

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

**BILDUNG E STORIA FRA ILLUMINISMO E
ROMANTICISMO NELLA GIOVANE ARENDT DELLA
BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN**

Relatore:
Prof. Paolo Cristofolini

Candidato:
Francesco Picchi

ANNO 2006

BILDUNG E STORIA FRA ILLUMINISMO E ROMANTICISMO NELLA GIOVANE
ARENDT DELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN

INDICE

	Pag.
INTRODUZIONE	5
NOTA SULLE TABELLE DEI RISCONTRI TESTUALI	10
1. LA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN: ELEMENTI CARATTERIZZANTI E PROBLEMATIZZAZIONE DELLA <i>BILDUNG</i>	
1.1 Contestualizzazione: estensione e significato dell'adesione di Arendt alla critica sionista all'assimilazione	13
1.2 Origine ed effetti della vita scissa dalla tradizione nella biografia di Rahel Varnhagen	20
1.3 Tratti distintivi della biografia e questione della <i>Bildung</i>	30
2. LESSING	
2.1 La battaglia di Rahel Varnhagen contro i fatti	39
2.2 Illuminismo e questione ebraica: il rapporto tra verità e storia	47
2.3 <i>Gedanken zu Lessing</i> : verità e umanità	56
Tabella dei riscontri testuali	60
3. L'EMANCIPAZIONE EBRAICA NEL SAGGIO <i>AUFKLÄRUNG UND JUDENFRAGE</i> : DOHM, MENDELSSOHN, FRIEDLÄNDER, SCHLEIERMACHER	
3.1 Arendt a confronto con Dohm: la riduzione del progetto di emancipazione a teoria della storia	63
3.2 Moses Mendelssohn tra <i>Bildung</i> illuministica e difesa dell'ebraismo	68
3.3 David Friedländer: <i>Verderbnistheorie</i> ed elitarismo	79
3.4 Schleiermacher contro lo stile illuministico del <i>Sendschreiben</i> di Friedländer	84
Tabelle dei riscontri testuali	90
4. FENOMENOLOGIA E CRITICA DEL ROMANTICISMO NELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN: SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH SCHLEGEL, WILHELM VON HUMBOLDT	
4.1 Schleiermacher nella biografia di Rahel Varnhagen: pietrificazione della compiutezza ed evasione dalla temporalità	97
4.2 Friedrich Schlegel e il gioco con le possibilità nella <i>Lucinde</i>	106
4.3 Wilhelm von Humboldt: dalla confusione romantica all'orizzonte chiuso dell'umanità	114
Tabelle dei riscontri testuali	128

5. DALLA PARTE DELLA STORICITÀ: HERDER, ZUNZ	
5.1 Herder e la condizione ebraica nella biografia di Rahel Varnhagen	135
5.2 L'adesione al pensiero di Herder nel saggio sull'illuminismo	147
5.3 L'esclusione degli ebrei dalla storicità: la critica al pensiero di Herder nel saggio sull'illuminismo	156
5.4 Per una storia interna dell'ebraismo: Leopold Zunz e il <i>Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden</i>	163
Tabella dei riscontri testuali	170
6. MODELLI DI <i>BILDUNG</i> A CONFRONTO NELLE RIFLESSIONI DELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN	
6.1 Il senso sociale e il senso letterario della <i>Bildung</i> : il libro di Hans Weil e la recensione di Friedrich Schlegel ai <i>Wilhelm Meisters Lehrjahre</i>	175
6.2 Il senso umano della <i>Bildung</i> : il riscatto di Rahel Varnhagen mediante poesia e ragione	187
Tabella dei riscontri testuali	198
7. IL CONFRONTO CON JASPERS SUI TEMI DELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN NEGLI ANNI TRENTA E NEGLI ANNI CINQUANTA	
7.1 Lo scambio epistolare nel 1930: quale rapporto fra ebraicità e filosofia dell'esistenza?	201
7.2 Lo scambio epistolare nel 1952: in bilico tra Robinson e Noè	206
CONCLUSIONI	215
APPENDICE	
LA LEZIONE DI HEIDEGGER: IL PRIMATO DELLA POSSIBILITÀ E DELL'AVVENIRE	
- Premessa: artificialità e condizione umana	219
- Una lettura di <i>Essere e tempo</i> dalla prospettiva del primato della possibilità	220
- Hannah Arendt contro l'estensione smodata della modificabilità	229
BIBLIOGRAFIA	
- Elenco delle edizioni degli scritti di Hannah Arendt menzionati	239
- Bibliografia della letteratura secondaria su Hannah Arendt	241
- Elenco di edizioni dei testi degli altri autori	249
- Bibliografia generale e sugli altri autori	252

INTRODUZIONE

Hannah Arendt è conosciuta principalmente come pensatrice politica, come l'autrice che in *Le origini del totalitarismo* ha indagato gli elementi cristallizzati nei regimi totalitari, come la scrittrice che ha avanzato la tesi della banalità del male nel resoconto del processo Eichmann, come l'allieva di Heidegger che ha ripreso e ripensato profondamente l'eredità del maestro e che in *The Human Condition* ha esaltato il significato libertario dell'azione nella sfera pubblica, come colei che ha difeso un potere politico non violento da realizzarsi su un modello di democrazia diretta ispirato alla polis greca, infine come sostenitrice di posizioni controverse, motivo di aspre e prolungate polemiche, da quella celebre sul caso Eichmann a quella sull'integrazione razziale nelle scuole americane. Cresciuta intellettualmente con gli strumenti di una formazione teologica e soprattutto filosofica che ha avuto i suoi punti di riferimento principali in Heidegger e Jaspers, si è poi distanziata dalla filosofia per darsi prima all'attività a sostegno del popolo ebraico e in seguito alla teoria politica, occupandosi dei temi più disparati, da quelli legati all'attualità agli esercizi di pensiero di portata più ampia.

Questa dimensione orientata alla politica in tutta la sua multilateralità non rientra nello spazio di considerazione del presente studio. In questo contesto ci si occuperà infatti di ricostruire a partire da un'opera composta prevalentemente agli inizi degli anni trenta, ovvero la biografia di Rahel Varnhagen, un'immagine diversa di Hannah Arendt, legata ad una fase precoce della sua riflessione, che la fa apparire pensatrice della storia e della tradizione, fautrice di un ideale della cultura e della civiltà umana. Oltre ai frutti della maturazione filosofica compiuta alla scuola dell'esistenzialismo, nei primi anni trenta nell'orizzonte mentale arendtiano convergono l'appropriazione della critica sionista all'assimilazione e le valutazioni connesse al progetto di un'indagine sul romanticismo, convertita rapidamente nel piano di lavoro ad una biografia di Rahel Varnhagen, dove l'esame degli autori romantici è affiancato da quello degli illuministi. Da questo intreccio di sollecitazioni e motivi ispiratori viene fuori una concezione decisamente diversa da quella degli scritti arendtiani della maturità. Il confronto con la cultura classica tedesca di illuminismo e romanticismo, la considerazione della *Goethezeit* dal punto di vista dell'ebraismo assimilato, l'uso delle categorie esistenzialistiche per la comprensione delle situazioni di stallo evidenziate dal sionismo contribuiscono allo sviluppo di una prospettiva di pensiero che innalza la tradizione e la storia a riferimento primario.

L'importanza ricoperta dalla tradizione è dovuta ad un'idea della vita individuale che la vede imprigionata e abbandonata nella sua singolarità, incapace di sviluppare e comprendere esperienze sensate, racchiusa nella sua durata limitata e insufficiente a se stessa finché non si trova inserita in un mondo storico di cultura. Come ambito della storia collettiva e della libera rielaborazione dell'esistente originariamente dato, la tradizione è la sfera indispensabile all'affermazione della dimensione più umana nell'uomo, perché senza di essa l'esistenza perde la possibilità di andare oltre se stessa. In questo schema teorico, in cui le valutazioni dell'esistenzialismo sono deviate dall'ontologia e dall'esame della storicità individuale per essere applicate alla riflessione sulla storia nel suo

complesso, nel suo valore di realizzazione di popolo e di popoli, alla tradizione è assegnato un posto analogo a quello occupato nel pensiero arendtiano maturo dalla politica.

Con l'enfasi sulla storia e sulla tradizione Arendt non intende certo affermare un nostalgico attaccamento al passato, né una retorica esaltazione delle "radici". Nel 1945, a diversi anni dalla stesura della biografia, ma in un periodo in cui ancora rimanevano le tracce del quadro di idee suscitato nella biografia di Rahel Varnhagen dall'impulso della critica sionista all'assimilazione, come è testimoniato dal saggio *The Jew as Pariah*, Arendt manifestava a Kurt Blumenfeld, la cui amicizia l'aveva iniziata al sionismo, tutta la sua consapevolezza di essere una *bohémienne* e una sradicata¹. Ma questa condizione, esemplificata nella metafora di esistere senza il contorno di una mobilia propria, viene riassunta nella caratteristica del portare con sé il proprio ambiente, o più esattamente nel doversi ricreare un ambiente ovunque ci si trovi, e in tal senso non viene identificata con una particolare limitazione o preclusione, ma con un costante impegno aggiuntivo che porta ad una speciale sensibilità e attenzione verso i rapporti umani d'amicizia. I fenomeni descritti da Arendt nella biografia di Rahel Varnhagen sono di natura diversa e possiedono un'incidenza molto più profonda sulla vita individuale, perché il tipo di assenza dalla tradizione che viene studiato significa esclusione integrale dalla dimensione di ragionevolezza e libertà che la cultura, in forma di *Bildung*, plasma storicamente, ed equivale ad una riduzione dell'essere umano ad un ente di natura privo di accesso agli apporti della civiltà.

Nella trattazione che segue questa concezione sarà sottoposta ad un esame storico-filosofico ad ampio spettro, volto a metterne in luce i tratti caratteristici e gli elementi fondanti, a ricondurre la superficie delle argomentazioni arendtiane alla trama di motivi sottostanti che le determinano, ad approfondirne le ispirazioni di fondo e il confronto con le fonti, oltre all'influsso sulla cornice generale delle diverse componenti recepite da Arendt e attive nella biografia di Rahel Varnhagen. A questo fine la considerazione si allargherà di frequente a testi connessi alle tematiche affrontate nella biografia, come il saggio *Aufklärung und Judenfrage* o la recensione al libro di Hans Weil sul principio della *Bildung*. Poiché la visione arendtiana si condensa in un ideale della cultura come strumento storico in cui la vita individuale oltrepassa i suoi limiti e perviene ad una condizione potenziata, la parte centrale e più ampia di questo studio verterà sull'analisi critica con cui Arendt si avvia ad esemplificare le sue idee passando in rassegna le posizioni romantiche e illuministiche relative a *Bildung*, tradizione e soggettività individuale. Sulla base della valutazione della loro utilità e applicabilità alla situazione dell'ebraismo assimilato, Arendt riscontra in esse un eccesso di peso al soggetto a discapito di una considerazione equilibrata del mondo oggettivo, mediato e storico, e da questa lettura ricava una conferma della rilevanza che occorre attribuire all'ambito culturale prodotto nella storia collettiva. A questa sezione si è dedicata un'attenzione speciale anche per la necessità di ricostruire, in assenza di studi specifici e dettagliati sull'argomento, le basi testuali delle interpretazioni arendtiane di romanticismo e illuminismo, che di

¹ HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD, »...in keinem Besitz verwurzelt« *Die Korrespondenz*, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995, p. 23.

per sé forniscono solo indicazioni scarse e sommarie sulla provenienza di citazioni e tematiche del materiale discusso.

Inizialmente si esaminerà il superamento della soggettività illuministica sviluppato da Arendt attraverso la discussione del rapporto tra ragione e storia, successivamente si prenderà in considerazione il superamento della soggettività romantica svolto intorno ai temi della possibilità, della riflessione, della fantasia e della confusione romantica. Questa trattazione su illuminismo e romanticismo sarà racchiusa da analisi preliminari e successive, le prime volte a fornire un'iniziale caratterizzazione dello schema di pensiero presente nella biografia di Rahel Varnhagen, le seconde tese ad approfondire il tipo di cultura e di tramandamento che Arendt presenta come via d'uscita all'assenza di sbocchi provocata dall'assimilazione, entrambe miranti a far emergere il ruolo di sionismo e filosofia dell'esistenza come fattori che orientano l'impostazione arendtiana.

Il primo capitolo prende le mosse proprio dalla collocazione della biografia di Rahel Varnhagen all'interno della fase arendtiana di adesione al sionismo, e oltre a chiarire l'estensione temporale, la riformulazione teorica e il successivo esaurimento cui va incontro tale assenso, evidenzia i risvolti tratti da Arendt in termini filosofici dalla critica sionista all'assimilazione, mettendoli in relazione con le tematiche e i tratti distintivi presenti nella biografia di Rahel Varnhagen e chiarendo la discontinuità introdotta dagli ultimi due capitoli di tale opera. Da questo esame emerge la raffigurazione della situazione di Rahel Varnhagen nei termini della *Schicksalhaftigkeit*, dell'esposizione al destino legata alla dimenticanza della tradizione, che rappresenta per Arendt la base sia per la valutazione delle teorie illuministiche e romantiche, sia per la ricerca di esperienze che all'interno del percorso di vita raccontato mostrino di aver contribuito a mitigare tale condizione.

Il secondo capitolo, dedicato a Lessing, inizia occupandosi del modo in cui nella biografia il *Selbstdenken* lessinghiano viene riscontrato come modello di comportamento di Rahel Varnhagen, che se ne appropria per affermare un'onnipotenza della riflessione e dell'interiorità nei confronti della storicità dei fatti. Attraverso il riferimento al saggio *Aufklärung und Judenfrage* l'esame si allarga a seguire la più ampia lettura del pensiero lessinghiano sviluppata attorno alle tematiche di verità e storia, tramite le quali Arendt ritrova in Lessing un'attestazione della libertà della ragione tipica dell'illuminismo, ma anche un riconoscimento della rilevanza dell'educazione della razionalità che si compie nel percorso storico. Lo sguardo rivolto al saggio del 1960 *Gedanken zu Lessing* mostra che circa trent'anni dopo la stesura della biografia e di *Aufklärung und Judenfrage* gli elementi della comprensione arendtiana di Lessing sono pressappoco gli stessi, sebbene combinati in modo da sottolineare nel suo pensiero la politicità, anziché la riflessione sulla storia.

Il terzo capitolo prende in considerazione la maniera in cui Arendt delinea il dibattito sull'emancipazione ebraica nelle posizioni di Dohm, Mendelssohn, Friedländer e Schleiermacher. Mentre quest'ultimo è inserito come segno dell'emergere della sensibilità romantica verso l'individualità e la storicità, la chiave di lettura con cui Arendt si avvicina agli altri autori è sempre quella della presa di distanze dalla sottovalutazione della storia con cui il peggior illuminismo ha preteso di emancipare gli ebrei e di liberarli dalla sottomissione al loro passato attraverso un'assimilazione culturale ai principi della razionalità dei lumi. Nel

progetto emancipatorio di Dohm di una *bürgerliche Verbesserung* che rimediasse ad un passato di ingiustizie e pregiudizi, nell'approfondimento da parte di Mendelssohn del solco fra verità di ragione e verità storiche, accentuato per conciliare ebraismo e *Bildung* illuministica, nella proposta di conversione di Friedländer Arendt seleziona i temi che corrispondono alla sua preoccupazione centrale per la storia, rintracciando in ambito ebraico una progressione verso un uso sempre più strumentale del principio dell'autonomia della ragione.

Il quarto capitolo affronta l'immagine del romanticismo presentata dalla biografia di Rahel Varnhagen in tre brevi ritratti di Schleiermacher, Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt, condotti come caratterizzazioni di atteggiamenti esistenziali. Schleiermacher viene mostrato come prototipo della fissazione dello scorrere della vita nella perfezione dell'attimo che accoglie l'intuizione individuale dell'universo, in analogia all'ideale di una conversione del vivente in opera d'arte, mentre il tratto determinante attribuito a Friedrich Schlegel è un gioco con le possibilità in cui tutto è mantenuto allo stato potenziale attraverso la paradossale compresenza di confusione romantica e tendenza all'armonia, sulla base di un'insoddisfazione verso gli aspetti condizionanti e ordinari del reale che si traduce nel tentativo velleitario di tenere in sospenso la temporalità. Wilhelm von Humboldt è portato ad esempio di una futile e casuale sperimentazione delle possibilità che rimane intrappolata nella sua stessa finzione, catturata da un caso fortunato che apre le porte alla realtà e conduce a considerare la vita in se stessa portatrice di un'umanità imperitura. Di tutti questi orientamenti Arendt sottolinea in maniera più o meno esplicita l'inadeguatezza rispetto alle premesse dell'esistenza di Rahel Varnhagen.

Nel quinto capitolo viene studiata la ricezione arendtiana del pensiero di Herder, sviluppata nel quadro di un'ampia adesione alla sua critica all'illuminismo e al suo programma storicistico, sorretta da una selezione degli aspetti del pensiero herderiano più affini agli spunti della critica sionista all'assimilazione. Allo stesso tempo l'interpretazione arendtiana è animata da una netta insoddisfazione che investe il tipo di comprensione storica avanzato da Herder in contrapposizione al senso ebraico del passato e che culmina nel rimando al superamento di tali limiti ad opera di Zunz e della *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*. Questo riferimento a Leopold Zunz si trova nell'ultima nota alla parte finale di *Aufklärung und Judenfrage*, nella quale Arendt allude all'assunzione della storia come tema specifico della riflessione ebraica, e si presenta come elemento a sé stante, avendo la funzione conclusiva di prospettare una soluzione delle problematiche sollevate dal resto del saggio. Si cercherà di svolgere il contenuto e il significato di questo richiamo, compatibilmente con la sua natura di semplice accenno privo di ulteriori sviluppi nelle considerazioni di Arendt.

Il sesto capitolo raccoglie le raffigurazioni della *Bildung* che nella biografia, a partire da trattazioni differenti, si intrecciano attorno alla comprensione del romanzo goethiano di formazione, i *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Facendo interagire la recensione arendtiana al libro di Hans Weil, il testo di Goethe e le analisi della biografia di impronta più sociologica viene portato alla luce un significato prevalentemente sociale della *Bildung*, nel quale la cultura, sia come istruzione di base che come formazione armonica della persona, assume un valore funzionale all'affermazione in società. A questa lettura, così come a quella critico-

letteraria di Friedrich Schlegel, che sottolinea nel *Wilhelm Meister* una *Bildung* corrispondente alla sua teoria della poesia potenziata dalla riflessione, Arendt contrappone quella più immediata ed essenzialmente umana di Rahel Varnhagen, che ritrova nel romanzo una lingua con cui poter comprendere e raccontare le proprie esperienze di fronte a se stessa come al resto degli uomini. Sulla base di questa formazione linguistica e narrativa, abbinata alle considerazioni arendtiane sull'effetto ugualmente umanizzante della ragionevolezza nei rapporti umani, vengono identificati i punti cardine dell'idea di cultura sottesa alle analisi della biografia di Rahel Varnhagen.

Nel settimo capitolo si esamina la discussione epistolare fra Arendt e Jaspers sugli argomenti della biografia di Rahel Varnhagen, che affiora sia negli anni trenta che nei cinquanta. Il confronto con la filosofia di Jaspers permette di definire in maniera più netta la prospettiva adottata da Arendt nella biografia con l'applicazione storico-biografica di categorie esistenzialistiche a fenomeni legati all'ebraismo e con l'enfasi sulla funzione della tradizione. Le osservazioni di Jaspers consentono inoltre di chiarire l'oscillazione teorica tra affermazione e superamento della libertà del paria che si registra a partire dagli ultimi due capitoli della biografia e che si ripropone in scritti arendtiani degli anni quaranta.

L'appendice riprende e sviluppa un aspetto trasversale di cui viene fatto un uso frequente nella spiegazione dei fondamenti impliciti dell'interpretazione arendtiana di romanticismo e illuminismo e che consiste in una presa di distanze dall'esistenzialismo heideggeriano compiuta da Arendt nella forma di una critica al primato della possibilità. Attraverso le osservazioni arendtiane sulla filosofia dell'esistenza e mediante un rapido excursus in *Essere e tempo* verrà evidenziato che un elemento determinante nella lettura adottata da Arendt nei confronti del pensiero di Heidegger è la riflessione sul rapporto fra possibilità e realtà, fra libera modificabilità e datità dell'esistente, rispetto al quale Arendt ridimensiona nettamente la priorità assegnata da Heidegger all'avvenire e al poter essere.

Nota sulle tabelle dei riscontri testuali

Nella maggior parte dei casi l'argomentazione della biografia di Rahel Varnhagen e degli altri testi di Arendt considerati è costruita attraverso un collage di citazioni in cui i passi utilizzati sono inseriti fra virgolette nella trattazione senza l'indicazione della provenienza. Il saggio *Illuminismo e questione ebraica* adotta questo stile in forma attenuata, perché contiene almeno una serie minima di note che rimandano ad alcune delle opere da cui sono tratti temi e passaggi discussi. La recensione al libro di Hans Weil è invece sprovvista di note ed esplicita i rimandi all'opera recensita inserendo di frequente dei numeri di pagina fra parentesi, mentre non fornisce indicazioni sui brani di Humboldt ed Herder discussi, con la significativa eccezione di una citazione da Humboldt, per la quale però il rimando di Arendt è errato. La biografia di Rahel Varnhagen non possiede un vero e proprio apparato di note, ma presenta in un'appendice bibliografica un elenco di titoli piuttosto ampio, in cui però per la parte di bibliografia generale sono menzionati soltanto alcuni degli scritti esaminati o da cui provengono le citazioni. Poche note sparse, per lo più relative alla provenienza di singole frasi di Rahel Varnhagen tratte da materiale che per Arendt era inedito, sono presenti nell'edizione inglese (1957²) e in quella americana riveduta (1974), ma non in quella tedesca. La "revised edition" preparata da Arendt per la pubblicazione in America nel 1974 include qualche aggiunta alla lista bibliografica conclusiva e una serie di correzioni stilistiche rispetto alla prima versione del 1957, mentre non ripropone l'appendice di lettere e annotazioni di diario di Rahel Varnhagen.

Nel caso della bibliografia l'assenza di un'insieme organico di indicazioni testuali si spiega in parte con le vicende turbolente intercorse durante e dopo la stesura, quando Arendt dovette affrontare una doppia fuga, prima in Francia e poi negli Stati Uniti. A parte l'interruzione della scrittura nel 1933 e la conclusione nel 1938, nel 1941, quando era al sicuro in America, Arendt riteneva perduto il testo della biografia di Rahel Varnhagen, mentre nel 1945 aveva ritrovato tre esemplari in Palestina e a Parigi³, dai quali però sarebbe venuta fuori una pubblicazione soltanto più di dieci anni dopo. Ad un intervallo così lungo dalla stesura iniziale e senza la possibilità di avvalersi nuovamente del *Nachlaß* di Varnhagen, dato per disperso dopo la guerra fino al 1977, era estremamente complicato riprendere tutto il materiale per corredarlo di un apparato completo di riferimenti alle fonti, come Arendt stessa spiega nella prefazione alla biografia, dove aggiunge che Lotte Köhler aveva fatto il possibile lavorando sui suoi appunti e verificando la maggior parte delle citazioni⁴. In ogni caso nella progettazione dell'edizione tedesca era inizialmente prevista la preparazione di una serie completa di note alle citazioni a cura della stessa Lotte Köhler, ma il rischio di un

² Qui e nel seguito si allude alla data del copyright, cioè al 1957, come indicazione temporale della prima edizione, sebbene quest'ultima di fatto sia uscita nel gennaio del 1958.

³ Si veda HANNAH ARENDT E HEINRICH BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, München Zürich, Piper, 1996, pp. 116, 139, e HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD, »in keinem Besitz verwurzelt«, cit., pp. 24-25.

⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 15-16; trad. it. cit., pp. 8-9.

consistente ritardo nella pubblicazione aveva messo d'accordo Arendt e l'editore sulla superfluità di una simile integrazione.

Per la biografia un considerevole lavoro di identificazione delle fonti è stato compiuto dall'ultima edizione americana dell'opera uscita nel 1997 a cura di Liliane Weissberg, che ha ripresentato il testo inglese del 1957 aggiungendo un ampio apparato di note⁵. Le difficoltà incontrate nella ricostruzione della provenienza delle numerose citazioni sono sottolineate dalla stessa Weissberg, che ha svolto questa indagine appoggiandosi soprattutto alle annotazioni presenti sulla copia arendtiana della raccolta *Buch des Andenkens* curata dal marito di Rahel Varnhagen. Per gli aspetti che interessano di più la presente trattazione in relazione a illuminismo e romanticismo una discreta parte del materiale usato da Arendt nella biografia è stato segnalato nelle note della Weissberg, anche se in alcuni punti non del tutto esattamente, e in altri con diversi passi non identificati, specialmente nel caso delle citazioni da Schleiermacher e da Wilhelm von Humboldt⁶. Considerando sia la possibilità di integrare e approfondire l'indagine sulle fonti della Weissberg per gli illuministi e i romantici interpretati da Arendt nella biografia di Rahel Varnhagen, sia l'utilità di allargare la visuale ai riferimenti testuali usati anche in *Illuminismo e questione ebraica* e nella recensione al libro di Weil, presenti spesso in numero ed ampiezza maggiore rispetto alla biografia, si è ritenuto utile proporre degli schemi di riepilogo dei riscontri delle citazioni arendtiane.

Raffrontando e raggruppando le informazioni provenienti dalla biografia e dagli altri testi, utilizzando i risultati della Weissberg, integrando o rettificando l'insieme delle indicazioni con una ricerca autonoma, è stato possibile ricostruire

⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, first complete edition, a cura di Liliane Weissberg, Baltimore London, The Johns Hopkins University Press, 1997 (edizione in seguito richiamata come *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, 1997 cit.). La scelta di ripresentare la versione del 1957 senza tener conto in alcun modo delle revisioni condotte da Arendt nel testo ripubblicato nel 1974 o delle modifiche all'appendice del materiale di Rahel Varnhagen introdotte nell'edizione tedesca è assolutamente discutibile, sebbene diventi più chiara alla luce del fatto che l'impulso alla nuova edizione curata dalla Weissberg proviene dal Leo Baeck Institute, presso cui era sponsorizzata la prima pubblicazione del 1957. Viste oltretutto le tensioni creatisi fra l'Istituto e Arendt, che riteneva che il suo libro fosse stato praticamente sabotato, la riproposizione della variante testuale risalente alla difficile collaborazione con il Leo Baeck Institute a partire da un progetto di riedizione avanzato dallo stesso Istituto suscita inevitabilmente perplessità, oltre a non soddisfare i requisiti di un'edizione critica, come viene puntualizzato da Claudia Christophersen, autrice di un meticoloso studio sulla biografia di Rahel Varnhagen in cui sono ricostruiti tutti i dettagli della storia editoriale dell'opera: cfr. CLADIA CHRISTOPHERSEN, *»es ist mit dem Leben etwas gemeint«. Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Königstein/Taunus, Ulrike Elmer, 2002.

⁶ Ad esempio per quanto riguarda Schleiermacher vengono riconosciute le locuzioni tratte dai *Monologhi*, ma lo stesso non avviene per la maggior parte di quelle tratte dai *Discorsi sulla religione*, come "geschlossenen Ganzen", "verewigtes Ich", o "nie seitdem verloren hat", e analogamente il "verwelken" viene riportato a passi generici dei *Monologhi* e non alla lettera a Henriette Herz da cui proviene. A proposito di Herder viene data per non rinvenuta la citazione "gebildete Juden" tratta da *Bekehrung der Juden*, che pure la Weissberg menziona diverse volte. Di Humboldt poi non sono individuati i due passi fondamentali dal carteggio con Caroline su cui Arendt costruisce la sua lettura della nozione humboldtiana di umanità: cfr. HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, 1997 cit., pp. 300, 310-313. Evidenzio queste lacune per onere di precisazione senza voler togliere nulla al lavoro della Weissberg, che nella ricerca delle fonti non ha potuto limitarsi alle poche pagine su romanticismo e illuminismo della biografia prese in esame nel presente lavoro.

la complessa trama degli scritti e dei brani specifici su cui Arendt si appoggia per comprendere ed interpretare gli autori da lei esaminati. A parte una manciata di citazioni tralasciate per la loro brevità e per la conseguente difficoltà d'individuazione, i passi di cui Arendt si avvale per confrontarsi con i pensatori illuministi e romantici sono stati abbinati alle rispettive fonti e i riscontri corrispondenti vengono proposti nelle tabelle in appendice ai vari capitoli di questo lavoro, a seconda dei personaggi di volta in volta trattati. Laddove il confronto di Arendt con un autore è minimale, limitato ad esempio ad un solo scritto espressamente menzionato, come avviene con Friedländer, il valore informativo di questi riepiloghi delle corrispondenze testuali non è ovviamente altrettanto alto quanto nei casi in cui i riferimenti provengono da testi disparati e non segnalati. Comunque, a prescindere dal peso diverso assunto dalle varie figure nella trattazione arendtiana, le tabelle vengono incluse con l'intento di fornire una raccolta di dati di base, che da una parte è indispensabile premessa delle analisi condotte nei vari capitoli, oltre che strumento per tracciarne e verificarne i percorsi, e dall'altra consente di osservare il metodo di lavoro di Arendt con i testi. Si potrà verificare che il modo di citare di Arendt è piuttosto libero, impaziente e spesso impreciso, e questo fa pensare all'uso di una serie di appunti in cui estrapolazione, parafrasi e riflessione personale dovevano essere strettamente intrecciate.

Dove la citazione arendtiana è chiara e fedele (o diversa solo per variazioni di punteggiatura o di grafia, per esempio "sein" che sostituisce "seyn") le tabelle abbinano a quanto riportato da Arendt soltanto l'indicazione del luogo da cui sono tratte, mentre quando il passo è molto frammentario o modificato dal punto di vista lessicale, come avviene abbastanza di frequente per alcuni autori, oltre all'indicazione viene aggiunto il testo originale, affiancato alla versione arendtiana. Citazioni usate da Arendt in più scritti, ad esempio sia nella biografia che nel saggio sull'illuminismo, vengono riportate una sola volta nella variante più lunga, seppure con un rimando secondario in parentesi al testo o ai testi in cui sono ripetute.

1. LA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN: ELEMENTI CARATTERIZZANTI E PROBLEMATIZZAZIONE DELLA *BILDUNG*

1.1 *Contestualizzazione: estensione e significato dell'adesione di Arendt alla critica sionista all'assimilazione.*

La tematica del superamento della particolarità della vita individuale e dell'apertura al mondo è presente a partire dalla prima opera pubblicata da Hannah Arendt, la dissertazione sul concetto di amore in Agostino. In essa Arendt, riprendendo ed accentuando l'enfasi agostiniana sull'intrinseca mortalità del vivere, sottolinea l'esigenza di oltrepassare la prospettiva soggettiva della nuda esistenza affinché la vita umana riceva un senso proprio, ulteriore rispetto ai limiti imposti all'individuo dalla morte. Negli scritti relativi alla questione ebraica degli anni trenta e quaranta, e in particolare nella biografia di Rahel Varnhagen, la ricerca arendtiana di modelli di realtà intersoggettivi in grado di controbilanciare la condizione mortale dell'uomo si manifesta sotto forma di una concezione compiuta della storia e della *Bildung*. Nella trattazione che segue cercheremo di far emergere la specificità della riflessione maturata da Arendt intorno a questi temi nella biografia di Rahel Varnhagen, identificandone i tasselli principali sparsi nei vari capitoli di tale opera e traendo dalla loro ricomposizione un'immagine dell'idea storica di cultura che caratterizza questa fase del pensiero arendtiano. Mettendo in risalto motivi ispiratori e tensioni interne, una simile analisi preliminare permetterà sia di isolare il nostro oggetto di studio, distinguendo la peculiarità del quadro teorico in esame rispetto alle categorie e alle posizioni successivamente assunte da Arendt nel periodo della maturità, sia di porre le basi per la comprensione del confronto intrapreso da Arendt con alcuni dei principali autori del romanticismo e dell'illuminismo tedesco.

