determina un'incomprensione e un travisamento della realtà, oltre a

«render superflua una conoscenza politica del ruolo avuto dalla plutocrazia ebraica nell'ambito degli Stati nazionali e degli effetti che questo ruolo aveva

<sup>64</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 55.

<sup>65</sup> «Il fatto che ebrei che non credono più in maniera tradizionale al loro Dio continuano a considerarsi in un modo o nell'altro 'eletti' può significare soltanto che essi credono di essere per loro natura migliori o più saggi o più ribelli o di essere il sale della terra. E questo non sarebbe nient'altro, gira e rigira, che un tipo di superstizione della razza». H. Arendt, 1942j; trad. it. p. 44.

<sup>66</sup> «Essendo indipendente dall'*infra*, [la pura fede] corrisponde all'amore, nel quale anche l'*infra* viene infranto, arso al contatto con il lampo. La fede e l'amore sono impolitici, o perché (nel pensiero rammemorante) non conoscono l'*infra*, oppure perché lo infrangono nel lampo». H. Arendt, 2002a; trad. it. p. 241 (l'annotazione è del dicembre 1952).

<sup>67</sup> Ivi, p. 67 (l'appunto è datato aprile 1951).

<sup>68</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 62.

provocato nella vita del popolo ebraico. La nuova definizione sionista, secondo la quale una nazione era un gruppo di persone tenute insieme da un comune nemico, rafforzava negli ebrei la generica sensazione di essere “tutti sulla stessa barca” – sensazione che, semplicemente, non corrispondeva alla realtà»<sup>69</sup>.

E questa sensazione sbagliata fa tutt'uno con la tendenza di un popolo che non ha fatto la storia ma l'ha subita a vedersi come la vittima di eventi insensati, insopportabili e disumani<sup>70</sup>. A fondamento di tale percezione di sé vi è il principio che dice: «non si può fare una frittata senza rompere le uova. [...] Esso considera la vita politica da una prospettiva storica e in quanto tale è impolitico. Introduce in politica l'idea della vittima, idea che le è essenzialmente estranea<sup>71</sup>»<sup>72</sup>, non da ultimo in ragione del fatto che annulla la responsabilità. Per Arendt, il vittimismo attiene alla sfera dei sentimenti e pertanto è impolitico, come lo sono la pietà<sup>73</sup>, da un lato, e la riconoscenza e la sottomissione che pervadono quanti dipendono dalla pazienza e dalla benevolenza altrui, dall'altro<sup>74</sup>.

L'atteggiamento essenzialmente impolitico del movimento sionista determina anche la collocazione che la sua filosofia assegna alla Palestina<sup>75</sup>: essa viene concepita come l'unico luogo in grado di garantire agli ebrei la salvezza dall'odio, che si presume non possa essere diretto contro quella parte di ebrei che, provenienti da tutti i paesi del mondo, si siano costituiti in nazione.

L'impoliticità è dunque tutta connessa al tema della nazione e del nazionalismo<sup>76</sup>. Perché Arendt giudica "impolitico" il progetto nazionale degli ebrei? Che cosa na-

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 64.

<sup>70</sup> Cfr. H. Arendt, 2007d; ed. inglese p. 241.

<sup>71</sup> «Nessun'etica politica può basarsi sull'assunto che gli ebrei abbiano il monopolio del ruolo di vittima. Quella di "vittima" è una categoria piuttosto instabile e può, a distanza di pochi minuti, essere attribuita sia agli ebrei trucidati sugli autobus dai kamikaze che al bambino palestinese trucidato dal fuoco israeliano». J. Butler, 2004; trad. it. p. 128.

<sup>72</sup> H. Arendt, 2002a, cit., pp. 15-6 (l'annotazione è datata 1950). L'appunto precedente completa il discorso: «Chi abbia stabilito una volta per tutte: non si può fare una frittata senza rompere le uova, non è più raggiungibile dai suoi amici, poiché ha già deciso di non averne più, li ha già sacrificati tutti. Sono soltanto uova». Ivi, p. 15.

<sup>73</sup> Sull'impoliticità della pietà cfr. H. Arendt, 1943d; trad. it. p. 84. In *On Revolution*, a proposito della rivoluzione francese scrive che la pietà è la «perversione della compassione» (H. Arendt, 1963e; trad. it. p. 94): non è più il protendersi verso l'altro, ma «quell'impulso imperioso che ci attrae verso *“les hommes faibles”*, [l']immensa classe dei poveri». Ivi, p. 79. La pietà è smisurata, esattamente come la miseria che la suscita. In un moto del genere la singolarità umana è abolita; nulla regge il confronto con questo oceano di sofferenza: le leggi sembrano una beffa, e l'attore politico – col cuore oppresso da tanta immensità – non è più in grado di riconoscere il singolo. Da una parte, l'attrazione per gli *hommes faibles* comporta la spersonalizzazione e l'inglobamento dei poveri in «un'entità astratta, un'unica umanità sofferente». Ivi, p. 90) Dall'altra, l'attore politico non riconosce più l'individualità dei compagni: «l'oceano della sofferenza [...] e il mare turbolento delle emozioni [...] sommergevano ogni considerazione specifica, le considerazioni dell'amicizia». Ivi, p. 95. I rivoluzionari animati da *zèle compatissant* divengono «stranamente insensibili alla realtà in generale, e alla realtà delle singole persone in particolare, tanto che nulla li tratteneva dal rinunciare ai loro "principi"». Ivi, pp. 95-6.

<sup>74</sup> Per Arendt sono impolitiche quelle relazioni che impediscono il riconoscimento di reciproca uguaglianza e parità tra le parti che sta alla base della solidarietà. Si tratta del resto di sentimenti che, in quanto tali, attengono al 'privato, e non alla sfera pubblica.

<sup>75</sup> Cfr. H. Arendt, 1944w, cit., p. 64. Per un'analisi critica dell'ideologia che ha creato il moderno Stato di Israele si veda J. Rose, 2005.

<sup>76</sup> In un paragrafo intitolato significativamente Il diritto sulla terra: il potere della storia, Zeev Sternhell sottolinea il fatto che il nazionalismo organico di Aharon David Gordon (1856-1922), uno dei padri del socialismo nazionale e principale teorico del nazionalismo ebraico in Palestina nei primi due decenni del Novecento, corrisponde agli insegnamenti del nazionalismo tribale europeo. Il pensiero di Gordon domina l'ideologia del movimento laburista, ed è questa concezione dei fondatori del movimento laburista a determinare lo sviluppo dello Stato di Israele. È interessante seguire Sternhell nella sua ricostruzione del pensiero di Gordon, un pensiero che si sviluppa «non solo secondo la sua logica interna,

sconde il nazionalismo di 'impolitico'? Una connivenza troppo stretta con le degenerazioni nazionalistiche dello stato nazione moderno che hanno condotto alle pratiche escludenti ed oppressive del totalitarismo. In un articolo del 1946, Arendt propone un'ottima sintesi del percorso Popolo / nazione / Stato / Stato nazionale / nazionalismo / sovranità nazionale / totalitarismo che vale la pena rileggere:

«Un popolo diventa una nazione quando "prende coscienza di sé alla luce della propria storia"; come tale ha un legame col suolo natio che è il prodotto del lavoro passato ed è il luogo in cui la storia ha lasciato le sue tracce. Esso è l'"ambiente" in cui l'uomo nasce, una società chiusa a cui si appartiene per diritto di nascita. Lo stato, viceversa, è una società aperta, che regna su un territorio in cui il suo potere garantisce e produce la legge. In quanto istituzione fondata sulla legge, lo stato conosce solo cittadini e prescinde dalla nazionalità; il suo ordine legale si estende a tutti coloro che si trovano a vivere sul suo territorio. In quanto istituzione dotata di potere, lo stato può rivendicare più territorio e diventare aggressivo, un atteggiamento che è del tutto estraneo all'organismo nazionale che, al contrario, ha posto fine alle migrazioni. [...] Nazionalismo significa essenzialmente la conquista dello stato da parte della nazione; è questo il senso profondo dello stato nazionale. L'esito dell'identificazione ottocentesca tra stato e nazione è duplice: mentre lo stato in quanto istituzione fondata sulla legge dichiara che il suo dovere è di difendere i diritti umani, la sua identificazione con la nazione comporta l'identificazione tra cittadino e membro della nazione e sfocia quindi nella confusione tra diritti dell'uomo e diritti dei membri della nazione o diritti nazionali. Inoltre, poiché lo stato è un'"impresa fondata sul potere", è aggressivo e incline all'e-

---

ma anche in risposta a necessità storiche». Z. Sternhell, 1996; trad. it. p. 101. Nel 1909 Gordon fa dipendere il possesso del Paese dal suo riscatto attraverso il lavoro; il lavoro, tuttavia, è un requisito sì indispensabile, ma di per sé non sufficiente per tale possesso (visto ancora come parziale e suddiviso fra ebrei e arabi); è altrettanto decisiva la consapevolezza di questo diritto, che esiste a condizione che il popolo di Israele non dimentichi il suo Paese e che la nazione passi attraverso un processo di rinnovamento morale, individuale e collettivo. Alla fine della guerra, però, Gordon cambia tono. Il lavoro come mezzo per il riscatto mantiene una posizione centrale nel suo pensiero, ma egli teorizza anche un diritto storico incontestabile e inalienabile, slegato sia dalla volontà che dall'abilità dei singoli: il diritto eterno del popolo di Israele sulla terra di Israele («Noi godiamo di un diritto storico su questo Paese, un diritto che noi possiamo vantare finché un'altra forza viva e creativa non ce lo strappi. La nostra terra, che nei tempi andati era il luogo 'dove scorrono il latte e il miele' e che, in ogni caso, era sede di una grande civiltà, è divenuta più povera, desolata e abbandonata di ogni altro Paese civilizzato, oltre a essere pressoché disabitata. Questa è una sorta di conferma del nostro diritto su Eretz-Yisra'el, un indizio che questa terra ci attende», ivi, p. 103), confermato dall'incapacità mostrata dagli arabi di coltivare e colonizzare il Paese. Dopo la dichiarazione Balfour, Gordon capisce che la rivendicazione della Palestina da parte del popolo ebraico necessita di un fondamento più saldo di quello fornito dalla concezione del riscatto nazionale conseguito attraverso il lavoro («ora, in questa nuova situazione, dobbiamo chiarire a noi stessi e agli altri il nostro diritto, come nazione, su questo Paese e i nostri diritti politici come popolo di questa terra», ivi, p. 105), e così pone l'accento sulla storia. Egli riconosce anche agli arabi un diritto storico sul Paese, ma precisa che esso è meno importante di quello degli ebrei. Deplorando la forza delle armi (in questo, osserva Sternhell, Gordon si distingue dai nazionalisti europei e contribuisce ad impedire lo sviluppo del culto della forza – ma non il ricorso ad essa – nel sionismo di sinistra), ritiene si debba negoziare onestamente con gli arabi, ma nega loro il diritto di governare la regione, in virtù del fatto che non l'hanno mai governata prima. Nel 1921 Gordon alza i toni: «Per Eretz-Yisra'el noi abbiamo un atto di proprietà che è stato valido fino a ora e che sempre lo sarà, la Bibbia, e non solo la Bibbia. [...] Tutto [anche i Vangeli e il Nuovo Testamento] è opera nostra [...]. Tali creazioni, o addirittura solamente la creazione della Bibbia, ci hanno dato un diritto eterno sulla terra nella quale siamo stati così creativi, specialmente perché il popolo che è venuto dopo di noi in Eretz-Yisra'el non ha realizzato simili opere, o non ha creato assolutamente nulla». Ivi, p. 106. I fondatori adottano esattamente questo punto di vista. Gordon non crede in un nazionalismo secolare, e la rivoluzione che ha in mente poggia su due pilastri: rinascita nazionale (ovvero rottura radicale con l'esilio) e legame con le radici storiche e il contenuto religioso della vita nazionale. Cfr. ivi, pp. 106-8. Sulla figura e sul pensiero di Ahad David Gordon cfr. G. Bensoussan, 2002; trad. it. pp. 137 sgg., p. 223, p. 301, pp. 556 sgg., pp. 1031-37.

spansione. Identificandosi con lo stato, la nazione acquisisce quindi tutte queste caratteristiche e rivendica l'espansione come un diritto nazionale, qualcosa di necessario per il bene della nazione. [...] La conquista dello stato da parte della nazione ha avuto inizio con la dichiarazione della sovranità nazionale. Questo è stato il primo passo nella trasformazione dello stato in uno strumento della nazione, che è sfociato infine in quelle forme totalitarie di nazionalismo in cui tutte le leggi e le istituzioni legali dello stato in quanto tali vengono concepite come strumenti per il benessere della nazione»<sup>77</sup>.

È ormai chiaro che la critica arendtiana del sionismo sia spiegabile come (e si giochi sulla) opposizione-legame con le logiche del nazionalismo e addirittura del nazismo – il sionismo del resto si radicalizza proprio in quegli anni. Arendt lo accusa infatti sia di avere una fede cieca nella necessità<sup>78</sup> storica – di professare cioè la dottrina di un antisemitismo eterno («la reazione naturale di tutti i popoli sempre e dovunque [...] all'esistenza stessa degli ebrei»<sup>79</sup>), di credere nella «teoria della fine necessaria degli ebrei della “Galut”»<sup>80</sup> e di ostinarsi quindi a pensare che «sia necessario uno Stato ebraico»<sup>81</sup> –; sia, in quanto ideologia, di mancare di realismo e di ‘limitarsi’ a seguire la logica dell’idea. Alterando la realtà e disinteressandosi completamente del «miracolo dell’essere»<sup>82</sup>, l’ideologia del sionismo – come ogni altra ideologia – pretenderebbe cioè di trattare «il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa “legge” dell’esposizione logica della sua “idea”»<sup>83</sup>. Arendt trova davvero preoccupante che molti sionisti, annoiati dalla politica ebraica o Palestinese e inconsapevoli del destino del popolo ebraico nel suo complesso, invece di dare al loro movimento un ampio respiro mirino esclusivamente alla realizzazione dei loro ideali in quanto tali<sup>84</sup>, concentrandosi solo sulla Palestina che per loro funge «da luogo ideale, separato dal mondo»<sup>85</sup> squallido<sup>86</sup>. In altre parole, Arendt ritiene che il sionismo sbaglia nettamente non solo a «spiegare la storia con qualche “legge di natura”»<sup>87</sup> (definendo l’antisemitismo «la reazione naturale di un popolo contro un altro, come se questi fossero due sostanze naturali destinate a contrapporsi in eterno da qualche misteriosa legge della natura»<sup>88</sup>) e ad usare la casuale sopravvivenza degli ebrei in Palestina per autogiustificarsi ideologicamente, ma anche ad interessarsi «al futuro della nazione, [ma] non al destino dei singoli»<sup>89</sup>, agli ebrei di Palestina e non a quelli dispersi nel mondo, confondendo l’emancipazione con la costituzione di un nuovo Stato.

---

<sup>77</sup> H. Arendt, 1946b; trad. it. p. 241.

<sup>78</sup> Le «tendenze di sviluppo universali e necessarie [sono] inumane». H. Arendt, 1942p, cit., p. 59.

<sup>79</sup> H. Arendt, 1946h; trad. it. p. 84.

<sup>80</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 66.

<sup>81</sup> H. Arendt, 1948d; trad. it. p. 103.

<sup>82</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 642.

<sup>83</sup> *Ibidem*. Secondo Arendt, omaggio alla legge necessaria della storia e logica dell’idea sono i due tratti che caratterizzano i regimi totalitari. Paradossalmente – e certo sagacemente – i termini nei quali ella condanna il nazismo fanno da premesse alle sue critiche al sionismo, sebbene – si badi – lei non mescoli *mai* le due cose. Cfr. J. Butler, 2007, cit., p. 41.

<sup>84</sup> Ad un appello per aiutare gli ebrei d’Europa, un leader sionista avrebbe risposto con queste parole: «Una mucca in Palestina è più importante di tutti gli ebrei in Polonia». Y. Rabkin, 2004; trad. it. p. 198.

<sup>85</sup> «Il fallimento del movimento sionista, dovuto alla realtà della Palestina, è contemporaneamente il fallimento dell’illusione di una politica ebraica autonoma e isolata», scrive già alla fine degli anni Trenta. H. Arendt, 2007c, p. 59 (traduzione mia).

<sup>86</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 60.

<sup>87</sup> H. Arendt, 1951a, cit., p. 642.

<sup>88</sup> H. Arendt, 1944w, cit., p. 62.

<sup>89</sup> Ivi, p. 66.



«Dal punto di vista ideologico, fu [...] rilevante il fatto che i sionisti, per il ruolo che attribuivano alla Palestina nella vita futura del popolo ebraico, si fossero dissociati, in tutto il mondo, dal destino degli ebrei. La loro dottrina dell'inevitabile decadenza della vita ebraica nella "*Galut*", la diaspora mondiale, indusse facilmente la coscienza dello "*yishuv*", l'insediamento palestinese, a sviluppare un atteggiamento di distacco. Gli ebrei di Palestina, invece di assumere il ruolo di avanguardia politica dell'intero popolo ebraico, svilupparono una certa tendenza a considerarsi al centro di tutto, benché nascondessero la loro preoccupazione per i problemi cui dovevano far fronte con la disponibilità ad accogliere profughi che avrebbero contribuito a rafforzare, in Palestina, la loro posizione. Mentre gli ebrei assimilati del mondo occidentale avevano finto di ignorare i profondi legami che avevano sempre unito Leningrado a Varsavia, Varsavia a Berlino, entrambe a Parigi e Londra e tutte a New York, considerando verosimile che la situazione di ciascun paese fosse diversa ed indipendente da quella degli altri, i sionisti pretendevano che la Palestina godesse di una situazione particolare, slegata da quella degli ebrei che vivevano al di fuori di essa, e facevano, al tempo stesso, discorsi generici sulle condizioni sfavorevoli in cui vivevano gli ebrei in tutte le altre parti del mondo. Questo pessimismo dei sionisti nei confronti di ogni altra forma politica di vita degli ebrei e di ogni altra regione della terra, sembra mantenersi inalterato nonostante le dimensioni della Palestina, un piccolo paese che può ospitare, nel migliore dei casi, diversi milioni di ebrei, ma mai tutti gli altri milioni che ancora rimangono in tutto il mondo»<sup>90</sup>.

Se tutto ciò è 'impolitico', che cosa è 'politico' per Arendt, allora?

Partiamo da come ella stabilisce il criterio distintivo delle questioni politiche: si dà politica ogniqualvolta il problema ammetta non una ma molte risposte, e la soluzione dipenda dal confronto di opinioni immancabilmente diverse. Criterio non valido per altre questioni – le questioni economiche attinenti alla sfera della necessità –, che richiedono competenze e cognizioni e pertanto esperti<sup>91</sup>. Ora, le soluzioni che Arendt immagina (e promuove) per la costituzione della nuova patria ebraica (soluzioni che impedirebbero di ripetere gli errori del nazionalismo europeo) sono sostanzialmente due: 1) una federazione europea<sup>92</sup> che abbracci anche il Vicino Oriente e il Nordafrica<sup>93</sup>; 2) una confederazione di Palestina, primo passo per la realizzazione di una Lega di non-aggressione, difesa reciproca e cooperazione economica dei paesi del Vicino Oriente<sup>94</sup>. Al di là delle distinzioni 'tecniche' tra federazione e confederazione, su cui peraltro si sofferma solo di sfuggita, ciò che conta ai suoi occhi è che entrambe le organizzazioni politiche si contrappongano all'idea di uno Stato centralizzato e dissolvano «sia le rivendicazioni di sovranità nazionale sia l'ontologia

---

<sup>90</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>91</sup> È legittimo chiedersi, tuttavia, se anche la maggior parte delle questioni economiche non ammetta in realtà più soluzioni, e non sia dunque anch'essa suscettibile di dibattito.

<sup>92</sup> Arendt insiste spesso sul fatto che gli ebrei siano un popolo europeo, e critica i sionisti per aver collocato ideologicamente il centro dell'esistenza del popolo ebraico al di fuori dei confini del mondo europeo e delle sorti del continente europeo. «Di tutti i giudizi errati elaborati dal movimento sionista a causa dell'enorme influenza esercitata su di esso dall'antisemitismo, questa falsa nozione del carattere non-europeo degli ebrei ha avuto probabilmente le conseguenze più gravi e di più ampia portata. Non solo i sionisti spezzarono la necessaria solidarietà con i popoli europei – necessaria non solo ai deboli, ma anche ai forti, incredibilmente, essi vollero privare gli ebrei dell'unica patria storica e culturale che avrebbero potuto avere; infatti la Palestina, e l'intero bacino del Mediterraneo, sono sempre appartenuti al continente europeo, geograficamente, storicamente, culturalmente e, anche se non in ogni epoca, politicamente. I sionisti vollero quindi negare al popolo ebraico il merito di aver contribuito alla nascita e allo sviluppo di quella che chiamiamo genericamente cultura occidentale». H. Arendt, 1944w, cit., p. 69.

<sup>93</sup> Cfr. H. Arendt, 1943e.

<sup>94</sup> Cfr. H. Arendt, 1950b.

dell'individualismo»<sup>95</sup>. Perché Arendt trova 'impolitica' la soluzione di uno Stato solo per ebrei? Perché giudica più 'politica' la prospettiva di una federazione/confederazione, invece? Lo esprimerà poi più teoricamente con l'idea che la politica sia lo spazio della pluralità<sup>96</sup>. Lungi dal coincidere con la nazione, per Arendt lo Stato è il tutore supremo di una legge che deve garantire tutti i diritti, e questa funzione non è minimamente intaccata dal numero di nazionalità che sono garantite all'interno della cornice delle sue istituzioni legali.

«Tra questi diritti – scrive ancora nel 1946 –, solo i diritti dell'uomo e del cittadino sono diritti primari, mentre i diritti di nazionalità sono derivati e racchiusi in questi. [Ecco perché] i più urgenti problemi politici della nostra civiltà, con la sua "crescente unità", da un lato, e la crescente coscienza nazionale dei popoli, dall'altro, potrebbero essere affrontati facendo ricorso all'idea di federazione. All'interno delle strutture federali la nazionalità diverrebbe infatti una condizione personale piuttosto che territoriale. Lo stato, d'altro canto, "senza perdere la sua personalità giuridica apparirebbe sempre più come un organo a cui sono assegnate delle competenze da esercitare su un territorio limitato"»<sup>97</sup>.

Qui emerge la rivendicazione di Arendt alla partecipazione politica delle minoranze che, in base ai trattati successivi alla prima guerra mondiale, non sono ammesse nei parlamenti degli Stati successori (quelli cioè sorti sulle ceneri dell'impero austro-ungarico), se non previa assimilazione – ovvero riduzione del loro dato culturale e identitario a mero folklore, a iterazione sociale di ritualità). A suo modo di vedere, solo con il diritto a partecipare a una politica comune, nel quadro di una soluzione federale<sup>98</sup> che elimini gli Stati nazione, le minoranze potrebbero mantenere anche la loro specificità politica e culturale.

Pensando contro il nazismo e militando per un movimento nazionalista, Arendt è costretta a fronteggiarsi con il dato dell'identità etnico-storico-culturale («presi coscienza – spiega a Gaus – di un fatto che allora riassumevo in una frase che mi ripetevo in continuazione: "se si è aggrediti in quanto ebrei, bisogna difendersi da ebrei"»<sup>99</sup>), ed è probabilmente sull'onda della bruciante delusione per la politica sionista, la sua miopia e gli errori da essa provocati che ella tenta poi ostinatamente di pensare la politica al di fuori del gioco delle identità e delle appartenenze<sup>100</sup>. I suoi modelli del passato diventano allora da un lato la *polis* ateniese, dove sono i singoli cittadini ad apparire nello spazio pubblico, creato per la comparsa della libertà: è lì

---

<sup>95</sup> J. Butler, 2007, cit., p. 41.

<sup>96</sup> In *On revolution*, Arendt torna a parlare di federazione e di confederazione legando questi due concetti alla teoria della divisione dei poteri di Montesquieu (un principio che «non solo offre una garanzia contro la monopolizzazione del potere ad opera di una parte del governo, ma effettivamente crea una sorta di meccanismo, collocato nel cuore stesso del governo, per il quale si genera costantemente nuovo potere, senza tuttavia che possa crescere troppo ed espandersi a detrimento di altri centri o fonti di potere», H. Arendt, 1963e, cit., p. 169), l'equivalente sul piano della dottrina costituzionale del concetto a lei caro che il potere debba essere condiviso.

<sup>97</sup> H. Arendt, 1946b, cit., p. 243.

<sup>98</sup> All'interno della federazione europea come assetto post-bellico, gli ebrei dovrebbero avere rappresentanza politica come popolo senza territorio. Per dirla con Judith Butler, quel che Arendt ha in mente è una nazione senza territorio, un tipo di nazione che ha senso solo all'interno di un sistema federale, e che sarebbe, per definizione, la parte costitutiva di una pluralità. Cfr. J. Butler, 2007, cit., p. 47.

<sup>99</sup> H. Arendt, 1965a; trad. it. p. 46.

<sup>100</sup> La fase di scontro con la *realpolitik* (anni Trenta e Quaranta) è evidentemente l'unica in cui Arendt si ponga il problema dell'identità culturale e storica dei popoli, problema che poi nella teorizzazione successiva sembra rimuovere in quanto tale, spostando completamente l'asse sulla singolarità. Hannah Arendt è l'ispiratrice di una *post-identity politics*? È questo un tema su cui ha lavorato ad esempio Linda Zerilli (cfr. L. Zerilli, 2005). Per una panoramica generale sulla *post-identity* cfr. Ch. Mouffe, 1998 ed E. Laclau – Ch. Mouffe, 2005.

che il singolo trascende (come seconda nascita) la predataità della prima nascita, cioè l'incarnazione in una data comunità culturale ed etnica, che pure rimane al fondo della sua costituzione come individuo<sup>101</sup>; dall'altro, lo spazio politico di Roma, con la sua concezione inclusiva della cittadinanza. I modelli del presente diventano invece la federazione e la confederazione. Che cosa è implicito in questi concetti? Che cosa ci vede lei? La possibilità dell'*infra*<sup>102</sup>, lo spazio inter-umano della pluralità («nella pluralità l'*infra* si crea come un dominio esclusivamente umano, non-ideale, che, in quanto tale, non è né prevedibile né dominabile dall'idea»<sup>103</sup>), ovvero della politica. Ciò è assolutamente chiaro quando, a proposito della confederazione, Arendt sostiene la necessità degli insediamenti collettivi e «[del]l'"*hinterland*"<sup>104</sup> culturale e sociale di Gerusalemme, [senza la quale] Tel Aviv potrebbe diventare una città levantina da un giorno all'altro»<sup>105</sup>.

Arendt ritiene che l'unità che caratterizza una comunità politica non sia il risultato di un'affinità etnica o religiosa, o l'espressione di un sistema di valori comuni: l'"ethos" pubblico del cittadino, ciò che unisce le persone in una comunità politica, è piuttosto il mondo che essi erigono in comune, gli spazi che abitano insieme, le pratiche e le istituzioni che condividono come cittadini, più che come 'esseri sociali'<sup>106</sup>. Tutti gli esempi di comunità politiche che ella esalta positivamente come altrettante costituzioni riuscite, infatti, si riferiscono al principio fondativo come ciò che, in quanto inizio scaturito dal momento 'esistenziale' di un libero incontro della pluralità, si legittima e si giustifica da sé, donando alla comunità i principi base del proprio ethos politico in un circolo fecondo tra fondazione di un mondo comune e istituzione dello spazio politico. Sono insomma l'agire insieme per dare vita ad una comunità umana, il condividere i principi che presiedono a questa fondazione e il continuare ad agire negli spazi istituiti per dare un'identità politico-culturale a tale comunità a giustificare l'appartenenza del singolo al corpo politico, nonché il principio su cui si fonda la cittadinanza (ben altra cosa rispetto all'omogeneità etnica o sociale del gruppo cui si appartiene).

Al sionismo inteso come fuga in uno Stato per soli ebrei, Arendt oppone con forza prima una politica europea, poi una palestinese; prima una federazione, poi una confederazione. Chiediamoci allora per l'ultima volta: perché è impolitico uno Stato per soli ebrei? Perché si tratta di uno Stato 'privato'. Il privato è la sfera in cui, letteralmente, si è privati della compagnia degli altri e, secondo i Greci, «una vita spesa nell'esperienza privata di 'ciò che è proprio' (idion), fuori dal mondo comune, è 'idiota' per definizione»<sup>107</sup>. Almeno nel senso originario del termine, il privato è connesso cioè alla privazione:

«Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali per una vita autenticamente umana: essere privati della re-

---

<sup>101</sup> «Il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino la mera dataità passiva del loro essere, non per mutare, ma per rendere articolato e chiamare alla piena esistenza ciò che altrimenti dovrebbero comunque soffrire passivamente. Questa attualizzazione consiste e viene alla luce in quelle attività che esistono solo nella pura attualità». H. Arendt, 1958a; trad. it. p. 153.

<sup>102</sup> L'ambito «riguardo al quale gli uomini si capiscono, poiché in questa sfera si trova il mondo comune – dunque ciò che li separa e li lega». H. Arendt, 2002a, cit., p. 240 (l'annotazione è del dicembre 1952).

<sup>103</sup> Ivi, p. 239 (l'annotazione è del dicembre 1952).

<sup>104</sup> Ci sembra di non forzare il pensiero arendtiano paragonando la funzione di questa 'hinterland' che unisca e separi lo Stato ebraico da quello arabo a quel tavolo – di cui scrive dieci anni più tardi – che mantiene separate e al tempo stesso permette la relazione tra due persone che si trovino sedute da lati opposti del tavolo stesso. Cfr. H. Arendt, 1958a, cit., p. 39.

<sup>105</sup> H. Arendt, 1950b, cit., p. 138.

<sup>106</sup> Cfr. M. Passerin d'Entrèves, 1989.

<sup>107</sup> H. Arendt, 1958a, cit., p. 28.

altà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri; essere privati di un rapporto 'oggettivo' con gli altri, quello che nasce dall'essere al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose; essere privati della possibilità di acquisire qualcosa di più duraturo della vita stessa. La privazione implicita nella privacy consiste nell'assenza degli altri»<sup>108</sup>.

Vi è poi un secondo significato di 'privato', al quale Arendt attribuisce invece una valenza positiva:

«[lo] si ha quando il concetto di "privacy" perde il suo riferimento alla "privazione" e diventa sinonimo di luogo protetto, dove "tutto serve e deve servire alla sicurezza della sopravvivenza". L'aspetto "non privato" della nozione di privato emerge, dunque, quando lo si intenda come "il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune, non solo da tutto ciò che avviene in esso, ma anche dalla propria condizione in pubblico [...]". [...] Arendt riconosce una sua importanza all[a] proprietà privata e ricorda che in origine avere una proprietà non "significava né più né meno che avere un proprio luogo in una parte del mondo". Non avere un posto proprio, come lo schiavo, voleva dire, infatti, non essere più umani»<sup>109</sup>.

Così inteso, il 'privato' è una sfera importante, anzi necessaria: è l'ambito della proprietà, del lavoro, della «dimora [...] dove una volta [gli uomini] si sentivano al riparo dal mondo»<sup>110</sup>. Ora, come abbiamo visto nel capitolo precedente Arendt non contesta tanto la rivendicazione degli ebrei di uno spazio in cui vivere<sup>111</sup>, che reputa peraltro legittima («sicuramente la millenaria separazione del popolo ebraico dalla terra, l'impossibilità di coltivare la terra è grave e persino inumana (e il più grandioso merito dello *Yishuv* palestinese è di aver annullato questa separazione)»<sup>112</sup>); rileva però che – per come stanno le cose nel 1948 – «l'edificazione di uno Stato ebraico può avvenire solo a scapito di una patria ebraica»<sup>113</sup>. Crede infatti che l'elemento negativo presente nella costruzione di uno Stato nazionale ebraico sia costituito, tra gli ebrei, da «un'ideologia mitteleuropea nazionalistica e settaria»<sup>114</sup>, e che solo gli insediamenti collettivi potrebbero «mantenere il sionismo entro la più alta tradizione del giudaismo, i cui "principi richiedono la creazione di una società visibile e tangibile, fondata sulla giustizia e sulla clemenza" (M. Buber)»<sup>115</sup>. Chiede allora: da un lato, che venga assicurata agli arabi di Palestina una parte ben definita nello sviluppo ebraico del paese, che in tutti i casi continuerà ad essere la loro patria comune<sup>116</sup>; dall'altro, che gli ebrei di Palestina non si separino dalla più consistente massa degli ebrei delle altre parti del mondo, trasformandosi, «nel loro isolamento, in un popolo completamente nuovo»<sup>117</sup>. Considerando «*the public realm* [...] il luogo in cui le differenze e la singolarità possono affermare la loro dignità ontologica»<sup>118</sup>, non stupisce

<sup>108</sup> H. Arendt, 1958a, cit., p. 44.

<sup>109</sup> S. Forti, 2006, pp. 289-90.

<sup>110</sup> H. Arendt, 1958a, cit., p. 44.

<sup>111</sup> Nel 1940 – è importante ricordarlo – Arendt scrive però che il compito dei rappresentanti ebraici alle conferenze di pace del 1918 e del 1920 sarebbe stato di « crearsi un sostituto della madrepatria – e questo indipendentemente dalla questione della sicurezza. [...] Sia la Palestina - l'idea stessa di Palestina - sia il cosiddetto ebraismo mondiale avrebbero potuto costituire i sostituti della madrepatria». H. Arendt, 1940; trad. it. p. 144.

<sup>112</sup> H. Arendt, 1942p, cit., p. 61. «Ma – aggiunge – la secolare separazione tra povertà e ricchezza ebraica, così come i loro incerti rapporti, erano più gravi e inumani». *Ibidem*.

<sup>113</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 109.

<sup>114</sup> H. Arendt, 1950b, cit., p. 127.

<sup>115</sup> Ivi, p. 132.

<sup>116</sup> Cfr. H. Arendt, 1948d, cit., p. 111.

<sup>117</sup> Ivi, p. 109.

<sup>118</sup> S. Forti, 2006, cit., p. 289.

che Arendt giudichi 'impolitico' sia il progetto – che ai suoi occhi va contro ogni logica, se non quella dell'idea<sup>119</sup> – sia la fondazione di uno Stato per soli ebrei<sup>120</sup>, che non si occupa degli ebrei della diaspora ed esclude a priori la pluralità (etnica, culturale e religiosa), e che quindi è 'privato' nel primo senso del termine.