Dopo aver completato e pubblicato nel 1929 la sua dissertazione di laurea su Agostino, Arendt si accingeva ad iniziare uno studio sul romanticismo tedesco, che tuttavia abbandonò già nel 1930 per concentrarsi sul progetto di una biografia su Rahel Varnhagen. Il testo venne completato solo nell'estate del 1938, sotto le pressioni di Blücher e Benjamin, pur essendo già stato scritto fino agli ultimi due capitoli prima che Arendt fosse costretta nel 1933 a lasciare la Germania per trasferirsi a Parigi. Quest'ultima informazione relativa ai due capitoli finali dell'opera è fornita da Arendt stessa nella prefazione da lei scritta in vista della pubblicazione del libro, che avvenne dapprima in lingua inglese nel 1957, mentre l'edizione dell'originale tedesco apparve due anni dopo¹. Indicazioni diverse sui tempi della composizione vengono date nella lettera a Jaspers del 7 settembre 1952, nella quale Arendt afferma che il manoscritto era già ultimato fino

¹ La prima pubblicazione del testo in inglese nel 1957 avvenne presso l'editore londinese East and West Library con la sponsorizzazione del Leo Baeck Institut. Nel 1974 l'opera uscì in America per Harcourt Brace Jovanovich come "revised edition" contenente alcune modifiche testuali condotte sulla versione tedesca e alcune integrazioni alla bibliografia, secondo quanto riferito da Arendt in una breve prefazione aggiuntiva.

all'ultimo capitolo (e non fino agli ultimi due) nel 1933 o addirittura nel 1932², e nella conversazione televisiva con Günter Gaus del 1964, in cui afferma che il lavoro su Rahel Varnhagen era già ultimato quando abbandonò la Germania³. Nonostante la presenza di queste incongruenze nelle informazioni trasmesse da Arendt, l'indicazione più esatta sembra essere quella della prefazione, perché i due capitoli finali rivelano effettivamente un'impostazione e un tono diversi rispetto a quelli che li precedono e segnano perciò una cesura nella struttura del testo.

In tutti i luoghi citati in cui dà chiarimenti sul periodo di composizione, Arendt tende a prendere le distanze dalla biografia e a considerare in buona misura superata l'ottica a partire dalla quale è scritta. Un esempio è offerto da un passo della lettera a Jaspers del 7 settembre 1952, in cui Arendt definisce la sua posizione rispetto ai motivi ispiratori del libro su Rahel Varnhagen.

Esso è stato scritto sotto lo stimolo della critica sionista contro la tendenza all'assimilazione; avevo fatto mia quella critica, e ancora oggi la ritengo sostanzialmente giustificata. Solo che questa critica è, dal punto di vista politico, altrettanto inconsapevole quanto lo era la tendenza che essa criticava. D'altra parte, il mio libro in molte sue parti mi è oggi personalmente estraneo, e forse proprio per quel che ho detto; estraneo soprattutto nel tono e nel tipo di riflessione.⁴

Con questa riflessione retrospettiva, volta in parte a ribadire, ma soprattutto a delimitare la portata della ricezione della critica sionista all'assimilazione, Arendt inserisce la biografia di Rahel Varnhagen nel periodo della sua adesione al sionismo⁵, che fu orientata dalla comprensione delle posizioni del movimento inizialmente acquisita attraverso l'amicizia personale con Kurt Blumenfeld, e che in ogni caso fu sempre permeata da un'indipendenza di giudizio aperta all'espressione di riserve e alla libera riformulazione individuale⁶. La durata e

² HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, München, Piper, 1985, p. 233; trad. it. parziale in IID., *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 115-116.

³ HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, a cura di U. Ludz, München, Piper, 1996, p. 57; trad. it. EAD., *La lingua materna*, Milano, Mimesis, 1993, p. 40. Esiste anche una traduzione più recente in EAD., *Archivio Arendt I. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001, che però utilizza delle ellissi, nel nostro caso sostituendo l'inizio dell'intervista con un riassunto. Anche se il testo restante è riportato nella sua interezza, preferisco avvalermi della traduzione integrale dell'edizione Mimesis.

⁴ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, cit., pp. 233-234; IID., *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 116. In questa come in tutte le citazioni successive la traduzione italiana esistente viene confrontata con i testi originali e ritoccata di conseguenza. Eventuali cambiamenti più significativi, legati a questioni interpretative, sono segnalati in nota.

⁵ Su questa tematica e su quelle toccate nel seguito si possono trovare approfondimenti in ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, MARIE LUISE KNOTT, *Postfazione*, in HANNAH ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. 153-183, e RICHARD J. BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, The MIT Press, 1996.

⁶ Lo stesso Blumenfeld scrive nel 1946 a Martin Rosenblüth: "Non ho mai creduto al sionismo di Hannah". Cfr. KURT BLUMENFELD, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1976, p. 197, riportato da Marie Luise Knott nella sua menzionata postfazione a HANNAH ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 167. Per una ricostruzione dell'amicizia tra Arendt e Blumenfeld in tutta la sua estensione e la sua problematicità, dal periodo della conoscenza iniziale degli anni di Heidelberg successivi al 1926 fino alla crisi in seguito alla controversia su Eichmann poco prima della morte di Blumenfeld, cfr.

l'importanza del rapporto con il sionismo viene chiarito da Arendt in un passo di una conferenza svoltasi a Toronto con amici e colleghi nel 1972.

Non appartengo a nessun gruppo. L'unico gruppo a cui in passato sono appartenuta erano, come Lei sa, i sionisti. Ma questo naturalmente accadde solo per via di Hitler. E durò dal 1933 al 1943. Dopo ruppi con loro. I sionisti offrivano la sola possibilità di difendersi come ebrei e non come esseri umani – cosa quest'ultima che ritengo un grosso errore, perché quando si è attaccati come ebrei bisogna anche difendersi in quanto tali. Non si può dire: scusate, non sono ebreo, sono un essere umano. È un modo di ragionare assurdo. Ed io ero circondata da questo genere di assurdità. Non c'era altra possibilità, così mi dedicai alla politica ebraica – non esattamente alla politica – mi detti al lavoro sociale e con ciò in qualche modo ero collegata alla politica.⁷

Il merito del sionismo, secondo quanto osserva Arendt, sta nella sua capacità di opporsi all'astrattezza con cui l'appello all'umanità generica confinava gli ebrei inevitabilmente in una posizione d'eccezione, estranea alla "normalità" tracciata dalla condizione degli altri popoli. Il sionismo, come rivendicazione di autodeterminazione nazionale, ha espresso la volontà condivisibile di una sorta di normalizzazione del popolo ebraico, che senza cancellarne la peculiarità lo equiparasse alla situazione di tutti gli altri popoli. Questa valutazione del ruolo e della rilevanza del sionismo si ritrova in numerosi saggi e articoli dedicati da Arendt alla questione nel corso degli anni quaranta. In essi, che pure sono concepiti in un periodo di rottura e si pongono da una prospettiva assolutamente critica, la lotta iniziale del sionismo viene inclusa nella causa dei popoli e delle minoranze nazionali oppresse, viene accomunata alle altre battaglie per l'emancipazione e la libertà. Il grande contributo del sionismo è per Arendt quello di aver riguadagnato gli ebrei alla storia comune, di averli integrati nelle relazioni fra popoli e di aver in tal modo eliminato la giustificazione del mantenimento di una posizione eccezionale, di esclusione e al contempo di superiorità. In un passo di particolare incisività dello scritto *The Jewish State: Fifty Years After* (1946), Arendt contrappone a questo senso di comune umanità favorito dal sionismo lo sciovinismo occulto degli assimilazionisti.

Ciò che ancora avvantaggia il sionismo sull'assimilazionismo è il fatto di aver posto fin dall'inizio l'intera questione in termini politici e di averne sollecitato, sempre in termini politici, una «ridefinizione». [...] Gli intellettuali favorevoli all'assimilazione, attenti ad evitare temi politici, inventarono la teoria del «sale della terra», dimostrando così di preferire la più cruda secolarizzazione dell'idea religiosa ebraica di elezione ad ogni radicale ridefinizione della posizione degli ebrei nel mondo delle nazioni. In altri termini, 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 degiudaizzato 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 nascere ebreo – il sale della terra – o il motore della storia⁸.

INGEBORG NORDMANN, *Eine Freundschaft auf des Messers Schneide*, in appendice a HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD, »...in keinem Besitz verwurzelt«, cit., pp. 347-376.

⁷ HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit., p. 107.

⁸ HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 169-179; trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 129-130.

Il sionismo ha integrato gli ebrei in un'umanità paritaria di popoli proprio in virtù della sua insistenza sulla difesa della specificità nazionale ebraica, rifiutando l'idea di uno statuto unico e privilegiato di genericità e sovranazionalità. In questo modo ha permesso agli ebrei di nutrire un senso di apertura, di comunanza e di solidarietà. Viceversa, l'assimilazionismo li ha rafforzati nel loro storico isolamento, in una marginalità ritenuta portatrice di un'umanità più alta, secondo una versione più o meno secolarizzata del principio dell'elezione divina. Per Arendt l'abbandono di questo complesso da popolo eletto, che oltre tutto rischia di produrre un insensato attaccamento all'ingiustizia dell'oppressione anziché una ribellione contro di essa, è una conquista fondamentale che il sionismo con i suoi sforzi ha contribuito a realizzare.

Le ripercussioni filosofiche di questo giudizio positivo e della specifica ricezione del sionismo che vi è sottesa sono abbastanza evidenti nel quadro teorico della biografia di Rahel Varnhagen e dei testi che gravitano attorno alle tematiche connesse al superamento dell'estraneità del paria. In questo contesto è significativo il particolare interesse mostrato da Arendt nei primi anni trenta (nella biografia, nella recensione al libro di Hans Weil, in *Illuminismo e questione ebraica*) per il pensiero di Herder, che con la sua enfasi sulla natura nazionale e storica di ogni cultura e di ogni sviluppo civile poteva apparire intrinsecamente affine ai principali elementi della critica sionista all'assimilazione.

Nonostante i riconoscimenti appena richiamati, si è visto che quando parla del suo percorso politico e intellettuale nella conferenza di Toronto del 1972 Arendt delimita la sua adesione al sionismo ad una fase limitata, conclusasi nel 1943 e motivata dall'affermazione del nazismo. Il distacco dal sionismo è chiaramente percepibile negli scritti arendtiani sulla questione degli ebrei in Palestina degli anni quaranta, che pur ammettendo l'iniziale slancio emancipatorio del sionismo sferrano un attacco frontale sia agli atteggiamenti latenti fin dalle origini del movimento, sia soprattutto agli sviluppi dell'ultimo periodo. Uno degli scritti più ampi e più aspramente polemici, *Zionism reconsidered*, fu composto nel 1944 per la rivista "Commentary", ma la redazione dopo un periodo di perplessità e incertezza ne rifiutò la pubblicazione con la motivazione che l'accostamento fra sionismo e revisionismo poteva essere tacciato, seppure a torto, di antisemitismo. In effetti in questo testo, che alla fine apparve nel 1945 sul "Menorah Journal", Arendt espone sin dalle prime righe le sue preoccupazioni per il crescente allineamento del sionismo sulle posizioni del partito revisionista, i cui esponenti non aveva esitato a definire fascisti ebrei in un articolo su "Aufbau". Ma questo non è certo l'unico punto in cui si esprime la risolutezza delle critiche arendtiane. Anche se non manca il riconoscimento del ruolo del sionismo come movimento di liberazione nazionale e superamento delle logiche dell'assimilazionismo, Arendt attacca l'uso di argomenti ideologici e la conseguente elusione delle questioni politiche, prima fra tutte quella araba, che hanno segnato il sionismo fin dalle sue origini. In particolare, l'insistenza di Herz sulla necessità di un nemico per mantenere la compattezza nazionale e l'ideologia dell'antisemitismo come fenomeno naturale eterno che ne discendeva assegnavano nuovamente agli ebrei una posizione unica nella storia, cancellando quella liberazione dagli status di eccezione che i sionisti avevano guadagnato nel contrasto con gli assimilazionisti.

L'anno che nel passo tratto dalla conferenza di Toronto è indicato da Arendt come momento del suo distacco dal sionismo è il 1943. Essenziale per la

collocazione temporale di questa presa di distanze deve essere stata indubbiamente la conferenza internazionale dell'Unione sionista mondiale all'hotel Biltmore, tenuta nel maggio del 1942, alla quale Arendt partecipò in veste di inviata di "Aufbau". Il convegno segnò una svolta, e non solo per i rapporti di Arendt con il sionismo. In seguito al successo dell'accalorato appello di Ben-Gurion per la creazione di uno Stato ebraico in contrapposizione alla politica britannica, venne approvata una risoluzione per la fondazione di una comunità degli ebrei in Palestina in cui agli arabi sarebbero toccati i diritti di minoranza. Questa evoluzione rappresentava per Arendt la prima dichiarazione esplicita dei sionisti sui loro intenti politici, rimasti fino a quel momento nel vago al fine di non suscitare l'ostilità araba, e testimoniava la brutta piega che il movimento stava prendendo, con l'affiorare di atteggiamenti e posizioni scioviniste latenti. Arendt non solo rileva il paradosso nel prevedere per gli arabi, che pure costituivano in termini numerici la maggioranza, una cittadinanza di valore inferiore, ma ritiene ancora più grave che alla conferenza si fossero apertamente discussi i piani dei revisionisti sui trasferimenti coatti nei paesi confinanti⁹.

Un'ulteriore conferma della degenerazione del sionismo verso un nazionalismo sempre più brutale fu fornita ad Arendt dalla conferenza di Atlantic City del 1944, di cui viene fornito uno sconsolato bilancio nell'incipit di *Zionism reconsidered*.

Nel loro ultimo congresso annuale, tenutosi ad Atlantic City nell'ottobre del 1944, i sionisti americani di tutte le tendenze politiche si sono unanimemente espressi a favore di una «confederazione ebraica libera e democratica... [che] includerà tutta la Palestina, territorialmente e politicamente indivisa». Si tratta di un punto di svolta nella storia del sionismo, poiché sta ad indicare che il programma revisionista, aspramente respinto per tanto tempo, si è dimostrato alla fine vincente. La risoluzione di Atlantic City va persino oltre il Piano Biltmore (1942), con il quale la minoranza ebraica aveva riconosciuto alla maggioranza araba i diritti alla minoranza. Questa volta la risoluzione ha semplicemente evitato di nominare gli arabi, lasciando loro, ovviamente, la possibilità di scegliere tra l'emigrazione volontaria e una cittadinanza di seconda classe. [...] Per quel che concerne la futura costituzione politica della Palestina, questi obiettivi appaiono oggi in tutto identici a quelli degli estremisti. È un colpo mortale per quei gruppi ebraici di Palestina che hanno instancabilmente sostenuto la necessità di un'intesa fra arabi ed ebrei¹⁰.

Il vero volto che secondo Arendt il sionismo mostrava in maniera sempre più netta e inquietante dopo il 1942 doveva spingerla non solo a prendere le distanze da questi sviluppi, ma anche a trovarsi nel massimo isolamento rispetto alla posizione sulla questione della Palestina. Arendt riteneva risolvibile la situazione palestinese soltanto se si fosse abbandonato lo schema logoro dello Stato-nazione in favore di un'organizzazione federale su base paritaria delle popolazioni araba ed ebraica coinvolte, l'unica forma capace di garantire la coesistenza pacifica mediante il definitivo superamento dell'ottica nazionale del rapporto fra maggioranza e minoranza. Solo in una simile cornice politica la sfera dei diritti e dei doveri racchiusa dalla cittadinanza avrebbe assunto un valore sufficientemente formale da renderla egualmente assegnabile a gruppi con le più

⁹ HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., p. 200; trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., 1986, pp. 187-188.

¹⁰ HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., p. 131; trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., 1986, p. 77.

diverse eredità storiche, culturali e religiose, solo in essa i popoli sarebbero valorizzati in quanto tali e non rischierebbero di essere degradati in razze. Nonostante il suo impegno in favore di queste convinzioni e il tentativo intrapreso insieme a Joseph Maier con l'istituzione nel 1942 del gruppo *Die jungjüdische Gruppe*, che doveva aprire uno spazio per discutere nuovi orientamenti della politica ebraica, l'ascolto e la comprensione che Arendt nell'atmosfera surriscaldata che la circondava poteva trovare per le sue idee, non codificate da un'appartenenza netta ad un retroterra politico riconoscibile e animate da un pensiero indipendente, erano decisamente scarsi. Solo nel 1948 si crearono le condizioni per una convergenza e una collaborazione con Judah Magnes e il suo partito.

Il distacco arendtiano dal sionismo è legato ad una riflessione generale sull'obsolescenza e sui limiti costitutivi della struttura politica nazionale i cui contenuti essenziali si ritrovano nelle analisi di *Le origini del totalitarismo*. Il principio nazionale di autodeterminazione dei popoli in origine ha espresso secondo Arendt una giusta rivendicazione, come viene ribadito a proposito del sionismo, ma si è rivelato ben presto inservibile, perché l'identità di Stato, territorio e popolo su cui si basa è assolutamente incapace di gestire situazioni di compresenza o contatto fra popolazioni diverse, e ha mostrato una pericolosa tendenza a degenerare nelle forme scioviniste dell'imperialismo. *Zionism reconsidered* sottolinea che con il declino dello Stato nazionale l'era contemporanea lascia spazio soltanto a due principi di organizzazione politica, vale a dire le federazioni o gli imperi¹¹. Le prime sono l'unica possibilità per la conservazione della diversità dei popoli in regime di convivenza, mentre i secondi segnano la vittoria dei pan-movimenti, con il loro nazionalismo tribale aggressivo e razzista.

La delusione nel vedere il sionismo corrompersi verso quelle stesse forme di oppressione imperialistica che in Europa avevano reso l'antisemitismo una formidabile arma politica rende più comprensibile la prospettiva dalla quale Arendt nella già menzionata lettera a Jaspers del 7 settembre 1952, riferendosi alla critica sionista all'assimilazione come chiave di lettura adottata nella biografia di Rahel Varnhagen, ne prende parzialmente le distanze con la motivazione che essa era politicamente *ahnungslos*, ignara e priva della capacità di rendersi conto delle conseguenze delle proprie assunzioni. Anche se rispetto all'assimilazionismo i sionisti hanno saputo individuare nello Stato nazionale il motivo politico della mancata o incompleta emancipazione, la loro visuale non si è spinta oltre la situazione contingente che li toccava. Secondo Arendt fin dai tempi di Herzl, in cui valeva la prospettiva della liberazione delle nazionalità oppresse, il sionismo ha mostrato le sue potenzialità degenerative nella semplificazione ideologica con cui venivano scansate le questioni politiche cruciali, prima fra tutte quella di un corretto rapporto con le altre popolazioni una volta conquistata una posizione autonoma.

Con Weizmann a capo degli affari esteri, e in parte a causa delle grandi conquiste degli ebrei di Palestina, l'Organizzazione sionista ha sviluppato un grande talento per evitare di rispondere, o per rispondere in modo ambiguo, a tutte le domande di una certa rilevanza politica. Ciascuno era

¹¹ HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., p. 161; trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., 1986, p. 113.

libero di intendere il sionismo come preferiva; l'accento, specialmente nei paesi europei, era posto sugli elementi puramente «ideologici». [...] La verità è che il l'ideologia sionista, nella versione di Herzl, manifestava una precisa tendenza verso quelli che furono successivamente conosciuti come atteggiamenti revisionisti, e poté fuggire da essi solo mediante un'intenzionale cecità verso le questioni politiche reali che erano in gioco¹².

La scarsa consistenza e consapevolezza politica del sionismo è tipica per Arendt della difficile situazione dei popoli oppressi, che nell'urgenza della battaglia per l'indipendenza e contro l'ingiustizia subita fa perdere di vista il problema di come evitare di riprodurre verso altre popolazioni o minoranze gli stessi torti patiti, una volta conseguiti gli obiettivi di emancipazione. L'assenza di considerazione degli esiti e delle ripercussioni politiche è legata alla miopia con cui viene perseguito l'interesse nazionale singolo della parte in causa senza una chiara presa di distanze dalla totalità degli schemi nazionalistici di soggezione verso popolazioni o gruppi allogeni. In un articolo su "Aufbau" dell'agosto 1942 Arendt deplora l'ambiguità politica dei popoli oppressi, la loro tendenza "a giocare, non appena liberati, a fare gli oppressori" e si auspica che questi tratti non provochino per reazione un'ostilità contro tutti i movimenti per la libertà, perché la guerra può essere vinta solo se tutti i popoli nel corso di essa verranno liberati, se cioè tutte le «razze» verranno trasformate in popoli¹³.

Il distacco maturato da Arendt verso il sionismo e l'accusa di inconsistenza politica rivolta contro di esso provocano senza dubbio un ridimensionamento, ma non un completo rinnegamento del giudizio sul valore della critica sionista all'assimilazione, anche perché Arendt, nello stesso passo della lettera a Jaspers del 1952 sopra riportato in cui ne ammette l'inadeguatezza politica, afferma al contempo di ritenerla nella sostanza ancora giustificata. A parte il riconoscimento dei meriti del sionismo, che non viene meno dopo gli eventi del 1942 neppure negli scritti più polemici, va tenuto presente che gli aspetti fondamentali della critica sionista all'assimilazione fatti propri da Arendt a partire dagli anni trenta non sono recepiti soltanto come motivi di adesione ad un movimento di emancipazione nazionale. Attraverso l'idea di un'umanità integrata e paritaria, i principi del sionismo che Arendt accoglie e rielabora, in combinazione con gli insegnamenti della filosofia dell'esistenza su cui si è formata, sono ripresi soprattutto come pilastri di un orientamento filosofico di fondo, di una concezione del rapporto umano con il mondo e con la storia, di un ideale di cultura. La critica sionista all'assimilazione si lega infatti per Arendt, nel suo contenuto più importante, ad un'idea relazionale di comunanza umana, ad un abbandono delle pretese di superiorità, eccezionalità e separatezza che si riassumono nella nozione ebraica dell'elezione divina, ad una consapevolezza che la diversità e la specificità dei singoli come dei popoli non dovrebbe essere negata, ma neppure trasformata in una scissione incolmabile.

Nella biografia di Rahel Varnhagen queste assunzioni sulla positività del radicamento nell'intersoggettività umana sono espresse nella considerazione dell'insufficienza della libertà del paria, e si saldano con l'insieme delle altre tematiche, come quelle del destino, della ripetizione e dell'assenza di tradizione, fino a fornire una prospettiva di pensiero in sé compiuta e coerente. Il resoconto

¹² HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., p. 134; trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., 1986, pp. 80-81.

¹³ HANNAH ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., pp. 56-57.

della vita di Rahel Varnhagen scorre infatti su un'ossatura di categorie e riflessioni di carattere storico-esistenzialistico il cui centro aggregante è costituito da quel rifiuto dello stato di esclusione dall'umanità comune in cui Arendt riassume il senso della critica sionista all'assimilazione. Gli aspetti principali in cui è articolata tale struttura e che passeremo ora ad esaminare sono: la rottura del legame tra vita individuale e storia collettiva come risultato dell'assimilazione, l'assenza di mondo concepita come privazione della tradizione e della storia, la ripetizione, l'esposizione al destino e l'imprigionamento nel sé come caratteri dell'esistenza priva di storia, l'insoddisfazione nell'estraneità, infine il fallimento della *Bildung* classica e la ricerca di modelli alternativi.

1.2 Origine ed effetti della vita scissa dalla tradizione nella biografia di Rahel Varnhagen

Nella biografia di Rahel Varnhagen la condizione di esclusione e di pretesa superiorità che Arendt vede avversata e risolta dalla critica sionista all'assimilazione viene caratterizzata come privazione di tradizione ed esposizione al destino, nei doppi termini di un fenomeno storico e di una situazione esistenziale. L'ebraismo assimilato viene considerato da Arendt un retroterra a partire dal quale possono sorgere alcune possibilità d'esistenza specifiche, che si ritrovano nella vita di Rahel Varnhagen ma rimangono valide in generale per situazioni e individui influenzati dagli stessi fattori esterni.

Del fenomeno storico dell'assimilazione Arendt sottolinea il legame con il progetto illuministico dell'uomo generico o universale, sciolto dai vincoli che lo stringono entro determinazioni troppo particolari e inessenziali. Come vedremo meglio più avanti, questo ideale di astrazione viene ricondotto da Arendt ad un atteggiamento di presunta onnipotenza della ragione sulla storia, in virtù del quale la questione ebraica viene pensata come semplice problema educativo. Dal momento che in quest'ottica gli ebrei sono visti come un popolo oppresso, arretrato, e prigioniero di pregiudizi religiosi, la cui storia non è fonte di differenze culturali determinate ma soltanto la causa di un'inferiorità palese, è sufficiente che gli ebrei si liberino dai loro pregiudizi tramite un'adeguata educazione per essere riguadagnati all'umanità. Nella raffigurazione ottimistica e semplificata di una rigenerazione mediante lo slancio libertario della cultura illuministica si inserisce il processo di emancipazione.

L'assimilazione alla genericità del modello umano illuministico di per sé non porta ad un'integrazione completa e garantita una volta per tutte all'interno della storia tedesca, e il suo effetto più immediato è soltanto l'eliminazione della determinatezza e la sua sostituzione con il vuoto dell'astrazione. Ma questi limiti emergono solo alla fine dell'era illuministica, quando il riaffermarsi dell'ostilità e della volontà di separazione rispetto agli ebrei rende inutile l'uso del richiamo alla *Bildung* illuministica e ai comuni diritti umani per uscire dall'ebraismo¹⁴. In un articolo del 1933 dal titolo *Originale Assimilation*, Arendt chiarisce che a partire dall'esaurimento dell'illuminismo con cui si chiude l'era di Mendelssohn

¹⁴ Su questi temi si veda HENRI PLARD, *Hannah Arendt et Rahel Levin: illusions et pièges de l'assimilation*, in "Les Cahiers du Grif", n. 33, 1986, pp. 101-117.

l'assimilazione non è più proponibile per gli ebrei come popolo, ma diventa la via battuta dagli individui che cercano di farsi strada.

Gli ebrei, a cui è stata data dall'illuminismo l'emancipazione e soprattutto gli argomenti per la richiesta di uguali diritti umani, sono quasi tutti diventati esponenti dell'illuminismo. Ma la *problematica* dell'assimilazione ebraica comincia solo *dopo* l'Illuminismo, solo con la generazione successiva a Mendelssohn. Mendelssohn poteva ancora credere di essere d'accordo su tutte le questioni essenziali con gli antesignani dell'Illuminismo – e ciò significava a quell'epoca con i rappresentanti della Germania intellettuale. Ma già i suoi discepoli si imbattono in un ostacolo con l'appello alla ragione e al sentimento morale. [...] Tutto ciò significa: gli ebrei come collettività non possono più assimilarsi. Mendelssohn parlava ancora a nome “degli” ebrei, che voleva illuminare e liberare. Credeva – così come Dohm – di poter emancipare gli ebrei nella loro totalità. Il movimento per il battesimo della generazione successiva mostra che la questione ebraica è diventata un problema del singolo ebreo, il problema di riuscire in qualche modo a cavarsela nel mondo. Il fatto che nelle decisioni personali prese di volta in volta siano riconoscibili modelli di soluzione non inficia tale constatazione. *La questione ebraica diventa un problema degli ebrei come singoli*¹⁵.

Dopo la parentesi dell'illuminismo, il riflusso antiebraico della politica e della società mostra le contraddizioni del progetto di assimilazione. A livello sociale assimilarsi significava per gli ebrei rinunciare alla propria cultura e tradizione senza con questo essere accolti fino in fondo in quella tedesca, rimanendo sospesi in una condizione di eccezione, gli unici senza storia in un mondo organizzato per nazioni contraddistinte dal loro passato. Come Arendt scrive nel primo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen “A quell'epoca, a Berlino, gli ebrei potevano crescere come figli di tribù selvagge”¹⁶, ovvero del tutto avulsi dalla storia che pure li circondava, relegati in una sorta di stato di natura in pieno isolamento nel bel mezzo di uno dei paesi più civilizzati d'Europa. “Anche Rahel non ha imparato nulla, né la propria storia né quella dell'altro popolo”¹⁷.

La conseguenza dell'assimilazione è dunque innanzitutto una specie di regresso alla primitività e un vuoto di storia, il cui risultato è la rottura della connessione fra tempo della vita individuale e tempo collettivo. Con essa va perduto il rapporto armonico tra natura (del singolo) e storia che costituisce l'essenza della *Bildung*, viene meno la formazione come crescita organica dell'esistenza e sviluppo delle facoltà naturali attraverso un contesto culturale di relazioni formatosi storicamente:

«Che cos'è l'uomo senza la sua storia? Un prodotto della natura, niente di personale». La storia della personalità è più vecchia del prodotto della natura, inizia prima del destino individuale e può proteggere o distruggere ciò che è e resta natura in noi. La storia grande, quella in cui quasi si perde la nostra piccola nascita, deve poter conoscere e valutare chi si aspetta da lei protezione e aiuto¹⁸.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag*, in “Jüdische Rundschau“, n.28/29, 7.IV.1933, p. 143.

¹⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981, p. 19; trad. it. EAD., *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 2004, p. 13.

¹⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 19; trad. it. cit., p. 13.

¹⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 18; trad. it. cit., p. 12.

In condizioni normali la vita individuale si innesta sul terreno della tradizione e della storia, che ne influenzano a più riprese il corso indipendentemente dalla volontà o dalla consapevolezza del singolo, con effetti più o meno felici. Il caso di Goethe viene portato da Arendt come esempio pressoché unico di sintonia perfetta tra natura e storia. La situazione in cui secondo la descrizione arendtiana si trova Rahel Varnhagen è invece esattamente agli antipodi¹⁹, perché l'assimilazione produce una dimenticanza della tradizione e in tal modo blocca la confluenza dell'esistenza nella dimensione storico-collettiva, trasformando quest'ultima in un mondo estraneo e indistinto, un destino cieco che sfugge alla comprensione ma al quale l'individuo è inevitabilmente esposto: "La storia di Rahel non diventa più breve perché lei l'ha dimenticata, né più originale perché lei ha vissuto tutto in piena ingenuità, come per la prima volta"²⁰.

L'impossibilità di una formazione umana equilibrata causata dall'assimilazione equivale ad una condizione di isolamento che Arendt prende in considerazione secondo due prospettive distinte. In primo luogo tale privazione di mondo correlata all'ebraismo assimilato è un fenomeno sociale di emarginazione e come tale viene studiato da Arendt.

Per Rahel il mondo e la realtà sono sempre stati rappresentati dalla buona società. Per lei era reale il mondo di coloro che erano considerati gente arrivata, avevano un nome e una classe, e rappresentavano la stabilità e la legittimità. Quel mondo, quella società, quella realtà l'hanno respinta²¹.

Nel primo capitolo la drammaticità della condizione di Rahel Varnhagen viene legata all'assenza di talenti e strumenti socialmente rilevanti con cui superare, almeno in quanto singolo individuo, la marginalizzazione dovuta all'essere ebrei. Arendt sottolinea come la nascita ebraica potesse diventare una condanna a rimanere nell'ambiente d'origine per chi come Rahel era sprovvisto delle qualità necessarie per per "ricoprire" l'ebraismo con l'ascesa sociale. L'analisi arendtiana in questo caso è prettamente sociologica e, come vedremo, riprende in buona misura il metodo del libro di Hans Weil da lei recensito nel 1931²². La successiva e ben nota repulsione di Arendt per le scienze sociali non deve trarre in inganno o apparire incoerente con l'utilizzo di alcuni strumenti dell'impostazione sociologica nella biografia di Rahel Varnhagen. Infatti tale uso viene limitato ad un campo estremamente specifico, vale a dire all'esame del conformismo e della lotta per il riconoscimento come meccanismi tipici della società, e quindi ha un significato critico nei confronti dell'intera dimensione sociale. Pur riconoscendo la positività dell'impulso di Rahel Varnhagen a inserirsi almeno in minima parte nel mondo che la circonda, Arendt non risparmia i giudizi taglienti verso le sue velleità di essere accolta nella buona società, e delinea l'atteggiamento di Rahel in termini di ambiguità tra paria e parvenu, vedendo nella sua riluttanza ad un completo adattamento sociale l'unico tratto costante di

¹⁹ Questo aspetto è sottolineato in LAURA BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 63-65.

²⁰ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 17; trad. it. cit., p. 11.

²¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 187; trad. it. cit., p. 183.

²² HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, seconda ed., Bonn, H. Bouvier u. Co., 1967 (prima ed. 1930).

autenticità che salva la dignità della sua vita, pur condannandola all'infelicità personale.

Rahel ha ormai quasi quarant'anni, nulla le è riuscito [...]; voleva diventare qualcosa nel mondo, valere qualcosa, ma le poche possibilità che aveva in gioventù sono svanite. Per lei «la società è sempre stata la meta della mia vita»; l'unica cosa che le sarebbe quasi riuscita è un legittimo disgusto per la società²³.

Arendt ritiene comprensibile e condivisibile l'impulso sottostante alle ambizioni sociali di Rahel Varnhagen, identificato con il semplice desiderio di vivere una vita al di fuori dell'esclusione, ma lo considera indirizzato all'obiettivo sbagliato, perché nella società dell'epoca non c'è posto per gli ebrei, a meno che non siano sufficientemente spregiudicati e risoluti nel far sparire per quanto possibile la loro ebraicità. Nella biografia è già presente la visione arendtiana della società come ambito meccanico di regole di aggregazione e accettazione dove le persone sono valutate in base alla rispondenza delle loro qualità al canone di principi di volta in volta definito, e nel quale la stima della società è oggetto di una lotta costante in quanto fonte di una posizione sociale migliore.

Dal quadro abbozzato da Arendt affiora la constatazione che dove una società non è tenuta insieme da un minimo senso di condivisione e sostegno reciproco fra i suoi membri, inserirsi pienamente in essa comporta un onere di conformazione talmente forte da costringere al sacrificio dell'integrità e dell'identità della persona. Arendt non nega certo l'esigenza dell'individuo di provare a mitigare l'emarginazione sociale²⁴, soprattutto quando gli è possibile farlo attraverso compromessi che permettono di accedere più facilmente alle possibilità di vita comuni e che in fondo, nella loro esteriorità, non condizionano in maniera assoluta: ma un simile tentativo è inevitabilmente fallimentare in un ambiente che discrimina in maniera aperta e diretta. Una certa dose di esclusione dalla società è un prezzo pressoché inevitabile per gli ebrei assimilati che come Rahel Varnhagen hanno ovvie difficoltà ad adeguarsi ad un insieme di valori sociali in cui rientra anche l'antisemitismo.

L'isolamento sociale non è dunque completamente riassorbibile se non mediante le logiche arrivate del parvenu, disposto ad assimilarsi anche alle tendenze antisemitiche. Tuttavia l'assimilazione genera anche un'esclusione dalla tradizione che è ben più grave di quella dalla società e che costituisce la seconda prospettiva dalla quale Arendt esamina l'ebraismo assimilato, invero quella più importante, alla quale già si è accennato in relazione al rapporto tra tempo biografico e tempo storico. Vivere come ribelli ai margini della società permette quanto meno di recuperare un senso della propria vita, di condividere le proprie esperienze e la propria amarezza con dei compagni di sventura e di ricevere la loro solidarietà, come impara a fare in vecchiaia Rahel Varnhagen. La dimenticanza della tradizione invece investe l'intera persona e viene concepita da Arendt come un vero e proprio indebolimento della condizione esistenziale umana, una sorta di perdita di realtà che non è tollerabile né tramutabile in alcuna forma di ribellione, perché corrisponde alla privazione di qualcosa di essenziale per l'essere umano. L'inserimento della vita nella storia collettiva è indispensabile

²³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 186; trad. it. cit., p. 182.

²⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 131-132; trad. it. cit., p. 125-126.

per lo sviluppo di facoltà come la memoria, la comprensione e la comunicazione, e dove non è più possibile l'esistenza regredisce in una condizione di nudità naturale in cui può contare solo su se stessa, come avviene nel caso di Rahel Varnhagen: "Ella non vive all'interno di una tradizione sicura, non ha un posto nel mondo degli uomini che le garantisca di restare. [...] Soltanto in se stessa ha la garanzia di restare"²⁵. Rahel Varnhagen aderisce direttamente a se stessa in una sorta di umanità immediata non ricoperta da quella sfaccettatura della personalità che si produce nell'assunzione dei molteplici ruoli sociali. È se stessa in modo assolutamente "naturale", e questo determina la sua originalità, la sua libertà di spirito, la sua distanza dai pregiudizi, ovvero tutte le caratteristiche per le quali è ammirata all'interno del suo salotto, ma non in società. Più che una persona Rahel è un carattere, vive come se non fosse altro che natura²⁶, dal momento che è priva di storia e le è negato l'accesso agli ambiti umani del mondo.

Nessuna tradizione le ha tramandato qualcosa e in nessuna storia era prevista la sua esistenza. Senza legami perché non nata in un mondo di cultura, senza pregiudizi perché apparentemente nessuno prima di lei ha giudicato, trovandosi per così dire nella paradossale situazione del primo essere umano sulla terra, è costretta ad appropriarsi di tutto come se ogni cosa le venisse incontro per la prima volta²⁷.

Con questo tipo di riflessione Arendt non intende certo farsi promotrice di una difesa di valori tradizionali, né vuole prendere di mira l'eventuale emancipazione del singolo dalla tradizione o la sua assenza di radici. Il fenomeno discusso da Arendt non è un generico distacco dal contesto di origine, ma qualcosa che determina l'individuo più in profondità e al di là delle sue intenzioni, prendendo la forma di una dimenticanza involontaria della tradizione. Questa perdita precede la facoltà di scelta perché è indotta dall'assimilazione, e proprio nel momento in cui fa evaporare ogni contenuto dell'ebraismo vincola il singolo a tale contenitore vuoto nella maniera più opprimente. Come involucro rimane solo un legame connesso alla nascita e condannato alla latenza, nel quale la persona non ha un'entità culturale definita con cui poter rompere nettamente o con la quale identificarsi, ma solo un residuo indeterminato, che però in relazione al mondo esterno la condiziona indipendentemente dal suo volere ed è sufficiente per ostacolare l'eventuale appropriazione di altre tradizioni, producendo un'esclusione da ogni dimensione di storia collettiva. In termini sociali questo significa che l'assimilazione non risolve l'ostilità antiebraica e non produce reale integrazione, perché la diffidenza e la distanza della società verso gli ebrei non si attenua, ma si acuisce mano a mano che la loro diversità si fa più rarefatta e meno riconoscibile. È in questa situazione che l'ebraismo viene ridotto al fatto di nascita dell'ebraicità e tende a trasformarsi in destino personale, con l'effetto di gettare l'individuo in una condizione prestorica priva dei benefici fondamentali che derivano dalla partecipazione alla civiltà umana.

²⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 123; trad. it. cit., p. 117.

²⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 102; trad. it. cit., p. 95.

²⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 48: "Keine Tradition hat ihr etwas übermittelt, und in keiner Geschichte war ihre Existenz vorhergesehen. Ungebunden, weil in keine Bildungswelt hineingeboren, vorurteilslos, weil scheinbar keiner vor ihr geurteilt hat, gleichsam in der paradoxen Situation des ersten Menschen, ist sie gezwungen, sich alles so anzueignen, als ob es ihr zum ersten Mal begegnete"; trad. it. cit., p. 41. Riporto il testo originale per l'importanza del passo ai fini dell'analisi in corso.

Il fenomeno della perdita della tradizione indagato da Arendt in relazione a Rahel Varnhagen non è altro che lo stesso oggetto di studio esplorato da Walter Benjamin in rapporto a Kafka, il che spiega anche l'interesse dimostrato da Benjamin per il testo arendtiano. Mentre Benjamin si concentra sul tentativo paradossale kafkiano di conservare la dimensione del tramandamento nonostante sia svanita la dottrina da tramandare, Arendt analizza i risvolti esistenziali della privazione di storia riassumendone i tratti nella caratteristica della *Schicksalhaftigkeit*²⁸, che significa il fatto di avere un destino, ma che potrebbe essere tradotto meglio con esposizione al destino. Quando l'esistenza singola non può esperire nient'altro che sé stessa perché la dimensione storica e artificiale del mondo comune le è divenuta estranea e non c'è niente di ulteriore che possa raggiungere, essa diviene esposta alla realtà in maniera radicale. Sin dalla prefazione e dal primo capitolo della biografia Arendt raccoglie la metafora usata da Rahel Varnhagen del lasciarsi cadere addosso la vita come la pioggia su chi è senza ombrello per descrivere questa particolare condizione.

Ma la storia diventa più facile da ricordare se per una volta – ed è molto raro – si può presentare come destino individuale; quando colpisce una persona che non si può nascondere dietro qualità e talenti né dietro abitudini e convenzioni sociali come sotto a un ombrello quando è cattivo tempo²⁹.

Cadendo ogni stratificazione derivante dal vivere in un tessuto di relazioni umane, viene meno qualsiasi protezione dagli eventi, e ciò che resta è solamente la possibilità di testimoniare la verità con una fedeltà spietata, che in virtù della caduta di ogni barriera protettiva tra sé e il mondo è sempre pronta a raccogliere innanzitutto l'aspetto più doloroso della realtà e rasenta i limiti dell'autodistruttività.

Rahel non conosce nel mondo una patria, in cui potrebbe ritirarsi di fronte al destino; non ha nulla da opporgli. Non le resta altro che «dire la verità», prestare testimonianza, raccogliere «l'eccellente messe della disperazione». E come prima aveva dovuto essere docile per essere appena toccata, notata dalla vita [...], così ora che tutto è passato, deve farsi «parete, qualcosa d'impenetrabile»³⁰.

L'impossibilità di proteggersi, che secondo Arendt in Rahel diviene rifiuto consapevole e attaccamento alla verità dischiusa dalla vulnerabilità estrema, non sono viste come segno di una semplice peculiarità individuale ansiosa di esprimersi e di confessare i propri stati d'animo. In un articolo del 1933 intitolato *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933* Arendt sottolinea che Rahel non è affatto un modello di eccentricità, e non rappresenta il particolare o lo straordinario, ma ha realizzato nell'unicità della sua storia quanto di più essenziale e comune vi è nella vita e nel destino in sé, ovvero ciò a cui Rahel alludeva scrivendo "*Mir aber ward das Leben angewiesen*"³¹. Questi contenuti, o questi

²⁸ Cfr. HANNAH ARENDT e KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 47-48; IID., *Carteggio*, cit., p. 32.

²⁹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 17; trad. it. cit., p. 11.

³⁰ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 68; trad. it. cit., p. 61.

³¹ In questa forma Arendt riporta la citazione da Rahel Varnhagen nell'articolo in questione: cfr. HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933*, in "Kölnische Zeitung" (07/03/1933), n. 131, Unterhaltungsblatt. La frase esatta di Rahel è "*Mir aber war das Leben angewiesen*" e si trova nella lettera del 16 febbraio 1805 a David Veit: cfr. RAHEL VARNHAGEN,

“risultati” normali dell’esistenza, come Arendt li chiama nella biografia, rimangono solitamente confinati nella vita privata, e quando vengono generalizzati al di fuori di essa scadono nella convenzionalità dei luoghi comuni. In Rahel invece assumono un valore esemplare, perché nel suo caso non è necessario privarli del riferimento al contesto individuale da cui provengono per renderli universali. A lei, in virtù della sua esposizione al destino, è stato possibile “non solo vivere una vita privata, ma in tutta la privatezza incarnare per così dire la struttura della vita”³².

Rahel è l’esempio del banale, dell’oscuro come del luminoso, di ciò che colpisce tutti gli uomini, ma ognuno in maniera così singolare da indurre a considerarlo qualcosa di particolare e a proteggerlo come un segreto. Lei ha rinunciato a tacere ciò che le accadeva, come se fosse qualcosa di particolare. Con questo si è resa un esempio di tutto ciò che si può dire su *la* vita, per gli aspetti più oscuri come per i moti più insignificanti. Dice tutto ella stessa non perché si voglia esprimere, ma affinché «un’immagine chiuda in sé l’esistenza», che non basta a se stessa³³.

L’esposizione al destino imprime i tratti dell’esemplarità sulla vita di Rahel Varnhagen e sulla sua narrazione di sé perché, in assenza di ogni mediazione protettiva, le lascia come unica possibilità quella di trattenere e attestare indiscriminatamente tutto quanto le accade con la massima onestà, a prescindere dal fatto che le sia favorevole o avverso. Al contempo la sua nudità rispetto al destino, essendo legata al suo sradicamento dalla storia, è anche ciò che le rende difficile conservare la verità del racconto e delle esperienze. Destino significa quel luogo di nessuno sospeso fuori dal tempo storico in una sorta di limbo anteriore alla civiltà in cui Rahel Varnhagen, a causa della sua condizione di donna ebrea priva di qualità socialmente rilevanti, è relegata. Al destino si lega l’esclusione dalla comprensione umana e la condanna alla ripetizione del vissuto. Infatti la comprensione, la memoria e la stessa testimonianza della verità devono ancorarsi a forme di comunicazione e condivisione per avere efficacia, richiedono appigli, elementi di mediazione, un minimo di inserimento in qualche forma o aspetto del passato e del presente. Rahel Varnhagen vorrebbe che il dolore sperimentato come ebrea e *Schlemihl* non fosse stato vissuto invano, vorrebbe esprimerlo, raccontarlo, tramandarlo affinché potesse durare e non venisse dimenticato, vorrebbe fondare una tradizione, e in essa preservare quanto ha esperito dall’oblio, ma non sa a chi raccontarlo, perché nessuno è disposto ad ascoltare e capire una verità concepita in una dimensione così estraniata. Alla fine, non riuscendo a fissare in alcun modo le esperienze nel mondo che la circonda, il vissuto diventa evanescente, viene dimenticato ed è condannato a ripetersi.

«Tutta sepolta dall’esterno», non ha trovato una lingua per dire al mondo quello che le era accaduto. E poiché il mondo non ha confermato tali accadimenti, essi hanno perduto di giorno in giorno la realtà. E tutto è ricominciato da capo³⁴.

Gesammelte Werke, a cura di K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner, München, Matthes & Seitz, 1983, vol. VII, *Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit*, 2ª parte (in seguito con le semplici indicazioni vol. VII/1 o vol. VII/2 per designare la sezione), p. 260.

³² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933*, cit..

³³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933*, cit..

³⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 111; trad. it. cit., p. 104.

La ripetizione è il segno che un contenuto umano è sprofondato perché non riconosciuto e il riemergere del già vissuto indica il fallimento della logica dello sviluppo e dell'accumulo di esperienze della cultura umana. Per inserire l'esperienza in un processo formativo e imparare da essa in modo da non ripetere gli stessi errori occorre almeno un frammento di tradizione, una minima integrazione nella storia del proprio tempo che permetta l'articolazione e la comunicazione di ciò che accade, e con esse un riscontro oggettivo e reale. Se il passato individuale non ha strumenti di nessun tipo per legarsi a quello collettivo, se non ci sono frammenti di mondo e di tradizione a cui metterlo in relazione, esso è privo di presa sul reale e alla fine cade nell'oblio. L'assenza di rapporti, rispetto alla storia e al mondo presente, equivale all'impossibilità di trattenere il passato.

Per il mondo e nel mondo ha stabilità solo ciò che si può comunicare. Ciò che non viene comunicato e non si può comunicare, che non è stato raccontato a nessuno e non ha colpito nessuno, che non è penetrato per nessuna via nella coscienza dei tempi e sprofonda senza significato nell'oscuro caos dell'oblio indistinto, è condannato alla ripetizione; si ripete perché, anche se accaduto realmente, non ha trovato nella realtà una dimora³⁵.

L'insensatezza della coazione a ripetere è vista da Arendt non tanto come un fenomeno psicologico, ma nei termini di una perdita di realtà dovuta ad un regresso ad uno stato prestorico in cui l'esistenza individuale è abbandonata e schiacciata su se stessa, esclusa dalla comprensione e dalla comunicazione, confinata in una temporalità ciclica alla quale è preclusa la linearità della formazione umana.

Da questa considerazione della vita bandita dalla storia emergono due aspetti fondamentali. In primo luogo l'attenzione di Arendt per la durevolezza, la ricerca di forme di durata più solide dell'esistenza individuale, che rimane sempre una costante nel pensiero arendtiano a partire dalla prima opera, la dissertazione su Agostino, sino alle opere più tarde. La durevolezza, così come il senso della condizione umana, non risiede nella vita dell'individuo in sé o nella sua interiorità, ma nel suo intrecciarsi alla dimensione storica dell'intersoggettività per oltrepassare la naturalità immediata del singolo carattere. Il secondo elemento consiste in un'idea della scarto tra natura e storia secondo la quale la prima non è una fonte di originarietà, ma un ambito caratterizzato da fissità ed estraneità, da esposizione al caso e ripetizione, da una visione del sé e del mondo esterno all'insegna della frammentarietà. Solo un mondo di cultura, di artificio umano sviluppatosi storicamente, predispone ciò a cui Arendt allude spesso con il termine *medium*, cioè gli strumenti di oggettivazione e comunicazione del sé che conferiscono significato, durevolezza e continuità al mondo. Il primo *medium*, il primo elemento che permette e istituisce una sfera di tradibilità, è il linguaggio, e non è un caso che Arendt dedichi un capitolo della biografia al modo in cui Rahel Varnhagen ritrova nella lingua poetica goethiana un sostituto della tradizione, ovvero una lingua che potesse essere fedelmente sua e al tempo stesso comprensibile e comunicabile agli altri.

La perdita della tradizione, dove con quest'ultimo termine si allude alla facoltà umana di creare storia andando oltre la naturalità³⁶, risulta cruciale proprio

³⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 117; trad. it. cit., p. 111.

³⁶ Il senso con cui Arendt impiega la parola nella biografia di Rahel Varnhagen non ha dunque a che vedere con il significato specifico con il quale viene usata nel saggio *Che cos'è l'autorità*.

perché non è vista come una semplice dimenticanza delle proprie radici, ma come un fenomeno di estraniamento dal mondo umano comune e di perdita di capacità essenzialmente umane, un venir meno dell'accesso alle dimensioni storico-culturali che permettono alla vita individuale di oltrepassare se stessa, di superare i limiti dell'interiorità e della riflessione per incontrare il diverso da sé. Il regresso alla naturalità imprigiona l'esistenza in se stessa e ne altera la percezione fino a fare apparire gli eventi e il tempo stesso privi di qualsiasi connessione significativa. Rahel Varnhagen riesce a superare in parte questa chiusura solo recuperando spazi minimi di integrazione nella tradizione, che nel suo caso vengono acquisiti tramite la lingua poetica da una parte e l'appello alla ragione dall'altra, come approfondiremo in seguito.

La conclusione che Arendt trae dalla vita di Rahel Varnhagen è che l'esistenza non può svilupparsi compiutamente su un terreno di estraneità totale dalla storia del proprio tempo e da ciò che è comunemente umano, perché il distacco radicale, pur comprensibile come reazione alla discriminazione e all'emarginazione, non è né produttivo né giustificato e danneggia in primo luogo proprio chi lo adotta. La vita di Rahel Varnhagen inizia a migliorare e a reinserirsi parzialmente nella tradizione solo quando si decide ad abbandonare la fierezza della propria interiorità e il senso di superiorità sul mondo, quando abbandona la libertà dello *Schlemihl* e si convince che essere perseguitati non è un merito.

Ha imparato che la pura interiorità, fiera di «portare in sé un mondo», si annienta perché quel mondo interiore non è mai in grado di sostituire per l'uomo quanto gli è dato dalla vita. Ha imparato a disprezzare l'arroganza di chi si ritira e afferma di poter rinunciare; perché l'arroganza o è vuota e menzognera, oppure è l'assoluta hybris che vuole mantenersi nell'eccessivo e pensa di «essere rinchiusa nel carcere di un mondo interiore» e di poter inventare quello «esteriore», di poterlo produrre come fosse «interiore». [...] Non sarebbe altro che stupida hybris non occuparsi di un mondo esterno che minaccia di strappare o distruggere la vita, che si vive una volta sola. E tale ridicola arroganza, quel gesto di interiorità che capitola di fronte al mondo esteriore, non avrebbe nulla a che fare con quell'ultima adesione che accetta la vita com'è, per gratitudine che ci sia stata comunque donata³⁷.

L'isolamento dall'umano e il mantenimento di uno stato d'eccezione non sono sufficienti per realizzare le minime esigenze vitali, dal momento che escludono del tutto dall'orizzonte di comunicazione e di continuità del mondo. Solo cercando forme di partecipazione alla dimensione storico-culturale dell'intersoggettività umana, per quanto critiche e bilanciate dalla fedeltà all'identità individuale, l'esistenza conquista la sua pienezza.

Le stesse conclusioni vengono raggiunte nella parte conclusiva del saggio sulla tradizione nascosta (pubblicato in inglese nel 1944 e in tedesco nel 1948), dove Hannah Arendt, prendendo in esame i propositi dell'uomo di buona volontà ne *Il castello* di Kafka, espone le linee fondamentali del progetto di realizzare in comune i diritti umani più semplici al di là di qualsiasi condizione di preminenza o privilegio: “Ciò che è umanamente vero non può mai risiedere nell'eccezione, neppure nell'eccezione dei perseguitati, ma solo in ciò che è o dovrebbe essere la regola”³⁸. Nella parte del saggio che precede la trattazione su Kafka Arendt

³⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 130; trad. it. cit., pp. 124-125.

³⁸ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, in EAD., *Sechs Essays*, Schriften der Wandlung 3, Heidelberg, L. Schneider, 1948, p. 109; trad. it. in EAD., *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 82. Per la versione inglese (apparsa nel 1944), leggermente diversa, cfr. EAD., *The Jew as*

sviluppa attraverso una rassegna di esemplificazioni la sua interpretazione della figura del paria, concepita a partire dalla formulazione del concetto in Bernard Lazare³⁹, di cui viene esaltato l'impulso politico alla ribellione sotteso ad un modello di paria consapevole emancipato dalle prerogative dello *Schlemihl*. Nel caso di Kafka Arendt fa un passo ulteriore rispetto al suo schema di lettura descrivendo un atteggiamento che rinuncia volontariamente alla libertà e all'inviolabilità del paria per calarsi tra le vite degli altri uomini e portare avanti una serie di obiettivi, per quanto modesti: "La libertà del «paria» non ha senso perché in essa non ci sono aspirazioni, né spazio per il desiderio umano di realizzare qualcosa in questo mondo, fosse anche il solo organizzare la propria vita"⁴⁰. La ricerca di un'esistenza che rientri nelle condizioni di giustizia e di comunanza rispetto agli altri è all'origine del proposito di instaurare un'umanità condivisa.

Solo all'interno di un popolo un uomo può vivere come uomo tra gli uomini – se non vuole morire per esaurimento delle forze. E solo un popolo nell'azione di concerto con altri popoli può contribuire a stabilire sulla terra da noi tutti abitata un mondo umano creato e controllato da noi tutti in comune⁴¹.

Questo senso di umanità corrisponde pienamente a quella parificazione e a quella normalizzazione fra i popoli considerate da Arendt l'apporto fondamentale del sionismo nel dibattito sull'assimilazione. Nella volontà di esistere come essere umano tra gli uomini, al di là di ogni preminenza o anormalità, Arendt individua il principio fondamentale da cui discende il legame di Kafka con il sionismo: "Da questa constatazione ha avuto origine la convinzione sionista di Kafka. Egli ha aderito a quel movimento che voleva eliminare la posizione d'eccezione del

Pariah, cit., p. 89. Segnalo che nell'edizione italiana citata curata da Ritter Santini le indicazioni iniziali (p. 59) sulla provenienza dei due diversi testi su Kafka presentati nel volume sono confuse, perché scambiano la maggior parte dei dati su stesura e pubblicazione dell'uno con quelli dell'altro. Per fare chiarezza, il testo che nel nostro caso è in questione, intitolato *Franz Kafka: der Mensch mit der guten Willen*, in inglese *Franz Kafka: the Man of Goodwill*, non è un saggio a sé, ma è una partizione rispettivamente di *Die verborgene Tradition* (apparso nel 1948 nella raccolta *Sechs Essays*) e di *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* (1944). Esiste un altro testo su Kafka, che è un saggio compiuto a sé stante, dal titolo *Franz Kafka, von neuem gewürdigt* (1946), in inglese *Franz Kafka: A Revaluation* (1944): la versione tedesca è confluita nella stessa raccolta *Sechs Essays* del 1948 in cui fu pubblicato per la prima volta *Die verborgene Tradition*, contenente come si è detto una sezione su Kafka. Per ulteriori dettagli cfr. la bibliografia degli scritti di Arendt in appendice a HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit..

³⁹ Sulla derivazione della categoria arendtiana del paria da Bernard Lazare e da Max Weber cfr. il capitolo "Die Entwicklung einer Leitidee: der Paria" in CLAUDIA CHRISTOPHERSEN, «es ist mit dem Leben etwas gemeint». *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, cit., pp. 219-238.

⁴⁰ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., pp. 107-108; trad. it. cit., p. 81; testo inglese in EAD., *The Jew as Pariah*, cit., p. 88.

⁴¹ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 111; trad. it. cit., p. 84; testo inglese in EAD., *The Jew as Pariah*, cit., p. 90. Particolarmente interessanti le osservazioni sulla volontà di vincere l'esclusione con cui Thomas Mann risponde ad Arendt per ringraziarla dell'invio del saggio *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*: "Alla lettura del Suo studio sono stato portato a pensare di quando in quando al *Tonio Kröger* con la sua «aspirazione alle gioie della vita consuetudinaria», che non è altro che una versione diversamente accentuata e sfumata del desiderio kafkiano di essere accettato dal villaggio come uno dei suoi membri". Cfr. THOMAS MANN, *Lettre à Hannah Arendt*, in "Les Cahiers du Grif", n. 33, 1986, pp. 73-75 (contiene l'originale tedesco più la traduzione francese).

popolo ebraico, facendone «un popolo come gli altri popoli»⁴². Con queste assunzioni si chiarisce ulteriormente la particolarità della ricezione arendtiana del sionismo, che da esso estrae l'impulso di fondo ritenuto più importante per inserirlo all'interno della propria visione della civiltà umana e riformularne il significato. La conservazione della specificità ebraica di contro all'assimilazione è affermata non come strumento difensivo per mantenere una separazione nazionale e il senso di una distinzione eminente rispetto ai gentili, come secondo Arendt avveniva in Herzl, ma per il fine opposto di aprire gli ebrei alla relazionalità e alla partecipazione ad un'umanità comune, per la quale è indispensabile possedere un terreno storico-culturale determinato da cui partire.

1.3 *Tratti distintivi della biografia e questione della Bildung*

Soltanto l'abbandono della superiorità e dell'estraneità rende possibile una presenza effettiva nel mondo, che Arendt nella biografia di Rahel Varnhagen valorizza come inserimento nella storia e nella tradizione. Quest'ultima, nel suo senso di ambito interumano della temporalità in cui la vita singola si allaccia ad una dimensione più continua e duratura del tempo biografico, rientra in quella sfera artificiale di cultura che è l'umanità stessa come umanizzazione del mondo, concepita come intreccio di rapporti, come sintesi di connessioni che elaborano la datità. Proprio il carattere sintetico di questa nozione del mondo e dell'umanità porta Arendt a sottolineare la rilevanza dell'immissione in qualche spazio di intersoggettività e di storia comune: rimanerne al di fuori equivale infatti alla perdita di una serie di prerogative umane.

Nella fase di pensiero corrispondente alla biografia di Rahel Varnhagen Arendt conferisce un ruolo primario a tutti quegli ambiti oggettivi della realtà e del tempo che salvano la vita individuale dalle sue restrizioni, ovvero a ciò che è esprimibile, condivisibile e tramandabile, alla razionalità comunicativa e alla tradizione come sfere culturali di mediazione che definiscono l'uomo nel suo andare oltre la naturalità e il sé per partecipare al mondo storico comune. Tuttavia va precisato che gli ultimi due capitoli della biografia, con il richiamo ad Heine ed il forte accento sulla libertà individuale del paria, costituiscono già un parziale ribaltamento di questa ottica, nella misura in cui affermano l'importanza della presa di distanze da una realtà divenuta troppo disumana. La discontinuità introdotta dagli ultimi due capitoli è legata al diverso periodo di redazione: come abbiamo già visto, il resto della biografia fu scritto tra il 1930 e il 1933 circa, mentre la parte conclusiva venne terminata da Arendt solo nel 1938 in un contesto storico-politico mutato. Il cambio di orientamento è sottolineato anche in un passo dell'intervista con Gaus, dove Arendt, dopo aver spiegato la sua adesione al sionismo in relazione alla necessità di difendersi in quanto ebrei, non come cittadini del mondo, quando si è attaccati perché ebrei, spiega che con la conclusione del libro su Rahel Varnhagen e l'emigrazione in Francia sorse in lei l'esigenza di occuparsi dell'ebraismo in chiave politica:

Quando abbandonai la Germania, il lavoro su Rahel Varnhagen era già ultimato. In esso il problema ebraico svolge certamente un ruolo. A quell'epoca l'ho espresso anche nel senso di «voler comprendere». Non erano i miei problemi personali di ebrea di cui mi ero occupata in quel

⁴² HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., p. 109; trad. it. in EAD., *Il futuro alle spalle*, cit., p. 82. Testo inglese in EAD., *The Jew as Pariah*, cit., p. 89.

lavoro. Ora il mio vero problema era diventato l'appartenenza all'ebraismo. E il mio vero problema era politico. Esclusivamente politico!⁴³

NEGLI ULTIMI DUE CAPITOLI DELLA BIOGRAFIA, DOVE ARENDT SI OCCUPA DELLA VECCHIAIA DI RAHEL VARNHAGEN, LA CRITICA AL CONFORMISMO DELLA SFERA SOCIALE DIVENTA PIÙ ASPRA E SI TRADUCE IN UN'ACCENTUAZIONE RADICALE DELLA NETTEZZA DELLA DISTINZIONE TRA IL PARIA, CON IL SUO SENSO DELL'UMANITÀ E LA SUA SPICCATO PREDILEZIONE PER LA VERITÀ, E L'ADEGUAMENTO DEL PARVENU ALLA SOCIETÀ, REGNO DELLA MENZOGNA E DELLE CONVENZIONI BORGHESI. SE NEI CAPITOLI PRECEDENTI ARENDT AVEVA SOTTOLINEATO LA DUPLICITÀ DELLA CONDIZIONE DI ESCLUSIONE, CHE COMPORTA AUTENTICITÀ E ASSENZA DI PREGIUDIZI DA UNA PARTE, MA ANCHE PRIVAZIONE DELLA REALTÀ DEL MONDO E QUINDI SOTTOMISSIONE ALLA SORTE DALL'ALTRA, ADESSO UN VERSANTE DELLA CONSIDERAZIONE È ELIMINATO. VIENE MENO IL RIFERIMENTO ALL'ASSENZA DI STORIA E DI TRADIZIONE, CHE ERA ALL'ORIGINE DEGLI ASPETTI LIMITANTI DELLA CONDIZIONE DI DISTACCO DAL MONDO, E L'ISOLAMENTO DI RAHEL VARNHAGEN, ESSENDO DEFINITO SOLO IN BASE ALLA CONTRAPPOSIZIONE ALLA DIMENSIONE SOCIALE E NON IN RELAZIONE ALLO SRADICAMENTO DA OGNI CONTESTO STORICO, VIENE ASSUNTO NEL SENSO POSITIVO DELLA DISTANZA DALLA FALSITÀ DELLE CONVENZIONI DELLA SOCIETÀ. PER ATTUARE QUESTO SPOSTAMENTO DI SIGNIFICATO ANCHE I CONCETTI DI NATURA E DI NATURALITÀ DEVONO ESSERE LIBERATI DAI TRATTI NEGATIVI DELLA RIPETIZIONE, DEL DESTINO E DELL'ESTRANEITÀ, E CARICATI DI VALENZE POSITIVE, COME AVVIENE NELLA DESCRIZIONE DI PAULINE WIESEL, L'AMICA ALLA QUALE RAHEL VARNHAGEN RIMANE FEDELE PER TUTTA LA VITA:

PAULINE, IN ASSOLUTA LIBERTÀ, SI PONEVA FUORI DALLA SOCIETÀ BORGHESE, PERCHÉ IL SUO TEMPERAMENTO VITALE E LA SUA NATURA INDOMABILE NON SI PIEGAVANO A NESSUNA CONVENZIONE. IL SUO CORAGGIO ERA LA SUA NATURALITÀ, COLTIVATA E RAFFORZATA DA TUTTI GLI ESSERI UMANI CHE FUGGENDO DALLA SOCIETÀ, RICORRENDO A LEI, LE HANNO PERMESSO UNA VITA LIBERA. LA MENZOGNA ERA PER PAULINE, AL MASSIMO, LA NEGAZIONE CONVENZIONALE E IPOCRITA DELLA NATURA NELLA SOCIETÀ. RAHEL INVECE, ESSENDO EBREA, SI TROVAVA SEMPRE AL DI FUORI DELLA SOCIETÀ[...]; ELLA SCOPRIVA CHE IL *PARVENU* – E SOLTANTO LUI – È COSTRETTO A SACRIFICARE TUTTO QUANTO È NATURALE, A DISSIMULARE OGNI VERITÀ, APPROFITTARE DI OGNI AMORE E NON SOLO A REPRIMERE OGNI PASSIONE, MA ANCORA PEGGIO, USARLI COME STRUMENTI DELL'ASCESA SOCIALE⁴⁴.