Secondo Arendt, nella sfera privata rientrano infine la dimensione affettiva e le norme ed i valori della coscienza individuale. Questo universo è certo prezioso, ma per restare tale, per conservare cioè la sua grande profondità, deve rimanere nascosto, non deve essere esibito sotto i riflettori della scena pubblica: ciò che è privato, dunque, non va portato in politica, altrimenti crea danni enormi.

«Condividiamo indubbiamente – scrive a Scholem – l'opinione che non possa esistere patriottismo senza un'opposizione e una critica permanenti. Ma posso anche concederti di più, cioè che gli errori commessi dal mio popolo mi addolorano certamente di più di quelli commessi da altri popoli. A mio parere, tuttavia, questo non è un dolore da mostrare, anche se dovesse costituire la causa più profonda di certe azioni e di certi atteggiamenti. Generalmente parlando, il ruolo del "cuore" in politica mi sembra assolutamente discutibile. [...] Non posso parlare qui di ciò che accade quando i sentimenti vengono messi in mostra e intervengono nelle questioni politiche; si tratta comunque di un argomento importante, ed io ho già cercato di descrivere questi effetti disastrosi nel mio libro *On Revolution*, discutendo il ruolo della compassione nella formazione del carattere rivoluzionario»<sup>121</sup>.

#### 4. Che cosa resta? Resta il giudizio

Come abbiamo visto nel quarto capitolo di questo lavoro, Arendt esalta la figura di Bernard Lazare in ragione della sua volontà di «essere un rivoluzionario all'interno del suo popolo e non di altri»<sup>122</sup>, atteggiamento che gli impedisce di trovare posto «nel movimento essenzialmente reazionario di Herzl»<sup>123</sup>.

Visto lo stretto legame esistente tra 'rivoluzione' e 'fondazione', partiamo da qui, riallacciandoci a quanto già illustrato nel secondo paragrafo di questo capitolo, ma alla luce delle riflessioni proposte nel terzo. Secondo le categorie di *Vita activa*, l'azione congiunta attua la condizione umana di natalità e pluralità, creando anche quello «spazio del fenomenico in cui la libertà<sup>124</sup> può [...] divenire una realtà visibile e tangibile»<sup>125</sup>; spazio o, meglio, molteplicità di spazi, che Arendt chiama potere. In tal senso la rivoluzione non è in primo luogo presa del potere, ma instaurazione di poteri laddove esistono solo inerzia e oppressione. Aprendo uno spazio di partecipazione mondiale che procura agli attori un piacere intenso sulla terra, le rivoluzioni cancellano d'un tratto lo stigma impresso dal cristianesimo sullo spazio pubblico e favoriscono «il sorgere di [...] uno Stato laico con una sua propria dignità»<sup>126</sup>. Ma il momento rivoluzionario non si esaurisce nell'attualizzazione di uno spazio pubblico tra uomini che agiscono. La sua intrinseca spontaneità lo espone al rischio di svanire all'improvviso, così come all'improvviso è apparso: non è sufficiente che la libertà sia comparsa, essa deve continuare a manifestarsi. Pertanto, le rivoluzioni ci

---

<sup>119</sup> «L'ideologia sionista [...] scaturì non da una valutazione delle realtà della Palestina, ma dal problema della mancanza di una patria ebraica». H. Arendt, 1950b, cit., p. 123.

<sup>120</sup> Le cui strategie di difesa potrebbero scontrarsi in ogni momento con quelle di altri paesi con un alto numero di ebrei. Cfr. H. Arendt, 1948d, cit., p. 109.

<sup>121</sup> H. Arendt a G. Scholem, lettera del 24 luglio 1963, in Arendt, 1964a; trad. it. p. 144.

<sup>122</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 85.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Su libertà e mondanità in Arendt cfr. F. Kateb, 1977.

<sup>125</sup> H. Arendt, 1963e, cit., p. 30.

<sup>126</sup> Ivi, p. 21.

«pongono direttamente [...] davanti al problema di un nuovo inizio»<sup>127</sup>, perché in termini politici nuovo inizio equivale a fondazione, instaurazione di un ordine nuovo. Per Arendt la costituzione non è il congelamento della rivoluzione, ma ne è la vera eredità, la garanzia (ovviamente non in termini assoluti) della durata, perché solo quel che può durare comincia. La rivoluzione è fondazione, interesse per la stabilità e dunque per il futuro, ma stabilità aperta al rischio e all'incertezza del tempo, giacché instaura un ordine secolare. L'instaurazione della libertà non richiede solo la costituzione di una miriade di poteri locali; comporta anche il compito di redigere una nuova Costituzione, ossia «un sistema di potere interamente nuovo»<sup>128</sup>, una nuova forma di unione<sup>129</sup>.

Per Arendt, la fondazione rivela la somma facoltà umana: la capacità di iniziare, la natalità; ma l'attualizzazione di una facoltà non è un fondamento stabile. La rottura della modernità è anche il venir meno dei puntelli teologici<sup>130</sup> o metafisici della politica: «è insito nella natura stessa di ogni inizio portare in sé un certo grado di completo arbitrio»<sup>131</sup>, qualcosa di ingiustificabile, perché inizio vuol dire rottura con il passato. Il racconto che se ne fa non è mai perfettamente conforme alla verità storica, ma sempre interpretazione leggendaria dei primordi in funzione del presente – e infatti tutte le leggende di fondazione vengono elaborate a posteriori. La civiltà occidentale conosce due grandi leggende di fondazione: una romana (il racconto virgiliano del viaggio di Enea, fuggito da Troia in fiamme, che si conclude con la fondazione di Roma) e una ebraica (l'esodo dall'Egitto delle tribù di Israele e la consegna della legge mosaica che fonda il popolo). Sono leggende molto diverse tra loro, salvo il fatto che ambedue vedono la luce tra popoli che pensano al loro passato come ad una vicenda con un inizio conosciuto e precisamente collocato temporalmente. Ben più interessante e significativo per il pensiero politico occidentale, osserva Arendt, è però il fatto che entrambe le leggende sostengano che il principio ispiratore dell'azione fondativa sia «l'amore per la libertà, sia nel senso negativo di liberazione dall'oppressione, sia nel senso positivo dell'instaurazione della libertà come realtà stabile, tangibile»<sup>132</sup>. Entrambe le accezioni di 'libertà' trovano rappresentazione paradigmatica nelle due leggende:

«Ambedue le leggende iniziano [infatti] con un atto di liberazione: la fuga dall'oppressione e dalla schiavitù egiziana e la fuga da Troia in fiamme (vale a dire, dall'annientamento); e in entrambi i casi si narra di tale atto nella prospettiva di una nuova libertà, la conquista di una nuova "terra promessa" ca-

---

<sup>127</sup> Ivi, p. 15.

<sup>128</sup> Ivi, p. 163.

<sup>129</sup> Alla fine di *The life of the mind* [*La vita della mente*], Arendt riprende i temi squisitamente politici già affrontati nel saggio sulla rivoluzione. La libertà politica è possibile solo nella sfera della pluralità umana. Ora, la pluralità non può nascere da un essere che si individualizza come 'me stesso', perché tale individuazione non si fa a partire dal presupposto dell'uno insieme con altri: gli altri sono «un indeterminato "essi", tutti [coloro che] io, in quanto individuo, non sono. In verità, nulla può esser più spaventoso della nozione di libertà solipsistica». H. Arendt, 1978b; trad. it. p. 523. Inoltre, agire con altri è anche agire assumendo come punto di partenza un Noi, costituito come differenziazione storica e culturale della pluralità umana indifferenziata.

<sup>130</sup> Nei testi arendtiani, il termine 'secolarizzazione' appare assai di rado. Nei saggi contenuti in *Between past and future* [*Tra passato e futuro*] (1968a), Arendt dà una spiegazione circostanziata del termine, restringendolo al fenomeno politico seicentesco della divisione tra religione e politica – quando, cioè, dopo la Riforma, la politica si sottrae all'autorità della Chiesa cattolica e comincia a produrre un suo discorso autolegittimante. In *On revolution*, Arendt utilizza invece il termine 'secolarizzazione' anche in senso più ampio (non strettamente politico), per indicare quella ambiguità di dipendenza dal pensiero religioso che rimane all'interno di categorie laicizzate nel problema rivoluzionario della fondazione tipico della modernità.

<sup>131</sup> H. Arendt, 1963e, cit., p. 236.

<sup>132</sup> H. Arendt, 1978b, cit., p. 531.

pace di offrire qualcosa di più delle pentole di carne egizie, e la fondazione di una nuova città, preparata da una guerra destinata a cancellare la guerra di Troia, in modo che l'ordine degli eventi fissato da Omero potesse esser rovesciato»<sup>133</sup>.

Per gli uomini d'azione delle generazioni posteriori, che frugano gli archivi dell'antichità alla ricerca di paradigmi capaci di guidare i loro progetti, quel che risulta decisivo è l'esistenza di uno iato tra la catastrofe e la salvezza, tra un 'non-più' e un 'non-ancora' che indica come la libertà non sia il risultato automatico della liberazione, visto che «l'idea di un onnipotente continuum temporale è un'illusione»<sup>134</sup>. Quando gli uomini d'azione, uomini che vogliono cambiare il mondo, si rendono conto che «l'antica nozione leggendaria di uno iato temporale tra il vecchio ordine e una nuova era [funziona bene per colmare] la frattura tra un continuum temporale in successione ordinata e l'avvio spontaneo di qualcosa di nuovo»<sup>135</sup>, cominciano a rivolgersi alla storia in cerca di aiuto. Essi sfogliano, leggono e ripensano il Pentateuco e l'Eneide sperando di imparare come risolvere il 'problema' dell'inizio, che risiede nell'elemento di completa arbitrarietà che esso porta con sé.

«Ma le leggende di fondazione, col loro iato tra la liberazione e la costituzione della libertà, indicano il problema senza risolverlo. Fanno segno all'abisso del nulla che si schiude dinanzi a ogni gesto di cui non si possa rendere conto nei termini di una solida concatenazione di causa e effetto, e che sia inspiegabile entro le categorie aristoteliche di potenza e atto. Nel normale continuum temporale ogni effetto si converte immediatamente nella causa di svolgimenti futuri, ma quando la catena causale s'interrompe – ciò che si verifica inevitabilmente dopo che si sia ottenuta la liberazione, poiché, sebbene possa essere la *conditio sine qua non* della libertà, la liberazione non è mai la *conditio per quam* che causa la libertà – all'"iniziatore" non resta più nulla cui tenersi saldo»<sup>136</sup>.

Il tentativo ebraico di risolvere tale aporia consiste nell'idea di un Dio-Creatore. Questa idea può spiegare logicamente ciò che è esistenzialmente inesplicabile, e il bisogno di spiegazione non è mai così forte come «in presenza di un evento nuovo, privo di rapporti e di connessioni, che fa irruzione improvvisa nel continuum, nella sequenza del tempo cronologico»<sup>137</sup>. Ecco perché, azzarda Arendt, di fronte al problema della fondazione in quanto inizio di un *novus ordo saeculorum*, uomini anche troppo 'illuminati' per credere ancora nel Dio Creatore ebraico-cristiano (Locke, ad esempio) si volgono ad un linguaggio pseudo religioso, e le loro spiegazioni procedono per analogia («[proprio come] Dio "in principio creò il cielo e la terra" restando al di fuori della Sua Creazione e ad essa anteriore, così il legislatore umano [...] allorché pone le fondamenta d'una comunità umana, crea la condizione di ogni vita politica e di ogni evoluzione storica future»<sup>138</sup>).

Per parte loro, né i Greci né i Romani pensano ad un Dio Creatore la cui Unicità a se stante possa fungere da emblema paradigmatico di un inizio assoluto. E ovunque gli uomini d'azione – sulla spinta dello slancio stesso del processo di liberazione – cominciano davvero a preparare un inizio completamente nuovo non si volgono alla Bibbia, ma si mettono a frugare gli archivi dell'antichità romana<sup>139</sup>. Dal momento

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 532.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> Ivi, p. 534.

<sup>136</sup> Ivi, p. 536.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Ivi, p. 537.

<sup>139</sup> Quando escono dalla tutela della Chiesa, gli uomini si rivolgono all'antichità e i loro primi passi in un mondo secolarizzato sono guidati da una rinascita degli studi classici. «Cercavano un paradigma

che agli occhi degli uomini d'azione l'esempio paradigmatico di fondazione riuscita non può che essere Roma, risulta per loro della massima importanza scoprire che anche la fondazione di Roma non rappresenti in realtà un inizio assolutamente nuovo: stando a Virgilio, infatti, si tratta piuttosto del risorgere di Troia<sup>140</sup>:

«Il filo della continuità e della tradizione, postulato dal continuum temporale stesso e dalla facoltà della memoria (l'innato "non dimenticare" che sembra caratterizzare una creatura temporale allo stesso titolo dell'attitudine a formare progetti per il futuro), non era dunque mai stato interrotto. [...] L'abisso della pura spontaneità, che nelle leggende di fondazione è attraversato dallo iato tra la liberazione e la costituzione della libertà, venne occultato con l'espedito, tipico della tradizione occidentale [...], di interpretare il nuovo come riformulazione perfezionata dell'antico. Nella sua integrità originaria, la libertà sopravvisse nella teoria politica – nella teoria, voglio dire, concepita ai fini dell'azione politica – solo nelle promesse utopiche e infondate di un "regno della libertà" definitivo»<sup>141</sup>.

Ecco allora che nel nostro pensiero politico Arendt individua una sola, ipotetica alternativa, racchiusa nella massima agostiniana: *Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* [affinché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno]. È dall'inaudita novità della natalità che deriva la capacità stessa di cominciamento<sup>142</sup>, la capacità cioè di dar vita a qualcosa di nuovo.

Arendt ritiene che la critica del concetto processuale e dialettico di storia sia l'aspetto necessariamente complementare alla rivendicazione della natura libera di una politica fondata sull'agire, e perciò sulla legittimità del *presente* e sulla piena autonomia dell'*atto* (*attualità*). In questo senso, quindi, secondo lei la questione della fondazione deve essere liberata dalle ipoteche di una legittimazione trascendente ed assoluta: solo se il mondo rimane costitutivamente aperto ad un agire che è novità, evento del nuovo<sup>143</sup>, in virtù della natalità quale condizione 'politica' dell'essere umano, la storia può liberarsi dalla dialettica di decadenza implicita in ogni esaltazione di una fondazione mitica, custode di autenticità originaria.

Torniamo ora agli ebrei, al sionismo e a Israele. Nel 1942 Arendt scrive:

«È passato tantissimo tempo da quando Mosè ha condotto i figli di Israele fuori dalla terra d'Egitto, la casa della schiavitù. Persino la famosa memoria degli ebrei, la memoria di un popolo antico che resta fedele alle leggende della propria fondazione, comincia a venir meno. [...] Quando, nel secolo scorso, i rabbini della riforma si impadronirono delle nostre festività nazionali e le dissolsero all'interno di una religione, alla quale non credeva più nessuno, [...] hanno distrutto le leggende relative alla sua fondazione. Da allora noi non siamo più un popolo antico, ma un popolo molto moderno, che è solo oppres-

---

per una forma di governo nuova, valida nella loro epoca "illuminata" e quasi non si accorgevano che in realtà stavano guardando indietro». Ivi, p. 544.

<sup>140</sup> Virgilio insegna agli uomini d'azione come Roma, punto di partenza della storia occidentale, sia 'soltanto' una reviviscenza, il risorgere di Troia.

<sup>141</sup> H. Arendt, 1978b, cit., pp. 540 e 545.

<sup>142</sup> Cfr. P.P. Portinaro, 1986.

<sup>143</sup> Sono due pensatori cristiani, Agostino e Duns Scoto, ad affrontare l'enigma della creazione ex nihilo, senza cercare di ridurne l'insegnamento fondamentale: condizione per una filosofia della libertà è il riconoscimento della contingenza\*. Per Arendt, la condizione per la libertà è il riconoscimento della contingenza; più precisamente: la contingenza è «il prezzo che si deve pagare per la libertà». Ivi, p. 456. L'opera di Duns Scoto trabocca di intuizioni assolutamente originali, «senza precedenti e senza seguito nella storia del pensiero occidentale» (ivi, p. 469), tra le quali, in primo luogo, la «promozione ontologica del contingente rispetto al necessario, del particolare esistente rispetto all'universale» (*ibidem*) ovvero l'accettazione incondizionata della contingenza, che non è un difetto, ma «un modo positivo dell'Essere». Ivi, p. 456.

\* Sulla contingenza si veda A. Schober, 2006.



so, o benedetto, da una storia particolarmente lunga. La "riforma" [...] non ha riformato la tradizione – anzi, si è dimostrata addirittura la sua più forte tutrice – l'ha solo derubata del suo significato vitale. Finché la storia di Pessac non ci insegnerà la differenza tra libertà e schiavitù, finché la leggenda di Mosè non richiamerà al nostro cuore e alla nostra mente l'eterna ribellione contro la schiavitù, per nessun popolo il "più antico documento del genere umano" resterà morto e muto come per quello che un tempo l'ha redatto»<sup>144</sup>.

E ammonisce che fino a quando gli ebrei si rifiuteranno di guardare in faccia il presente, di capirlo, e di lottare per un futuro migliore, essi resteranno schiacciati dal peso del loro passato. Li esorta quindi a lottare per la libertà, ovvero a «tornare alle originarie parole d'ordine nazionalrivoluzionarie del movimento»<sup>145</sup> e trasformarle meglio che poss[on]o in richieste concrete»<sup>146</sup>, prima fra tutte quella di un esercito ebraico, l'unica proposta che faccia davvero i conti con la realtà. Quando, alla fine del 1942, la richiesta per un esercito ebraico scompare dall'ordine del giorno delle organizzazioni ebraiche, la totale inadeguatezza della politica ebraica le appare palese:

«Non ci sono istituzioni umane e rivoluzioni tanto radicali da poter assicurare a lungo la libertà umana. Allo stesso modo non ci sono leggi e misure tanto radicali da poter garantire a lungo l'esistenza e la sicurezza del popolo ebraico. Questo è uno dei motivi per cui è vano scervellarsi sulla "soluzione" della cosiddetta questione ebraica, ed è sensato criticare la politica ebraica realmente esistente, che oggi sopravvive al proprio fallimento, e preoccuparsi di una futura fondazione della politica del nostro popolo»<sup>147</sup>.

Tale politica deve riguardare l'ebraismo del mondo, non solo gli ebrei di Palestina, perché non esistono «un antisemitismo e un paradiso ebraico limitati localmente»<sup>148</sup>. Ma il sogno del sionismo «non fu né il sogno della rivoluzione americana – l'instaurazione della libertà – né il sogno della rivoluzione francese – la liberazione dell'uomo; fu purtroppo il sogno di una "terra promessa" dove scorrevano latte e miele»<sup>149</sup>,<sup>150</sup>, cioè un 'sogno impolitico'.

Per anni Arendt spera di veder realizzati nella patria ebraica tutti gli elementi che costituiscono i fondamenti della sua filosofia politica: 1) nuove forme di società: nelle comunità sperimentali dei *kibbutzim*, Arendt scorge «una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di lavoro agricolo, nuovi modi di vita familiare e di educazione dei bambini, e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro rurale e industriale»<sup>151</sup>; 2) consigli politici locali<sup>152</sup>: Arendt crede infatti che «l'au-

---

<sup>144</sup> H. Arendt, 1942d; trad. it. p. 27. In questo articolo Arendt chiede al suo popolo di ammirare Mosè e David invece di dipendere da figure-simbolo di altri popoli come Washington e Napoleone – i cui eroi, tra l'altro, erano proprio David e Mosè.

<sup>145</sup> Queste parole d'ordine sono: 1) battaglia interna agli ebrei, contro l'internazionale degli accattoni e dei filantropi; 2) autoemancipazione.

<sup>146</sup> H. Arendt, 1941d; trad. it. p. 18.

<sup>147</sup> H. Arendt, 1942p, cit., p. 60.

<sup>148</sup> Ivi, p. 61.

<sup>149</sup> Un richiamo a questa immagine biblica lo ritroviamo ad esempio nelle parole del rabbino M. Eliasberg, in un testo pubblicato nel 1897 (cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., p. 199) e in quelle di Gordon che abbiamo già ricordato (cfr. *infra*, la nota 76 di questo capitolo; cfr. anche G. Bensoussan, 2002, cit., p. 223). E ancora in una poesia di Uri Zvi Greenberg – intellettuale di riferimento dell'estrema destra e poeta apprezzato – datata 1928 (cfr. *ivi*, p. 293).

<sup>150</sup> H. Arendt, 1963e, cit., p. 153.

<sup>151</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 107.

<sup>152</sup> Un sistema che consentirebbe di evitare le dinamiche della politica di partito. «Il guaio [...] è che la politica è diventata una professione e una carriera, e che quindi l'élite viene scelta in base a norme e criteri che sono in se stessi profondamente impolitici. È nella natura di tutti i sistemi partitici che i talenti autenticamente politici possano affermarsi solo in rari casi, ed è anche più raro che i requisiti

to-governo locale e i consigli urbani e rurali arabo-ebraici, istituiti su piccola scala e quanto più numerosi possibile, s[ia]no i soli provvedimenti politici realistici che possano alla fine condurre all'emancipazione politica della Palestina»<sup>153</sup>; 3) una federazione/confederazione e 4) la cooperazione internazionale. Ma nulla di tutto ciò si realizza, e invece di offrire al mondo il modello di istituzioni capaci di prevenire la minaccia di un nuovo totalitarismo, gli ebrei non vogliono e non riescono a pensare ad una forma diversa da quella dello Stato-nazione. Non solo: non liberandosi dall'«imbroglio dell'elezione»<sup>154</sup>, gli ebrei – che conoscono «l'atteggiamento del vecchio ebreo, ben protetto e isolato dietro il "recinto della legge", e sa[nn]o che tale atteggiamento dipende molto poco dalla coscienza banale di una condotta di vita onesta, e molto dalla fede nel Dio vendicatore di Israele»<sup>155</sup> – ignorano il processo di secolarizzazione<sup>156</sup> dell'Occidente, si rinchiudono entro i confini della loro particolarità e perdono così il mondo comune. Persa anche la speranza in un Regno messianico in grado di riconciliare tutti i popoli, i sionisti ripongono le loro speranze «nelle forze progressiste della storia, le quali avrebbero risolto il problema ebraico automaticamente»<sup>157</sup>. Così, agli occhi di Arendt, invece che fare una rivoluzione (come avrebbe voluto Lazare), invece che perseguire una politica imperniata sull'agire, e perciò sulla legittimità del *presente* e sulla piena autonomia dell'*atto*, Herzl e i suoi pongono un processo storico (inumano)<sup>158</sup> alla base della fondazione di Israele. Strano e non del tutto prevedibile – commenta Arendt – che «si dovesse infine far ricorso [proprio al processo storico] per conferire alle azioni e alle sofferenze terrene degli uomini il nuovo senso e la nuova significazione necessari»<sup>159</sup>. Ma gli ebrei pongono anche un 'processo storico' concreto a fondamento del loro Stato. Nel suo resoconto del caso Eichmann, Arendt scrive:

«Era la storia che, almeno per quel che riguardava l'accusa, era al centro del processo. "In questo storico processo, al banco degli imputati non siede un individuo, e neppure il solo regime nazista, bensì l'antisemitismo nel corso di tutta la storia". Questa era la direttiva impartita da Ben Gurion, e Hausner vi si attenne fedelmente. [...] Era cattiva storiografia e retorica a buon mercato; e quel che è peggio, queste osservazioni erano in contrasto con l'idea stessa di processare Eichmann, poiché potevano far pensare che forse Eichmann era soltanto l'innocente esecutore di un fato misterioso, o che magari l'antisemitismo era necessario per spianare quella "strada coperta di sangue" che il popolo ebraico doveva percorrere per compiere il suo destino. [...] Il dott. Servatius [la difesa], seguendo la filosofia della storia professata dall'accusa, aveva collocato la Storia con la s maiuscola al posto solitamente riservato agli anziani di Sion»<sup>160</sup>.

Ma nonostante le intenzioni di Ben Gurion e gli sforzi del Pubblico ministero, al banco degli imputati siede pur sempre un individuo, una persona in carne ed ossa.

---

specificamente politici sopravvivano alle meschine manovre della politica di partito, che ha semplicemente bisogno dell'abilità di un buon piazzista». H. Arendt, 1963e, cit., p. 322.

<sup>153</sup> H. Arendt, 1948d, cit., p. 112.

<sup>154</sup> H. Arendt, 2002a, cit., p. 67.

<sup>155</sup> H. Arendt, 1942e, cit., p. 29.

<sup>156</sup> Con 'secolarizzazione' si intende qui quella ambiguità di dipendenza dal pensiero religioso che rimane all'interno di categorie laicizzate nel problema rivoluzionario della fondazione tipico della modernità. Cfr. *infra*, la nota 130 di questo capitolo.

<sup>157</sup> H. Arendt, 1946h, cit., p. 84.

<sup>158</sup> D'altra parte, anche «la liquidazione veniva inquadrata in un processo storico in cui si faceva o subiva quel che, secondo leggi immutabili, doveva assolutamente verificarsi. Appena l'esecuzione delle vittime era compiuta, la "profezia" diventava un alibi retrospettivo: era semplicemente avvenuto quanto era già stato predetto». H. Arendt, 1951a, cit., p. 483.

<sup>159</sup> H. Arendt, 1958e; trad. it. p. 112.

<sup>160</sup> H. Arendt, 1963b; trad. it. pp. 27-8.

E anche se a Ben Gurion non interessa la sentenza su Eichmann, nondimeno – osserva Arendt – emettere una sentenza resta l'unico compito del tribunale di Gerusalemme.

L'accusa che Arendt rivolge al suo popolo in generale – e ai sionisti in particolare – è sempre la stessa, quella di mancare di realismo e di non saper agire politicamente<sup>161</sup>, addirittura di rifuggire ciò che 'puzza' di politica. Già nel 1942 registra con amarezza e disappunto questa sua convinzione:

«se lo status quo è cattivo come il White Paper, se i fatti sono micidiali come Struma e Patria, Mauritius e Athlit [per loro è] meglio non parlarne. Perché intorno a questi fatti c'è l'odore di carogna della politica, della più demagogica di tutte le arti, quella che vuole tentare di costruire nuove realtà»<sup>162</sup>.

Arendt chiede agli ebrei di battersi contro Hitler e di iniziare ad agire politicamente; di muoversi sul terreno dei fatti compiuti dai nemici del loro popolo, invece di limitarsi ad inseguire l'utopia di conquistare con la lotta un terreno nuovo<sup>163</sup>. Spera poi che in Palestina gli ebrei siano in grado di dar vita a 'qualcosa di nuovo': ad una patria ebraica<sup>164</sup> («ciò di cui avrà più bisogno il nuovo Stato d'Israele saranno i cittadini responsabili (il «tipo del "citoyen"», per usare il linguaggio del Sig. Halpern) che sapranno conservare le loro qualità di pionieri e che, dopo aver perso la fede nelle ideologie internazionalistiche, saranno in grado di guardare al mondo che ancora li circonda in una prospettiva nuova, più sobria e più giusta»<sup>165</sup>), ad una comunità che non persegua altro fine se non 'l'essere-in-comune' grazie al mondo e 'per amore del mondo', ad una realtà che non escluda il diverso e che anzi si fondi sulla pluralità, ad uno 'spazio comune' in cui sia possibile mettere in atto una partecipazione veicolata da pratiche discorsive. Le cose però vanno diversamente, e lei si deve scontrare col fatto che la preoccupazione del popolo ebraico di sopravvivere ad ogni costo<sup>166</sup> si rovescia nel desiderio di combattere ad ogni costo fino in fondo<sup>167</sup>, alimentato da idee fantasiose «come per esempio che "la guerra è solo il proseguimento della politica con altri mezzi"»<sup>168</sup>. Muovendo dal presupposto che niente e nessuno

---

<sup>161</sup> «È molto probabile che gli elementi utopistici e ideologici con cui Herzl ha instillato nell'ebreo la volontà di agire politicamente conducano ancora una volta gli ebrei fuori dalla realtà – e fuori dalla sfera dell'azione politica». H. Arendt, 1946h, cit., p. 89.

<sup>162</sup> H. Arendt, 1942c; trad. it. pp. 39-40.

<sup>163</sup> Cfr. H. Arendt, 1942i.

<sup>164</sup> «Obiettivo [che] non deve mai essere sacrificato alla pseudo-sovrantà di uno Stato ebraico». H. Arendt, 1948g; trad. it. p. 112.

<sup>165</sup> Ivi, p. 115.

<sup>166</sup> Cfr. H. Arendt, 1946h, cit., p. 89.

<sup>167</sup> Cfr. H. Arendt, 1948d; trad. it. p. 103.

<sup>168</sup> H. Arendt, 1942i, cit., p. 40. È interessante notare come Arendt riutilizzi questa stessa massima in un contesto completamente diverso, quello dell'antica Grecia, arrivando a conclusioni ben diverse: «Quanto alla guerra, la *polis* greca ha seguito un'altra via per definire il politico. Essa ha creato la *polis* intorno alla agora omerica, il luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente "politico" – quello cioè che apparteneva soltanto alla *polis* e che dunque i greci disconoscevano a tutti i barbari e agli uomini non liberi – sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa, e interpretando tutta questa sfera nel segno di una divina *peitho*, una forza di persuasione e convinzione che regna tra uguali senza violenza e senza costrizione, e tutto decide. La guerra invece, e la violenza ivi connessa, era del tutto esclusa dal politico vero e proprio, che era nato e aveva valore tra i membri di una *polis*; la violenza era usata dalla *polis* nel suo complesso nei confronti di altri stati o città-stato, ma proprio allora essa riteneva di comportarsi in maniera "impolitica". In quell'agire guerresco l'uguaglianza di principio tra cittadini, tra i quali non potevano esistere dominatori né sudditi, era annullata. Proprio perché l'agire guerresco non può fare a meno di comando e obbedienza, né può rimettere le decisioni alla persuasione, esso apparteneva per i greci a una sfera non politica. Ma di quella sfera faceva in fondo parte tutto ciò che noi consideriamo politica estera; non era la guerra il proseguimento della politica con altri mezzi, erano piuttosto i negoziati e gli accordi che erano sempre intesi

«può impedire a un popolo di difendere la propria terra con le armi [...] e [...] sottrarre a un popolo questo difficile e sanguinoso lavoro»<sup>169</sup>, la volontà di combattere si cristallizza nella convinzione di molti che «i mezzi giustifichino il fine e che valga la pena in generale solo un fine, che può essere raggiunto col terrore»<sup>170</sup>. Invece del nuovo inizio agostiniano da lei tanto sperato, ancora «sterile violenza»<sup>171</sup>. Del resto Arendt precisa:

«Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l'argomento resta in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null'altro che siamo condannati a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia "gradita" o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo. Questa impasse, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento, la facoltà del Giudizio, un'analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi "mi piace" o "non mi piace"»<sup>172</sup>.

Questo breve passaggio sembrerebbe suggerire uno slittamento nel pensiero arendtiano, una perdita di fiducia quasi nella capacità umana di fondare la permanenza della sfera politica: dalla fondazione di comunità, opera ormai consegnata alla storia sia leggendaria che rivoluzionaria, si passerebbe alla capacità del giudizio (inteso come discernimento dei fatti passati per orientarsi verso il futuro). Il giudizio<sup>173</sup> subentrerebbe insomma laddove si perde la capacità di creare una tradizione basata su una solida fondazione: non potendoci più affidare ad essa, per non perdere il passato e con esso la dimensione temporale del nostro mondo non ci rimane che l'esercizio del discernimento, che è pur sempre una capacità ascrivibile alla sfera politica.

«[Il giudicare<sup>174</sup>, come la] libertà di opinione [...] è evidentemente una libertà politica. [...] la libertà di pensare [...] diventa [...] inevitabilmente libertà di opinione, poiché l'uomo non può vivere in modo impolitico»<sup>175</sup>.

Oggi più che mai – afferma Judith Butler – urge una discussione intellettuale sul sionismo (come pure sull'antisemitismo): è necessario comprendere criticamente l'eredità del sionismo e discuterne il futuro (e contemporaneamente combattere senza cedimenti l'antisemitismo diffuso in tutto il globo)<sup>176</sup>. Nella storia del sionismo – che

---

solo come un proseguimento della guerra con altri mezzi, con i mezzi dell'astuzia e dell'inganno». H. Arendt, 2002a, cit., p. 73.

<sup>169</sup> H. Arendt, 1942i, cit., p. 41.

<sup>170</sup> H. Arendt, 1944k; trad. it. p. 108.

<sup>171</sup> H. Arendt, 1950b; trad. it. p. 134.

<sup>172</sup> H. Arendt, 1978b, cit., p. 546.

<sup>173</sup> Su Arendt e il giudizio si vedano S. Benhabib, 1988; R.J. Bernstein, 1986a; S. Forti, 1988 e 1991.

<sup>174</sup> Mentre il pensiero «ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano». Ivi, p. 288.

<sup>175</sup> H. Arendt, 2002a; trad. it. p. 392 (l'annotazione è datata gennaio 1954). «Due sole categorie di uomini possono veramente vivere in modo impolitico senza barare, gli *homines religiosi*, che dialogano con Dio, e l'*animal laborans*, che rimane interamente imprigionato nel ciclo del lavoro vivente e della vita lavorativa. L'immortalità dei primi sta al di fuori della sfera terrena, quella del secondo sta nel processo rigenerativo e riproduttivo. Tutte le altre attività dell'uomo richiedono lo sforzo politico [...] per non essere inutili. Ivi, p. 418 (l'annotazione è datata settembre 1954).

<sup>176</sup> Per fare questo, però, bisogna prima porre una chiara distinzione tra Israele e gli ebrei, giacché «l'"ebreo" non è definito da Israele più di quanto non lo sia da una diatriba antisemita. L'"ebreo" eccede entrambe le determinazioni, e la sua essenza va trovata, sostanzialmente, in quest'eccesso diasporico, in un'identità storicamente e culturalmente cangiante che non assume una singola forma e non ha una singola compiutezza. [...] Nell'insistere sulla distinzione fra Israele e gli ebrei, sto invocando la possibilità di uno spazio critico e di un dissenso in cui gli ebrei che intendono esprimere una critica a

andrebbe appunto compresa e discussa –, rientrano anche quegli ‘elementi diasporici’ del passato e del presente che hanno tentato e tentano di rimuovere la dilagante ostentazione di nazionalismo di Israele<sup>177</sup>: ecco allora che i giudizi e le obiezioni mosse da Hannah Arendt occupano un posto importante, come il ripudio di Martin Buber del progetto sionista, il *Brit Shalom*<sup>178</sup> (dal 1919 il vero forum dell’idea binazionale) e il movimento post-sionista<sup>179</sup> israeliano.