LA NATURALITÀ NON SIGNIFICA PIÙ RIPETIZIONE E IRREALTÀ, MA DIVENTA, AL CONTRARIO, IL LUOGO PRIVILEGIATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA VERITÀ E DELLA GIUSTIZIA, E PERMETTE AL PARIA DI AVERE PIÙ REALTÀ DEL PARVENU. MENTRE NEI CAPITOLI PRECEDENTI L'UNICA SOLUZIONE CHE ARENDT SEMBRA PROSPETTARE IN RELAZIONE AI PROBLEMI DEGLI EBREI ASSIMILATI COME RAHEL VARNHAGEN È COSTITUITA DAL PRECARIO EQUILIBRIO TRA ESCLUSIONE SOCIALE E RICERCA DI FRAMMENTI DI TRADIZIONE, DALL'AMBIGUITÀ⁴⁵ CHE CERCA DI RITAGLIARSI, ANCHE SOLO TRAMITE LA CULTURA E I RAPPORTI PERSONALI, DEGLI

⁴³ HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit., p. 57, e EAD., *La lingua materna*, cit., pp. 40-41.

⁴⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 218; trad. it. cit., p. 213.

⁴⁵ Elizabeth Young-Bruehl, in relazione al capitolo sui sogni di Rahel, sottolinea come Arendt faccia dell'ambiguità la soluzione alle tensioni prodotte dal contesto storico e sociale dell'assimilazione (ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 121-122).

SPAZI DI REALTÀ, DI MEDIAZIONE E DI TRAMANDAMENTO IN UN AMBIENTE OSTILE, NEGLI ULTIMI DUE CAPITOLI LA PROSPETTIVA SI ROVESCIA. IN UN MONDO DEGLI UOMINI DECOMPOSTO HA SENSO SOLO IL DISTACCO DEL PARIA, SOPRATTUTTO QUANDO SI AFFERMA COME MARGINALITÀ CONSAPEVOLMENTE SCELTA IN SOLIDARIETÀ CON GLI OPPRESSI, COME AVVIENE NEL CASO DI HEINE, CHE SECONDO ARENDT È L'UNICO A SALVARE REALMENTE DALLA BANCAROTTA IL SIGNIFICATO DELLA VITA DI RAHEL VARNHAGEN. RISPETTO ALLA CORRUZIONE DEL PARVENU LA NATURA, NELLA SUA CONTRAPPOSIZIONE ALL'IPOCRISIA SOCIALE, DIVENTA UN RIFUGIO DI REALE UMANITÀ⁴⁶, UNA PIATTAFORMA DEI RIBELLI PER LA RIVENDICAZIONE DEI DIRITTI DELL'UOMO.

Gli ultimi due capitoli della biografia di Rahel Varnhagen, con il diverso approccio in essi contenuto, sono stati scritti secondo quanto indicato da Arendt in una fase successiva rispetto al resto del libro, intorno al 1938. Il diverso periodo di composizione però non basta a spiegare il mutamento di posizione. È vero che quando Arendt vuole prendere le distanze dall'opera ricorda che già gli ultimi due capitoli, composti in un momento successivo, si pongono in maniera critica nei confronti di quanto scritto in precedenza. Tuttavia le convinzioni espresse nel 1938 nella parte finale sono ben lontane dal segnare una svolta definitiva nel modo di concepire le questioni affrontate. Si è visto infatti che nella parte su Kafka del saggio sulla tradizione nascosta, apparso in lingua inglese nel 1944, viene affermata l'insufficienza del senso di separatezza e di superiorità morale degli oppressi. Lo scritto nel suo insieme include nell'oggetto della trattazione sia la libertà del paria di Heine, sia il superamento di essa nell'atteggiamento del protagonista de *Il castello* di Kafka. Proponendosi di ricostruire il contesto di significato di una tradizione ebraica nascosta entro cui collocare concezioni diverse del paria, Arendt riconosce entrambi gli atteggiamenti di Heine e di Kafka per il loro valore intrinseco, ma affida alla sezione su Kafka il compito di concludere la carrellata, portando il paria oltre se stesso in un'idea di umanità paritaria affine a quella sionista. In tal modo Arendt torna a ribadire la necessità di abbandonare il senso di estraneità, di distanza e di eccezionalità tipico dei perseguitati, e così facendo ripropone le stesse convinzioni espresse sulla scorta della critica sionista all'assimilazione nella biografia di Rahel Varnhagen, con l'esclusione degli ultimi due capitoli.

Il cambiamento di rotta presente nella conclusione del libro su Rahel Varnhagen non significa dunque un netto e totale abbandono di quanto sostenuto in precedenza, ma è il segno di un'oscillazione che si ritrova di frequente nel pensiero arendtiano degli anni trenta e quaranta, sulla base dell'alternativa fra l'esigenza di una vita inserita nella storia collettiva in condizioni di comunanza e parità e quella del distacco da situazioni di palese inumanità e ingiustizia. La compresenza di posizioni antitetiche dipende in parte dalla diversità della situazione con cui Arendt di volta in volta si confronta, in corrispondenza ad un'evoluzione storica verso il peggio che sfida costantemente la capacità di tenuta dei suoi criteri di comprensione producendo le realtà sempre più disumane dei

⁴⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 224, trad. it. cit., p. 219: "In una società fondata sui privilegi, sull'orgoglio della nascita, sull'arroganza del rango, i paria rappresentano sempre l'elemento veramente umano, specificamente creaturale che nobilita l'uomo nella sua universalità. La dignità umana, il rispetto di fronte alla forma umana, che il paria scopre per istinto, è il solo grado preliminare che nella natura porta all'edificio morale della ragione".

totalitarismi: più gravi si fanno le condizioni del mondo, più risulta difficile per Arendt sostenere la necessità di prendervi parte e insistere sulla condivisione. L'alternanza fra le due tesi è inoltre dovuta alla mancanza negli scritti di Arendt degli anni trenta e quaranta di un quadro teorico che tenesse insieme i due aspetti, che ne riassorbisse parzialmente la contrarietà permettendo di affermarle in simultanea. Un chiarimento più ampio delle ragioni dell'ambivalenza emergerà automaticamente dall'interno dell'analisi nella tappa conclusiva del presente lavoro, che occupandosi del confronto epistolare fra Arendt e Jaspers e del riferimento al testo arendtiano *Zueignung an Karl Jaspers* esaminerà il modo in cui la duplicità riaffiora sotto forma di aut-aut tra la figura di Robinson e quella di Mosè. Ma prima di arrivare a prendere in considerazione i motivi per cui Arendt tra gli anni trenta e quaranta sembra uscire ed entrare senza una collocazione univoca dall'orizzonte di idee centrato sul superamento dell'estraneità e maturato a partire dallo spunto della critica sionista all'assimilazione, occorre comprendere in profondità i tratti caratteristici e le potenzialità esplicative di tale prospettiva di pensiero. I suoi contenuti si trovano dispiegati nella maniera più ampia nell'ideale di cultura e nella riflessione su storia e tradizione contenute nei primi undici capitoli della biografia di Rahel Varnhagen, e si snodano in un confronto con componenti ed eredità diverse, che vanno dagli ideali illuministici e romantici alle riflessioni della filosofia dell'esistenza.

Precisata la natura degli ultimi due capitoli della biografia, con l'ambivalenza da essi testimoniata, e messa per ora da parte la loro rilevanza ai fini di un'indagine sullo schema concettuale costruito attorno all'insoddisfazione verso le condizioni di eccezionalità e isolamento, resta da concentrarsi, secondo l'esame già avviato, sugli elementi che caratterizzano l'orientamento di pensiero della parte restante della biografia di Rahel Varnhagen, cui nel seguito ci si riferisce senza ripetere costantemente la puntualizzazione sulla diversità dei capitoli conclusivi. Le maggiori particolarità della biografia così intesa, nella sua dimensione ispirata alla critica sionista all'assimilazionismo, sono costituite dall'insistenza sull'insufficienza della libertà del paria nell'interiorità e nella riflessione, che vedremo corrispondere per Arendt rispettivamente alla configurazione romantica e illuministica della soggettività, e dall'enfasi sugli ambiti della tradizione, della mediazione e della comunicazione, visti come i mezzi che l'uomo forma per superare l'isolamento del sé. Rispetto ad opere della maturità di Arendt quali *The Human Condition*, nella biografia è già presente l'esigenza di trovare nella dimensione intersoggettiva del mondo forme di durevolezza e strutture di senso ulteriori rispetto alla mera esistenza, così come è già sviluppato l'atteggiamento critico nei confronti del desiderio di accettazione sociale. Un altro elemento di continuità è senz'altro la problematizzazione della condizione di nudità naturale e umanità "generica", che nella biografia è caratterizzata come destino mentre nel libro sul totalitarismo diviene categoria politica che spiega, ad esempio, la situazione degli apolidi. I tratti fondamentali che invece distinguono la biografia di Rahel Varnhagen dal quadro teorico delle opere della maturità sono costituiti in primo luogo da una declinazione del concetto di mondo che porta a identificarlo con la storia, e in secondo luogo dall'assenza del tema della libertà come nuovo inizio e discontinuità⁴⁷, a cui si

⁴⁷ Prima di arrivare alla formulazione compiuta di *The Human Condition* (1958), un richiamo alla novità e all'interruzione del continuum introdotta dall'azione si ritrova a partire dalle osservazioni

contrappone la valorizzazione della necessità di un'integrazione quanto meno parziale della vita individuale nella tradizione, intesa nel senso ampio di ambito culturale corrispondente alla storicità collettiva.

La centralità del tema della tradizione nell'impianto della biografia e la tendenza di Arendt a costruire una sorta di fenomenologia della vita ebraica in condizioni di assimilazione indicano che le categorie esistenzialistiche, come mondo, destino e ripetizione, subiscono una flessione in direzione di una filosofia della storia o quanto meno di una riflessione sul significato esistenziale della storia. L'accostamento dell'eredità filosofica che Arendt aveva ricevuto dai suoi due maestri, Heidegger e Jaspers, con la tematizzazione della perdita della tradizione produce un'impostazione che tende ad intrecciare lo storico e il non storico, richiamando possibilità esistenziali a partire da situazioni storiche definite. Questo spiega sia l'interesse di Arendt per il pensiero di Herder, testimoniato dall'articolo del 1932 *Illuminismo e questione ebraica*, sia le perplessità di Karl Jaspers nei confronti delle posizioni arendtiane espresse nella biografia; il rapporto con entrambi questi autori dovrà essere analizzato nel seguito di questo lavoro.

La rilevanza della storia per la Arendt della biografia di Rahel Varnhagen si inserisce in realtà in un ideale complessivo di cultura e in una riflessione sulla civiltà umana in cui sono discusse e riprese le tematiche fondamentali legate al culto per la *Bildung*⁴⁸ sviluppatosi nella Germania di fine settecento e inizio ottocento. L'insistenza dell'epoca di Rahel Varnhagen sull'educazione e sulla formazione ora come strumento di rigenerazione morale e personale, ora come sostituto della nascita nella definizione dell'eccellenza sociale, ora come mezzo per l'emancipazione ebraica, emerge a più riprese nel libro di Arendt in forma di meditazione sulle condizioni, le finalità e il potere della cultura umana. Questa considerazione della *Bildung* investe il centro concettuale della biografia, perché il problema del senso e dei limiti della cultura come prodotto storico è la cornice in cui è posta sia la questione essenziale della funzione della tradizione nello scarto

conclusive della prima edizione de *Le Origini del totalitarismo* (1951), che sottolineano l'urgenza di "a new foundation for human community as such". In forma più sviluppata l'ottica di pensiero centrata sulla natalità è esposta nel testo *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (presentato in una serie di lezioni a Pinceton nel 1953), in cui è già presente l'opposizione tra lavoro e politica così come l'idea dell'agire come nuovo inizio e come origine del potere. Cfr. HANNAH ARENDT, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, Londra, 1951, p. 436, e EAD, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, in "Micromega", n. 5, 1995, pp. 35-108. Sulla continuità fra lo studio dei regimi totalitari e *The Human Condition*, che rivela la centralità della teoria del totalitarismo nel pensiero arendtiano, anche rispetto alle opere successive a *The Human Condition*, rimangono fondamentali le ricerche condotte da Canovan: cfr. MARGARET CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, e in versione sintetica EAD., *Arendts politisches Denken neu interpretiert*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 83-94.

⁴⁸ Il termine, celebre motivo ispiratore della *Goethezeit* e oggetto di numerosi e approfonditi studi a tutti i livelli, ha una ricchezza di sfumature tale da renderne difficile la traduzione in un'unica parola italiana. Il significato di *Bildung* si sovrappone trasversalmente su formazione, educazione e cultura, ma possiede anche una dimensione dinamica e processuale di trasformazione e un riferimento ad uno sviluppo secondo immagini originarie o modelli. Per una ricognizione degli aspetti semantici e lessicali del termine e un elenco di indicazioni bibliografiche basilari cfr. PAOLA GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. "Forza" e "Bildung" in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano, Francoangeli, 1988, pp. 15-20.

fra natura e storia, sia l'affermazione della dipendenza dei mezzi di comprensione e sviluppo del sé dall'appartenenza ad un contesto artificiale condiviso. Attorno alla concezione della *Bildung* ruota la determinazione del rapporto fra l'esistenza e i suoi mezzi di espressione, fra il sé e le sue oggettivazioni o mediazioni, ovvero, nei termini del già citato libro di Hans Weil sul principio della *Bildung*, tra la vita e le forme⁴⁹. La definizione del tipo di connessione tra il vivente e le sue reificazioni, per usare un linguaggio benjaminiano, o tra l'esistenza e gli involucri in cui essa si manifesta, per usarne uno jaspersiano, è speculare all'idea di cultura. A seconda della capacità attribuita alle "forme" di assorbire fedelmente gli impulsi vitali del soggetto umano e a seconda del modo con cui si considerano raggiungibili tali forme, la nozione di *Bildung* riceve un peso diverso, potendo diventare sia la meta di tutti gli sforzi dell'uomo, l'unico obiettivo degno della sua natura, sia una dimensione falsificante rispetto all'inesauribilità immediata dell'esistenza.

Mentre in opere successive come *The Human Condition* Arendt cercherà di equilibrare i due aspetti corrispondenti ai poli della *Bildung*, riconoscendo nella libertà e nel mondo come tessuto di relazioni degli affari umani (*Web of Relationships*, nella versione tedesca *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*⁵⁰) esigenze umane opposte ma complementari e ugualmente indispensabili, nella biografia di Rahel Varnhagen ella adotta una disposizione critica verso ogni accentuazione della soggettività, sia essa introspettivo-romantica o razionale-illuministica, e sottolinea l'importanza di elementi quali la comunicabilità, la condivisione e la mediazione, che permettono il superamento del sé e si condensano nell'esigenza di far parte di una tradizione, di una storia collettiva. Sebbene l'istanza della fedeltà alla specificità dell'esistenza individuale sia salvaguardata attraverso la critica alla sfera sociale e l'approvazione del distacco da essa, nella fase di pensiero che corrisponde alla biografia Arendt sembra conferire un primato al mondo comune inteso in termini di tradizione, come dimensione dell'oggettivo e del mediato. L'aspetto delle forme di mediazione del sé che si realizzano nella dimensione della storia riceve un peso prevalente rispetto all'esistenza considerata nel suo isolamento.

Questo non significa affatto che il pensiero arendtiano maturo divenga più "soggettivistico", perché al contrario la preoccupazione per il mondo è una costante nella sua teoria e viene esaltata dalla riflessione politica della maturità. In essa però la libertà come rottura e rinnovamento nella catena delle relazioni umane, ovvero come rivoluzione, oltre ad essere l'espressione del "chi" della persona, diventa parte centrale della cura del mondo comune, che rischierebbe di deperire in una serie di automatismi se non venisse continuamente vivificato dall'azione libera. Nella biografia invece la libertà è vista soprattutto in contrapposizione al mondo, come libertà del paria che si ritiene superiore e pensa di poter rinunciare a quanto il mondo può offrire in un'autosufficienza fittizia, ovvero come la negazione velleitaria della realtà che ha luogo nella menzogna. Solo a livello sociale viene riconosciuto un legittimo atteggiamento libertario, che

⁴⁹ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p.186.

⁵⁰ HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1958, pp. 181-188; EAD., *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München Zürich, Piper, 1981, pp. 222-234; trad. it. EAD., *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 132-137.

però non fa da contrappeso al bisogno di tradizione perché la sfera sociale è considerata eterogenea rispetto al mondo comune storico e il distacco dalla prima non può limitare l'urgenza di ricavarci spazi di presenza nel secondo (con l'eccezione già rilevata degli ultimi capitoli della biografia). Non disponendo ancora di una nozione diversa di libertà con cui bilanciare la partecipazione al mondo comune senza al contempo negarne la rilevanza, Arendt confuta l'idea che l'isolamento sia una scelta adeguata alla vita umana e conferisce una centralità assoluta all'integrazione nel mondo storico e alla mediazione del sé nella tradizione, facendone l'esigenza primaria dell'esistenza.

In realtà la nozione negativa di libertà come chiusura e pretesa di onnipotenza del sé, che nella biografia di Rahel Varnhagen costituisce anche la matrice comune della critica alla soggettività romantica e illuministica, contiene un riferimento implicito alla filosofia heideggeriana. Ciò è testimoniato dal fatto che sia nel confronto con i romantici che in quello con gli illuministi Arendt pone la questione del rapporto tra esistenza e mediazione nella forma della relazione tra possibilità e realtà, attaccando l'eccessivo peso dato alla prima a svantaggio della seconda. Il primato della possibilità da cui deriva la centralità dell'avvenire è proprio ciò che contraddistingue il pensiero di Heidegger, come Arendt stessa riconosce nel saggio del 1946 *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*. In questo scritto Arendt vede nella riduzione dell'essere al nulla un tentativo da parte di Heidegger di cancellare la datità del reale ed estendere la possibilità per ampliare la libertà umana sino all'onnipotenza divina. Il risultato per Arendt è la sostituzione del concetto di uomo con quello del *Selbst*, del se-stesso nel suo infinito egoismo e nella "sua radicale separazione da tutti i suoi simili"⁵¹; è anche interessante che Arendt definisca Heidegger l'ultimo dei romantici. Sin dalla sue prime opere, come la biografia e la dissertazione su Agostino, Arendt si contrappone all'impostazione di fondo della filosofia heideggeriana, rovesciando in particolare il primato dello spaesamento e del *Selbst* in favore della ricerca di forme pienamente umane di presenza nel mondo. Inoltre, come vedremo meglio nei capitoli successivi, le pagine della biografia di Rahel Varnhagen dedicate a Lessing e a Friedrich Schlegel, sviluppando la tematica del rapporto tra realtà e possibilità, presentano un atteggiamento fortemente contrario ad ogni dilatazione arbitraria della dimensione del possibile e mostrano come la critica a questo aspetto del pensiero di Heidegger fosse già matura in questo testo. Quando si parla di presa di distanze dalla soggettività romantica e illuministica si deve dunque tener presente che al di là delle forme specifiche dell'introspezione e della riflessione Arendt ha in mente lo sfondo del *Selbst* heideggeriano come espressione massima e comune denominatore di ogni pretesa del soggetto umano di dominare la realtà mediante una libertà assoluta.

Si è accennato che nella biografia i frammenti di tradizione che riequilibrano parzialmente l'assenza di storia di Rahel Varnhagen sono riconducibili per Arendt alla lingua poetica e all'appello alla ragione, in particolare ad un tipo di razionalità comunicativa, come vedremo parlando del rapporto con Jaspers. Proprio le concezioni del linguaggio e della ragione che emergono da questa riflessione, insieme alla connessione di tali nozioni con la tematica della tradizione, costituiscono il contenuto fondamentale dell'unico tipo di *Bildung* che Arendt

⁵¹ HANNAH ARENDT, *Was ist Existenz-Philosophie?*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., p. 72; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 71.

ritiene possibile per Rahel Varnhagen, presentato come la sua sola ancora di salvezza a partire dalla constatazione dell'impossibilità di un percorso formativo classico-goethiano per gli ebrei in condizione di assimilazione. Il primo capitolo prende le mosse dalla contrapposizione del caso di Rahel Varnhagen all'esempio di Goethe⁵², e il capitolo sulla lingua goethiana insista sulla cecità di Rahel Varnhagen verso l'aspetto formativo dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre*⁵³. Nella situazione di Rahel Varnhagen non c'è nessuna formazione progressiva da raccontare e la sua biografia non può ricalcare la struttura di un *Bildungsroman*, anzi, proprio la constatazione di questa mancanza e della corrispondente impossibilità narrativa rappresenta il punto d'avvio della biografia di Arendt, che si sforza di ricostruire il significato e le cause di tale privazione. L'impossibilità per la vita individuale di confluire nella tradizione impedisce quel rapporto di interscambio educativo con l'ambiente umano circostante che trova un'esemplificazione fondamentale proprio nel *Wilhelm Meister* goethiano. Per seguire l'anomalia di un'esistenza che ha perduto il legame con la storia e con esso il filo conduttore della *Bildung*, Arendt deve scoprire altri aspetti che possano sostituire la tradizione e ricostruire, sia pure in modo frammentario e incompleto, una dimensione di formazione e umanizzazione della persona; deve individuare un modello di cultura differente dagli schemi classici – romantici o illuministi – rivelatisi pressoché inutili per un'ebrea assimilata, e deve racchiudervi tutto ciò che ha fatto realmente la differenza per Rahel Varnhagen.

L'elaborazione di un'idea di cultura e umanità improntata all'inserimento nella storia e compatibile con la situazione dell'assimilazione sarà l'oggetto dei prossimi capitoli. Ma poiché il percorso della biografia si snoda attraverso le concezioni in cui si è imbattuta Rahel Varnhagen, è innanzitutto necessario dedicare la nostra attenzione all'esame critico compiuto da Arendt nei confronti dei principali autori sia del romanticismo che dell'illuminismo tedesco in merito alle tematiche della tradizione e della *Bildung*. Arendt non si limita a constatare come gli ideali di cultura e umanità del tempo, con la loro pretesa di superiorità e autosufficienza dalla storia e dal mondo esterno, fossero del tutto inapplicabili e inadeguati alle condizioni di Rahel Varnhagen, ma ne spiega i motivi, risalendo ai punti deboli che essi dimostrano quando vengono fatti scontrare con i paradossi dell'ebraismo assimilato. Oltre alla biografia, che presenta delle brevi sezioni in cui vengono discussi alcuni dei grandi autori dell'epoca di Rahel Varnhagen, altro testo arendtiano essenziale ai fini di questa ricognizione è il già menzionato *Aufklärung und Judenfrage*, che contiene una carrellata di considerazioni sull'illuminismo spesso di portata più ampia di quelle della biografia. La ricostruzione del confronto intrapreso da Arendt e della varietà di fonti da lei utilizzate contribuirà a verificare e ad approfondire gli elementi che sono emersi come distintivi della prospettiva di pensiero della biografia, in particolare la centralità della mediazione, della comunicazione, e di tutti i mezzi prodotti storicamente con cui l'individuo umano oltrepassa il *Selbst* per accedere al mondo comune. Chiarendo le ragioni dell'insoddisfazione di Arendt verso le teorie romantiche e illuministiche sarà anche possibile stagliare con maggior nettezza su tale sfondo l'idea relazionale e storica di umanizzazione del mondo che viene a formarsi intorno alle concezioni arendtiane di linguaggio e ragione.

⁵² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 18-19; trad. it. cit., pp. 12-13.

⁵³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 127-128; trad. it. cit., p. 122.

2. LESSING

2.1 *La battaglia di Rahel Varnhagen contro i fatti*

Nel primo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen Arendt dedica alcune pagine all'esame del tipo di rapporto tra la ragione e i fatti che Rahel eredita dall'illuminismo ed elabora ulteriormente per proprio conto. Il nodo tematico a partire dal quale è posto il problema è la possibilità di recepire in forma mitigata e "inoffensiva" il dato di fatto da cui deriva la situazione storica ed esistenziale di Rahel Varnhagen, cioè la nascita ebraica. Nel capitolo precedente si è fatto riferimento all'esposizione al destino come eliminazione di tutte le barriere sociali e psicologiche che possano fungere da protezione rispetto alla realtà. Prima di giungere a quest'attitudine e di sviluppare quasi un'ossessione per la verità, in particolare per quella più inattesa e indesiderata, in gioventù Rahel Varnhagen, secondo il resoconto arendtiano, non rinuncia a tentare la sua battaglia contro i fatti, in primis contro il fatto di essere nata ebrea. Battaglia inevitabilmente persa in partenza, ma comunque ricca di spunti interessanti perché condotta con una serie di "armi" tratte da illuminismo e romanticismo.

"Ogni ebreo ha certamente le opere di Lessing"¹ scrive Rahel Varnhagen a David Veit nella lettera del 7 maggio 1975, lamentandosi perché l'amico le ha trascritto lunghi passi da Lessing senza pensare che possedesse i testi in questione. Il motivo per cui la conoscenza di Lessing doveva apparire scontata a Rahel Varnhagen sta non solo nella riabilitazione dell'immagine dell'ebraismo che si trova nel dramma *Gli Ebrei*, ma anche e soprattutto nell'idea di tolleranza che anima opere come *Nathan il saggio*, nel quale essa rappresenta l'indice di un'umanità fondamentale che precede ogni appartenenza storica e religiosa: "Né voi né io abbiamo scelto il nostro popolo. Noi siamo il nostro popolo? Cosa vuol dire popolo? I cristiani e gli ebrei sono cristiani o ebrei prima che uomini? Ah, se in voi trovassi un altro uomo al quale è sufficiente chiamarsi uomo"².

Se questo spirito di tolleranza doveva apparire di ovvio interesse, l'aspetto del pensiero di Lessing che Arendt trova più sottolineato nelle lettere di Rahel Varnhagen è un altro, un principio che sta a monte della tolleranza stessa. Si tratta dell'affermazione dell'autonomia della ragione, del *Selbstdenken*:

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 tra le facoltà dell'uomo. «Tutto dipende dal pensare da soli», afferma Rahel a colloquio con Brinckmann³.

Il *Selbstdenken* viene richiamato anche nel saggio *Illuminismo e questione ebraica*, nel quale Arendt rimanda in nota alla nona sezione dello scritto *Anti-Goeze*. Questo testo rientra negli scritti di disputa teologica redatti da Lessing in risposta alle numerose accuse suscitate dalla pubblicazione dei risultati del suo lavoro erudito alla biblioteca di Wolfenbüttel. In particolare, nella serie intitolata

¹ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/2, p. 112.

² GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Nathan il Saggio*, ed. con testo a fronte, Milano, Garzanti, 2000, pp. 106-107.

³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 23; trad. it. cit., p. 17.

Beyträge zur Geschichte und Literatur (1773-1781) Lessing raccolse i “contributi” ricavati dai tesori di tale biblioteca presentando a partire dal terzo volume diversi Frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel, tratti in realtà dall’*Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* di Hermann Samuel Reimarus. Il quarto volume comparso nel 1777 conteneva cinque frammenti, l’ultimo dei quali, presentando la risurrezione come un deliberato inganno da parte dei discepoli, suscitò una valanga di denunce e polemiche nelle quali si distinse per il suo accanimento il pastore Goeze e che causarono a Lessing la revoca della dispensa dalla censura. In risposta alle obiezioni rivoltegli Lessing pubblicò nel 1778 vari scritti, tra i quali figurano anche le undici sezioni dell’*Anti-Goeze* citato da Arendt.

Nella nona *Anti-Goeze* Lessing si difende dall’accusa di aver rivolto all’Anonimo lodi eccessive e immeritate, spiegando che l’origine dei suoi elogi risiede in un solo carattere essenziale, per mostrare compiutamente il quale sarebbe necessario far conoscere l’intera opera dell’Anonimo. Lessing riconosce di aver attribuito agli scritti del suo autore anche i tratti della franchezza, della serietà, dell’accuratezza e dell’erudizione, ma considera queste qualità secondarie. Cruciale è invece solo il *Selbstdenken*, il possedere una testa in grado di pensare da sé e di infondere nuova vita nei percorsi dell’erudizione. Riferendosi alla conoscenza del pastore Goeze delle diverse edizioni della traduzione della Bibbia di Lutero Lessing scrive:

Ma tutte queste cose sono solo granelli di polvere dalla storia della letteratura, ai quali il mio Anonimo, solo per non fare di me un bugiardo, potrebbe contrapporre sette volte sette altrettanti granelli di polvere. E così con le tutte le nozioni che restano! Anche con quelle che l’Anonimo non possedeva assolutamente *actu*, ma solo *virtualiter*. Il motivo è chiaro. Era una testa in grado di pensare da sé; e alle teste capaci di pensare da sé è ormai concesso di abbracciare con lo sguardo l’intero campo dell’erudizione e di saper trovare ogni sentiero di esso, non appena valga la pena imboccarlo. Che una qualsivoglia particella di una simile testa sia toccata al signor pastore, rimane rimesso al suo proprio giudizio imparziale⁴.