«Diremo ancora che gli ebrei, o [...] gli israeliani che sono critici verso la politica di Israele, o che addirittura mettono in discussione la struttura e le pratiche di autolegittimazione dello Stato di Israele sono ebrei afflitti dall’odio di sé<sup>180</sup>, insensibili al fatto che queste critiche possono alimentare le fiamme dell’antisemitismo? Non potrebbe invece essere che questi critici sostengano una diversa via per lo Stato di Israele, e che la loro politica, di fatto, derivi da visioni politiche altre, alcune evidentemente ebraiche, rispetto a quelle che sono attualmente codificate come sionismo?»<sup>181</sup>.

---

Israele possano farlo, ma allo stesso tempo mi sto opponendo all’equazione fra ebraicità e interessi israeliani fatta dall’antisemitismo». J. Butler, 2004, cit., p. 152.

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 145.

<sup>178</sup> Cfr. G. Bensoussan, 2002, cit., pp. 682-94.

<sup>179</sup> Sul post-sionismo si veda E. Nimni, 2003.

<sup>180</sup> Dopo la pubblicazione del suo libro su Eichmann (1963b), Arendt viene accusata di essere un’anti-israeliana, un’antisionista, un’ebrea piena di odio per se stessa. Cfr. T. Parvikko, 2008.

<sup>181</sup> J. Butler, 2004, cit., p. 142.



## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI HANNAH ARENDT

1929, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, L. Boella (a cura di), SE, Milano 1992.

1930a, *Augustin und Protestantismus*, in «Frankfurter Zeitung», n. 902; ed. inglese con il titolo *Augustin and Protestantism*, in Arendt, 1994a, pp. 24-28; trad. it. *Agostino e il protestantesimo*, in *Archivio Arendt* 1., 2001, pp. 63-66.

1930b, *Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim "Ideologie und Utopie"*, in «Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik», VII, pp. 163-76; ed. inglese con il titolo *Philosophy and Sociology*, in Arendt, 1994a, pp. 28-44; trad. it. *Filosofia e sociologia*, in *Archivio Arendt* 1., 2001, pp. 67-82.

1930c, *Rilkes Duineser Elegien*, (in collaborazione con G. Stern-Anders), in «Neue Schweizer Rundschau», XXIII, pp. 855-87; trad. it. *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, in «aut aut», 1990, nn. 239-240, pp. 127-44.

1931, Recensione a H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVI, pp. 200-5.

1932a, *Sören Kierkegaard*, in «Frankfurter Zeitung», nn. 75-76; ed. inglese con il titolo *Soren Kierkegaard*, in Arendt, 1994a, pp. 44-50; trad. it. *Sören Kierkegaard*, in *Archivio Arendt* 1., 2001, pp. 83-87.

1932b, *Friedrich von Gentz. Zu seinem 100. Todestag am 9 Juni*, in «Kölnische Zeitung», n. 308; ed. inglese con il titolo *Friedrich von Gentz*, in Arendt, 1994a, pp. 50-57; trad. it. *Friedrich von Gentz*, in *Archivio Arendt* 1., 2001, pp. 88-93.

1932c, *Aufklärung und Judenfrage*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, nn. 2-3; raccolto in Arendt, 1976a, 108-26; versione inglese con il titolo *The Enlightenment and the Jewish Question*, in Arendt, 2007a, pp. 3-18; trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «il Mulino», XXXV, 1986, n. 3, pp. 421-37.

1932d, *Berliner Salon*, in «Deutscher Almanach für das Jahr 1932», pp. 175-84; ed. inglese con il titolo *Berlin Salon*, in Arendt, 1994a, pp. 57-66; trad. it. *Salotti berlinesi*, in *Archivio Arendt* 1., 2001, pp. 94-101.

1932e, *Gegen Privatzirkel*, in «Judische Rundschau», XXXVIII; ed. inglese con il titolo *Against Private Circles*, in Arendt, 2007a, pp. 19-21.

1932f, *Originale Assimilation: Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100 Todestag*, in «Judische Rundschau», XXXVIII; ed. inglese con il titolo *Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death*, in Arendt, 2007a, pp. 22-28.

1933, Recensione di A. Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz*, Leipzig, Hirzel 1932, in «Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik», X, pp. 177-79; ed. inglese con il titolo *On the E-*

*mancipation of Women*, in Arendt, 1994a, pp. 66-69; trad. it. *L'emancipazione delle donne*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 102-4.

1935a, *Le Reclassement Professionnel de la Jeunesse*, in «Le Journal Juif», XII; ed. inglese con il titolo *The Professional Reclassification of Youth*, in Arendt, 2007a, pp. 29-30; trad. it. *La riqualificazione professionale della gioventù*, in «Micromega», 2006, n. 8, pp. 178-79, pp. 178-79. Questo articolo è l'unico a firma di H. Stern.

1935b, *Un Guide de la Jeunesse: Martin Buber*, in «Le Journal Juif», XII, n. 17, 16 aprile; ed. inglese con il titolo *A Guide for Youth: Martin Buber*, in Arendt, 2007a, pp. 31-33; trad. it. *Una guida per la gioventù: Martin Buber*, in «Micromega», 2006, n. 8, pp. 179-82.

1935c, *Des Jeunes s'en vont chez eux* in «Le Journal Juif», XII, n. 26, 28 giugno; ed. inglese con il titolo *Some Young People Are Going Home*, in Arendt, 2007a, pp. 34-37; trad. it. *Dei giovani tornano a casa*, in «Micromega», 2006, n. 8, pp. 182-84.

1936, *Prozess Gustloff* in «Die neue Weltbühne», XXXIII, p. 51; ed. Inglese con il titolo *The Gustloff Trial*, in Arendt, 2007a, pp. 38-41.

1940, *Zur Minderheiten frage. Brief an Erich Cohn-Bendit*, raccolto in Arendt, 2000a, pp. 225-34; ed. inglese con il titolo *The Minority Question*, in Arendt, 2007a, pp. 125-33; trad. it. *La questione delle minoranze. Lettera a Erich Cohn-Bendit*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 143-51.

1941a, *Der Dank vom Hause Juda? Offener Brief an Jules Romains*, in «Aufbau», 24 ottobre; raccolto in Arendt, 2000a, pp. 15-20; ed. inglese con il titolo *The House of judah's Gratitude? Open Letter to Jules Romains*, in Arendt, 2007a, pp. 134-36; trad. it. *La gratitudine del popolo ebraico? Lettera aperta a Jules Romains*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 5-8.

1941b, *Die jüdische Armee - der Beginn einer jüdischen Politik?*, in «Aufbau», 14 novembre; raccolto in Arendt, 2000a, pp. 20-24; ed. inglese con il titolo *The Jewish Army - The Beginning of jewish Politics?*, in Arendt, 2007a, pp. 136-39; trad. it. *L'esercito ebraico - L'inizio di una politica ebraica?*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 8-11.

1941c, *Aktive Geduld*, in «Aufbau», 28 novembre; raccolto in Arendt, 2000a, 24-29; ed. inglese con il titolo *Active Patience*, in Arendt, 2007a, pp. 139-42; trad. it. *Pazienza attiva*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 12-15.

1941d, *Ceterum Censeo...*, in «Aufbau», 26 dicembre; raccolto in Arendt, 2000a, pp. 29-35; ed. inglese con il titolo *Ceterum Censeo...*, in Arendt, 2007a, pp. 142-44; trad. it. *Ceterum Censeo...*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 16-20.

1942a, *From the Dreyfus Affair to France Today*, in «Jewish Social Studies», IV, n. 3, pp. 195-240; raccolto in Arendt, 1978a, pp. 125-30; riproposto parzialmente con il titolo *Herzl e Lazare* in Arendt, 2007a, pp. 338-42; trad. it. anch'essa parziale con il titolo *Herzl e Lazare*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 18-22.

1942b, *Ein erster Schritt*, in «Aufbau», 30 gennaio; raccolto in Arendt, 2000a, pp. 35-37; ed. inglese con il titolo *A First Step*, in Arendt, 2007a, pp. 145-46; trad. it. *Un*



primo passo, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 20-22.

1942c, *Wer ist das "Committee for a Jewish Army"?* *Letter to the Editor*, in «Aufbau», 6 marzo; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 37-43; ed. inglese con il titolo *Who Is the "Committee for a Jewish Army"?* *Letter to the Editor*, in *Arendt*, 2007a, pp. 146-49; trad. it. *Cos'è il Committee for a Jewish Army?*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 23-26.

1942d, *Moses oder Washington (This Means You)*, in «Aufbau», 27 marzo; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 43-44; ed. inglese con il titolo *Moses or Washington*, in *Arendt*, 2007a, pp. 149-50; trad. it. *Mosè o Washington*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 27-28.

1942e, *Cui Bono? Case Against the "Saturday Evening Post"* (scritto in collaborazione con J. Maier), in «Aufbau», 3 aprile; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 44-48; ed. inglese con il titolo *Cui bono?*, in *Arendt*, 2007a, pp. 150-52; trad. it. *Cui bono? Contro il "Saturday Evening Post"*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 28-30.

1942f, *Papier und Wirklichkeit (This Means You)*, in «Aufbau», 10 aprile; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 48-51; ed. inglese con il titolo *Paper and Reality*, in *Arendt*, 2007a, pp. 152-54; trad. it. *Carta e realtà*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 31-33.

1942g, *Ganz Israel bürgte füreinander (This Means You)*, in «Aufbau», 24 aprile; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 51-54; ed. inglese con il titolo *All Israel Takes Care of Israel*, in *Arendt*, 2007a, pp. 154-56; trad. it. *Tutto Israele ha garantito per se stesso*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 33-35.

1942h, *Des Teufels Redekunst (This Means You)*, in «Aufbau», 8 maggio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 54-56; ed. inglese con il titolo *The Devil's Rhetoric*, in *Arendt*, 2007a, pp. 156-57; trad. it. *L'arte oratoria del diavolo*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 35-37.

1942i, *Die "sogenannte Jüdische Armee" (This Means You)*, in «Aufbau», 22 maggio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 56-63; ed. inglese con il titolo *The "So-called Jewish Army"*, in *Arendt*, 2007a, pp. 157-60; trad. it. *Il "cosiddetto esercito ebraico"*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 37-42.

1942j, *Ein christliches Wort zur Judenfrage (This Means You)*, in «Aufbau», 5 giugno; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 63-66; ed. inglese con il titolo *A Christian Word about the Jewish Question*, in *Arendt*, 2007a, pp. 160-62; trad. it. *Una parola cristiana sulla questione ebraica*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 42-44.

1942k, *"Keinen Kaddisch wird man sagen" (This Means You)*, in «Aufbau», 19 giugno; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 66-68; ed. inglese con il titolo *"Not One Kaddish Will Be Said"*, in *Arendt*, 2007a, pp. 162-64; trad. it. *"Non si reciterà nessun Kaddish"*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 44-46.

1942l, *Mit dem Rücken an der Wand (This Means You)*, in «Aufbau», 3 luglio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 68-72; ed. inglese con il titolo *With Our Backs to the Wall*, in *Arendt*, 2007a, pp. 164-65; trad. it. *Con le spalle al muro*, in *Antisemitismo e identità*

ebraica, 2002b, pp. 46-48.

1942m, *Wenn man dem kleineren Ubel nicht widersteht (This Means You)*, in «Aufbau», 17 luglio; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 72-74; ed. inglese con il titolo *If You Don't Resist the Lesser Evil*, in *Arendt, 2007a*, pp. 165-67; trad. it. *Quando non si combatte il male minore*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 49-51.

1942n, *Für und gegen Paul Tillich*, in «Aufbau», 31 luglio; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 74-79; ed. inglese con il titolo *Pro Paul Tillich*, in *Arendt, 2007a*, pp. 167-69; trad. it. *Pro e contro Paul Tillich*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 51-54.

1942o, *Konfusion (This Means You)*, in «Aufbau», 14 agosto; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 79-83; ed. inglese con il titolo *Confusion*, in *Arendt, 2007a*, pp. 169-71; trad. it. *Confusione*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 54-57.

1942p, *Die Rückkehr des russischen Judentums (This Means You)*, in «Aufbau», 28 agosto e 11 settembre; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 83-90; ed. inglese con il titolo *The Return of Russian Jewry*, in *Arendt, 2007a*, pp. 171-76; trad. it. *Il ritorno dell'ebraismo russo*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 57-62.

1942q, *Was geht in Frankreich vor? (This Means You)*, in «Aufbau», 25 settembre; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 90-94; ed. inglese con il titolo *What Is Happening in France?*, in *Arendt, 2007a*, pp. 176-77; trad. it. *Cosa succede in Francia?*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 63-65.

1942r, *Die Krise des Zionismus (This Means You)*, in «Aufbau», 22 ottobre, 6 e 20 novembre; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 94-104; ed. inglese con il titolo *The Crisis of Zionism*, in *Arendt, 2007a*, pp. 178-85; trad. it. *La crisi del sionismo*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 65-74.

1942s, *Ein Mittel zur Versöhnung der Völker*, in «Porvenir», 3 (Buenos Aires); ed. inglese con il titolo *A Way toward the Reconciliation of Peoples*, in *Arendt, 2007a*, pp. 258-63.

1943a, *We Refugees*, in «Menorah Journal», XXXI, pp. 69-77; raccolto in *Arendt, 1978a*, pp. 55-66 e in *Arendt, 2007a*, pp. 264-74; trad. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità, 1986b, (1993) pp. 23-32*.

1943b, *Französische politische Literatur im Exil*, in «Aufbau», 26 febbraio e 26 marzo; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 107-14; ed. inglese con il titolo *French Political Literature in Exile*, in *Arendt, 2007a*, pp. 186-91; trad. it. *Letteratura politica francese in esilio*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 77-83.

1943c, *Why the Crémieux Decree was abrogated*, in «Contemporary Jewish Record», 6, n. 2, aprile; raccolto in *Arendt, 2007a*, pp. 244-53.

1943d, *Die wahren Gründe für Theresienstadt Leserbrief*, in «Aufbau», 3 settembre; raccolto in *Arendt, 2000a*, pp. 114-17; ed. inglese con il titolo *The Real Reasons for Theresienstadt*, in *Arendt, 2007a*, pp. 191-92; trad. it. *I veri motivi di Theresienstadt*, in *Antisemitismo e identità ebraica, 2002b*, pp. 83-85.

1943e, *Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?*, in «Aufbau», 17 e 31 dicembre; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 117-26; ed. inglese con il titolo *Can the Jewish-Arab Question Be Solved?*, in *Arendt*, 2007a, pp. 193-98; trad. it. *Si può risolvere la questione ebraico-araba?*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 85-92.

1943f, *Portrait of a Period*, in «Menorah Journal», XXXI, pp. 307-314; (recensione di S. Zweig, *The World of Yesterday: An Autobiography*, The Viking Press, New York 1943); raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 112-21 e, con il titolo *S. Zweig, Jews in the World of Yesterday*, in *Arendt*, 2007a, pp. 317-28; trad. it. *Ritratto di un periodo, in Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 33-40.

1944a, *Race-Thinking Before Racism*, in «The Review of Politics», VI, n. 1, pp. 36-73.

1944b, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, n. 2, pp. 99-122; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 67-90 e in *Arendt*, 2007a, pp. 275-97; trad. it. parziale e in frammenti in *Il futuro alle spalle*, 1981a: *Heinrich Heine. Schlemihl e principe del mondo di sogno*, pp. 63-72; *Franz Kafka. L'uomo di buona volontà*, pp. 73-84; *Charlie Chaplin. Il sospettato*, pp. 271-74.

1944c, *Concerning Minorities*, in «Contemporary Jewish Record», VII, n. 4, pp. 353-68.

1944d, *Our Foreign Language Groups*, in «Chicago Jewish Forum», III, n. 1, pp. 23-34; la versione integrale con il titolo *Foreign Affairs in the Foreign-Language Press*, raccolto in *Arendt*, 1994a, 81-106; trad. it. *La politica estera nella stampa in lingua straniera*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 117-41.

1944e, *Franz Kafka: a Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death*, in «Partisan Review», XI, n. 4, pp. 412-22; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 69-81; trad. it. (dalla versione tedesca) *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, 1981, pp. 85-103 e, col titolo *Ripensando a Franz Kafka*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 105-16. (I numeri di pagina riportati nelle note si riferiscono alla versione dell'articolo contenuta in *Il futuro alle spalle*)

1944f, *New Leaders Arise in Europe*, in «New Currents: A Jewish Monthly» 2, n. 4; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 254-57.

1944g, *Für Ehre und Ruhm des jüdischen Volkes*, in «Aufbau», 21 aprile; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 129-33; ed. inglese con il titolo *For the Honor and Glory of the Jewish People*, in *Arendt*, 2007a, pp. 199-201; trad. it. *A onore e gloria del popolo ebraico*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 95-98.

1944h, *USA - Öl - Palästina*, in «Aufbau», 5 maggio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 133-36; ed. inglese con il titolo *U.S.A. - Oil - Palestine*, in *Arendt*, 2007a, pp. 201-3; trad. it. *Stati Uniti - petrolio - Palestina*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 98-100.