Un atteggiamento simile viene adottato da Lessing sempre nella nona *Anti-Goeze* per accentuare l’irrelevanza della questione del nome dell’autore dei frammenti. Il nome, “un paio di lettere che sono ordinate in un modo o in un altro”, può avere un peso se da esso si vuole ricavare un’indicazione sull’affidabilità di una testimonianza, ma dove la ragione procede per la sua strada dimostrando argomenti “cosa conta lì il nome di colui che è il semplice organo di questi argomenti?”⁵

Il *Selbstdenken* è la formulazione in cui si riassume la fondamentale distinzione lessinghiana fra l’essenzialità dello spirito, della ragione, dell’intenzione, e la mera casualità e contingenza di tutto quanto è storico. Proprio per questo l’autonomia del pensiero si presenta a Rahel Varnhagen come il mezzo più efficace per seguire le logiche dell’assimilazione e vedere nell’appartenenza all’ebraismo un dato pressoché irrilevante, che attiene ad un’esteriorità priva di forza vincolante nei confronti della ragione libera da pregiudizi. L’astrazione cui

⁴ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, a cura di K. Lachmann, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 195-196; trad. it. in ID., *Religione e libertà*, a cura di G. Ghia, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 228-229.

⁵ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 198; ID., *Religione e libertà*, cit., p. 232.

conduce il *Selbstdenken* è in grado di dissolvere la concretezza della situazione storica e sociale alla quale altrimenti la “nascita infame” tiene inchiodati gli ebrei. In un’umanità dell’interiorità spirituale e pensante, depurata dal fardello inessenziale di ciò che pur essendo reale non ha potere probante rispetto alla ragione, gli ebrei possono portare a termine l’assimilazione e uscire dall’ebraismo istantaneamente. L’assenza di pregiudizi del pensare da sé ha il senso letterale di fare tabula rasa su qualsiasi giudizio precedente in modo da permettere di giudicare come il primo essere umano sulla terra.

La liberazione dalla contingenza del reale di cui è capace il pensiero, introdotta a partire dallo spunto del *Selbstdenken* di Lessing, secondo Arendt viene a tal punto esasperata da Rahel Varnhagen a causa del suo tentativo di negazione dell’ebraismo da presentare inattesi punti di analogia con la concezione romantica dell’amore:

Il pensare da soli libera dagli oggetti e dalla loro realtà, crea uno spazio del solo pensabile e un mondo che, senza sapere e senza esperienza, è accessibile ad ogni creatura razionale. Libera dall’oggetto, come l’amore romantico riscatta l’amante dalla libertà dell’amata. E come dall’amore romantico nascono i «grandi amanti», che nessuna amata può più turbare e il cui sentimento non può essere più turbato da nessuna realtà, così l’autonomia del pensiero, intesa in questo modo, diventa la base per gli ignoranti colti che – senza nessun obbligo verso gli oggetti di una cultura estranea – devono solo scrollarsi di dosso i vecchi pregiudizi⁶.

Tanto per la ragione che si ritiene autonoma quanto per l’amore romantico l’oggetto reale, se preso nella sua sussistenza indipendente, comporterebbe un limite alla libertà del soggetto, violerebbe dunque l’insofferenza per i vincoli che caratterizza entrambi. La valutazione che Arendt riserva al tentativo di esorcizzare la realtà attraverso la forza del pensare da sé è estremamente severa e disillusa:

La ragione può liberare dai pregiudizi del passato e può guidare il futuro dell’uomo. Purtroppo questo, evidentemente, non basta: essa può liberare solo individualmente, e solo il futuro dei Robinson sta nelle sue mani. L’individuo liberato in questa maniera urta sempre contro un mondo, una società, il cui passato ha potere sotto forma di «pregiudizi» che gli dimostrano come la realtà passata sia ancora sempre realtà⁷

Il potere emancipante della ragione può essere enorme per il singolo, ma questo ha ben poca importanza se la realtà storica a cui il *Selbstdenken* nega l’assenso è solidamente radicata nella mente e nei costumi di coloro che lo circondano. Per quanto gli ebrei come Rahel Varnhagen possano illudersi insieme ai fautori dell’assimilazione che per integrarsi sia sufficiente purificare la propria origine con il filtro del pensiero autonomo, questo tipo di soluzione educativa della questione ebraica si rivela da una parte un palliativo, perché l’educazione dei singoli al *Selbstdenken* non ha alcuna influenza sulla mentalità collettiva, non cancella la forza dei pregiudizi dalla società con cui l’individuo continua a scontrarsi, dall’altra un’arma a doppio taglio, con cui si perde la tradizione ebraica senza che sia acquisito l’accesso ad un’altra. Il richiamo al futuro dei Robinson⁸

⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 23; trad. it. cit., p. 17.

⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 23; trad. it. cit., p. 17.

⁸ Cfr. anche la lettera di Jaspers ad Arendt del 23 agosto 1952, dove Jaspers contrappone le due categorie dei “Robinson” e dei “Noè”, riferendosi per la prima al passo della biografia che abbiamo citato e per la seconda ad una pagina della *Zueignung an Karl Jaspers* in apertura alla già citata raccolta arendtiana del 1948 *Sechs Essays*. Cfr. HANNAH ARENDT E KARL JASPERS,

vale come rimando all'esemplificazione letteraria offerta dalla condizione di Robinson Crusoe, naufrago rimasto intrappolato in un'isola deserta, con la quale viene fatta allusione all'isolamento radicale e all'assenza dal mondo che caratterizzano l'emancipazione individuale ottenuta mediante il pensiero. Il passato che il pensiero può respingere con un unico gesto, nel mondo dei rapporti umani ha una consistenza ben più salda e oppone una resistenza maggiore. Indipendentemente dal *Selbstdenken*, nella trama di connessioni in cui si struttura la realtà del presente continua a sussistere e ad operare un passato comune.

Nel complesso, il fatto che Arendt fornisca una caratterizzazione fenomenologica ed esistenziale della visione del mondo orientata secondo il *Selbstdenken* indica che in discussione non è solo il pensiero di Lessing né la sua ricezione da parte di Rahel Varnhagen. Arendt cerca piuttosto di risalire all'origine fondamentale di questa prospettiva, e per farlo utilizza le nozioni della filosofia dell'esistenza interpretando l'autonomia della ragione come squilibrio nella considerazione di realtà e possibilità.

Come si può rendere innocuo il presente? Come si può allargare la libertà umana in misura tale da non urtare più contro nessun confine [...]? Come si può disporre di ciò che è accaduto irrevocabilmente come se fosse la libera possibilità di domani? [...] Come si può – allo stesso modo di un secondo Creatore del mondo – ritrasformare la realtà nelle sue possibilità e in questo modo sfuggire all'«ascia che uccide»? Se il pensiero ritorna su se stesso e trova come oggetto la propria anima, se diventa *riflessione*, allora conquista comunque, nella misura in cui rimane razionale, un'apparenza di potere illimitato perché si isola dal mondo, se ne disinteressa e proteggendolo si pone di fronte all'unico oggetto «interessante»: la propria interiorità⁹.

Nel seguito di questo brano come esempio estremo della riflessione vengono portate le *Confessioni* di Rousseau, nelle quali persino il ricordo viene dominato attraverso la forma malinconica e il presente “viene subito attirato nell'interiorità sempre ugualmente presente e viene ritrasformato in possibilità”¹⁰. Il rimando a Rousseau è la conferma che con l'analisi della riflessione Arendt sta considerando un elemento che non è riducibile al solo *Selbstdenken* o al solo illuminismo. D'altra parte l'insistenza sul tema della possibilità e il richiamo alla conversione dello status del passato in quello del futuro (ovvero nella stessa possibilità), che rappresentano in maniera anche troppo evidente i principali spunti tematici del pensiero heideggeriano di *Essere e tempo*¹¹, indicano che Arendt compie una

Briefwechsel, cit., p. 231: conviene in questo caso tralasciare la trad. it. in IID., *Carteggio*, cit., p. 113, che rimane troppo confusa, probabilmente perché non sono stati identificati i rimandi che Jaspers ha in mente. Per un esame dettagliato dell'alternativa fra Robinson e Noè prospettata da Jaspers si veda il capitolo settimo.

⁹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 24; trad. it. cit., p. 18. L'«ascia che uccide» è un'espressione tratta dalla lettera di Rahel Varnhagen a David Veit del 1 aprile 1793: cfr. RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/1, p. 13.

¹⁰ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 25; trad. it. cit., p. 19.

¹¹ Per la presenza di questi elementi nella filosofia heideggeriana si vedano soprattutto il primo e il terzo capitolo, sezione seconda, di *Essere e tempo*. In particolare il primato dell'avvenire e la sua identificazione con il lasciarsi pervenire dell'Esserci alla sua possibilità più propria (l'essere-per-la-morte) vengono spiegati nel § 65. L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, ha per Heidegger il senso di un progetto esistenziale autentico perché rappresenta la possibilità nel suo stato più puro e incondizionato, nella sua lontananza massima da ogni realtà (cfr. § 53). Proprio per questo il primato dell'avvenire si lega alla capacità di non obliare né contaminare la purezza della possibilità con il protendersi verso l'ontico, ma di renderla possibile e di liberarla in quanto possibilità. Per un'analisi più approfondita cfr. l'appendice.

transizione alla prospettiva dell'esistenzialismo per la piena comprensione del fenomeno in esame. Con ciò la critica della preponderanza dell'interiorità che si manifesta nel *Selbstdenken* e nella riflessione e la critica alla filosofia esistenziale di Heidegger e al ruolo in essa svolto dal *Selbst* si sovrappongono e si intrecciano, sebbene l'esplicita menzione della seconda non compaia nel contesto specifico della biografia. Se ne deve dedurre che la filosofia dell'esistenza, e in particolare quella heideggeriana con la sua tendenza a privilegiare la possibilità, l'avvenire, e tutto ciò che amplia la libertà del *Selbst*, viene considerata da Arendt un'espressione tanto esemplare e perfetta del desiderio di onnipotenza del sé da risultare imprescindibile come riferimento interpretativo per la spiegazione dei suoi "antecedenti" storici, quali i fautori sia illuministici che romantici del principio dell'interiorità.

Per averne una conferma basta prendere in considerazione lo scritto *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, pubblicato in versione inglese nel 1946 e in quella tedesca nel 1948, al quale si è già accennato in via introduttiva nel capitolo precedente. Nonostante il diverso periodo di redazione rispetto alla biografia di Rahel Varnhagen colpisce ritrovare gli stessi temi e in certi casi la stessa terminologia dei passi citati in merito alla trattazione del *Selbstdenken* e della riflessione. L'intero saggio si occupa dei problemi inerenti alla questione del rapporto tra pensiero ed essere. Una tappa fondamentale nella definizione di tale relazione è vista da Arendt nella rivoluzione copernicana operata da Kant, con la quale viene demolito l'antico concetto di essere, l'armonia prestabilita tra uomo e mondo. Affermando la libertà e la dignità dell'uomo Kant ha voluto ristabilirne l'autonomia negli stessi termini dell'illuminismo di Lessing, esplicitamente richiamato da Arendt – "Alla maniera di Lessing, la maggioranza dell'uomo viene individuata nel pensiero". Ma Kant ha anche mantenuto la nozione della datità che ha una valenza limitante nei confronti dell'essere umano: "Ciò che non ha demolito, ma implicitamente conservato è il concetto [...] di essere come dato, alle cui leggi l'uomo è comunque soggetto"¹². Poiché questo essere dato coincide in Kant con il corso della natura, un destino estraneo all'uomo che non si armonizza con la sua libertà ma è contrario ad essa, la filosofia successiva secondo Arendt vi ha riconosciuto una schiavitù dell'uomo nei confronti dell'essere. Il pensiero di Heidegger, con il ruolo che vi svolge il nulla sotto forma di anticipazione della morte e di dissolvimento dell'essere nella possibilità assunta come dimensione primaria del tempo, viene considerato uno dei tentativi più radicali di superare la frustrazione indotta non solo da una datità antitetica rispetto all'uomo, ma da qualsiasi datità:

Nella definizione dell'essere come nulla si trova, infine, il tentativo di abbandonare la definizione di essere come dato e di trasformare gli atti umani simili a quelli divini in atti divini *tout court*. Ecco la ragione inconfessata per cui in Heidegger il nulla si fa improvvisamente attivo e comincia a «nullificare» (*nichten*). [...] Se l'essere, che non ho creato io, dipende da un ente che non sono io e che neanche conosco, allora ciò forse significa che per l'uomo l'ambito in cui potersi sentire veramente libero non è l'essere, ma il nulla¹³.

¹² HANNAH ARENDT, *Was ist Existenz-Philosophie?*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., pp. 57-58; trad. it. in *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 56-57.

¹³ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 67; EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 66-67.

In questo passo, così come in quelli della biografia sul *Selbstdenken* e sulla riflessione, Arendt si confronta con il tentativo di rendere l'uomo intangibile dalla realtà attraverso il pensiero, che è in grado di isolare il sé dal mondo circostante, dai fatti, persino dal peso dei ricordi. Un altro tratto della filosofia heideggeriana sottolineato da Arendt è l'attribuzione all'uomo della coincidenza di essenza ed esistenza. In Heidegger ciò significa che l'esistenza, ovvero il poter-essere, è lo specifico modo d'essere dell'uomo, il quale non ha alcuna sostanza, alcuna "natura" definita. Per Arendt la coincidenza di essenza ed esistenza è l'ennesima prova "che l'uomo qui è messo precisamente al posto che nell'ontologia tradizionale era di Dio"¹⁴. La *hybris* di voler fare dell'uomo il "Signore dell'essere" rendendo infinita la sua libertà è la stessa richiamata dal passo della biografia sopra citato sulla riflessione, dove la riconversione della realtà del passato nella possibilità del futuro viene espressamente paragonata all'atto di "un secondo creatore del mondo".

Come la pretesa di libertà assoluta del pensiero trova secondo Arendt il suo compimento all'interno della filosofia heideggeriana nell'annientamento dell'essere, così essa nella trattazione contenuta nella biografia di Rahel Varnhagen si manifesta appieno nella negazione della realtà che a luogo nella menzogna. Sviluppando il tema della riflessione, Arendt arriva a mostrare come il culmine della battaglia condotta da Rahel Varnhagen contro la realtà della nascita ebraica sia l'esaltazione del potere e del valore della menzogna.

Dalla riflessione e dalla sua *hybris* nasce la *menzogna*. «I fatti reali *non mi tangono proprio*» scrive Rahel a Veit e firma questa lettera «Confessions de J. J. Rahel», «perché, che siano veri o no, li si può negare [...]». Ogni fatto si può rendere non accaduto, lo si può cancellare con la menzogna. [...] La menzogna è l'erede della riflessione, fa il bilancio e realizza la libertà in essa conquistata. «La menzogna è bella quando la scegliamo; ed è una parte importante della nostra libertà»¹⁵.

Le "Confessioni di J. J. Rahel" si trovano nella lettera a David Veit del 16 ottobre 1794, dove per spiegare l'indifferenza verso i fatti viene addotto il motivo che essi, veri o non veri, possono comunque essere negati, perciò è meglio smentire di avere o non avere agito in un certo modo piuttosto che dover difendere a lungo la propria azione con chi la vuole a tutti i costi contestare, magari con l'inganno. Il dubbio generalizzato che la possibilità della menzogna diffonde sui fatti diventa paradossalmente una ragione per giustificare lo scarso interesse per la loro veridicità, e quindi per accettare l'ammissibilità della menzogna stessa. Al contrario, ciò che Rahel Varnhagen ritiene di dover assolutamente difendere è il proprio carattere, perché in questo caso ogni accusa che le voglia attribuire tratti negativi deve essere dimostrata, e la dimostrazione permette di poggiare su un terreno più sicuro¹⁶.

Richiamando questa e altre lettere di Rahel Varnhagen, così come la distinzione di Lessing tra verità di ragione e verità storiche, Arendt sottolinea che i fatti non hanno la consistenza autonoma di ciò che si può razionalmente dimostrare. La differenza del loro modo di essere rispetto a quello delle verità

¹⁴ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 68; EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p. 67.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 25; trad. it. cit., p. 19.

¹⁶ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/1, p. 239.

dimostrabili corrisponde allo scarto tra contingenza e necessità. In quanto accadimenti storici che avrebbero anche potuto non avere luogo, la loro realtà all'interno del mondo umano è legata a chi li osserva e li racconta, varia a seconda di quanti siano a rilevarli e a confermarli¹⁷. In questa prospettiva arendtiana la realtà storica si presenta come il frutto del convergere di più osservatori su un unico oggetto e presenta un forte accento sull'intersoggettività che preannuncia già le formulazioni mature del concetto di mondo comune. Inoltre la stessa consistenza della storia è un prodotto storico, un portato dell'artificio umano, perché solo il senso di responsabilità che gli uomini hanno verso di essa è in grado di mantenerla nella sua forma multilaterale e al contempo veridica. I fatti per i quali la soglia della percezione e della ratifica è minima divengono evanescenti e incerti, si riducono a opinioni, oppure nei casi più estremi sprofondano semplicemente nell'oblio e sono destinati a ripetersi, come abbiamo visto nel capitolo precedente. La ripetizione equivale ad una nemesi nei confronti dell'incapacità umana di trattenere il reale e conferirgli stabilità, sia essa dovuta ad una carenza di attenzione e comunicazione o alla menzogna. È proprio la dipendenza delle verità storiche dalla testimonianza e dal riconoscimento ad esporle all'arbitrio della menzogna.

Ogni avvenimento passa – chi potrà sapere domani se sia stato reale? Ciò che non è dimostrato dal pensiero non è dimostrabile; dunque è negabile, modificabile, da falsificare con la menzogna, affidare alla libertà, cambiare a piacere e rendere inefficace. [...] Povera realtà che dipende da uomini che credono in essa e la testimoniano. Poiché essa, e la sua testimonianza, sono effimere e spesso neanche presentabili¹⁸.

In questo passo si condensano e riassumono tutti gli elementi visti finora, e si chiarisce al contempo la direzione che Arendt intende dare sin dalla biografia al suo pensiero rispetto alla filosofia di Heidegger. La menzogna trasporta la libertà e la modificabilità, che hanno nel futuro il loro ambito proprio di applicazione, nel passato e nella realtà storica, ovvero in ciò che è già accaduto irreversibilmente e che non può essere cambiato. La menzogna non può invertire il corso del tempo, ma può rendere dubbia la testimonianza e con ciò ridurre la certezza e il ricordo; può cioè annullare la stabilità e la fissità di quanto è avvenuto, disponendone come se fosse la possibilità del futuro, con effetti distruttivi sul senso e sulla percezione della realtà. Essa è l'espressione di un'incapacità di accettare i fatti per quello che sono, ovvero per qualcosa di dato che non è ulteriormente modificabile a piacimento, che si sottrae alla libertà del soggetto e ne costituisce una limitazione. È l'indice di un'insofferenza per tutti gli aspetti condizionanti dell'esistenza che porta ad un'indebita estensione della possibilità come

¹⁷ Naturalmente l'enfasi arendtiana sui "fatti" e sulla testimonianza veritiera che li raccoglie non deriva dalla noncuranza della loro ovvia dipendenza dall'interpretazione, come sintetizzata dal noto aforisma nietzscheano. Arendt non ha in mente una conoscenza obiettiva del concreto libera da ogni influenza dell'osservatore, ma piuttosto un livello elementare di ricezione del contingente, come quello dell'essersi verificato o meno di un grande evento, o, per rimanere nel tema della biografia, l'essere o non essere nati ebrei. In pratica questa concezione della realtà storica, non conoscibile in una forma perfettamente compiuta ma neppure esposta ad alcun tipo di scetticismo, collima con quella che Lessing espone in *Eine Duplik* e che verrà esaminata nella seconda sezione di questo capitolo. Su questa questione Arendt si è espressa con estrema chiarezza nello scritto *Verità e politica*.

¹⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 26; trad. it. cit., p. 20.

dimensione della libertà. La critica di Arendt a questo tipo di disposizione, pur prendendo le mosse dal *Selbstdenken* e dalla riflessione di cui Rahel Varnhagen si appropriava, finisce per avere anche il valore di un distacco da una filosofia come quella heideggeriana, nella quale la possibilità più pura (la morte), nel suo legame costitutivo con l'avvenire, rappresenta l'elemento primario e la fonte di unità ontologica dell'uomo. Il senso del pensiero di Heidegger, agli occhi di Arendt, è l'esposizione di qualsiasi realtà alla modificabilità umana¹⁹. A questa concezione Arendt contrappone la difesa della datità di ciò che è accaduto e di tutte le dimensioni sussistenti indipendentemente da intervento e volontà dell'uomo come limite alla libertà e alla possibilità. La questione della determinazione dei confini di quanto è modificabile è centrale in tutto il pensiero di Arendt e ritorna sia nella riflessione sul totalitarismo, che viene visto come una spaventosa materializzazione del principio secondo cui tutto è possibile, sia nella trattazione del rapporto tra politica e menzogna, nella quale Arendt ripropone esattamente la stessa visione della menzogna come forma di abuso e di esasperazione della libertà che abbiamo esaminato nella biografia di Rahel Varnhagen²⁰.

Se l'esame arendtiano della riflessione e della menzogna si allontana parzialmente dalla discussione specifica su Lessing per assumere una portata più ampia, il *Selbstdenken* rappresenta pur sempre nella biografia di Rahel Varnhagen lo spunto iniziale dell'intera discussione sulla distorta liberazione del pensiero dal peso della realtà e dei fatti. Nel pensare da sé è infatti implicita la distinzione tra verità dimostrabili e verità storiche, dove le seconde sono considerate deboli e inefficaci, prive di forza persuasiva nei confronti della ragione. In realtà però questa svalutazione della storia per Arendt non rende pienamente giustizia a Lessing, perché nel suo pensiero si trovano anche dei "correttivi", in primo luogo l'idea di una funzione educatrice della storia stessa²¹. Il richiamo al contenuto del testo lessinghiano *L'educazione del genere umano* rimane solo un accenno nella biografia, ma viene svolto in tutta la sua rilevanza nel saggio *Illuminismo e questione ebraica*.

¹⁹ Ciò è anche confermato da un passo in *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* in cui Arendt avvicina Heidegger e gli esistenzialisti francesi contemporanei, considerando il pensiero dei secondi una radicalizzazione del progetto del primo. D'altra parte il testo della conferenza dal titolo *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, tenuta nel 1954, mostra come il motivo filosofico determinante nell'esistenzialismo francese fosse individuato da Arendt in un umanismo attivistico che sottopone all'azione politica rivoluzionaria ogni ambito con lo scopo di creare una realtà interamente umanizzata, sfidando gli stessi limiti imposti dalla condizione umana. È dunque proprio il tema della ribellione contro gli aspetti condizionanti della vita umana e dell'ampliamento della libera modificabilità a costituire l'elemento comune in Heidegger e negli esistenzialisti francesi. Cfr. HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 74 e EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 73.

²⁰ Cfr. il motto di Rousset in apertura a *Le Origini del totalitarismo* "Normal men do not know that everything is possibile", o i passi sulla sperimentazione della possibilità nel dominio totalitario: HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968 (4ª ed.), vol. III, pp. 1, 134 (trad. it. EAD., *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 421, 597). Cfr. inoltre EAD., *Between Past and Future Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pp. 250-251, 257-258; trad. it. EAD., *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 60, 69-70.

²¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 26; trad. it. cit., p. 20.

2.2 Illuminismo e questione ebraica: il rapporto tra verità e storia

L'apertura dello scritto *Illuminismo e questione ebraica* presenta Lessing come il principale fautore della propagazione dell'umanità e della tolleranza e al contempo come il sostenitore di quella separazione tra verità di ragione e storiche che si poneva come potenziale legittimazione dell'assimilazione ebraica, essendo in grado di trasformarne l'aspetto casuale e storico di allineamento di una specifica cultura in un'altra nel tratto necessario di un progresso nell'accesso alla verità. Questo tipo di giustificazione dell'assimilazione riguarda però Lessing soltanto in maniera indiretta, nel senso che per Arendt è stata compiuta da altri, in particolare da Moses Mendelssohn, seppure sulla base di alcune parti dell'eredità del pensiero lessinghiano. In ogni caso l'immagine di Lessing che emerge da *Illuminismo e questione ebraica* è più articolata e positiva di quella presente nella biografia di Rahel Varnhagen, dove Arendt si limita a fornire un quadro di atteggiamenti mentali possibili a partire dall'idea del *Selbstdenken*. Nell'articolo sull'illuminismo Arendt cerca di scavare più a fondo nel pensiero di Lessing e vi individua, non senza qualche forzatura, una compresenza di esigenze tematiche distinte che trovano la loro raffigurazione ideale nel legame tra verità e storia. In questo nesso e nella pluralità di prospettive che vi è incorporata viene vista la conferma che il pensiero di Lessing non si lascia ridurre ad un mero compendio delle astrazioni con cui secondo Arendt l'illuminismo ha affrontato l'emancipazione e la rigenerazione degli ebrei. Inoltre, nella successione del percorso di *Illuminismo e questione ebraica*, che dopo aver affrontato la filosofia lessinghiana passa ad un'analisi di Mendelssohn e Friedländer, l'apprezzamento che Arendt mostra di avere nei confronti di Lessing si fa sempre maggiore parallelamente ad un'accresciuta criticità nei confronti del deterioramento che i principi lessinghiani subiscono negli autori successivi.

“In Lessing, la ragione comune a tutti è il fondamento del senso dell'umano. In qualità di ciò che è massimamente umano essa lega Saladino con Nathan e il Templare”²². Con il richiamo al *Nathan il Saggio* e all'elemento comune dei suoi protagonisti Arendt intende anche precisare che la tolleranza di Lessing non ha un valore meramente formale, che essa non è l'affermazione di una facile indulgenza verso un'umanità universale svuotata da ogni contenuto determinato, ma è “rispetto per tutto quanto abbia volto umano” e “non è mai deducibile soltanto dall'universale validità della ragione come mera qualità formale”²³. Secondo Arendt nella filosofia di Lessing la tolleranza è infatti soprattutto una conseguenza del concetto di verità, delimitato da un lato dall'idea dell'impossibilità del suo pieno possesso, e sviluppato dall'altro entro la distinzione tra piano razionale e piano storico. Questo secondo aspetto viene esposto da Arendt con un rimando a passi presi dal breve scritto *Sull'argomento dello spirito e della forza*, mentre il primo, cui Arendt fa riferimento attraverso citazioni tratte da *Eine Duplik (Una controreplica)*, conduce alla questione della perdita della verità: “Più importante

²² HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, p. 108; trad. it. EAD., *Illuminismo e questione ebraica*, trad. di A. Dal Lago, in “Il Mulino”, n. 305, 1986, p. 421.

²³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 421.

della verità è l'uomo che la cerca»²⁴. L'intersezione dei due argomenti è data poi dalla constatazione che l'irraggiungibilità di una conquista esauriente e definitiva del vero riguarda soprattutto lo specifico modo di essere e di essere percepiti dei fatti storici.

Eine Duplik fa parte di quegli scritti di disputa teologica di Lessing a cui si è fatto riferimento a proposito delle *Anti-Goeze* e che furono pubblicati in risposta alle polemiche seguite all'apparizione del quarto contributo *Zur Geschichte und Literatur*, con il frammento dell'Anonimo sulla resurrezione. *Eine Duplik* fu dato alle stampe senza il nome dell'autore sul frontespizio ma con una prefazione firmata nel gennaio del 1978, pochi mesi prima delle *Anti-Goeze*, stampate tra aprile e luglio dello stesso anno. Con questo testo Lessing rispondeva alle obiezioni di Johann Heinrich Ress, sovrintendente alla Chiesa luterana di Wolfenbüttel e autore di diversi scritti contro i frammenti dell'Anonimo, tra i quali spicca l'opera pubblicata nel 1777 in difesa della storia della resurrezione di Cristo contro cui polemizza Lessing in *Eine Duplik*. Il termine *Duplik* (*controreplica*) del titolo viene chiarito in una nota al penultimo paragrafo, in cui Lessing precisa di non aver scelto *Replik* (*replica*) avendo dovuto rispondere ad un'accusa doppia, rivolta da una parte agli evangelisti e dall'altra a lui stesso. La prima è sollevata dall'Anonimo, e Lessing ritiene di avervi fornito la risposta più breve ed efficace. La seconda è stata mossa invece dal "vicino", ovvero da Ress, il quale ha ritenuto che la confutazione lessinghiana degli argomenti dell'Anonimo fosse in realtà un'ipocrita e velata conferma degli stessi, al fine di smentire la credibilità degli evangelisti. La duplicità è in effetti la costante dell'intero testo, a partire dall'introduzione e lungo tutta la presentazione delle dieci contraddizioni rinvenute dall'Anonimo nel resoconto della risurrezione, ognuna accompagnata da un esame in cui Lessing prende le distanze tanto dalla prospettiva del loro autore quanto da quella antitetica di Ress. Sin dall'esordio del testo, in cui viene presentata una sintesi della divergenza fondamentale dei pareri della disputa, la posizione di Lessing si situa in mezzo ai due estremi. Mentre l'Anonimo ritiene che la resurrezione sia un falso a causa dei contrasti nelle notizie riportate dagli evangelisti e Ress la ritiene vera per l'inesistenza di qualsiasi incongruenza nei resoconti, Lessing pensa che l'esattezza e la validità della resurrezione di Cristo possano essere mantenute anche se i racconti storici si contraddicono.

Lo sdoppiamento continuo del punto di vista che caratterizza *Eine Duplik* si manifesta anche come un ininterrotto slittamento dell'attenzione dalle conclusioni al metodo adottato, da cui deriva una potenziale discordanza del giudizio sulle premesse da quello sui risultati nella valutazione di posizioni differenti; infatti Lessing condivide le prime (l'esistenza di contraddizioni nelle notizie) ma non i secondi (la falsità del racconto degli evangelisti) con l'Anonimo, e viceversa nel caso di Ress. La duplicità è dunque il segno della complessità necessaria per rendere giustizia allo spazio tensionale aperto da un dissidio di due pareri contrastanti che non è riducibile alla semplice alternativa tra vero e falso o alla difesa monolitica di una sola parte, perché più importante dell'opinione finale è il modo in cui essa viene sviluppata e difesa. Il metodo e la ricerca vengono privilegiati tanto che Lessing arriva a dichiarare di preferire un uomo che ha affermato con le migliori intenzioni una non verità, procedendo con perspicacia, modesta e con la persuasione di essere nel giusto, piuttosto che chi difende la più

²⁴ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 422.

nobile delle verità movendo dal pregiudizio e diffamando gli avversari. La relativizzazione della verità come possesso viene infine portata a compimento nei due celebri capoversi in cui Lessing ne fa una prerogativa divina, criticando il negativo effetto di assopimento delle energie che avrebbe un'eventuale conquista del vero. Li riporto per esteso, visto che Arendt vi trae diverse citazioni, alcune delle quali (come "Sicherweitem der Kräfte"²⁵), non del tutto precise, rappresentano una specie di parafrasi più che una riproduzione del testo:

Non la verità di cui un uomo è o si crede in possesso, ma il sincero sforzo che ha adoperato per arrivare dietro alla verità determina il valore dell'uomo. Perché non tramite il possesso, ma mediante la ricerca della verità si ampliano le sue forze, e soltanto in questo ampliamento consiste la sua perfezione sempre crescente. Il possesso rende quieti, pigri, presuntuosi...

Se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo impulso sempre attivo verso la verità, seppur con la condizione di dover andare errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli! Io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra, e direi: concedimi questa, o Padre! la verità pura è di certo soltanto per te²⁶.

Richiamandosi anche alla parabola dei tre anelli con cui Nathan risponde alla domanda di Saladino su quale sia la vera religione tra cristianesimo, ebraismo e islamismo, Arendt sottolinea come il venir meno della verità, simboleggiato dalla perdita dell'anello autentico, abbia in Lessing l'effetto di permettere e di incoraggiare l'affiorare dell'umanità nella sua pienezza e nella sua autonomia: "Nell'illuminismo tedesco, così come è incarnato da Lessing, la verità come rivelazione religiosa non solo è perduta, ma la perdita è positivamente trasformata nella scoperta di ciò che è puramente umano"²⁷.