1944i, *Balfour-Deklaration und Palästina-Mandat*, in «Aufbau», 19 maggio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 136-40; ed. inglese con il titolo *The Balfour Declaration and the Palestine Mandate*, in *Arendt*, 2007a, pp. 204-6; trad. it. *La Dichiarazione Bal-*

*four e il mandato sulla Palestina*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 101-3.

1944j, *Das Ende eines Gerüchts*, in «Aufbau», 2 giugno; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 140-43; ed. inglese con il titolo *The End of a Rumor*, in *Arendt*, 2007a, pp. 206-8; trad. it. *La fine di una diceria*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 104-6.

1944k, *Sprengstoff-Spieser*, in «Aufbau», 16 giugno; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 143-47; ed. inglese con il titolo *Philistine Dynamite*, in *Arendt*, 2007a, pp. 208-11; trad. it. *Piccolo-borghese-esplosivo*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 106-9.

1944l, *Guests from No-Man's-Land*, in «Aufbau», 30 giugno; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 211-13.

1944m, *Das neue Gesicht eines alten Volkes*, in «Aufbau», 14 luglio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 147-50; ed. inglese con il titolo *The New Face of an Old People*, in *Arendt*, 2007a, pp. 213-14; trad. it. *Il nuovo volto di un vecchio popolo*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 110-11.

1944n, *Die Tage der Wandlung*, in «Aufbau», 28 luglio; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 150-54; ed. inglese con il titolo *Days of Change*, in *Arendt*, 2007a, pp. 214-17; trad. it. *I giorni del cambiamento*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 112-15.

1944o, *Eine Lehre in sechs Schüssen*, in «Aufbau», 11 agosto; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 154-57; ed. inglese con il titolo *A Lesson in Six Shots*, in *Arendt*, 2007a, pp. 217-19; trad. it. *Una dottrina in sei colpi*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 115-18.

1944p, *Neue Vorschläge zur jüdisch-arabischen Verständigung*, in «Aufbau», 25 agosto; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 157-61; ed. inglese con il titolo *New Proposals for a Jewish-Arab Understanding*, in *Arendt*, 2007a, pp. 219-21; trad. it. *Nuove proposte per l'intesa ebraico-araba*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 118-20.

1944q, *Die jüdischen Partisanen im europäischen Aufstand*, in «Aufbau», 8 settembre; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 161-65; ed. inglese con il titolo *Jewish Partisans in the European Uprising*, in *Arendt*, 2007a, pp. 221-24; trad. it. *I partigiani ebrei nell'insurrezione europea*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 121-24.

1944r, *On the "Salt of the Earth": Waldo Frank's "Jewish Interpretation"*, in «Aufbau», 22 settembre; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 224-26.

1944s, *Von der Armee zur Brigade. Eine kleine Erfüllung, aber immerhin eine Erfüllung*, in «Aufbau», 6 ottobre; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 165-68; ed. inglese con il titolo *From Army to Brigade*, in *Arendt*, 2007a, pp. 227-29; trad. it. *Dall'esercito alla brigata*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 124-26.

1944t, *In Memoriam: Adolph S. Oko*, in «Aufbau», 13 ottobre; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 229-30.

1944u, «*Frei und demokratisch*», in «Aufbau», 3 novembre; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 168-72; ed. inglese con il titolo "*Free and Democratic*", in *Arendt*, 2007a, pp. 230-32; trad. it. "*Liberamente e democraticamente*", in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 126-30.

1944v, *Die Entrechteten und Entwürdigten*, in «Aufbau», 15 dicembre; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 172-77; ed. inglese con il titolo *The Disenfranchised and Disgraced*, in *Arendt*, 2007a, pp. 232-35; trad. it. *I diseredati e gli umiliati*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 130-33.

1944w, *Zionism Reconsidered*, in «Menorah Journal», XXXIII, pp. 162-96; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 131-63 e in *Arendt*, 2007a, pp. 343-74; trad. it. *Ripensare il sionismo*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 50-75. Generalmente questo articolo viene datato 1945; in *Arendt*, 2007a (il volume che raccoglie tutti gli scritti ebraici), invece, è datato ottobre 1944. Prestiamo fede a questa datazione.

1945a, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in «Jewish Frontier», XIII, n. 1, pp. 19-23; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 225-36 e in *Arendt*, 1994a, pp. 121-32; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 41-49; e in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 157-67. (Citiamo dalla versione contenuta in *Archivio Arendt 1.*)

1945b, *Approaches to the "German Problem"*, in «Partisan Review», XII, n. 1, pp. 93-106; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 106-21; trad. it. *Approcci alla "questione tedesca"*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 142-156.

1945c, *The Stateless People*, in «Contemporary Jewish Record», VIII, n. 2, pp. 137-53.

1945d, *The Assets of Personality*, in «Contemporary Jewish Record», VIII, n. 2, pp. 214-16. Recensione di Chaim Weismann: *Statesman, Scientist, Builder of the Jewish Commonwealth*, M.W. Weisgal (a cura di); raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 402-4.

1945e, *The Seeds of a Fascist International*, in «Jewish Frontier», pp. 12-16; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 140-51; trad. it. *I germi di un'internazionale fascista*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 174-84.

1945f, *Nightmare and Flight*, in «Partisan Review», XII, n. 2, pp. 259-260, (recensione di D. de Rougemont, *The Devil's Share*); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 133-36; trad. it. *Incubo e fuga*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 168-70.

1945g, *Imperialism, Nationalism, Chauvinism*, in «The Review of Politics», VII, n. 4, pp. 441-63.

1945h, *Power, Politics, Triumphs*, in «Commentary», I, n. 1, pp. 92-93 (recensione di F. Gross, *Crossroads of Two Continents.*); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 156-58; trad. it. *Il trionfo della politica di potenza*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 190-91.

1945i, *Dilthey as a Philosopher and Historian*, in «Partisan Review», XII, n. 3, pp. 404-406 (recensione di H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 136-40; trad. it. *Dilthey filosofo e storico*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 171-73.

1945j, *Christianity and Revolution*, in «The Nation», 22, pp. 288-289; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 151-56; trad. it. *Cristianesimo e rivoluzione*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 185-89.

1945k, *Völkerverständigung im Nahen Osten - eine Basis jüdischer Politik*, in «Aufbau», 16 marzo; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 177-81; ed. inglese con il titolo *Achieving Agreement between Peoples in the Near East - a Basis for Jewish Politics*, in *Arendt*, 2007a, pp. 235-38; trad. it. *Intesa tra i popoli nel Vicino Oriente - una base della politica ebraica*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 133-36.

1945l, *Die jüdischen Chancen: Geringe Aussichten - gespaltene Vertretung*, in «Aufbau», 20 aprile; raccolto in *Arendt*, 2000a, pp. 181-84; ed. inglese con il titolo *Jewish Chances: Sparse Prospects, Divided Representation*, in *Arendt*, 2007a, pp. 238-40; trad. it. *Le chance ebraiche: piccole prospettive - rappresentanza spaccata*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, 2002b, pp. 136-39.

1946a, *The Moral of History*, in «Jewish Social Studies», VIII, n. 1, pp. 3-30 (si tratta di un estratto di un articolo, intitolato *Privileged Jews*); raccolto in *Arendt*, 1978, pp. 106-11 e in *Arendt*, 2007a, pp. 312-16; trad. it. *La morale della storia*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 76-79.

1946b, *The Nation*, in «The Review of Politics», VIII, n. 1, pp. 138-141 (recensione di J.T. Delos, *La Nation*, Editions de l'Arbre, Montreal); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 206-12; trad. it. *La nazione*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 239-43.

1946c, *What is Existenz Philosophy?*, in «Partisan Review», XIII, n. 1, pp. 34-56, raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 163-88; trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 197-221.

1946d, *Imperialism: Road to Suicide*, in «Commentary», II, n. 3, pp. 27-35.

1946e, *French Existentialism*, in «The Nation», pp. 226-228; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 188-94; trad. it. *L'esistenzialismo francese*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 222-28.

1946f, *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, in «Supplement to Jewish Social Studies», VIII, n. 1; curato dal gruppo di ricerca «Commission on European Jewish Cultural Reconstruction» sotto la direzione di H. Arendt.

1946g, *Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries*, in «Supplement to Jewish Social Studies», VIII, n. 3; curato dal gruppo di ricerca «Commission on European Jewish Cultural Reconstruction» sotto la direzione di H. Arendt.

1946h, *The Jewish State: 50 Years After, Where Has Herzl's Politics Led?*, in «Commentary», II, n. 1, pp. 1-8; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 164-77 e in *Arendt*, 2007a,

pp. 375-87; trad. it. *Lo stato ebraico: cinquant'anni dopo. Dove ha portato la politica di Herzl?*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 80-89.

1946i, *The Image of Hell*, in «Commentary», II, n. 3, pp. 291-295, (recensione di *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*, curato da World Jewish Congress, e da M. Weinreich, *Hitler's Professors*); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 197-206; trad. it. *L'immagine dell'inferno*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 231-39.

1946j, *No Longer and not Yet*, in «The Nation», pp. 300-302; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 158-63; trad. it. *Non più e non ancora*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 192-96.

1946k, *The Ivory Tower of Common Sense*, in «The Nation», pp. 447-449; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 194-97; trad. it. *La torre d'avorio del senso comune*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 228-30.

1947a, *Creating a Cultural Atmosphere*, in «Commentary», IV, pp. 424-426; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 91-95 e in *Arendt*, 2007a, pp. 298-302; trad. it. *Creare un'atmosfera culturale*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 90-93.

1947b, *Zueignung an Karl Jaspers*, in *Arendt*, 1948a; trad. it. *Dedica a Karl Jaspers*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 244-48.

1948a, *Sechs Essays*, D. Sternberger e L. Schneider (a cura di), Heidelberg (ristampati in *Arendt*, 1976a).

1948b, *Jewish History Revised*, in «Jewish Frontier», pp. 34-38; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 96-105 e in *Arendt*, 2007a, pp. 303-11; trad. it. *Una rilettura della storia ebraica*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 94-101.

1948c, *Beyond Personal Frustration: The Poetry of Berthold Brecht*, in «The Kenyon Review», X, n. 2, pp. 304-12; (recensione di B. Brecht, *Selected Poems*).

1948d, *To Save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in «Commentary», V, pp. 398-406; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 178-92 e in *Arendt*, 2007a, pp. 388-401; trad. it. *Salvare la patria ebraica: c'è ancora tempo*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 102-12.

1948e, *The Concentration Camps*, in «Partisan Review», XV, n. 7, pp. 743-63; versione tedesca in «Die Wandlung», III, 1948, pp. 309-30.

1948f, *The Failure of Reason: The Mission of Bernadotte*, in «The New Leader», XXXI, pp. 808-819; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 408-13.

1948g, *About Collaboration*, in «Jewish Frontier», XV, pp. 55-56; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 237-39 e in *Arendt*, 2007a, pp. 414-16; trad. it. *Sulla "collaborazione"*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 113-15.

1948h, Cura del volume di B. Lazare, *Job's Dungheap*, Schocken Books, New York.

1948i, *New Palestine Party (letter to the editor)*, in «The New York Times», 4 dicembre; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 417-19.

- 1949a, *Hermann Broch und der moderne Roman*, in «Der Monat», I, nn. 8-9, pp. 147-51.
- 1949b, *Single Track to Zion*, in «Saturday Review of Literature», XXXII, n. 5, pp. 22-23, (recensione di C. Weizmann, *Trial and Terror: The Autobiography of Chaim Weizmann*); raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 405-7.
- 1949c, *The Rights of Man: What Are They?*, in «Modern Review», III, n. 1, pp. 24-37.
- 1949d, *The Achievement of Hermann Broch*, in «The Kenyon Review», XI, n. 3, pp. 476-83.
- 1950a, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, pp. 49-64; raccolto in *Arendt*, 1994a, 232-48; trad. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 7-21.
- 1950b, *Peace or Armistice in the Near East?*, in «The Review of Politics», XII, n. 1, pp. 56-82; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 193-222 e in *Arendt*, 2007a, pp. 423-50; trad. it. *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 116-38.
- 1950c, *Religion and the Intellectuals. A Symposium*, in «Partisan Review», XVII, n. 1, pp. 113-116; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 228-32; trad. it. *Gli intellettuali e la religione*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 3-6.
- 1950d, *Der Dichter Bertold Brecht*, in «Die Neue Rundschau», LXI, pp. 53-67, trad. it. *Il poeta Bertold Brecht*, in «aut aut», 1990, nn. 239-240, pp. 145-60.
- 1950e, *The Imperialist Character*, in «The Review of Politics», XIII, n. 3, pp. 303-20.
- 1950f, *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany*, in «Commentary», IV, n. 10, pp. 342-53; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 248-70; trad. it. *I postumi del dominio nazista. Reportage dalla Germania*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 22-43.
- 1950g, *Mob and the Elite*, in «Partisan Review», XVIII, n. 8, pp. 808-819.
- 1951a, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York; seconda edizione ampliata, The Word Publishing Company, Meridian Books, New York 1958; terza edizione con nuove prefazioni dell'autrice, Harcourt Brace and World, New York 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- 1951b, *Bei Hitler zu Tisch*, in «Der Monat», IV, n. 37, pp. 85-90; ed. inglese con il titolo *At Table with Hitler*, in *Arendt*, 1994a, pp. 285-97; trad. it. *A tavola con Hitler*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 58-68.
- 1952a, *The History of the Great Crime*, in «Commentary», XIII, pp. 300-304, (recensione di Poliakov, *Bréviaire de la haine: le IIIème Reich et les Juifs*); raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 453-61.
- 1952b, *Magnes. The Conscience of the Jewish People*, in «Jewish Newsletter», VIII, n. 25, p. 2; raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 451-52.



1953a, *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, in «The Review of Politics», XV, n. 3, pp. 303-27 (ristampato nell'edizione del 1958 di *The origins of totalitarianism*); trad. it. *Ideologia e terrore*, in *Le origini del totalitarismo*, cit.

1953b, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of "The Origins of Totalitarianism"*, in «The Review of Politics», XV, n. 1, pp. 76-85; ed. inglese con il titolo *A Replay to Eric Voegelin*, in *Arendt*, 1994a, pp. 401-9; trad. it. *Una replica a Eric Voegelin*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 173-80.

1953c, *The Ex-Communists*, in «Commonweal», LVII, n. 24, pp. 595-599; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 391-401; trad. it. *Gli ex-comunisti*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 163-72.

1953d, *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in «Partisan Review», XX, n. 4, pp. 377-92; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 307-28; trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 79-98.

1953e, *Religion and Politics*, in «Confluence», II, n. 3, pp. 105-126; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 368-91; trad. it. *Religione e politica*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 139-62.

1953f, *Understanding Communism*, in «Partisan Review», XX, n. 5, pp. 580-583, (recensione di W. Gurian, Bolshevism); raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 363-68; trad. it. *Comprendere il comunismo*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 134-38.

1954a, *Tradition and the Modern Age*, in «Partisan Review», XXII, n. 1, pp. 53-75; raccolto in *Arendt*, 1961 e in *Arendt*, 1968a, pp. 17-40; trad. it. *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, 1991, pp. 41-69.

1954b, *Europe and America: Dream and Nightmare*, in «Commonweal», LX, n. 23, pp. 551-54; raccolto (qui solo con il titolo *Dream and Nightmare*) in *Arendt*, 1994a, pp. 409-18; trad. it. *Sogno e incubo*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 181-88.

1954c, *Europe and the Atom Bomb*, in «Commonweal», LX, n. 24, pp. 578-580; raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 418-23; trad. it. *L'Europa e la bomba atomica*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 189-93.

1954d, *Europe and America: the Threat of Conformism*, in «Commonweal», LX, n. 25, pp. 607-10; raccolto (qui solo con il titolo *The Threat of Conformism*) in *Arendt*, 1994a, pp. 423-28; trad. it. *La minaccia del conformismo*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 194-98.

1955a, *Dichten und Erkennen*, introduzione a H. Broch, *Gesammelte Werke*, H. Arendt (a cura di), Rheir, Zürich; trad. it. *Hermann Broch: poeta-scrittore contro la sua volontà*, in *Il futuro alle spalle*, 1981a, pp. 171-216.

1955b, *The Personality of Waldemar Gurian. 1903-1954*, in «The Review of Politics», XVII, n. 1, pp. 33-42; raccolto in *Arendt*, 1968c, pp. 251-62.

1956, *Was ist Autorität*, in «Der Monat», VIII, n. 89, pp. 29-44; ed. inglese con il titolo *What Is Authority?*; raccolto in *Arendt*, 1961 e in *Arendt*, 1968a, pp. 91-141; trad. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, 1991, pp. 130-92.

1957a, *History and Immortality*, in «Partisan Review», XXIV, n. 1, pp. 11-53.

1957b, *Karl Jaspers as Citizen of the World*, in P.A. Schlipp, (a cura di), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Open Court Pub. Co., La Salle pp. 539-550; raccolto in *Arendt*, 1968c, pp. 81-94.

1958a, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano 1988 2; ed. tedesca rielaborata dall'autrice, *Vita Activa oder von tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; Piper, München 1967.

1958b, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London; ed. tedesca *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, L. Ritter Santini (a cura di), il Saggiatore, Milano 1988.

1958c, *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, in «The Journal of Politics», XX, n. 1, pp. 5-43.

1958d, *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels*, Piper, München; ed. inglese *Karl Jaspers: A Laudatio*, in *Arendt*, 1968c, pp. 71-80.