Resta da chiarire un punto importante, vale a dire in che misura l'idea di una ricerca perennemente incompiuta della verità conduca ad una forma di relativismo e di indifferenza verso il reale, che Arendt a rigor di logica dovrebbe criticare alla stessa stregua della ricezione del *Selbstdenken* di Rahel Varnhagen. La riflessione lessinghiana di *Eine Duplik* è legata all'oggetto concreto della disputa, cioè alla presenza o meno di contraddizioni nelle notizie della resurrezione e all'attendibilità di tali resoconti. Nella seconda sezione della parte introduttiva Lessing svolge la sua argomentazione attraverso un parallelo diretto con gli scrittori di storia profana, come Livio e Tacito, mettendo in evidenza che la discussione su ricerca e possesso della verità, pur avendo un senso e una portata generale, verte primariamente sullo statuto e sui limiti della narrazione di verità storiche. Appurato che tra gli storici dell'antichità le incongruenze si registrano su molte circostanze senza che a nessuno sia venuta in mente l'assurdità di metterli d'accordo o prenderli per falsi, Lessing si dichiara soddisfatto di ritrovare la concordanza tra gli scritti degli evangelisti sulla questione principale, ma si rifiuta di voler costringere i loro racconti in un'armonia forzata, nella quale neppure la minima dissonanza sugli aspetti secondari potrebbe sussistere. La validità di quest'argomento viene estesa da Lessing all'intero ambito della verità storica, perché, a meno che non vi sia una fonte comune o un accordo intenzionale, una

²⁵ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 422.

²⁶ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., pp. 23-24; ID., *Religione e libertà*, cit., p. 33.

²⁷ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 422.

molteplicità di osservatori di un fatto produce sempre una pluralità di prospettive e dà luogo ad una serie di notizie mai perfettamente identiche fra loro.

Non ci si sarebbe prima dovuti informare se nell'immensa estensione della storia è dato trovare un solo esempio di un qualche avvenimento che sia stato raccontato senza le più evidenti e insolubili contraddizioni da più persone, le quali non abbiano né attinto da una fonte comune né si siano conformate le une alle altre (scendendo ad un livello di dettaglio di piccole circostanze simile a quello di cui troviamo contornato il racconto della resurrezione)? [...] Sono altrettanto convinto dell'impossibilità di un tale esempio quanto della mia stessa esistenza²⁸.

L'esclusione del possesso della verità corrisponde alla parzialità e alla limitatezza con cui l'uomo è in grado di recepire e trattenere la contingenza storica. La "debolezza" della narrazione della storia è dovuta al carattere intersoggettivo e multidimensionale dell'osservazione, che, in quanto origine della tolleranza e della sollecitazione al continuo perfezionamento, coincide anche con il suo risvolto positivo. Lessing precisa che questa concezione delle verità storiche non sorge dallo scetticismo né conduce ad esso²⁹, dal momento che l'impossibilità di un'uniformità assoluta non significa che l'uomo non sia capace di attestare gli aspetti essenziali degli eventi. La diversità che sorge immancabilmente nella testimonianza dei fatti a causa dell'inafferrabilità della loro piena complessità non implica che tutto sia relativo o che non sia possibile discernere il vero dal falso nella conoscenza storica; è invece l'inevitabile sfaccettatura che la realtà di un oggetto acquisisce inserendosi nella relazionalità umana. Oltretutto l'affidabilità delle notizie su eventi trascorsi da lungo tempo può avvalersi di un aiuto in più contro il dubbio sollevato dalle incongruenze, perché in tal caso è disponibile non solo la testimonianza dell'avvenimento, ma anche la sua storia, cioè il successo con cui si è diffusa e conservata. L'effetto avuto nei secoli da un resoconto può dare più indicazioni sulla sua veridicità di quanto non faccia il racconto in sé, tanto che per Lessing il trionfo del cristianesimo è a posteriori la massima testimonianza dell'attendibilità della storia della resurrezione.

Con tutto questo per Lessing le verità storiche non possono superare le limitazioni che derivano dalla loro stessa costituzione, né possono svolgere una funzione dimostrativa in ambiti che richiedono un sostegno ben più saldo. Non è saggio voler fondare la religione e la speranza di salvezza eterna sulla sola autorevolezza di prove storiche, perché esse, per quanto veritiere e convincenti siano, non possono fornire una certezza esauriente proprio a causa della loro natura storica, ovvero per un'insuperabile sproporzione tra il loro potere dimostrativo e lo scopo per cui in questo caso verrebbero adoperate. Inoltre, la presa di distanze dallo scetticismo e la difesa dell'apporto di verità che le testimonianze contengono nonostante la loro concordanza imperfetta non mettono al riparo le notizie storiche dalla menzogna o dalle omissioni.

Come? Non è forse vero che una bugia possa essere dimostrata storicamente esente da dubbio? Che tra mille e mille cose sulle quali né la ragione né la storia ci danno motivo di dubitare non possano essere sfuggiti anche eventi mai accaduti? Non è forse vero che ci siano stati infiniti fatti,

²⁸ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 28; ID., *Religione e libertà*, cit., p. 39.

²⁹ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 32; ID., *Religione e libertà*, cit., p. 44.

fatti veri ed incontestabili, per i quali tuttavia la storia ci ha lasciato testimonianze troppo esigue e irrilevanti perché possiamo crederci senza essere sventati?³⁰

Sia l'osservazione primaria che la tradizione in cui essa viene in un secondo momento inserita e tramandata recepiscono troppo e troppo poco al tempo stesso, perché l'attenzione del testimone così come quella dei suoi posteri attua un necessario processo di selezione in cui, a prescindere da qualsiasi volontà di inganno, alcuni aspetti si perdono e altri si possono aggiungere. In ultima analisi il punto debole delle verità storiche è ciò che ne fa uno spazio del confronto interumano, vale a dire la loro dipendenza dalla testimonianza, dalla volontà umana di confermare e conservare l'accaduto. Come si vede questa concezione lessinghiana dei fatti storici è esattamente la stessa che Arendt fa propria e sviluppa nella biografia di Rahel Varnhagen, dove vengono chiariti i motivi per i quali la realtà della storia è esposta all'arbitrio della menzogna.

Rispetto ad Arendt però, Lessing ha una ragione in più per ridimensionare la consistenza obiettiva e la portata delle verità storiche. Mentre nel constatare la fragilità dei fatti storici Arendt nella biografia vede pur sempre la storia come una dimensione vitale dell'individuo che non può essere sostituita da pretese soggettive di autonomia, Lessing ammette anche un tipo di conoscenza razionale dotata di un tale livello di affidabilità e di perfezione formale da risultare primaria e fondativa nella persuasione rispetto a qualsiasi narrazione storica. Se nella biografia di Rahel Varnhagen questo elemento del pensiero di Lessing era discusso indirettamente in relazione al *Selbstdenken*, in *Illuminismo e questione ebraica* Arendt esamina in maniera specifica la distinzione di due piani eterogenei della verità richiamando il quarto volume della serie *Zur Geschichte und Literatur* e soprattutto citando dallo scritto *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*.

A quest'ultimo Arendt si riferisce parlando della “metabasi in altro genere” e dell’“orrido e ampio fossato” che separa la casualità delle verità storiche dalla necessità di quelle razionali³¹. In questo breve testo apparso anonimo nel 1777 Lessing si rivolge contro l'uso da parte dei teologi a lui contemporanei dell'argomento dello spirito e della forza, consistente nell'affermazione di uno straordinario potere persuasivo dell'adempimento delle profezie e della realizzazione dei miracoli rispetto agli ausili offerti dalla dialettica. L'obiettivo polemico più specifico di Lessing è l'opera di Johann Daniel Schumann *Sull'evidenza delle prove di verità della religione cristiana*, che utilizzava tale argomento per contrapporre all'impostazione critica dell'Anonimo la diretta ispirazione divina degli evangelisti. Rimandando alla formulazione originaria data da Origene, che a sua volta si appoggiava alla *Prima Epistola ai Corinti* di Paolo, Lessing riconosce la validità di una simile argomentazione per il periodo in cui fu concepita, ma critica la sua applicabilità alla situazione attuale, nella quale profezie e miracoli hanno smesso di verificarsi da lungo tempo lasciando solo le notizie storiche di quanto avvenuto in passato: “questo argomento dello spirito e della forza non possiede più al giorno d'oggi, né spirito né forza, essendosi

³⁰ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 32; ID., *Religione e libertà*, cit., p. 44.

³¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 109, e trad. it. cit., p. 422. Per il testo di Lessing cfr. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 7, e la trad. it. in ID., *La religione dell'umanità*, a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 69-70.

ridimensionato a mera testimonianza umana dello spirito e della forza”³². La certezza derivante dall’esperienza diretta, la cui evidenza però nel caso di miracoli e profezie si è ormai esaurita, è diversa e molto maggiore di quella che è possibile ricavare da resoconti storici. Da queste considerazioni Lessing trae lo spunto per una valutazione generale delle verità storiche e del loro legittimo uso. Sulla base di esse si possono costruire, dedurre, o passare al vaglio altre proposizioni storiche, ma in nessun caso se ne possono desumere prove di enunciati metafisici o morali, che sono di competenza della ragione dimostrativa.

Se nessuna verità storica è suscettibile di dimostrazione, allora nulla può essere dimostrato *per mezzo* di verità storiche. Vale a dire: casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali. [...] Se dunque sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la resurrezione di un morto compiuta da Cristo, debbo per questo ritenere vero che Dio ha in figlio della sua medesima essenza? Quale legame può mai esistere fra la mia incapacità di muovere obiezioni rilevanti contro le testimonianze di quell’evento e l’esser io tenuto a credere qualcosa contro cui la mia ragione si ribella?³³

La radicalizzazione della scissione dei due piani, considerati classi interamente diverse della verità, è quanto Arendt ha in mente quando scrive in *Illuminismo e questione ebraica* che le verità storiche per Lessing non hanno alcuna forza dimostrativa rispetto alla ragione e possono essere universalmente persuasive e vincolanti solo in quanto confermano le verità razionali.

Secondo Arendt tuttavia, una parziale ricomposizione a posteriori della separazione tra ragione e storia ha luogo nell’idea di una funzione educatrice della seconda rispetto alla prima che Lessing sviluppa ne *L’educazione del genere umano*. In questo testo, pubblicato integralmente nel 1780 ma comparso in parte già nel quarto contributo *Zur Geschichte und Literatur* (1977), Lessing considera la rivelazione come l’educatrice del genere umano, la guida necessaria alla ragione finché questa non abbia conseguito la sua piena maturità. La storia, sotto forma di rivelazione religiosa, non concede alla ragione niente cui essa non potrebbe giungere da sola, ma glielo offre con maggiore rapidità e facilità, nella maniera più appropriata allo sviluppo graduale della sua facoltà di intendere, ed esaurisce il suo compito quando la razionalità diviene indipendente. Da un lato Arendt nota che la storia vista in questa prospettiva conduce alla fine alla sua stessa superfluità e scomparsa e che a posteriori la contingenza viene riconvertita nella necessità e nella perfezione della razionalità, dall’altro riconosce che in questo modo alla storia viene attribuito un significato non accessibile alla ragione, che anche a maturità raggiunta può rendere conto della sua natura ma non del suo essere divenuta³⁴: perciò a proposito di Lessing Arendt può anche parlare di una “già iniziata scoperta della storia”³⁵. Non va dimenticato che in questa fase il pensiero arendtiano è fortemente concentrato sull’importanza della storia e della tradizione e nettamente critico verso ogni svalutazione della dimensione storica in favore di una razionalità astratta. Rispetto alla netta separazione di piani e allo svilimento delle prove storiche che si ritrova in *Sul cosiddetto «argomento dello*

³² GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 4; ID., *La religione dell’umanità*, cit., p. 67.

³³ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., pp. 5-6; ID., *La religione dell’umanità*, cit., pp. 68-69.

³⁴ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 110; trad. it. cit., p. 423.

³⁵ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 117; trad. it. cit., p. 429.

spirito e della forza», l'idea di una maturazione graduale della razionalità spiegabile solo in termini storici doveva apparire ad Arendt un grosso passo avanti.

Combinando però questo rimando a *L'educazione del genere umano* con citazioni dai *Gegensätze des Herausgebers* posposti ai cinque frammenti dell'Anonimo pubblicati nel già menzionato quarto contributo, Arendt limita la portata della ricomposizione tra verità storiche e di ragione, nel senso che il ruolo educativo della rivelazione non è comunque espressione di una rivalutazione dell'aspetto obiettivo e storico della religione. Per Arendt, al contrario, Lessing sottolinea l'importanza dello spirito sulla lettera e considera essenziale la religiosità dell'interiorità in senso pietistico, ammettendo l'esistenza della religione anche prima della Bibbia: "Se la verità della religione è precedente alla Bibbia, allora questa verità non è più obiettivamente sicura, ma deve essere cercata. La ricezione illuministica della religiosità pietistica distrugge allo stesso tempo il pietismo. La novità non consiste nell'accentuazione dell'interiorità, ma nel fatto che essa venga fatta giocare contro l'oggettività"³⁶. In effetti nelle riflessioni che seguono i frammenti dell'Anonimo nel quarto volume *Zur Geschichte und Literatur* Lessing tratta la questione del rapporto tra ragione e rivelazione applicando alla sfera religiosa il principio della priorità delle verità razionali su quelle storiche:

La religione non è vera perché gli evangelisti e gli apostoli la insegnarono: al contrario essi la insegnarono perché è vera. Dalla sua intima verità devono essere spiegate le tradizioni scritte, e tutte le tradizioni scritte non possono darle alcuna intima verità se non ne ha³⁷.

Utilizzando la figura paolina di lettera e spirito evocata anche negli *Axiomata*, Lessing va ben oltre il principio luterano del libero esame perché prospetta un nucleo di religiosità vincolante indipendentemente dagli involucri storici o scritturali in cui è calato. Non è dunque in questione un irrigidimento contingente o la semplice caducità della lettera, che sarebbe pur sempre funzionale ad un rinnovamento dell'ancoraggio con la Scrittura, ma il fatto che lo spirito è un genere del tutto diverso dalla lettera, capace di sussistere anche senza il suo apporto e mai del tutto commensurabile ad essa³⁸.

Sebbene per Arendt la priorità assegnata da Lessing al contenuto spirituale della religione non comporti di per sé un'indifferenza nei confronti dell'elemento storico, specie se confrontata con il significato che essa assume in Mendelssohn, ma piuttosto una giustificata "eliminazione della religione come dogma"³⁹, alla sua base sta la stessa separazione di verità dimostrative e storiche che ha contribuito alla legittimazione illuministica dell'assimilazione attraverso una rimozione della storia ebraica. In ogni caso, dalla lettura di Arendt in merito alla

³⁶ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 111; trad. it. cit., pp. 423-424.

³⁷ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XII, a cura di K. Lachmann, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 429.

³⁸ Questo aspetto del pensiero di Lessing è stato particolarmente sottolineato da Thomas Mann in *Discorso su Lessing* e soprattutto da Heinrich Heine in *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*. Tra l'altro si tratta di scritti che potevano senz'altro essere noti ad Arendt prima della stesura sia della biografia che di *Illuminismo e questione ebraica* (il saggio di Mann è del 1929): cfr. THOMAS MANN, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 18-21, e HEINRICH HEINE, *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bari, Laterza, 1972, pp. 262-264.

³⁹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 114; trad. it. cit., p. 426.

questione della validità del cristianesimo e delle religioni rivelate emerge la distanza di Lessing sia dalle posizioni illuministiche che avevano tentato un compromesso tra fede e ragione, sia da quelle che avevano liquidato le religioni positive come invenzioni e favole irrazionali (Reimarus). L'atteggiamento critico ma non dogmaticamente avverso alla religione di Lessing riscuote un certo apprezzamento da parte di Arendt, che al tempo stesso sembra però nutrire dubbi sulle conseguenze che i principi di tale critica rischiano di avere se applicati incondizionatamente ad ogni ambito.

Nell'interpretare Lessing Arendt oscilla continuamente tra appropriazione e distacco, dando spazio ora ad aspetti più legati all'indipendenza assoluta della ragione e dello spirito, da cui per lo più prende le distanze, per lo meno per quanto attiene agli esiti di tali argomenti in autori successivi e nella discussione sull'emancipazione ebraica, ora a prospettive più aperte alla riflessione sulla realtà storica, nelle quali si identifica maggiormente. Il nodo tematico che esemplifica meglio questo doppio atteggiamento è la concezione lessinghiana della storia, che secondo Arendt "viene alla luce in due contesti eterogenei"⁴⁰. Da una parte la storia è l'eterna ricerca della verità che comincia quando la maturità viene raggiunta dall'uomo e si proietta in una durata infinita, dall'altra è l'educatrice che spiega come la ragione sia divenuta ciò che è:

La prima idea della storia permette all'uomo, quando è pervenuto alla consapevolezza della propria ragione, di ricominciare tutto da capo e fondare una storia. Questo è la concezione che da sola rimane determinante nella ricezione di Mendelssohn. In Lessing però questa storia da fondare nuovamente aveva senz'altro un ancoraggio nel passato. Il passato dominato dall'autorità è infatti educatore. La maturità dell'uomo è dapprima divenuta; divenuta in un'educazione che Dio ha procurato all'uomo⁴¹.

Come si può notare da questo passo l'operazione compiuta da Arendt è simile ad una specie di montaggio. L'idea dell'inafferrabilità della verità storica di *Eine Duplik* viene tradotta in una nozione autonoma di storia che Arendt compone e fa interagire con quella presente in *L'educazione del genere umano*. In questo modo viene relativizzato il millenarismo del secondo scritto, nel quale Lessing prefigura il venir meno del compito educativo della rivelazione come avvento di un "nuovo Vangelo eterno". Con la spiegazione del desiderio di anticipazione di mistici e visionari Lessing tende ad allontanare indefinitamente nel tempo la comparsa di questa epoca di compimento e di maturità, che proprio in virtù di questo slittamento in avanti viene tratteggiata come una risoluzione totale della storia piuttosto che come la fondazione di una storia nuova. All'interno di un discorso dal forte accento utopico essa appare come la fase della perfezione raggiunta, non come l'inizio di un ulteriore e interminabile percorso di perfezionamento⁴².

⁴⁰ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 111; trad. it. cit., p. 424.

⁴¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 111; trad. it. cit., p. 424.

⁴² "Verrà certamente il tempo del compimento in cui l'uomo, quanto più il suo intelletto si sente persuaso di un futuro sempre migliore, tanto meno avrà bisogno di mutuare da questo futuro i moventi per le sue azioni; il tempo in cui farà il bene per il bene, e non perché premiato da arbitrarie ricompense", dal § 85 di GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, cit., p. 433, e ID., *La religione dell'umanità*, cit., p. 151. Sul significato della terza età e sul suo carattere religioso o meno gli interpreti si sono mostrati tutt'altro che concordi: cfr. ad esempio le introduzioni di N. Merker e di G. Ghia ai citati *La religione dell'umanità* e *Religione e libertà*, o il

Quest'impressione sembra confermata dal fatto che Lessing prospetta una progressiva elaborazione delle verità rivelate in verità di ragione (§ 76), concependo come tappa finale un intelletto così completamente rischiarato da sfociare automaticamente nella pura eticità della virtù come premio a se stessa (§ 80). In pratica Arendt, facendo giocare l'una contro l'altra le due visioni della storia che trae dal pensiero di Lessing, elimina dal quadro concettuale de *L'educazione del genere umano* l'idea di una fine del tempo storico e la sostituisce con quella di una ricerca incessante della verità, nella quale ad essere indefinitamente rimandato nel futuro è il conseguimento non della maturità, ma della verità. Mentre Lessing fa della maturità razionale il compimento ultimo rappresentato come conquista universale da parte dell'intero genere umano, Arendt la trasforma in una fase intermedia, dandole il significato più "contenuto" di rottura del principio di autorità e prosecuzione della storia mediante la conquistata autonomia della ragione dalla rivelazione.

Solo nella combinazione dei due modelli di storia Arendt vede una soluzione soddisfacente. La concezione di una costante indagine della verità con i soli mezzi della ragione indipendente viene collegata alla ricezione di Mendelssohn, il che, come risulterà evidente dal prossimo capitolo, equivale ad una critica; in questa prospettiva infatti scompare del tutto la consapevolezza del condizionamento storico della razionalità, così come la questione della sua origine e della sua formazione nel tempo. Ma anche lo schema esplicativo dell'educazione dell'umanità ad opera della rivelazione storica da solo è insufficiente, perché nella sua ottica di risoluzione finale della storia va perduta l'idea della sfera umana come interazione di una pluralità di posizioni priva del carattere definitivo della verità e aperta perciò alla tolleranza: "Questa esclusiva e incondizionata affermazione del carattere eternamente incompiuto e frammentario di tutto quanto è umano solo per amore dell'umano in *L'educazione del genere umano* è di nuovo sviata"⁴³.

L'interpretazione di Arendt sfrutta i punti cardine del pensiero lessinghiano per forzarne il significato lungo più direttrici. La riflessione di Lessing sull'irraggiungibilità di una piena cognizione delle verità storiche viene enfatizzata fino a renderla una concezione della storia *tout court* sulla base della progressione temporale che vi è implicita. Al contempo la maturità della ragione come tappa dell'educazione umana viene anticipata e ridimensionata da Arendt nel modo che abbiamo visto. Si tratta con tutta probabilità di forzature consapevoli e intenzionali, che individuando e sovraccaricando il legame tra i concetti

volume AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, a cura di M. Freschi, Cremona, Libreria del convegno, 1972.

⁴³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 112: "Diese ausschließliche und vorbehaltlose Bejahung des ewig Unabgeschlossenen und Fragmentarischen alles Menschlichen nur um des Menschlichen willen ist in der «Erziehung des Menschengeschlechts» wieder abgebogen". Trad. it. cit., p. 424. In questo caso la traduzione che propongo è opposta a quella di Dal Lago, che a mio avviso fraintende il senso della frase. Infatti dalla sua versione emerge una rinuncia al senso di frammentarietà compiuta da Lessing per amore del senso dell'umano, ma così, alludendo al sacrificio di un elemento in favore dell'altro, Arendt sarebbe in contraddizione con le due pagine precedenti del saggio che hanno ribadito la stretta interdipendenza fra i due termini. Il traduttore è stato forse sviato dal non aver colto la sfumatura critica nella frase in questione e dall'averla presa per una notazione di tono positivo nei confronti di *L'educazione del genere umano*. Questo dà un'idea di quanto sia difficile districarsi nella sezione su Lessing del saggio arendtiano a causa della continua alternanza fra appropriazione e presa di distanze.

lessingiani di verità e storia mirano a dare una caratterizzazione del pensiero di Lessing da cui emerga la sua irriducibilità alle logiche più astratte e antistoriche dell'illuminismo, per come si ritrovano invece secondo Arendt nella filosofia di Moses Mendelssohn. Nella lettura arendtiana il nesso tra verità irraggiungibile e storia educatrice dell'umanità è ciò che impedisce al primato attribuito da Lessing alla ragione, allo spirito e all'interiorità di degenerare in un dogmatismo dell'onnipotenza del soggetto razionale. La relazione tra verità e storia rintracciata da Arendt implica infatti precisi limiti alla razionalità, a causa dei quali essa non può né concepirsi in possesso del vero, né considerarsi fatta da sé. Le limitazioni imposte dalla verità e dalla storia sono anche le condizione per la centralità dei temi di umanità e tolleranza, che Arendt considera essenziali nel pensiero di Lessing anche nel saggio del 1960 *Gedanken zu Lessing*.

2.3 *Gedanken zu Lessing: verità e umanità*

Lo scritto *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing* (*Sull'umanità in tempi oscuri: pensieri su Lessing*), tratto dal discorso tenuto da Arendt nel 1959 ad Amburgo in occasione della consegna del premio Lessing e pubblicato nel 1960 (inserito poi in traduzione inglese nella raccolta del 1968 *Men in Dark Times*), è un ottimo indizio per individuare cosa resta e cosa cambia nell'interpretazione di Lessing a quasi trent'anni di distanza da *Illuminismo e questione ebraica* e dalla redazione della biografia di Rahel Varnhagen. In questo saggio la continuità è data dall'insistenza di Arendt sul *Selbstdenken* e sulla concezione lessinghiana della verità, ma il modo di affrontare questi temi è completamente cambiato, come è testimoniato dalla messa in risalto della politicità del pensiero di Lessing e dal venir meno della riflessione sulla storia.

Nell'intervento arendtiano la tematica di fondo in cui si inseriscono le considerazioni su Lessing consiste nell'alternativa tra distacco e partecipazione ad una realtà diventata oppressiva, nel sentimento di obbligazione verso il mondo che può sopravvivere in chi da esso è bandito e perseguitato: "si tratta della questione di quanta realtà debba essere trattenuta anche in un mondo divenuto inumano per non far diventare l'umanità una frase o un fantasma"⁴⁴. Questo problema gioca un ruolo cruciale anche nella biografia di Rahel Varnhagen, dove conduce però ad esiti ben diversi. Nel saggio su Lessing la posizione di Arendt si condensa nell'affermazione che la fuga dal mondo nell'anonimità del privato e dell'interiorità è sempre giustificata ed è spesso l'unica soluzione praticabile, a patto che non porti a ignorare o a negare la realtà. Dove il reale che offende l'individuo non sia rimosso in modo ipocrita o velleitario, l'evasione dal mondo della persecuzione è all'origine di un rafforzamento della persona, sebbene un simile tipo di esistenza abbia un significato politico necessariamente scarso⁴⁵. Entro queste premesse, il modello ideale di un atteggiamento pienamente umano in tempi oscuri è costituito per Arendt proprio da Lessing, e una delle chiavi esplicative utilizzate per chiarire il suo rapporto con il mondo è il *Selbstdenken*.

⁴⁴ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Lutz, München, Piper, 1989, p. 38.

⁴⁵ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., pp. 38-40.

Nel “pensare da sé” si manifesta l’attitudine polemica e critica di Lessing, la sua tendenza a prendere partito e disputare per interesse del mondo, a prescindere dai vincoli che potrebbero essere imposti al ragionamento dalla logica o dalla storia. La valutazione data nella biografia di Rahel Varnhagen e in *Illuminismo e questione ebraica* è del tutto rovesciata, perché l’indipendenza del *Selbstdenken* dalle verità storiche non viene letta come un disconoscimento dell’importanza della storia, ma come il segno di una disposizione autenticamente libera rispetto ai condizionamenti prevalenti negli schemi novecenteschi:

Non il diciottesimo, ma il diciannovesimo secolo sta tra Lessing e noi; la sua ossessione per la storia e il suo darsi all’ideologia sono ancora così attivi proprio nel pensiero politico del nostro tempo, che tendiamo a ritenere non vincolante un pensiero assolutamente libero, il quale non si serve né della storia né della costrizione logica come stampelle⁴⁶.

Arendt esclude espressamente che il *Selbstdenken* abbia il significato di un isolamento del sé o di una libertà di pensiero concepita come evasione dal mondo – che invece era proprio il senso a cui nella biografia di Rahel Varnhagen veniva avvicinata la pretesa di autonomia della ragione. Il pensare da sé non è neppure una chiusura dell’individuo finalizzata alla ricerca di una posizione o di un’armonia con il mondo escogitata dal pensiero. In *Gedanken zu Lessing* l’accentazione lessinghiana del *Selbstdenken* è ricondotta da Arendt al riconoscimento della libertà di movimento come tratto essenziale del pensare e suo punto in comune con l’agire⁴⁷. Il *Selbstdenken* diventa l’espressione di un’incessante attività mentale il cui dinamismo non si arresta neppure di fronte alle sue stesse conclusioni, continuamente ritrasformate in punti di partenza e ricombinate all’infinito. In pratica viene rinvenuta in Lessing una caratterizzazione processuale del pensiero che è molto simile a quella che Arendt presenta come propria negli scritti più tardi e in particolare ne *La vita della mente*.

La rinuncia al carattere definitivo dei risultati e alla dimensione vincolante delle soluzioni compiute è ciò che attribuisce al *Selbstdenken* una vitalità e un movimento inesauribile, che lo avvicinano all’azione:

La relazione nascosta che connetteva il suo pensare da sé con l’agire stava nel fatto che non legò mai il suo pensiero a risultati, che rinunciò espressamente ai risultati nella misura in cui dovevano portare alla soluzione definitiva delle difficoltà che il pensiero si pone, e questo addirittura a costo della verità, perché ogni verità deve necessariamente portare il pensiero come pura attività in posizione d’arresto⁴⁸.

La natura inarrestabile del pensare andrebbe distrutta se fosse possibile uno stabile conseguimento della verità. Tramite questa interpretazione Arendt fa del principio lessinghiano dell’irraggiungibilità della verità una spiegazione dello specifico

⁴⁶ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., p. 22.

⁴⁷ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., p. 23: “Il pensiero in Lessing non sorge dall’uomo, e in esso non si manifesta un Sé, ma l’uomo [...] si decide per esso perché alla fine scopre nel pensiero un modo di muoversi liberamente nel mondo. [...] Lessing si ritirò nel pensiero, ma assolutamente non nel suo Sé, e se per lui è esistita una connessione nascosta tra pensiero e azione (cosa che in effetti credo, ma che non posso dimostrare con citazioni), allora consisteva nel fatto che entrambi, l’agire come il pensare, si svolgono nella forma di un movimento”.

⁴⁸ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., p. 24.

modo d'essere del pensiero. L'idea che la verità non sia accessibile all'uomo è ancora una volta un elemento essenziale nell'interpretazione di Arendt, ma anziché essere vista in chiave temporale e in combinazione con la concezione della storia educatrice dell'umanità, come avveniva in *Illuminismo e questione ebraica*, viene legata al *Selbstdenken* e diventa il punto di passaggio da questo all'azione.

Proprio il collegamento con l'agire e dunque la politicità intrinseca del rapporto verso il mondo che si esprime nel *Selbstdenken* è il motivo per cui la carenza di obiettività dovuta alla perdita della verità non ha niente a che vedere con forme di soggettivismo. Nel pensiero di Lessing l'allontanamento della verità dalla prospettiva dell'uomo ha per Arendt non solo la valenza di una constatazione di un limite, ma anche quella di un'esigenza fondamentale, perché permette l'affiorare di un tipo di relazionalità interumana mediata dal mondo, ovvero garantisce una forma di umanità e amicizia nel confronto e nella distanza reciproca. Mentre la tendenza che si afferma in tempi oscuri è un rapporto più stretto di solidarietà e condivisione tra i perseguitati che, pur dando origine ad un'intimità e ad un calore umano unici, è indice di assenza di mondo, l'atteggiamento polemico di Lessing, la sua prontezza a sacrificare la verità alla discussione tra posizioni diverse e al senso di umanità che ne deriva, sono dettati da una preoccupazione costante per il mondo.

Con ciò siamo tornati a quello da cui sono partita, ovvero alla sorprendente mancanza di oggettività e «obiettività» nello stile polemico di Lessing, la sua parzialità sempre vigile, che non ha niente a che fare con la soggettività, perché non pensa mai a se stessa, ma sempre al rapporto con il mondo proprio degli uomini e delle loro posizioni e opinioni⁴⁹.

Il tipo di umanità legato a questa disposizione non si risolve nella stretta congiunzione dell'amore o della fratellanza, ma nell'amicizia in senso greco-classico, come legame politico tra concittadini e rapporto di condivisione in cui il mondo comune unisce e al tempo stesso tiene distinti. Il mondo è infatti una dimensione intersoggettiva che non sopravvive dove vige un'unione totale, ed è anche l'unico mezzo tramite il quale è possibile superare l'isolamento della soggettività. Perciò affermare l'irraggiungibilità di una verità definitiva non solo non produce un relativismo soggettivistico, ma rappresenta il migliore antidoto contro di esso, mentre un ipotetico possesso del vero farebbe tabula rasa della pluralità di opinioni sostituendola con un'uniformità assoluta. Per Arendt non la presunta obiettività di un'unica verità, ma solo il mondo come interazione di una molteplicità di posizioni garantisce in Lessing la distanza tra gli uomini e con essa una forma umana, ovvero plurale, di verità e obiettività. Questo accento sull'umanizzazione della verità attraverso la discussione critica di posizioni contrastanti, vale a dire mediante il suo inserimento nello specifico campo tensionale delle opinioni umane sugli oggetti del mondo comune, testimonia il carattere assolutamente politico del pensiero di Lessing. La politica è la sfera in cui la pubblicità si costruisce intorno ad un ambito intermedio, ad una distanza e ad una mediazione tra gli esseri umani.

Se l'enfasi sul carattere mediato del senso di umanità di Lessing ricorda vagamente l'insistenza della biografia di Rahel Varnhagen sulla mediazione, è

⁴⁹ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., p. 46.

ovvio che il contesto dell'interpretazione arendtiana è completamente mutato. Dagli anni trenta ai sessanta il pensiero di Arendt ha attraversato una metamorfosi profonda che, pur senza cancellare temi e spunti degli inizi, ne ha spostato l'attenzione dalla storia alla politica. Questo cambiamento fondamentale nell'oggetto di studio, che nasce dalla maturazione di nuove esperienze e di nuove priorità, è particolarmente evidente nella lettura di Lessing, soprattutto se si pensa che le questioni legate alla concezione lessinghiana della storia ritenute essenziali in *Illuminismo e questione ebraica* non vengono neppure menzionate in *Pensieri su Lessing*.

Il mutamento di prospettiva che si riscontra in Arendt ha come effetto una correzione del giudizio su Lessing, che però non avviene sulla base di elementi interpretativi sostanzialmente nuovi, ma mediante una selezione e una ricombinazione di quelli già appurati. Arendt elimina dalla visuale il problema della storia ma mantiene il *Selbstdenken* e la concezione della verità come aspetti essenziali del pensiero di Lessing, e in virtù della separazione dalla considerazione storica, li rilegge in chiave politica; con questo si assiste anche ad un accresciuto apprezzamento di Lessing. Sebbene la valutazione che si ritrova in *Illuminismo e questione ebraica* nel complesso fosse tutt'altro che sfavorevole, prendendo come metro di giudizio il riconoscimento del peso della storia non poteva non contenere spunti critici, per lo meno rispetto a quelle parti della teoria di Lessing che insistono di più su una ragione completamente autonoma e autosufficiente. Rispetto al nuovo criterio di riferimento, vale a dire alla politica come infra in cui il mondo è appreso e discusso in una dimensione di pluralità, il pensiero di Lessing possedeva una sintonia pressoché totale in virtù dell'idea che all'uomo sia sottratto il possesso della verità e che gli siano concessi solo la ricerca e il confronto costante. Anche il *Selbstdenken* assume una connotazione integralmente positiva perché viene spiegato a partire da tale concezione della verità.

Per concludere, merita di essere osservato che la riflessione sul carattere incompiuto e parziale della verità umana svolge una funzione essenziale in entrambe le interpretazioni sviluppate da Arendt. In *Illuminismo e questione ebraica* è l'origine dell'umanità e della tolleranza e impedisce alla maturità della ragione di comprendersi come termine definitivo della storia, in *Pensieri su Lessing* è legato ad un tipo di umanità che si realizza nella distanza creata dal rapporto con il mondo. In entrambi i casi ha il senso di una forma di mediazione che esclude la chiusura della soggettività in una dimensione unica e la apre all'intersoggettività; si tratta di quell'aspetto collegato alla critica sionista all'assimilazione cui Arendt allude nella biografia di Rahel Varnhagen e nel saggio sulla tradizione nascosta quando parla dell'esigenza dell'individuo di evitare il senso di superiorità o gli stati di eccezione per rendersi umano tra gli uomini. Che questa mediazione sia di tipo storico o politico fa indubbiamente una grossa differenza, ma come radice comune in interpretazioni di Lessing così distanti nel tempo e con un orientamento così divergente ha anche il significato di una preoccupazione costante e fondamentale del pensiero di Hannah Arendt.

TABELLA DEI RISCONTRI TESTUALI

Abbreviazioni comuni a tutte le tabelle

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.

Altre abbreviazioni

- *Lachmann* = GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.

<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 109: “Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, ... sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter der Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, pp. 23-24: “Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter der Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 109: “Besitz der Wahrheit”, “Sicherweitem der Kräfte”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, p. 24: “Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 109: “ein garstiger breiter Graben”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, p. 24: “Das, das ist das garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 109: “μεταβασις εις αλλο γενοζ”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, p. 24: “wenn das nicht eine μεταβασις εις αλλο γενοζ ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter diesen Benennung verstanden“
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 110: “Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, p. 416.
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 110: “eines neuen ewigen Evangeliums”	<i>Lachmann</i> , vol. XIII, p. 433: “Sie wird kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 110:	<i>Lachmann</i> , XII, p. 432:

<p>“Aber wenn eine Offenbarung sein kann und eine sein muß..., so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen”</p>	<p>“Ob eine Offenbarung seyn kann, und seyn muß, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sey, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine seyn kann, und eine seyn muß, und die rechte einmal ausfündig gemacht worden: so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf darwider seyn, wenn sie Dinge darinn findet, die ihren Begriff übersteigen”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 110: “Was gehen den Christen diese Mannes Erklärungen, Hypothesen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet”</p>	<p><i>Lachmann</i>, XII, p. 428: “ Aber was gehen den Christen diese Mannes Hypothesen, und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 111: “Die religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist”</p>	<p><i>Lachmann</i>, XII, p. 429 <i>Lachmann</i>, XIII, p. 127</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i> p. 111: “Selbstdenkenden Köpfen ist es nun einmal gegeben, daß sie das ganze Gefilde der Gelehrsamkeit übersehen, und jeden Pfad desselben zu finden wissen, sobald es der Mühe verlohnt, ihn zu betreten” (vedi anche <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 23)</p>	<p><i>Lachmann</i>, XIII, pp. 195-196</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 26: “Vernunftwahrheiten”, “Geschichtswahrheiten”</p>	<p><i>Lachmann</i>, XIII, p. 5: “zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden”</p>

3. L'EMANCIPAZIONE EBRAICA NEL SAGGIO *AUFKLÄRUNG UND JUDENFRAGE*: DOHM, MENDELSSOHN, FRIEDLÄNDER, SCHLEIERMACHER

3.1 *Arendt a confronto con Dohm: la riduzione del progetto di emancipazione a teoria della storia*

Dopo aver redatto insieme a Mendelssohn e Cerfbeer una memoria da presentarsi al *Conseil d'Etat* parigino in favore degli ebrei alsaziani, Christian Wilhelm Dohm pubblica nel 1781 *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Sul miglioramento civile degli ebrei*), dando origine ad un acceso dibattito sull'emancipazione degli ebrei dal quale due anni dopo scaturisce una riedizione del testo con una seconda sezione contenente le recensioni e i commenti epistolari ritenuti da Dohm più significativi. Nel 1782 Mendelssohn dà alle stampe una traduzione dell'opera del rabbino di Amsterdam Ben Israel aggiungendovi una *Vorrede* (*Prefazione*) che si presenta come un riesame dello scritto di Dohm e degli argomenti da lui sollevati. Rispetto alle soluzioni di parificazione civile più avanzate prospettate su basi diverse da Dohm e Mendelssohn, molti dei recensori che fra il 1781 e il 1783 si occupano del lavoro di Dohm su riviste come le *Göttingische Gelehrten Anzeigen*, le *Ephemeriden der Menschheit* o la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* si schierano o su posizioni più moderate, elencando problemi da risolvere e condizioni preliminari da soddisfare prima dell'emancipazione, oppure su posizioni del tutto opposte, basate sul presupposto che la corruzione degli ebrei sia insanabile (la fonte più autorevole di quest'opinione è Michaelis)¹.

Sia nella biografia di Rahel Varnhagen che nel saggio arendtiano *Illuminismo e questione ebraica*, i brevi passi dedicati all'opera di Dohm contengono ben poca traccia dell'intensità di questo dibattito, così come della complessità e diversità delle proposte e delle controargomentazioni che in esso erano emerse. In *Illuminismo e questione ebraica* l'accenno a Dohm viene fatto da Arendt per richiamare un'unica accezione minimale di storia che non viene liquidata dagli ebrei sulla spinta dell'assimilazione. Sebbene inizialmente questo aspetto venga presentato in contrapposizione all'eliminazione totale della considerazione della storia che per Arendt si riscontra nel pensiero di Mendelssohn, con un accento che in apparenza sembrerebbe relativamente positivo, la spiegazione della natura di tale residuo di storicità ne chiarisce i limiti.

Questa incomprendenza degli ebrei per la storia, fondata sul loro destino di essere privi di storia, e alimentata da un illuminismo assimilato e compreso solo a metà, è contrastata in un punto dalla teoria dell'emancipazione di Dohm – la cui argomentazione resta decisiva nel corso dei decenni seguenti. Infatti, gli ebrei non sono mai per Dohm [...] il «popolo di Dio» o anche solo il popolo dell'Antico Testamento. Essi sono invece uomini come tutti gli altri. Ma la storia ha rovinato

¹ Per uno studio più dettagliato della ricezione del testo di Dohm e del confronto innescato dai suoi contenuti cfr. PAOLO BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" di C. W. Dohm (1781)*, Firenze, La Giuntina, 1992. Una ricca ricostruzione della genesi, degli argomenti e degli effetti dell'opera di Dohm si trova anche in DOMINIQUE BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Parigi, Gallimard, 2004, capitolo 8.

questi uomini. Ed è soltanto questo il concetto di storia che gli ebrei adesso fanno proprio. [...] Per loro la storia diventa in linea di principio la storia di quanto è loro estraneo; è la storia dei pregiudizi di cui erano prigionieri gli uomini prima dell'illuminismo: la storia è storia del passato maligno oppure del presente ancora attaccato ai pregiudizi. Liberare il presente dal fardello e dalle conseguenze di questa storia diventa l'opera dell'emancipazione e dell'integrazione degli ebrei nella società civile.²

La concezione della corruzione e dell'inferiorità culturale degli ebrei come mera conseguenza di un percorso storico ingiusto e insensato viene presentata come la visione più adatta all'assimilazione condotta mediante l'emancipazione, perché in essa la storia diventa il perfetto alter ego negativo della ragione rischiarata, un ricettacolo di tutto quanto è escluso dall'illuminismo. Spinta in tale cornice a giocare il ruolo di mero contrappeso e resistenza rispetto agli sforzi di liberazione dei lumi, la storia perde il carattere vincolante che le deriva dall'essere all'origine di una conformazione specifica del tessuto sociale e può essere liquidata con un colpo di spugna. Svolgendo la funzione di raccogliere tutto quanto si oppone alla ragione illuminata, rappresenta il necessario completamento e rafforzamento di quest'ultima, che le affida tutto quanto non riesce a metabolizzare.

Non si deve tuttavia pensare che Arendt stia semplicemente ripetendo i gridi di battaglia del romanticismo contro il presunto carattere antistorico dell'illuminismo. L'opinione che l'intero settecento illuminista abbia trascurato la storia³ viene implicitamente confutata da Arendt sia nella sua allusione ad una scoperta della storia da parte di Lessing, di cui si è fatta menzione nel capitolo precedente, sia nella trattazione su Herder nella parte conclusiva di *Illuminismo e questione ebraica*. Nell'analisi arendtiana della nozione di storia conservata in Dohm, l'oggetto del discorso è piuttosto l'intreccio fra la teoria dohmiana e la sua ricezione in ambito ebraico. Nel passo sopra citato l'argomentazione scivola rapidamente dall'idea di emancipazione di Dohm all'utilità con cui essa, una volta opportunamente aggiustata, si presta all'autocomprensione degli ebrei, e questa intersezione di argomenti rende le riflessioni di Arendt tutt'altro che univoche. Da una parte la critica è rivolta solo in parte al carattere illuministico del progetto dohmiano, mentre si fa più aspra nei confronti del riadattamento ebraico, dall'altra, in maniera circolare, la valutazione arendtiana di Dohm segue quella della sua ricezione.

L'eliminazione della storia, o la sua riduzione a "contenitore di scarico" per la ragione, viene attribuita alla specifica rielaborazione ebraica dell'illuminismo tedesco, che in *Illuminismo e questione ebraica* viene presa in esame attraverso Mendelssohn e Friedländer. Anche quando allude ad un "illuminismo assimilato e compreso solo a metà" dagli ebrei ("einer nur halberfaßten and assimilierten Aufklärung") è probabile che Arendt abbia in mente soprattutto questi due autori, che rappresentano due dei principali esponenti della corrente dell'*Haskalah*, o illuminismo ebraico⁴. In realtà Arendt non si occupa minimamente di questo

² HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 114-115; trad. it. cit., pp. 426-427.

³ Per una confutazione esemplare di quest'asserzione si veda il quinto capitolo (intitolato *La conquista del mondo storico*) dello scritto di Cassirer sull'illuminismo: ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, pp. 277-324.

⁴ La bibliografia su questo argomento è molto vasta. Come fonti di utili informazioni generali e bibliografiche segnalo a titolo indicativo i seguenti titoli: DAVID SORKIN, *The transformation of*

complesso movimento di rinnovamento culturale e sociale, ma, sulla base dell'ottica della critica all'assimilazione, si limita a rilevare la funzionalizzazione delle idee illuministiche al giudaismo che ha luogo in Mendelssohn e Friedländer come singoli pensatori. La rilettura ebraica dei temi dell'illuminismo costituisce per Arendt non solo un obiettivo polemico estremo, ma anche un punto d'arrivo e un riferimento essenziale per l'interpretazione e la valutazione dell'illuminismo non ebraico. Sebbene Arendt sovraccarichi con la critica la ricezione ebraica più che la controparte tedesca, la visione dell'illuminismo non ebraico è inevitabilmente influenzata da questa impostazione nella stessa misura in cui la considerazione di principi generali è modificata dal giudizio dato sui loro esiti particolari. Questo tipo di reciprocità, con la duplicità e l'ambiguità correlate, è all'opera anche nella raffigurazione che in *Illuminismo e questione ebraica* viene data del pensiero di Lessing rispetto a quello di Mendelssohn, come abbiamo accennato nel capitolo precedente.

Il modo in cui il riferimento alla ricezione ebraica retroagisce sull'interpretazione di Dohm è percepibile anche dai passi della biografia di Rahel Varnhagen che affrontano la questione dell'emancipazione.

La rivendicazione di un «miglioramento della condizione legale degli ebrei» diventa effettiva in Prussia sotto l'influsso dell'Illuminismo; viene enunciata con la massima completezza dal funzionario prussiano Christian Wilhelm Dohm. Esclusi da secoli dalla cultura e dalla storia del loro ambiente, agli occhi dei popoli che li ospitano, gli ebrei sono rimasti ad un grado più basso della cultura umana. [...] In nome degli oppressi Dohm fa appello alla coscienza dell'umanità; non in nome di concittadini e nemmeno di un popolo a cui in qualche modo ci si senta legati. [...] Gli ebrei si assimilano a questa e ad analoghe teorie illuministiche di emancipazione. Ammettono con entusiasmo la propria inferiorità, che è colpa degli altri; la malvagità cristiana e la sua oscura storia li ha rovinati – la loro è completamente dimenticata. [...] Naturalmente non si resterà legati all'ebraismo – visto che tutta la tradizione e la storia ebraica risulta essere un prodotto della miseria del ghetto, di cui inoltre non si ha nessuna colpa! A prescindere dalla questione della colpa, rimane segretamente il fatto dell'inferiorità.⁵

Anche in questo caso il discorso su Dohm e sull'emancipazione scivola abbastanza rapidamente sulla constatazione della facilità con cui gli ebrei potevano scrollarsi di dosso la responsabilità per la propria situazione attraverso le teorie illuministiche, grazie alle quali tutte le colpe passavano automaticamente alla storia, in particolare alla storia non ebraica dell'oppressione e della persecuzione. In questo incrocio fra il progetto di Dohm e il modo in cui esso fu accolto nell'ebraismo i punti più importanti che Arendt mette in rilievo e da cui prende le distanze sono due. Il primo è costituito dalla maniera indiretta in cui viene prospettata l'emancipazione, cioè come contributo per promuovere gli universali diritti umani che sono calpestati negli ebrei, anziché come risultato di un'attenzione ai problemi di un popolo specifico. Il secondo consiste nell'idea dell'inferiorità degli ebrei, che, pur essendo relativizzata come condizione transitoria mediante il riferimento alla storia non ebraica e la promessa di rigenerazione dei diritti civili, viene mantenuta come diagnosi dello stato

Jerman Jewry 1780-1840, New York, Oxford University Press, 1987; SHMUEL FEINER e DAVID SORKIN, *New Perspectives on the Haskalah*, Londra, The Littman Library of Jewish Civilization, 2001; MOSHE PELLI, *The age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden, E. J. Brill, 1979.

⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 21-22; trad. it. cit., pp. 15-16.

dell'ebraismo del tempo e come premessa per l'elaborazione di soluzioni per l'avvenire.

Entrambi gli aspetti si ritrovano nel testo di Dohm, ma sotto una luce prevalentemente giuridica e politica. Dohm non si propone di scrivere un'apologia degli ebrei, ma piuttosto un trattato in cui convergono la difesa dei diritti dell'umanità e la questione dell'utilità per la ragion di stato. Inoltre Dohm rappresenta l'ebraismo come dimensione religiosa e sociale originariamente positiva, corrotta e degenerata soprattutto per il mancato godimento dei diritti civili e per l'esclusione dalla maggior parte delle professioni, che ha reso la dedizione al commercio una necessità, e non una scelta. L'assunzione cristiana dell'inferiorità teologica dell'ebraismo, corroborata dall'accusa di deicidio, viene trasformata nel quadro dell'illuminismo in un'inferiorità secolare e morale, non più costitutiva ma di carattere storico-contingente.

Quando io avessi dimostrato con la storia, che gli Ebrei considerati nello stato di uomini e di cittadini, non si sono fatti conoscere corrotti, se non perché non si ammettevano al godimento dei diritti comuni agli uni e agli altri, avrei creduto poter osare con maggior successo d'incoraggiare i governi ad accrescere il numero dei buoni cittadini, cessando di obbligare gli stessi Ebrei ad essere cattivi cittadini.⁶

Se è vero come sostiene Arendt che l'idea dell'emancipazione si appoggia ad una *Verderbnistheorie*, ad una teoria della degenerazione, la corruzione morale e civile cui fa riferimento Dohm non è da imputare in maniera generica alla storia, ma dipende innanzitutto dall'assenza di un uguale accesso ai diritti, dalla permanenza degli ebrei in una condizione giuridica di "stranieri" rispetto ai cittadini. La mancata parificazione è certo un fenomeno storico, che ha avuto una sua continuità nei secoli di persecuzione, ma questo non determina per Dohm alcun ostacolo all'emancipazione, che anzi può essere effettuata dall'alto rovesciando istantaneamente la tradizione di oppressione. La storicità non è che la conferma del carattere casuale, non necessario dell'esclusione, e non costituisce la chiave di volta del discorso di Dohm, focalizzato sulla possibilità di ribaltare in qualsiasi momento il passato di corruzione mediante la forza dell'azione statale. L'impostazione eminentemente politica del progetto di Dohm è anche ciò che ne esprime la potenziale radicalità.

Il legame fra corruzione e assenza dei diritti civili è asserito sulla base della fiducia nella plasmabilità del carattere attraverso l'educazione che è centrale nell'illuminismo e che sfocia direttamente nell'enfasi pedagogica tipica dell'ideale della *Bildung*. All'affidamento nella perfettibilità dell'essere umano Dohm conferisce però un significato specifico subordinando tutte le qualità della persona a quella "sociale" di cittadino. L'enfasi sulla *Geselligkeit* e sul progressivo miglioramento dell'uomo mediante la vita in società indica il ruolo fondamentale che nella teoria di Dohm svolge l'integrazione nella sfera dei diritti goduti dai cittadini. Solo con tale inclusione l'elemento sociale può dispiegare il suo effetto benefico sul carattere. Sulla base di queste assunzioni Dohm può richiedere per gli ebrei un'emancipazione immediata, senza la limitazione di un adeguamento preventivo a presunti standard di civiltà più elevati da compiersi

⁶ CHRISTIAN KONRAD WILHELM VON DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2 Teile in einem Band, postfazione di Franz Reuß, Hildesheim New York, Georg Olms, 1973, pp. 2-3.

attraverso una formazione, una *Bildung* addizionale. La massima funzione formativa è infatti intrinseca allo stesso godimento dei diritti, e non ha senso restringere o rimandare la parificazione al compimento di un processo di formazione e rigenerazione, perché i diritti sono la premessa e la condizione necessaria del miglioramento, e non viceversa. Il rinnovamento morale, il progresso civile e la riabilitazione come cittadini sono per Dohm un fenomeno unitario, nella cornice di una visione fiduciosa nell'unità di morale e politica. Proprio perché insiste sul fatto che la corruzione non è soltanto materia di cultura o di eticità, ma conseguenza di una precisa situazione politica, la proposta di Dohm ha una connotazione pratica e permette di prescindere parzialmente dal "quid pro quo" della rigenerazione in cambio dell'emancipazione⁷. La richiesta degli ebrei di una parificazione dei diritti non viene elusa con la controrichiesta di un preliminare miglioramento e rinnovamento culturale e non viene perciò riportata dal livello giuridico a quello meramente educativo.

D'altra parte, pur negando la necessità di una riforma dell'ebraismo come preconditione della parificazione, con il suo progetto di emancipazione Dohm presenta un piano di rinnovamento della struttura sociale, della giurisdizione, della ripartizione delle professioni, della cultura e dell'educazione nelle comunità ebraiche. Questi cambiamenti sono visti all'interno di un programma più generale di trasformazione dell'intera società tedesca, che attraverso passi graduali, come l'abolizione delle corporazioni, doveva condurre verso un modello retto dall'individualismo del merito e dall'azione dello Stato assolutista. Da questo punto di vista l'emancipazione rappresenta indubbiamente il primo passo di un processo di integrazione condotto sotto l'egida dello Stato tutelare, e corrisponde alla fine dell'autonomia delle comunità ebraiche e all'inclusione degli ebrei nella struttura politica di uno Stato sempre più concentrato sull'unificazione del proprio corpo sociale.

Rispetto a questa equivalenza fra emancipazione e inizio di una riforma complessiva dell'ebraismo, la tesi arendtiana secondo cui la teoria di Dohm finisce per significare l'assimilazione nei termini di una cancellazione della storia ebraica possiede in fin dei conti una certa plausibilità, pur essendo alquanto approssimativa. Tuttavia l'aspetto che sfugge completamente all'analisi di Arendt è lo specifico carattere politico della teoria dohmiana, ovvero il fatto che Dohm, anche quando segue le logiche potenzialmente assimilatorie della corruzione e della rigenerazione, collochi la concessione dei diritti civili all'inizio del processo di rinnovamento invece che alla sua fine (come faranno molti suoi critici e recensori). Non si tratta di una semplice svista, ma piuttosto di un aspetto che sembra volutamente accantonato da Arendt perché considerato inessenziale. Nell'ottica arendtiana la questione dei diritti civili assume il significato di semplice espediente per incoraggiare e facilitare la rimozione della storia.

Il problema dell'emancipazione nei testi di Arendt che abbiamo considerato è dunque subordinato e incorporato in quello più importante della salvaguardia della storia, e l'interpretazione arendtiana di Dohm, che sorvola sul primato dell'aspetto politico, è strettamente condizionata da questa impostazione. Ancora una volta viene confermata la centralità che la tradizione e la storia rivestono nelle riflessioni di Arendt nei primi anni trenta. Inoltre, l'enfasi data alla dimenticanza

⁷ Su questo tema si vedano le illuminanti osservazioni contenute in DAVID SORKIN, *The transformation of German Jewry*, cit., in particolare nel primo capitolo.

della realtà storica rispetto alla parificazione dei diritti chiarisce che Arendt, indipendentemente dalla radicalità del progetto di Dohm, non può riconoscersi né nell'assunto della corruzione, né in quello dell'emancipazione come chiave della rigenerazione e della *Bildung*: entrambi prescindono dall'assunzione della storia, nel bene e nel male, come matrice identitaria di un popolo.

3.2 Moses Mendelssohn tra *Bildung* illuministica e difesa dell'ebraismo

Si è già accennato al fatto che nel passaggio di molte idee del pensiero di Lessing in quello di Mendelssohn Arendt veda un deterioramento verso un tipo di illuminismo sempre meno critico e articolato. Nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt parla di falsificazione in relazione al modo con cui Mendelssohn riprende la tesi della separazione tra verità di ragione e verità storiche. L'eliminazione della storia viene sottolineata richiamando anche la presa di distanze di Mendelssohn dall'idea lessinghiana di un'educazione e di un progresso del genere umano.

Solo con la ricezione mendelssohniana «le verità della storia e quelle della ragione» vengono separate così definitivamente l'una dall'altra che l'uomo stesso, in cerca della verità, esce dalla storia. Si rivolge espressamente contro la filosofia della storia di Lessing: «l'educazione del genere umano, che il mio defunto amico Lessing si è lasciato imporre da non so quale storico erudito». A tutto ciò che è reale – ambiente, storia, società – manca, per fortuna, la legittimazione della ragione.⁸

Circa venti anni dopo la stesura di queste pagine, Karl Jaspers, scrivendo ad Arendt nell'agosto del 1952 dopo aver letto la biografia, si mostrerà abbastanza perplesso in merito a questa valutazione antitetica di Lessing e Mendelssohn. Pur riconoscendo anch'egli nel secondo un autore più piatto e dogmatico, Jaspers afferma l'esistenza di un impeto comune ad entrambi, e soprattutto rifiuta la distinzione condotta sulla base di una presunta filosofia della storia in Lessing, perché ritiene che tutti e due i pensatori sostengano a ragione l'idea di un'intima costituzione sovrastorica della razionalità umana⁹. In Arendt autrice di queste pagine della biografia di Rahel Varnhagen prevale invece la convinzione che l'astrazione dalla storia sia solo una liberazione apparente, e che nell'affermazione di questa autonomia illusoria il pensiero lessinghiano, pur contenendo le necessarie compensazioni, abbia predisposto anche alcune premesse potenziali, portate a compimento e riadattate all'assimilazione ebraica da Moses Mendelssohn.

In *Illuminismo e questione ebraica* la riflessione di Arendt sviluppa in modo più ampio l'interpretazione di Mendelssohn, insistendo sulla rimozione della storia come sottoprodotto della duplicità che inerisce alla compresenza della *Bildung* illuministica e dell'apologia dell'ebraismo. In questo caso Arendt non si limita al livello delle indicazioni generali fornite nella biografia di Rahel

⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 26; trad. it. cit., p. 20.

⁹ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 229, e IID., *Carteggio*, cit., p. 111: “Il Suo contrapporre a Mendelssohn la «ragione» di Lessing come storicamente fondata (in base a «L'educazione del genere umano»), mi pare che non stia in piedi. Anche in Lessing – grazie a Dio – la stessa origine della ragione è soprastorica e il suo pensare con la storia va al di là della storia. La stregoneria, nata più tardi a causa della divinizzazione della storia, non era ancora presente in lui”.

Varnhagen, ma ricostruisce due linee direttive principali lungo le quali Mendelssohn recepisce e radicalizza le idee di Lessing. La prima è costituita dall'autonomia della ragione, dal *Selbstdenken*, che Mendelssohn trasforma nel punto cardine di una *Bildung* completamente emancipata dal peso della storia. L'altra è data dalla separazione tra verità di ragione e storiche, che secondo Arendt Mendelssohn utilizza per rileggere l'ebraismo in modo da metterlo al riparo da ogni pretesa di rinnovamento proveniente dal terreno dell'illuminismo.

In Mendelssohn, la ricezione dell'illuminismo, la sua «Bildung», si effettua ancora nell'ambito di un assoluto attaccamento alla religione ebraica. A Mendelssohn importa difendere questo attaccamento, ad esempio dagli attacchi di Lavater. Gli strumenti di tale difesa gli vengono offerti dalla divisione, operata da Lessing, tra verità della storia e verità di ragione. Ma insieme all'apologia dell'ebraismo, egli deve affermare la possibilità della sua «Bildung»; a questo scopo gli serviva la tesi, affermata dall'illuminismo, dell'assoluta autonomia della ragione.¹⁰

La *Bildung* formulata da Mendelssohn si nutre di un richiamo al *Selbstdenken* che tradisce lo spirito con cui il pensare da sé era stato espresso e difeso da Lessing. Secondo Arendt, una volta rinnegata l'idea lessinghiana di un'educazione progressiva dell'umanità, l'autonomia della ragione non ha più il significato di una promozione del senso dell'umano, ma è all'origine di un isolamento assoluto del pensiero. Questa revisione viene condotta nella *Jerusalem* di Mendelssohn¹¹, dove emerge come conseguenza diretta della difesa dell'ebraismo, perché l'idea di una progressione nella storia delle rivelazioni porterebbe con sé una relativizzazione della religione ebraica in quanto mera tappa iniziale di un processo più vasto. Non a caso il quadro prospettato da *L'educazione del genere umano* presentava un progredire dell'umanità nel passaggio dall'ebraismo al cristianesimo, e poi da questo all'era successiva. Mendelssohn ritiene che l'idea di una progressione nella conoscenza delle verità religiose salvifiche attraverso rivelazioni successive costituisca un'indebita limitazione della bontà e dell'onnipotenza divina, che deve aver garantito a tutti gli uomini in tutti i tempi gli strumenti per la beatitudine¹². L'eticità scaturente dalla conoscenza delle verità necessarie alla felicità che si ritrovano anche nel giudaismo deve essere concepita in un'ottica metastorica, autonoma dalla singolarità delle epoche cui risalgono le rivelazioni: il progresso può dunque riguardare solo la persona, non il genere umano.

L'aggiustamento a cui Mendelssohn sottopone il pensiero lessinghiano e che Arendt stigmatizza si spiega dunque innanzitutto con il conservatorismo religioso, cioè con l'esigenza di salvaguardare attraverso il richiamo ad un minimo comune denominatore sovrastorico di ragionevolezza e di moralità la validità atemporale di un patrimonio religioso che pure possiede precise origini in un passato remoto.

¹⁰ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 112; trad. it. cit., pp. 424-425. In questo come in diversi altri casi preferisco lasciare nelle citazioni il termine *Bildung* non tradotto, sia per farne risaltare la presenza, sia per non compromettere la densità semantica della parola, in cui si intrecciano i significati di formazione, educazione e cultura.

¹¹ MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in ID., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. 8, *Schriften zum Judentum II*, a cura di A. Altmann, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1983, p. 162; trad. it. ID., *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, a cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990, p. 111.

¹² MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., pp. 160-164; ID., *Jerusalem*, trad. it. cit., pp. 107-113.

“In Mendelssohn, la ragione diviene ancora più indipendente dalla storia e non ha in essa ancoraggio di alcun genere; egli si rivolta espressamente contro la filosofia della storia di Lessing”¹³. Questa perdita di ogni legame con la storia su cui Arendt concentra l’attenzione è lo strumento con cui Mendelssohn, eliminando ogni evoluzione sostanziale nella capacità di accedere ai principi religiosi fondamentali, fa tabula rasa di tutto ciò che si frappone fra l’ebraismo antico e il presente. Solo in questa cornice storica è possibile affermare l’universalità del giudaismo¹⁴ e mantenere un legame con la tradizione volto a riattualizzare il passato ebraico a prescindere da quanto ad esso si è sovrapposto e da ciò che lo separa dall’attualità. L’attaccamento a questo passato della religione ebraica si oppone in via di principio all’idea che lo scorrere del tempo comporti una necessaria maturazione e un abbandono di quanto è stato. Come vedremo a proposito di Herder, questo tipo di relazione con il passato è ritenuto da Arendt una specifica caratteristica del modo ebraico di rapportarsi al tempo.