1958e, *The Concept of History*, in «The Review of Politics», XX, n. 4, pp. 570-90; raccolto in *Arendt*, 1961 e in *Arendt*, 1968a, pp. 41-90; trad. it. *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, in *Tra Passato e futuro*, pp. 70-129.

1959, *Reflections on Little Rock*, in «Dissent», V, n. 1, pp. 45-56; raccolto in *Arendt*, 2003b, pp. 193-213; trad. it. *Riflessioni su Little Rock*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 167-83.

1960a, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, München, Piper; ed. inglese *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in *Arendt*, 1968c, pp. 3-32; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, L. Boella (a cura di), Raffaello Cortina, Milano 2006.

1960b, *Freedom and Politics: A Lecture*, in «Chicago Review», XIV, n. 1, pp. 28-46.

1960c, *The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning*, in «Daedalus», LXXXII, n. 2, pp. 28-46; raccolto in *Arendt*, 1961 e in *Arendt*, 1968, pp. 194-222; trad. it. *La crisi della cultura nella società e nella politica*, in *Tra Passato e futuro*, 1991, pp. 228-55.

1961, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press (i 6 saggi che compongono questo volume sono stati poi ripubblicati, insieme ad altri 2 articoli, in *Arendt*, 1968a); trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

1962a, *Action and "The Pursuit of Happiness"*, in A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi (a cura di), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, Beck, München, pp. 1-16; trad. it. *Azione e ricerca della felicità*, in G. Rametta, G. Duso, (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 333-48.

1962b, *The Cold War and the West*, in «Partisan Review», XXIX, n. 1, pp. 10-20.

1962c, K. Jaspers (a cura di), *The Great Philosophers*, vol. I, Harcourt, Brace and Co., New York.

1963a, *A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem*, in «The New Yorker», 16 febbraio, pp. 40-113; 23 febbraio, pp. 40-110; 2 marzo, pp. 49-91; 9 marzo, pp. 48-131; 16 marzo, pp. 58-134.

1963b, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York; seconda ed. ampliata, 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

1963c, *Reply to Judge Musmanno*, in «The New York Times Book Review», VIII, n. 4, 23 giugno.

1963d, *Man's Conquest of Space*, in «American Scholar», XXXII, pp. 524-540; ristampato con il titolo *The Conquest of Space and the Stature of Man*, in Arendt, 1968a, pp. 260-74; trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in *Verità e politica*, 1995d, pp. 77-97.

1963e, *On Revolution*, Viking Press, New York; seconda ed. rivista, 1965; ed. tedesca rivista dall'autrice, *Über die Revolution*, Piper, München 1963; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

1964a, *The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem* (scritta nel luglio del 1963), in «Encounter», XXII, n. 1, pp. 51-56; ristampato in Arendt, 1978a, pp. 245-51 e in Arendt, 2007a, pp. 465-71; trad. it. (che comprende sia la lettera di Scholem che la risposta di Arendt) *"Eichmann a Gerusalemme". Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, 1986b, (1993) pp. 139-47. In dettaglio: lettera di G. Scholem ad H. Arendt, pp. 139-42; lettera di H. Arendt a G. Scholem, pp. 143-47.

1964b, *"The Deputy": Guilt by Silence?*, in «New York Herald Tribune Magazine», pp. 6-9; raccolto in Arendt, 2003b, pp. 214-26; trad. it. *Il delegato. Colpevole di silenzio?*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 184-93.

1964c, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in «The Listener», pp. 185-187 e p. 205; raccolto in Arendt, 2003b, pp. 17-48; trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio* 2004, pp. 15-40.

1964d, *The Destruction of Six Million*, in *A Jewish World Symposium-The Jewish World*, settembre; raccolto in Arendt, 2007a, pp. 490-95.

1965a, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, intervista con G. Gaus, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Mün-

chen; ed. inglese con il titolo "What remains? The language remains": a conversation with Gunter Gaus, in *Arendt*, 1994a, pp. 1-24; trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in *Archivio Arendt 1.*, 2001, pp. 35-59.

1965b, *Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel, Hannah Arendt - Hans Magnus Enzensberger*, in «Merkur», XIX, 1965, n. 205, pp. 380-85; trad. it. *Politica e crimine. Hannah Arendt e Hans Magnus Enzensberger*, in «Linea d'ombra», 1989, n. 35, pp. 37-46.

1966a, *The Formidable Dr. Robinson: A Reply to the Jewish Establishment*, in «The New York Review of Books», V, n. 12, pp. 26-30; raccolto in *Arendt*, 1978a, pp. 260-76 e in *Arendt*, 2007a, pp. 496-511.

1966b, *A Heroine of the Revolution*, in «The New York Review of Books», VII, n. 5, pp. 21-27; raccolto, con il titolo *Rosa Luxemburg: 1871-1919*, in *Arendt*, 1968c, pp. 33-56; trad. it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in «MicroMega», 1989, n. 3, pp. 43-60.

1966c, *What is Permitted to Jove*, in «The New Yorker», pp. 68-122; ed. tedesca *Quod licet Jovi... Reflexionen über den Dichter Bertold Brecht und sein Verhältniss zur Politik*, in «Merkur», XXIII, 1969, n. 6, pp. 527-42 e n. 7, pp. 625-42; trad. it. della versione tedesca *Bertold Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, 1981a, pp. 217-69.

1966d, *Introduction, a B. Naumann, Auschwitz; A Report on the Proceedings against Robert Karl Ludwig Mulka and Others Before the Court at Frankfurt*, Frederick A. Praeger, New York; raccolto, con il titolo *Auschwitz on Trial*, in *Arendt*, 2003b, pp. 227-56; trad. it. *Auschwitz sotto processo*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 194-217.

1967a, *Truth and Politics*, in «The New Yorker», pp. 49-88; ristampato in *Arendt*, 1968a, pp. 221-59; trad. it. *Verità e politica*, in *Verità e politica*, 1995d, pp. 29-76.

1967b, *Randall Jarrell: 1914-1965*, in *Randall Jarrell: 1914-1965*, Farrar, Strauss and Giroux, New York; raccolto in *Arendt*, 1968c, pp. 263-67.

1968a, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York.

1968b, *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII, pp. 50-65, 209-223, 305-315; trad. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, 1981a, pp. 105-70.

1968c, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, New York.

1968d, *Walter Benjamin: 1891-1940*, in «The New Yorker», pp. 65-156; raccolto in *Arendt*, 1968c, pp. 153-206.

1968e, *Isaak Dinesen: 1855-1962*, in «The New Yorker», pp. 223-236; raccolto in *Arendt*, 1968c, pp. 95-110; trad. it. *Isaak Dinesen: 1855-1962*, in «aut-aut», n. 239-40, 1990, pp. 161-73.

1968f, *He's All Dwight: Dwight MacDonald's "Politics"*, in «The New York Review of Books», XI, n. 2, pp. 31-36.

1969a, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, in «Merkur», XXIII, n. 10, pp. 893-902; trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, A. Dal Lago (a cura di), in «MicroMega», 1988, pp. 169-179; ristampato in *Hannah Arendt - Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975*, 1998.

1970a, *On Violence*, Harcourt, Brace and World, New York (ristampato in *Arendt*, 1972), trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2001.

1970b, *Civil Disobedience*, in «The New Yorker», pp. 70-105; ristampato in *Arendt*, 1972; trad. it. *La disobbedienza civile*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, T. Serra (a cura di), Giuffrè, Milano 1985, pp. 29-88.

1971a, *Walter Benjamin - Bertold Brecht. Zwei Essay*, Piper, München.

1971b, *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, in «The New York Review of Books», XVII, n. 8, pp. 30-39; ristampato in *Arendt*, 1972a; trad. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, O. Guaraldo (a cura di), Marietti, Genova-Milano 2006.

1972, *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York; trad. it. *Politica e menzogna*, P. Flores d'Arcais (a cura di), SugarCo, Milano 1985.

1975a, *Remembering Wystan H. Auden*, in «The New Yorker», pp. 39-40, trad. it. *In ricordo di Wystan H. Auden*, in «Linea d'ombra», 1995, n. 109, pp. 16-20.

1975b, *Home to Roost*, in «The New York Review of Books», pp. 3-6; raccolto in *Arendt*, 2003b, pp. 257-75; trad. it. *Quando i nodi vengono al pettine*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 219-33.

1976a, *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1976b, *Der Fall Eichmann und die Deutschen: Ein Gespräch mit Thilo Koch in Gesprche mit Hannah Arendt*, A. Reif (a cura di), Piper Verlag, München; ed. inglese con il titolo *The Eichmann Trial and the Germans: A Conversation with Thilo Koch*, in *Arendt*, 2007a, pp. 485-89.

1978a, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, R.H. Feldman (a cura di), Grove Press Inc., New York; trad. it. parziale *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986b.

1978b, *The Life of the Mind*, M. McCarthy (a cura di), Harcourt, Brace and Jovanovich, 2 voll., New York; trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986.

1979, *On Hannah Arendt*, in M.A. Hill (a cura di), *The Recovery of the*

*Public World*, St. Martin Press, New York; trad. it. parziale *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, S. Velotti (a cura di), in «Micromega», 2006, n. 8, pp. 152-76.

1981, *Il futuro alle spalle*, L. R. Santini (a cura di), il Mulino, Bologna.

1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, P.P. Portinaro (a cura di), il Melangolo, Genova 1990.

1985, *Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, L. Köhler e H. Saner (a cura di), Piper, München; trad. it. parziale *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Carteggio*, A. Dal Lago (a cura di), Feltrinelli, Milano 1989.

1986a, *Collective Responsibility*, in J.W. Bernauer (a cura di), *Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Lancaster, Martinus Nijhoff, Boston, pp. 43-50; trad. it. *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 127-136.

1986b, *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano. Per questo lavoro si è deciso di utilizzare l'edizione della Feltrinelli, Milano 1993, pertanto è a questa versione che si riferiscono tutti i numeri di pagina riportati nella bibliografia e nelle note.

1990a, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in «aut-aut», nn. 239-240, pp. 31-46; ed. originale *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, (scritto nel 1954 e raccolto in Arendt, 1994a, pp. 428-45). Raccolto anche in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 199-219.

1990b, *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris; ed. originale *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, (scritto nel 1953-54), raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 328-61; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 99-131.

1991, *Tra passato e futuro*, A. Dal Lago (a cura di), Garzanti, Milano.

1993, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, U. Ludz (a cura di), Piper, München; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

1994a, *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, J. Kohn (a cura di), Harcourt Brace, New York; trad. it. in *Archivio Arendt 1.*, 2001 e in *Archivio Arendt 2.*, 2003a.

1994b, *The Eggs Speak Up*, raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 270-85; scritto nel 1951, si tratta probabilmente del testo di una conferenza o di una lezione; trad. it. *Le uova alzano la voce*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 44-57.

1995a, *Die Korrespondenz Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld*, I. Nordmann (a cura di), Rotbuch Verlag, Hamburg; ed. francese *Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld. Correspondance 1933-1963*, Desclée de Brouwe, Paris 1998.

1995b, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, C. Brightman (a cura di), Harcourt Brace, New York; trad. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Sellerio, Palermo 1999.

1995c, *Some Questions of Moral Philosophy*, (scritto nel 1965), in "Social Research", LXI, 1994a, n. 4, pp. 739-64; raccolto in *Arendt*, 2003b, pp. 49-146; trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, 2004, pp. 41-126.

- 1995d, *Verità e politica*, V. Sorrentino (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino.
- 1995e, *Heidegger e la volpe*, in "MicroMega", n. 5, pp. 113-114; la versione originale di questo testo si trova in *Arendt*, 2002a, nel quaderno del 1953; ed. inglese con il titolo *Heidegger the Fox*, raccolto in *Arendt*, 1994a, pp. 361-63. Raccolto anche, con il titolo *Heidegger la volpe*, in *Archivio Arendt 2.*, 2003a, pp. 132-33.
- 1996a, *Hannah Arendt - Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968*, L. Köler (a cura di), Piper, München; ed. inglese *Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher. 1936-1968*, L. Kohler, (a cura di), Harcourt, New York-San Diego-London 1996.
- 1996b, *Hannah Arendt - Hermann Broch, Briefwechsel 1946 bis 1951*, P.M. Lützel (a cura di), Judischer Verlag, Frankfurt/Main; trad. it. *Hannah Arendt - Hermann Broch. Carteggio 1946-1951*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- 1998, *Hannah Arendt - Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt; trad. it. *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- 2000a, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung "Aufbau" 1941-1945*, M.L. Knott (a cura di), Piper, München; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- 2000b, *Pensiero e azione ai tempi dell'Olocausto. Carteggio con Salomon Adler-Rudel, K.T. Tenenbaum* (a cura di), in «Micromega» 4/2000, pp. 225-242.
- 2001, *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, S. Forti (a cura di), Feltrinelli, Milano (comprende tutti i saggi, fino al 1948, raccolti in *Essays in Understanding*, 1994).
- 2002a, *Denktagebuch 1950-1972*, 2 voll., U. Ludz e I. Nordmann (a cura di) Piper, München; trad. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, C. Marzia (a cura di), Neri Pozza, Vicenza 2007.
- 2002b, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino (comprende tutti i saggi raccolti in *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, 2000a).
- 2003a, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, S. Forti (a cura di), Feltrinelli, Milano (comprende tutti i saggi, fino al 1954, raccolti in *Essays in Understanding*, 1994).
- 2003b, *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (a cura di), Schocken Books, New York; trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.
- 2004, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino.
- 2007a, *The Jewish Writings by Hannah Arendt*, J. Kohn, R.H. Feldman (a cura di), Schocken Books, New York.

2007b, *The Jewish Question*, raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 42-45. Si tratta di un testo inedito scritto probabilmente nel 1937 o nel 1938.

2007c, *Antisemitism*, raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 46-121. Si tratta di un testo inedito scritto probabilmente tra il 1938 e il 1940.

2007d, *Jewish Politics*, raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 241-43. Si tratta di un testo inedito scritto nel 1942.

2007e, *The Crisis of Zionism*, raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 329-37. Si tratta di un testo inedito scritto nel febbraio del 1943.

2007f, *Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton*, raccolto in *Arendt*, 2007a, pp. 472-84. Si tratta di un testo inedito scritto nel 1963 o nel 1964.

### **BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE DEGLI SCRITTI SU HANNAH ARENDT**

Abel, L., (1963) *The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews*, in «Partisan Review», XXX, n. 2, pp. 211-230.

Abensour, M., (1999) *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, pp. 16-44.

Allen, W.F., (1982) *Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom*, in «Philosophy and Social Criticism», I, n. 2, pp. 169-190.

Barnouw, D., (1990) *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London.

Beiner, R., (1984) *Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom*, in Z. Pelczynski - J.G. Gray (a cura di), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, The Athlone Press, London, pp. 349-375.

Beiner, R., (1996) *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in L. May - J. Fohn (a cura di), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, pp. 269-284.

Belardinelli, S., (1984) *Natalità e azione in Hannah Arendt (parte prima)*, in «La Nottola», III, n. 3, pp. 25-39.

Belardinelli, S., (1985) *Natalità e azione in Hannah Arendt (parte seconda)*, in «La Nottola», IV, n. 1.

Benhabib, S., (1988) *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, in «Political Theory», XVI, n. 1, pp. 29-51; raccolto in Id., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992, pp. 121-147.

Benhabib, S., (1990) *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in «Social Research», LVII, n. 1, pp. 167-196.



Benhabib, S., (1995) *The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen*, in «Political Theory», XXIII, n. 1, pp. 5-24.

Benhabib, S., (1996) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks.

Bernstein, R.J., (1986a) *Judging - The Actor and the Spectator*, in *Id.*, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, pp. 221-37 e 297-99.

Bernstein, R.J., (1986b) *Rethinking the Social and the Political*, in *Id.*, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, pp. 238-59 e 299-302.

Bernstein, R.J., (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge.

Bodei, R., (1987) *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in *La pluralità irrapresentabile*, R. Esposito (a cura di), 1987, pp. 113-21;

Boella, L., (1990) *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in "aut aut", nn. 239-240, pp. 83-110.

Boella, L., (1992) *Amore, comunità impossibile* in Hannah Arendt, introduzione a H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., pp. 13-20;

Boella, L., (2008) *Hannah Arendt a contrappelo: ripensare la condizione umana*, in *Il Novecento di Hannah Arendt*, O. Guaraldo (a cura di), 2008, pp. 127-38.

Butler, J., (2007) *I merely belong to them*, in "London Review of Books"; trad. it. "Sono soltanto una di loro", in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, 2008, pp. 41-53.

Butler, J., (2004) *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York; trad. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

Canovan, M., (1978) *The contradictions of Hannah Arendt's political thought*, in «Political Theory», VI, n. 1, pp. 5-26.

Canovan, M., (1985) *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*, in «History of Political Thought», IV, pp. 617-642.

Canovan, M., (1992) *Hannah Arendt. Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cavarero, A., (1989) *La verità della vita: Arendt e Jaspers*, in «il Mulino», XXX-vm, n. 323, pp. 532-539.

Cavarero, A., (1991) *Hannah Arendt: la libertà come bene comune*, in «Democrazia e diritto», nn. 5-6, pp. 161-183.

Crick, B., (1977) *On Rereading the Origins of Totalitarianism*, in «Social Research», XIV, n. 1, pp. 106-26.

Dal Lago, A., (1984) *Politeia: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, in «il Mulino», XXXIII (3), pp. 417-441.

Dossa, S., (1986) *Lethal fantasy: Hannah Arendt on Political Zionism*, in «Arab Studies Quarterly», VIII, n. 3, pp. 219-230.

Dossa, S., (1989) *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier, Waterloo.

Esposito, R. (a cura di), (1987) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino.

Esposito, R., (1996) *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.

Esposito, R., (1999) *Polis o communitas?*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, pp. 94-106.

Flores D'Arcais, P., (1985) *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, saggio introduttivo a H. Arendt, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano, pp. 7-81.

Flores D'Arcais, P., (1990) *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova.

Flynn, B.C., (1984) *The Question of an Ontology of the Political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort*, in «International Studies in Philosophy», XVI, n. 1, pp. 1-24.

Forti, S., (1988) *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, in «il Mulino», XXXVII, n. 1, pp. 170-177.

Forti, S., (1991) *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un'eredità contesa*, in «Teoria politica», VIII (3), pp. 123-55.

Forti, S. (a cura di), (1999) *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano.

Forti, S., (2006) *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, B. Mondadori, Milano.

Forti, S., (2008) *Spettri di totalità*, in *Il Novecento di Hannah Arendt*, O. Guaraldo (a cura di), 2008, pp. 54-65.

Friedmann, F.G., (1985) *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, Piper Verlag, München; trad. it. *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, La Giuntina, Firenze 2001.

Galli, C., (1988a) *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna.

Galli, C., (1988b) *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in Id. (a cura di), *Modernità. Categorie e profili critici*, 1988a, pp. 205-24.

Glenn Gray, J., (1979) *The Abyss of Freedom - and Hannah Arendt*, in *The Recovery of the Public World*, M.A. Hill (a cura di), St. Martin's Press, New York, pp. 225-244.

Grunenberg, A., (2006) *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, Piper Verlag, München; trad. it. *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Storia di un amore*, Mauri Spagnol, Milano 2009.

Guaraldo, O., (1999) *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, cit., pp. 45-65.

Guaraldo, O., (2003) *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Milano.

Guaraldo, O. (a cura di), (2008) *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona.

Hammer, D., (2002) *Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory*, in «Political Theory», XXX, n. 1, pp. 124-49.

Honig, B. (a cura di), (1995) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, University Park.

Isaac, J.C., (1993) *Situating Hannah Arendt on action and politics*, in «Political Theory», XXI, n. 3, pp. 534-40.

Jacobitti, S.D., (1991) *The Public, the Private, the Moral - Hannah Arendt and Political Morality*, in «International Political Science Review», XII, n. 4, pp. 281-294.

Kateb, G., (1977) *Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», V, n. 2, pp. 141-82.

Leibovici, M., (1998) *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Paris.

Leibovici, M., (2000) *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Desclée de Brouwer, Paris; trad. it. *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Città Aperta, Roma 2002.

Lichtheim, G., (1951) *Three Critics of Totalitarianism*, in «Twentieth Century», july, pp. 23-34.

McCarthy, M., (1964) *The Hue and Cry*, in «Partisan Review», XXXI, n. 1, pp. 82-94, in Id., *The writing on the wall and other literary essays*, Harcourt, San Diego, pp. 54-71; trad. it. *Il grido d'allarme*, in *La scritta sul muro e altri saggi letterari*, Mondadori, Milano, pp. 69-90.

Nisbet, R., (1992) *Arendt on Totalitarianism*, in «National Interest», XXVII, pp. 85-91.

Parise, E., (2010) *Dalla diaspora, voci in contrappunto. Hannah Arendt ed Edward W. Said nel conflitto sionista-palestinese*, Ombre Corte, Verona.

- Parvikko, T., (1996) *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgement in Extreme Situations*, University of Jyväskylä, Söphi.
- Parvikko, T., (2008) *Arendt, Eichmann and the Politics of the Past*, Finnish Political Science Association, Helsinki.
- Passerin d'Entrèves, M., (1989) *Agency, Identity and Culture: Hannah Arendt's Conception of Citizenship*, in «Praxis International», IX, nn. 1-2, pp. 1-24; ripubblicato in Id., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 1994, pp. 139-66.
- Passerin d'Entrèves, M., (1993) *Citizenship, the public and the private*, in «Politeia», n. 57, Milano, pp. 3-33.
- Portinaro, P.P., (1981) *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», XXXV, n. 183, pp. 27-56.
- Portinaro, P.P., (1986) *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in «il Mulino», XXXV, n. 303, pp. 53-75.
- Portinaro, P.P., (1988) *Antipolitica o fine della politica? Considerazioni sul presente e disorientamento teorico*, in «Teoria politica», IV, n. 1, pp. 121-137.
- Portinaro, P.P., (1989) *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», V, n. 1, pp. 133-159.
- Possenti, I., (2002) *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma.
- Rapa, S., (2008) *Hannah Arendt contemporanea: biografia di una giornalista*, in *Il Novecento di Hannah Arendt*, O. Guaraldo (a cura di), 2008, cit., pp. 141-65.
- Ring, J., (1991) *The pariah as hero: Hannah Arendt's political actor*, in «Political Theory», XIX, n. 3, pp. 433-52.
- Rossolini, R., (1993) *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, in «DWF. Donnamanfemme», nn. 2-3, pp. 69-84.
- Savarino, L., «Quaestio mihi factus sum». *Una lettura heideggeriana de Il concetto d'amore in Agostino*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, pp. 249-69.
- Sindoni Ricci, P., (1995) *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Milano.
- Tassin, E., (1999) *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, pp. 136-54.
- Vatter, M.E., (1999) *La fondazione della libertà*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), 1999, cit., pp. 107-35.

Young-Bruehl, E., (1982) *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven and London; trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975 - Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Zerilli, L., (2005) *We feel our freedom: imagination and judgment in the thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», XXXIII, n. 2, 158-88.

Zerilli, L., (2005) *Feminism and the Abyss of Freedom*, the University of Chicago Press, Chicago.

## **BIBLIOGRAFIA GENERALE**

Agamben, G., (1995) *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

Agamben, G., (1998) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.

Alici, L. - Piccolomini, R. - Pieretti, A. (a cura di), (2000) *Esistenza e libertà, primo volume dell'opera Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma.

Anders, G., (1964) *Wir Eichmannsöhne, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung* (Oscar Beck), München; trad. it. *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, la Giuntina, Firenze 1995.

Anderson, B., (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Banti, A.M., (2010) *Le questioni dell'età contemporanea*, Laterza, Bari.

Bauman, Z., (1991) *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge; trad. it. *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Bensoussan, G., (2002) *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, Librairie Arthème Fayard, Paris; trad. it. *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, Einaudi, 2 voll., Torino 2007.

Bensoussan, G., (2006) *Europe. Une passion génocidaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris; trad. it. *Genocidio. Una passione europea*, Marsilio, Venezia 2009.

Bidussa, D., (1993) *Il sionismo politico*, Unicopli, Milano.

Bilski, E.D. - Braun, E., (2005) *Jewish Women and Their Salons: the Power of Conversation*, Jewish Museum New York, New York.

Broch, H., (1958) *Der tod des Virgil*, Gesammelte Werke, 3 Rhein-Verlag AG, Zürich; trad. it. *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1962.

Buber, M., (1948) *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, Aia; trad. it. *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (Bi) 1990.

- Buber, M., (1983) *Ein Land und zwei Volker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, P. Mendes-Flohr (a cura di), Insel Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, I. Kajon (a cura di), La Giuntina, Firenze 2008.
- Burg, A., (2007) *Victory over Hitler (Lenazeach et Hitler)*, Miskal - Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, Tel Aviv; trad. it. *Sconfiggere Hitler. Per un nuovo universalismo e umanesimo ebraico*, Neri Pozza, Vicenza 2008.
- Butler, J. (2009) *Frames of war. When is life grievable?*, Verso, London.
- Calimani, R., (1995) *Storia dell'ebreo errante*, Rusconi, Milano.
- Canosa, R., (2006) *A caccia di ebrei. Mussolini, Preziosi e l'antisemitismo fascista*, A. Mondadori, Milano.
- Caridi, P., (2007) *Arabi invisibili. Catalogo ragionato degli arabi che non conosciamo: quelli che non fanno i terroristi*, Feltrinelli, Milano.
- Caridi, P., (2009) *Hamas. Che cos'è e cosa vuole il movimento radicale palestinese*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, A., (1997) *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, A., (2003) *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, A., (2007) *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano.
- Courtois, S. - Werth, N. - Panné, J.L. - Paczkowski, A. - Bartosek, K. - Margolin, J.L., (1997) *Le livre noir du communisme*, Robert Laffont, Paris; trad. it. *Il Libro Nero del Comunismo. Crimini, terrore, repressione*, Mondadori, Milano 1998.
- Elon, A., (2002) *The Pity of it All: a portrait of the German-Jewish epoch, 1743-1933*, Metropolitan Books, New York; trad. it. *Requiem tedesco. Storia degli ebrei in Germania. 1743-1933*, A. Mondadori, Milano 2005.
- Esposito, R., (1998) *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Esposito, R., (1999) *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.
- Feinmann, J.P., (2005) *La sombra de Heidegger*, Seix Barral, Buenos Aires; trad. it. *L'ombra di Heidegger*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Foa, A., (2009) *Diaspora: storia degli ebrei nel Novecento*, Laterza, Bari.
- Forti, S. (2001) *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Forti, S. (a cura di), (2004) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino.

- Frölich, P., (1967) *Rosa Luxemburg. Gedanke und tat*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main; trad. it. *Rosa Luxemburg*, Rizzoli, Milano 1987.
- Gherardi, R. (a cura di), (2004) *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Carocci, Roma.
- Gilman, S., (2006) *Multiculturalism and the Jews*, Taylor & Francis Group, New York.
- Goethe, J.W., (1795-96) *Wilhelm Meister Lehrjahre. Ein Roman, Erster-Wierter Band*, Erstdrucke, Berlin; trad. it. *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2006.
- Gozzini, G., (1996) *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, B. Mondadori, Milano.
- Guaraldo, O., (2000) *Corpi che non contano: femminismo radicale e identità*, in «aut-aut», luglio-agosto, pp. 81-93.
- Heidegger, M., (1951) *Über den Humanismus*. Briefan Jean Beaufret, Klostermann, Frankfurt am Main; trad. it. *Lettera sull'umanismo*, Sei, Torino 1976.
- Heine, H., (1827) *Ideen. Das Buch Le Grand*, in *Reisebilder II*, Hoffman und Campe, Hamburg; trad. it. *Idee. Il libro Le Grand*, Garzanti, Milano 2000.
- Heine, H., (1840) *Der Rabbi von Bacherach*, in *Der Salon IV*, Hoffman und Campe, Hamburg; trad. it. *Il rabbi di Bacherach*, Marietti, Genova-Milano 1997.
- Heine, H., (1854) *Les aveux d'un poète*, in «Revue des Deux Mondes», 15 settembre 1854; trad. de. *Geständnisse*, in *Vermischte Schriften. Erster Band*, Hoffman und Campe, Hamburg; trad. it. *Confessioni*, Marsilio, Venezia 1995.
- Herzl, T., (1896) *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lb'sung der Judenfrage*, Breitenstein, Leipzig-Vienna; trad. it. *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, G. Carabba, Lanciano 1917.
- Hitler, A., (1925 e 1927) *Mein Kampf*, 2 voll.; trad. it. *La mia battaglia*, Ers, Roma 2000.
- Hobsbawm, E.J. - Ranger, T., (1983) *Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm, E.J., (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm, E.J., (1994) *Age of Extremes - The Short Twentieth Century 1914-1991*, Michael Joseph, London; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1995.
- Horkheimer, M., (1947) *Eclipse of reason*, Oxford University Press, New York; trad. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.

- Jaspers, K., (1946) *Die Schuldfrage*, Schneider, Heidelberg; trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Kafka, F., (1925) *Der Prozess*, Die Schmeide, Berlin; trad. it. *Il processo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Kafka, F., (1935a) *Das Schloss*, Schocken Verlag, Berlin; trad. it. *Il castello*, A. Mondadori, Milano 1948.
- Kafka, F., (1935b), *Amerika*, Schocken Verlag, Berlin; trad. it. *America*, R. Fertonani (a cura di), Mondadori, Milano 1972.
- Koselleck, R., (1967) *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart; trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, il Mulino, Bologna 1988.
- Laclau, E. - Mouffe, Ch., (2005, 2a ed.) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Routledge, London-New York.
- Laqueur, W., (1972) *A History of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel*, Holt Rinehart and Winston, New York.
- Laqueur, W., (1974) *Weimar. A Cultural History 1918-1933*, Weidenfeld and Nicolson Ltd, London; trad. it. *La repubblica di Weimar*, Rizzoli, Milano 1979.
- Laqueur, W., (1980) *The Terrible Secret*, Weidenfeld and Nicolson, London; trad. it. *Il terribile segreto. La congiura del silenzio sulla soluzione finale*, La Giuntina, Firenze 1983.
- Lazare, B., (1894) *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Leon Chailley éditeur, Paris; *L'antisemitismo. La sua storia e le sue cause*, Altrimedia, Matera 2006.
- Lazare, B., (1896a) *Contre l'Antisémitisme*, P.V. Stock éditeur, Ancienne librairie Tresse et Stock, Paris; ora in *Contro l'antisemitismo*, M. Sestili (a cura di), Data-news, Roma 2004.
- Lazare, B., (1896b) *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus*, Imprimerie Veuve Monnom, Bruxelles; trad. it. *L'Affaire Dreyfus. Un errore giudiziario*, Mobydick, Faenza 2001.
- Lazare, B., (1928) *Le Fumier de Job*, Editions Rieder, Paris; trad. it. *Il letame di Giobbe*, Medusa, Milano 2004.
- Lessing, G.E., (1749) *Die Juden: Ein Lustspiel in einem Aufzuge*, raccolta in Lessing, Schriften, Voss, Berlin 1755 (vol. 4); trad. it. *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.
- Lessing, G.E., (1779) *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*, Hrsg. v. Joseph Kiermeier-Debre, Berlin; trad. it. *Nathan il saggio*, Marietti, Genova-Milano 1992.
- Levi, P., (1958) *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.



- Levi, P., (1986) *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Marx, K., (1844) *Zur Judenfrage*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher»; trad. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, - F. Engels, *Opere scelte*, L. Gruppi (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1966.
- Merker, N., (1974) *L'illuminismo tedesco: l'età di Lessing*, Laterza, Bari.
- Merker, N., (1991) *Introduzione a Lessing*, Laterza, Bari.
- Merker, N., (2001) *Il sangue e la terra: due secoli di idee sulla nazione*, Editori Riuniti, Roma.
- Morris, B., (2001) *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, Vintage Books, New York; trad. it. *Vittime. Storia del conflitto Arabo-Sionista, 1881-2001*, Rizzoli, Milano 2001.
- Mouffe, Ch., (1998) *The Democratic Paradox*, Verso, London.
- Nimni, E., (2003) *The Challenge of Post-Zionism. Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics*, Zed Books, London and New York.
- Portinaro, P.P. (a cura di), (2002) *I concetti del male*, Einaudi, Torino.
- Quinzio, S., (1990) *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano.
- Rabkin, Y., (2004) *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Les Presses de l'Université Laval, Québec; trad. it. *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre Corte, Verona 2005.
- Robinson, D., (1985) *Chaplin: His Life and Art*, Collins, London; trad. it. *Chaplin. La vita e l'arte*, Marsilio, Venezia 1987.
- Rose, J., (2005) *The Question of Zion*, Princeton UP, Princeton.
- Rosenzweig, F., (2000) *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, G. Sola (a cura di), La Giuntina, Firenze.
- Said, E.W., (1978) *Orientalism*, Pantheon Books, New York; trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Said, E.W., (1992) *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York; trad. it. *La questione palestinese*, Gamberetti, Roma 1995.
- Said, E.W., (2000a) *The end of the peace process: Oslo and after*, Pantheon Books, New York; trad. it. *Fine del processo di pace. Palestina/Israele dopo Oslo*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Said, E.W., (2000b) *From Oslo to Iraq and the Road Map*, Vintage Books, New York; trad. it. *La pace possibile, Il Saggiatore*, Milano 2005.

- Sartre, J.P., (1946) *Réflexions sur la question juive*, Paul Morihien, Paris; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- Schober, A., (2006) *Contingency*, in *Performance Research*, «Lexikon», vol. 11.3, (dicembre 2006).
- Scholem, G., (1975) *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992.
- Sessi, F., (1999) *Auschwitz 1940-1945. L'orrore quotidiano in un campo di sterminio*, RCS, Milano.
- Sternhell, Z., (1996) *The Founding Myths of Israel*, Artheme Fayard, Paris; trad. it. *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Baldini&Castoldi, Milano 2002.
- Traverso, E., (1994) *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «Simbiosi ebraico-tedesca»*, il Mulino, Bologna.
- Traverso, E., (2004) *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna.
- Traverso, E., (2008) *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, il Mulino, Bologna.
- Weber, M., (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen; trad. it. *Sociologia della religione*, Comunità, 2 voll., Milano 1982 (vol. II).
- Wieviorka, A., (1998) *L'Ère au témoin*, Plon, Paris; trad. it. *L'era del testimone*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- Zangwill, I., (1894) *The King of Schnorrers. Grotesques and Fantasies*, Macmillan, New York; trad. it. *Il re degli schnorrer*, Feltrinelli, Milano 1983.