Se da una parte in *Illuminismo e questione ebraica* Arendt ribadisce che con l’autonomia della ragione sostenuta da Mendelssohn “l’autentica *Bildung* non si nutre della storia e dei suoi fatti, ma li rende invece superflui”¹⁵, dall’altra si richiama alla visione dell’ebraismo di *Jerusalem* per asserire che la distinzione tra verità di ragione e verità storiche ha la valenza di un dogma al servizio dell’apologia dell’ebraismo. Dopo aver passato in rassegna il versante della *Bildung* illuministica, Arendt si occupa del modo particolare in cui Mendelssohn ripensa la religione ebraica. L’aspetto che viene più evidenziato è la scissione tra il piano teoretico e quello pratico, ovvero l’idea che l’ebraismo, oltre a contenere un insieme di verità storiche che hanno avuto validità limitata nel tempo, si componga di un nucleo di verità speculative fondamentali, eterno patrimonio comune dell’umanità, e di una legislazione rivelata la cui osservanza contraddistingue gli ebrei dagli altri popoli.

Solo le «verità eterne» sono indipendenti da tutta la Scrittura e in ogni tempo evidenti; su di esse riposa la religione ebraica e sono esse che, ancora oggi, vincolano l’ebreo alla religione dei suoi padri. Se tali verità non fossero presenti nell’Antico Testamento, allora né la legge né la tradizione storica sarebbero vincolanti. Poiché nell’Antico Testamento non c’è nulla che «sia in conflitto con la ragione», nulla di contrario ad essa, l’ebreo è tenuto ad obbedire anche alle prescrizioni che stanno al di fuori della ragione, a cui però non deve espressamente essere vincolato chi non è ebreo; poiché esse sono elemento di divisione tra gli uomini. [...] La ragione comune a tutti è stata ugualmente accessibile in ogni tempo a tutti gli uomini. Diverso è invece il cammino. Quello degli ebrei non comprende solo il riconoscimento della religione ebraica, ma l’osservanza minuziosa della legge in quanto tale¹⁶.

La concezione della religione ebraica cui Arendt fa riferimento è quella esposta in una parte della seconda sezione di *Jerusalem*, dove Mendelssohn risponde ad alcune obiezioni mosse alla *Prefazione* alla traduzione di Ben Israel che aveva pubblicato nel 1782. Come si è già accennato, nella *Prefazione* Mendelssohn prendeva spunto dallo scritto di Dohm per ripercorrere i temi dell’emancipazione. In realtà l’aspetto di maggior rilevanza dello scritto era

¹³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 112; trad. it. cit., p. 425.

¹⁴ Sul legame fra negazione del progresso ed esaltazione dell’essenza atemporale dell’ebraismo cfr. le osservazioni contenute in DOMINIQUE BOUREL, *Moses Mendelssohn*, cit., p. 337.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 112; trad. it. cit., p. 425.

¹⁶ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 113; trad. it. cit., pp. 425-426.

l'esclusione di qualsiasi forma di disciplina ecclesiastica, compresa la messa al bando, in accordo con una visione del giudaismo come società religiosa volontaria fondata su ragione e persuasione. Riferendosi a questa concezione in cui la dimensione collettiva della religione diviene puramente spirituale, lo scritto anonimo di Cranz¹⁷ (*Das Forschen nach Licht und Recht*) con postfazione di Mörschel avanzava seri dubbi sulla conciliabilità di tali principi con le leggi di Mosé, caso esemplare di uno *jus circa sacra* legato a pene e costrizioni. Cranz arrivava ad insinuare con sarcasmo che Mendelssohn, con la rimozione dei legami ecclesiastici, avesse fatto un passo nella direzione auspicata da Lavater, vale a dire verso la conversione al cristianesimo. Dal canto suo Mörschel vedeva nelle tesi di Mendelssohn sull'accordo fra religione e ragione un segnale della sua propensione al naturalismo, e dunque della sua lontananza tanto dall'ebraismo quanto dal cristianesimo. In questo modo prendeva corpo l'ipotesi che la teoria religiosa di Mendelssohn fosse maturata a partire da un terreno cristiano o deistico, in ogni caso estraneo alla ferrea legalità e ritualità dell'ebraismo.

È così che nel 1783 viene pubblicata *Jerusalem*, dove Mendelssohn riprende l'intera questione e inizia a discuterla a partire dalle sue fondamenta, chiedendosi nella prima sezione se esista per diritto naturale un legittimo potere giuridico della Chiesa che si estenda ai principi e alle convinzioni degli uomini. La risposta negativa si basa sul fatto che il diritto di ciascuno sulle proprie disposizioni interiori è inalienabile, e che alla Chiesa non spetta altro compito all'infuori di quello di educare, persuadere ed ammonire. Nella seconda sezione di *Jerusalem* Mendelssohn si occupa in maniera più diretta di ribattere alle accuse, mostrando come l'ebraismo nella pratica si concili perfettamente con l'esclusione del diritto ecclesiastico e con la considerazione dello Stato quale unico detentore di diritti e poteri coattivi perfetti. È in questo ambito che viene avanzata quell'idea della religione ebraica basata sulla distinzione fra verità razionali e storiche cui Arendt si richiama.

Dopo aver ripercorso le obiezioni principali che gli erano state mosse, nella seconda sezione di *Jerusalem* Mendelssohn presenta le sue riflessioni sulla diversa ripartizione di storia e ragione nell'ebraismo e nel cristianesimo. Anche se Arendt si interessa soprattutto all'avvicinamento dell'ebraismo alla ragione compiuta da Mendelssohn a discapito della storicità, in *Jerusalem* questa concezione è sviluppata in esplicita contrapposizione a quella del cristianesimo, con uno sguardo puntato sulla questione del rapporto fra Stato e Chiesa e sul diverso grado di compatibilità che ciascuna delle due religioni ha nei confronti del potere statale. Per condurre questa analisi Mendelssohn si serve della distinzione di Lessing, che viene però combinata con quella leibniziana per formare uno schema non più binario, ma triadico: verità di ragione, verità di fatto, verità storiche. Le prime due, appartenenti entrambe alla cerchia delle verità eterne, riguardano la differenza fra le asserzioni necessarie e immutabili basate sulla sola coerenza razionale interna e quelle casuali o reali, che richiedono l'osservazione. Diversa è la classe delle proposizioni storiche, che concernono cose accadute in circostanze determinate e per lo più irripetibili, e che pertanto sono assunte per esperienza diretta, oppure attraverso testimonianza e autorità. Ad ogni tipologia di

¹⁷ Sul testo di August Friedrich Cranz e sul modo in cui questi confuse le sue tracce per far pensare che l'autore fosse il funzionario austriaco Sonnenfels cfr. l'introduzione di Altamann in MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., pp. XXIV-XXVI.

verità corrisponde un atteggiamento appropriato; ragionamento dimostrativo, osservazione ripetuta dei fenomeni naturali, fede nei racconti storici. Con il supporto di questi presupposti Mendelssohn da un lato riconduce il nucleo teoretico-dottrinale dell'ebraismo ad un insieme di verità speculative essenziali che non sono state oggetto di una rivelazione particolare e non hanno una valenza distintiva, essendo patrimonio dell'universale religione dell'umanità, dall'altro riporta la specificità della religione ebraica ad una serie di notizie storiche e soprattutto alle leggi rivelate espressamente da Dio con parole e scritti, che si fondano su fede e autorità e riguardano i soli ebrei.

Secondo Mendelssohn il vero giudaismo non rivendica alcun possesso esclusivo di dottrine necessarie alla beatitudine, ma considera le poche verità religiose eterne che sono indispensabili alla felicità ugualmente accessibili a tutti gli uomini tramite l'esperienza naturale, indipendentemente da ogni rivelazione storica. L'ebraismo è contrario all'assunzione per fede o per obbedienza di dottrine speculative, l'adesione alle quali è un fatto di persuasione e di argomentazione razionale, e ignora libri contenenti articoli di fede, mentre è costitutivamente predisposto alla tolleranza. Ciò che viene comandato attiene alla sola legge, ai comandamenti rivelati che vincolano l'azione, ma che non pretendono di costringere la ragione. In altre parole, tenendo distinti il credere e il sapere, la legislazione e la religione, l'ebraismo rispetta l'eterogeneità che caratterizza la natura e gli strumenti propri delle verità eterne da una parte e di quelle storiche dall'altra. L'esatto contrario avviene nel cristianesimo, che impone una fede in dottrine perché ammette una serie di proposizioni speculative – come la Trinità – misteriose e incomprensibili alla ragione dimostrativa, e perciò non suscettibili di diventare oggetto di intima persuasione, ma soltanto di credenza.

Per dirlo in una parola: io credo che il giudaismo ignori una religione rivelata nel senso in cui viene fatta propria dai cristiani. Gli israeliti hanno una *legislazione* divina, leggi, comandamenti, ordini, regole di vita, insegnamento del volere di Dio circa il modo in cui bisogna comportarsi per arrivare alla felicità temporale ed eterna. Queste proposizioni e prescrizioni sono state rivelate loro attraverso Mosè in modo miracoloso e soprannaturale; ma non è stata rivelata nessuna opinione dottrinale, nessuna verità salvifica, nessuna proposizione universale della ragione. Queste l'Eterno ce le rivela, come a tutti gli altri uomini, sempre attraverso la *natura* e i *fatti* e mai attraverso la *parola* e la *scrittura*¹⁸.

In quanto legislazione rivelata che non impone la professione di fede in alcuna dottrina l'ebraismo è anche massimamente conciliabile con lo Stato, perché dalla sua costituzione retamente intesa non scaturisce alcuna pretesa di avere un potere coattivo per instaurare e mantenere una disciplina ecclesiastica. Racchiuso in un suo spazio di pura eticità e spiritualità, non può collidere con le esigenze secolari neanche volendo, essendo situato ad un livello del tutto diverso. L'obiezione dello scritto di Cranz secondo cui questa concezione sarebbe opposta al governo ecclesiastico instaurato dalla legge mosaica non intacca lo schema di Mendelssohn. La costituzione mosaica viene rappresentata come un'esperienza unica e incomparabile, mantenutasi per poco nella sua originaria purezza e venuta meno con la richiesta da parte della nazione ebraica di un re umano. Per spiegarne la natura Mendelssohn richiama il legame platonico fra amore celeste e amore

¹⁸ MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., p. 157; ID., *Jerusalem*, trad. it. cit., p. 103.

terrestre per alludere alla fusione totale di Stato e religione. Il punto è che non si tratta di una spartizione di poteri, di un collegamento fra le due istanze in cui ognuna avesse una sua porzione di diritti coattivi, ma di un'identificazione integrale della politica terrestre con quella celeste. La religione non era istituzione aggiuntiva che affiancava lo Stato nel governo, ma costituiva una superiore ratifica, una sanzione che si sovrapponeva puntualmente e perfettamente ad esso senza poter collidere con i suoi poteri. Per questo la legislazione mosaica non istituisce secondo Mendelssohn alcun diritto della Chiesa di comminare sanzioni temporali. Laddove c'è questa apparenza si ha in realtà a che fare con trasgressioni che non sono di natura teologico-dottrinale, ma che in virtù dell'unione fra Stato e religione avevano un immediato valore civile e politico, e la cui punizione era perciò giustificata. Con la distruzione del tempio questa legislazione politica associata a poteri coercitivi si è dissolta, lasciando invece intatta l'obbligatorietà delle leggi cerimoniali.

Oltre a smentire la presunta contrarietà dei suoi principi rispetto alla costituzione mosaica, per rinsaldare la coerenza della negazione della disciplina ecclesiastica Mendelssohn deve proporre una rilettura dell'aspetto che ritiene essere il contenuto caratterizzante dell'ebraismo come legislazione rivelata, ovvero del *Ceremonialgesetz* – l'insieme delle leggi cerimoniali. Mendelssohn deve cioè mostrare che anche l'elemento considerato più costrittivo e più fissato ad un tipo di legalità granitica e minuziosa si lascia riassorbire nel quadro di un ebraismo concepito come religione di pura spiritualità. Per conseguire questo risultato Mendelssohn espone in *Jerusalem* una teoria sulla formazione del linguaggio e sulle oggettivazioni del pensiero. Senza ripercorrerne le tappe in dettaglio, quello che qui ci interessa è che le leggi cerimoniali vengono viste come una sorta di alternativa alla scrittura. Per Mendelssohn il concetto, pur precedendo il segno, ne ha bisogno, per poter essere fissato, comunicato e tramandato. Ciò non toglie che la scrittura, sia nella sua primitiva forma geroglifica che in quella più evoluta alfabetica, abbia finito per essere sopravvalutata e abbia introdotto una serie di mali irrimediabili nel genere umano, riconducibili al fatto che i segni vengono presi per le cose stesse. I geroglifici hanno portato l'idolatria, l'alfabeto una fossilizzazione della vitalità spirituale, una sostituzione dello scritto all'esperienza: "Tutto è morta lettera; da nessuna parte c'è lo spirito dell'intrattenimento vivo"¹⁹.

Le leggi cerimoniali sono viste da Mendelssohn nella stessa antitesi di spirito e lettera che Lessing utilizzava per ribadire la priorità della religione spirituale e razionale su quella storica. Anche l'opera di Mendelssohn si lascia infatti ricondurre ad un'opera di spiritualizzazione della religione, ed è significativo che lo stesso argomento con cui Lessing porta alle estreme conseguenze il principio luterano del libero esame venga utilizzato in questo caso in merito alle leggi cerimoniali ebraiche. Il *Ceremonialgesetz* è considerato una scrittura viva, un modo per educare ed esortare a certe dottrine e disposizioni interiori attraverso l'esempio concreto e l'azione. Questa stretta adesione all'aspetto vitale e immediato dell'insegnamento religioso, testimoniata anche dalla caratterizzazione della scrittura della legge come sua distruzione, è spiegata con l'intento di conservare e indicare alle altre genti i concetti religiosi più puri,

¹⁹ MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., p. 169; ID., *Jerusalem*, trad. it. cit., p. 121.

lontani da ogni idolatria. In tale opera di custodia ed educazione, sorretta dalle leggi cerimoniali, Mendelssohn individua la missione storica del popolo ebraico. Il *Ceremonialgesetz* ha avuto il compito di preservare gli ebrei dalla separazione di dottrina e vita e da ogni smarrimento o esaurimento dello spirito nelle sue stesse oggettivazioni sensibili, nelle sue reificazioni.

Le verità utili alla felicità della Nazione e dei singoli membri di essa, dovevano essere separate da ogni immagine simbolica perché tale era lo scopo principale e la legge fondamentale della costituzione. Invece dovevano essere collegate ad azioni e a cerimonie rituali e queste dovevano fungere nei loro confronti come quei segni senza i quali non si possono conservare. Le azioni degli esseri umani sono passeggere, non hanno nulla di duraturo e di permanente che, come i geroglifici, possa condurre all'idolatria attraverso l'abuso e l'equivoco. Rispetto alla scrittura alfabetica hanno, però, il vantaggio di non isolare l'uomo, di non renderlo una creatura solitaria che rimugina su scritti e libri. Esse incitano piuttosto al contatto, all'imitazione, alla lezione orale e vivente²⁰.

Con questa spiegazione Mendelssohn può respingere l'idea delle leggi cerimoniali come retaggio di superstizioni antiche o pregiudizi divenuti superflui, può riaffermarne il carattere vincolante e inserirle a pieno titolo nel quadro di un ebraismo concepito in assoluta vicinanza all'universale religione dell'umanità. Certo il *Ceremonialgesetz* esige osservanza dai soli ebrei, ma si accorda perfettamente con la purezza delle verità fondamentali dell'ebraismo, che sono accessibili anche senza alcuna rivelazione. Neppure le leggi cerimoniali danno adito ad una pretesa di coazione relativamente a dottrine, perciò neanche in questo caso la religione ebraica si pone in competizione con lo Stato (al contrario di quella cristiana).

La matrice di questa visione dell'ebraismo, che ha i tratti di una spiritualizzazione e di una "depoliticizzazione"²¹, viene indicata da Hannah Arendt nell'affermazione dell'autonomia della ragione e nella sua separazione dalla storia, cioè, in sostanza, nel modo in cui la *Bildung* illuministica viene riconvertita in strumento di comprensione e protezione dell'ebraismo. Con questa lettura viene data la massima rilevanza all'aspetto più filosofico della teoria di Mendelssohn. Arendt parte dal presupposto di un uso strumentale della spiritualizzazione a favore dell'ebraismo, e si concentra perciò sull'attenzione dedicata da Mendelssohn al contenuto spirituale e al pensiero dimostrativo a scapito delle rispettive oggettivazioni storiche e manifestazioni determinate.

In Lessing, la separazione di ragione e storia ha lo scopo di eliminare la religione come dogma; con essa Mendelssohn tenta proprio di salvare la religione ebraica in base al suo «contenuto eterno», indipendentemente dal fatto che essa si fondi su una testimonianza storica. L'interesse teologico, che qui elimina la storia dalla ragione, esclude allo stesso tempo dalla storia l'uomo in cerca della verità²².

²⁰ MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., p. 184; ID., *Jerusalem*, trad. it. cit., pp. 138-139.

²¹ Di "Spiritualisierung" e "Entpolitisierung" parla Altmann nella prefazione a *Jerusalem*: cfr. MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., p. XXVII. Sorkin mette in evidenza il carattere ideale e normativo della concezione dell'ebraismo come confessione etico-spirituale estranea a qualsiasi forma di coercizione, mentre Bernardini vi si riferisce parlando espressamente di utopismo: cfr. DAVID SORKIN, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Londra, Peter Halban, 1996, capitolo 8, e PAOLO BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, cit., pp. 90, 108.

²² HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 114; trad. it. cit., p. 426.

Meno spazio trova invece nell'interpretazione arendtiana l'altro aspetto fondamentale della concezione di Mendelssohn, costituito dalla considerazione dell'ebraismo come "persona morale", come associazione volontaria di individui che istituiscono fra loro un legame puramente etico e spirituale. In accordo con l'esclusione della disciplina ecclesiastica e con la negazione dei diritti coercitivi delle Chiese, Mendelssohn rinuncia a vedere nella religione un principio di organizzazione e di differenziazione sociale, un fattore materialmente coesivo e corporativo di una "frazione" – per usare il corrispondente del linguaggio dohmiano (*Trennung*) – separata dal resto della società. Questo spiega anche il rifiuto della messa al bando, criticata da Mendelssohn sulla base della convinzione che la religione ebraica non possa né debba costituirsi a struttura sociale autonoma in grado di includere o escludere²³. La ripresa dei temi illuministici lessinghiani e in particolare del principio dell'autonomia della ragione non comporta solo la cancellazione della storia, ma anche l'assorbimento dell'individualismo illuministico all'interno dell'ebraismo e un conseguente allentamento del legame sociale basato sulla religione, o quanto meno un mutamento della sua natura, che viene anch'essa smaterializzata e spiritualizzata.

In questo modo Mendelssohn tiene fede al suo attaccamento all'ebraismo andando incontro, al contempo, alle esigenze dello Stato assoluto, le cui politiche si indirizzano in misura crescente verso un'omogeneizzazione della società. Costituito in confessione senza avere più alcuna peculiarità come corpo politico-sociale, trasformato in società volontaria con finalità di condivisione ed esortazione rispetto ai principi religiosi ma priva di struttura ecclesiastica, il giudaismo delineato da Mendelssohn abbandona il terreno concreto dell'ordinamento sociale in cui rischia di interferire con il potere statale. Collocandosi su un piano di eticità ulteriore rispetto a quello secolare ed estraneo alla possibilità di ingerenze reciproche, l'ebraismo mendelssohniano si mostra come la religione più conciliabile con lo Stato anche dal punto di vista della sua organizzazione interna. Una Chiesa raccolta attorno alla sola missione morale costituisce anzi un necessario pilastro della felicità civile, perché è in grado di integrare l'azione meccanica dello Stato, che può influenzare le motivazioni solo dall'esterno, mediante un'opera formativa efficace direttamente sulle disposizioni interiori e capace di far valere i doveri verso l'uomo come doveri verso Dio²⁴.

Una volta ridefinita nel suo duplice isolamento dalla storia e dalla sfera dei poteri coercitivi, la religione ebraica viene messa al sicuro da qualsiasi intervento esterno di riforma o rigenerazione, a prescindere dal fatto che le spinte al cambiamento siano giustificate con motivi culturali, per rieducare gli ebrei ai principi illuministici, o con motivi politici, per predisporre in loro le qualità

²³ La posizione di Mendelssohn richiama la contrapposizione fra le due scuole del diritto ecclesiastico protestante dei territorialisti e dei collegialisti. L'illuminismo teologico aveva già ampiamente recepito la separazione fra Stato e Chiesa sostenuta dai secondi, combinandola con la promozione della tolleranza. Mendelssohn non si limita però a recuperare questa tradizione, ma imprime una svolta radicale alla teoria collegiale escludendo la legittimità del bando. Una più ampia discussione di questi temi si trova in DAVID SORKIN, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, cit., capitolo 9.

²⁴ Rispetto a queste conclusioni Bourel nota che la religione diventa forza di educazione e che "ciò che essa guadagna in aspirazione alla *Bildung*, lo perde in teologia": cfr. DOMINIQUE BOUREL, *Moses Mendelssohn*, cit., p. 326.

necessarie al godimento dei diritti civili. In Mendelssohn infatti è proprio il fondamento dell'approccio educativo alla questione ebraica a venire meno, perché l'assunto della corruzione degli ebrei, necessario punto di partenza della pedagogia illuministica, perde ogni significato. Questo risultato viene ottenuto da Mendelssohn mediante una combinazione dell'illuminismo teologico con la religione ebraica che contribuisce a bilanciare il dualismo fra le due istanze. L'ebraismo non ha bisogno di dare inizio ad una rigenerazione interna lungo il percorso progressivo della *Bildung* perché è già per sua natura la religione più vicina e più compatibile con tale ideale di universale formazione umana. Poiché i suoi principi dottrinali sono analoghi a quelli della religione naturale e le leggi cerimoniali sono un modo per riportare gli aspetti della vita terrena alle verità eterne senza irretirle in falsi involucri, gli ebrei possono trovarsi a loro agio nella cultura illuministica in virtù di una sorta di armonia prestabilita, senza rinunciare a nulla di ciò che costituisce l'essenza della loro religione. Questa congiunzione di universale e particolare, di ragione ed ebraismo, che permette di presentare il giudaismo non come un residuo storico ormai invecchiato e decaduto ma come uno dei massimi livelli di civiltà dotato di un valore imperituro, viene esemplificata anche a livello politico nel legame fra diritti umani e diritti degli ebrei. "Una fortuna per noi [...] che non si possano rivendicare i diritti dell'umanità senza al tempo stesso reclamare i nostri" scrive Mendelssohn in un passo della *Prefazione* a Ben Israel citato anche da Arendt²⁵.

L'aspetto sulla base del quale Mendelssohn può allestire la sua armonia tra illuminismo ed ebraismo è costituito da un modello di ragione concentrata su se stessa ed emancipata da qualsiasi vincolo sulla base dell'incrinamento dell'autorità e della diffusione della libera critica. L'intuizione di Mendelssohn è che questo tipo di spiritualità scissa da ogni condizionamento del suo ambiente è in grado di circoscrivere una sfera metastorica e metapolitica pressoché intangibile, e che la difesa dell'ebraismo in un'epoca di profondi cambiamenti sociali poteva trovare in questo principio un potente alleato, a patto di riuscire a conciliarne la disposizione critica in ambito teologico con la conservazione dei propri capisaldi.

L'interpretazione di Arendt sottolinea indubbiamente un punto centrale della filosofia di Mendelssohn mostrando il ruolo fondamentale che vi svolge il ripensamento dell'autonomia della ragione di Lessing, sebbene a questo proposito non colga che il riferimento principale per la ripresa delle tematiche dell'illuminismo teologico è più Wolff che Lessing. In ogni caso l'attenzione quasi esclusiva alla privazione di tradizione e storia e l'impostazione unilateralmente critica segnano anche la parzialità della lettura arendtiana. Oltre a prescindere dal carattere politico della teoria di Mendelssohn, Arendt perde di vista il fatto che proprio grazie alla scissione di ragione e storia e alla visione dell'ebraismo come confessione Mendelssohn evita di sottoporre l'ebraismo alle pressioni esterne e all'equivoco della preliminare rigenerazione in cambio dei diritti. Come in Dohm, per Mendelssohn i diritti civili vanno concessi subito e incondizionatamente agli ebrei, ma non per iniziare un cammino di rinnovamento, di cui non c'è alcun bisogno, ma perché spettano loro per diritto di natura. Anche nel richiedere la parificazione Mendelssohn conserva il dualismo fra unificazione

²⁵ MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, cit., p. 5. Arendt riporta questa frase in HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 21; trad. it. cit., p. 15.

civile e lealtà nei confronti dello Stato da un lato e indipendenza religiosa dall'altro.

Arendt si interessa solo all'isolamento dalla storia, al fatto che l'interesse teologico fatto valere da Mendelssohn pone gli ebrei al di fuori del tempo. In questo caso la memoria storica ha per Arendt una valenza primaria rispetto alla difesa della religione, perché la sua perdita è considerata segno sicuro di un processo di assimilazione, mentre la secolarizzazione e l'indebolimento della dogmatica religiosa sembrano valutati da Arendt in maniera positiva, per lo meno nelle riflessioni su Lessing. Nella totale rimozione della storia ebraica rinvenuta nella teoria di Mendelssohn Arendt vede in sostanza una preservazione della religione a scapito di ciò che poteva fornire agli ebrei una posizione storica paritaria analoga a quella degli altri popoli, mentre non vi scorge alcuna traccia di sviluppo di un nuovo modello di cultura ebreo-tedesco. Lo schema interpretativo arendtiano è determinato ancora una volta dalla categoria dell'assimilazione²⁶ proveniente dalla critica sionista, che però Arendt fa sua declinandola in rapporto alla sua riflessione sulla storia. La presa di distanza di Arendt dalle teorie ritenute assimilazioniste non ha a che vedere con prospettive improntate ad un nazionalismo geloso dell'eccezionalità del proprio retaggio o a una forma di tradizionalismo religioso. Centrale nel punto di vista arendtiano è invece il significato esistenziale imprescindibile dell'ancoraggio alla storia collettiva e la conseguente equazione fra la perdita della propria storia e la caduta per la vita individuale del sostrato su cui sviluppare la propria concreta specificità.

In virtù della sua parzialità, la lettura di Arendt mette bene in luce, sotto le vesti della pur limitata categoria di assimilazione, l'ambiguità e la fragilità del dualismo fra cultura illuministica e mondo ebraico su cui si regge il progetto mendelssohniano²⁷. Mendelssohn non si limita infatti a negare l'idea della corruzione e della conseguente inadeguatezza degli ebrei di fronte alla cultura e alla vita civile illuministica, ma se ne riappropria per rovesciarla, facendo dell'ebraismo il terreno ideale per l'esercizio dei diritti, l'ambiente migliore e più opportuno per lo sviluppo della *Bildung* e per il contributo all'utilità dello Stato. Per conciliare ragione illuministica e religione ebraica, universale e particolare, Mendelssohn deve adattare l'una e l'altra, deve predisporre le condizioni preventive di un loro avvicinamento. È in quest'operazione che si produce l'ambiguità, perché, mentre tiene ferma la distinzione e il dualismo, Mendelssohn fissa anche i punti di contatto, e in tal modo il particolare si ripercuote sull'universale e viceversa. Ad esempio, la tolleranza in campo dottrinale, che Mendelssohn in *Jerusalem* presenta come motivo di vanto dell'ebraismo rispetto

²⁶ Per un esame critico delle interpretazioni centrate sull'idea di assimilazione e per lo sviluppo della tesi secondo cui dall'incontro degli ebrei con la cultura illuministica nacque un nuovo tipo di identità ebreo-tedesca cfr. DAVID SORKIN, *The transformation of German Jewry*, cit., pp. 4-7.

²⁷ Questo aspetto è rilevato anche da Sorkin, il quale sostiene che l'uso degli strumenti congiunti della *Bildung* e dell'indipendenza religiosa dell'ebraismo rischia di favorire proprio ciò contro cui Mendelssohn si oppone strenuamente, cioè la confusione e la permutazione fra emancipazione e rigenerazione. D'altra parte Sorkin evidenzia anche che Mendelssohn, nonostante i potenziali equivoci suscitati dalla ricerca di una difficile armonia tra filosofia e religione, mantiene l'impostazione dualistica e vi riassume i tratti fondamentali della duplicità tipica della posizione degli ebrei nelle comunità autonome, a metà fra affidamento nella protezione proveniente dal potere statale e indipendenza interna. Cfr. DAVID SORKIN, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, cit., capitolo 3.

al cristianesimo, si arresta inevitabilmente di fronte alle dottrine contrarie all'affermazione dell'esistenza di un Dio personale dispensatore di punizioni e ricompense, perché questa base minima di verità indispensabile alla legislazione rivelata dell'ebraismo è ritenuta al tempo stesso un confine invalicabile della ragionevolezza e un requisito essenziale per la sussistenza dello Stato. D'altra parte, il giudaismo viene presentato sotto una luce che rischia di farlo apparire fin troppo vicino alla religione naturale o all'illuminismo teologico, troppo "generico", perché, anche se viene rafforzata l'obbligatorietà del *Ceremonialgesetz* come elemento specifico degli ebrei, la funzione delle leggi cerimoniali è pur sempre quella di richiamare mediante l'azione le verità eterne fondamentali che rappresentano l'aspetto primario della religiosità e che il giudaismo condivide con la rivelazione universale fornita dalla natura e dalla ragione. Questo pericolo è testimoniato dai fraintendimenti di oppositori come Cranz, Lavater e Mörschel. Anche se questi contestatori muovevano indubbiamente più spesso da cattive intenzioni che da sviste nell'intendimento, è pur sempre significativo che un elemento ricorrente sia l'idea che Mendelssohn abbia purificato a tal punto l'ebraismo da renderlo simile ad una forma di deismo, che nel caso di Cranz e Lavater è ritenuta conciliabile con il cristianesimo.

La polemica con Lavater è in questo contesto la più significativa, anche perché viene menzionata espressamente da Arendt. Nel 1769 Lavater aveva redatto una traduzione della sezione di apologia del cristianesimo contenuta nello scritto di Charles Bonnets *Palingenesi filosofica*, aggiungendovi una dedica a Mendelssohn nella quale lo si invocava a confutarne gli argomenti o, nel caso li trovasse incontestabili, ad accettare l'evidenza delle prove in favore della religione cristiana e a convertirsi. Prescindendo dall'alternarsi delle repliche e dagli sviluppi della vicenda, che si protrasse a lungo con una serie di apparenti riconciliazioni e rinnovati strascichi²⁸, la lettera di Lavater a Lüdke datata 10 febbraio 1770 chiarisce in maniera significativa la confusione e le intenzioni di Lavater.

Dettole in confidenza: avrei lasciato cadere la dedica a Moses, se non avessi creduto che appartenesse a quegli ebrei filosofi dei quali il Sig. Sp. [Spalding] mi scrisse che in generale si avvicineranno al cristianesimo, se fosse unitario! Queste persone saranno contente, pensavo, di essere esortate pubblicamente; saranno felici se si costruisce loro un ponte d'oro per rompere con i loro rabbini²⁹.

Lavater ritornò lentamente sulle sue posizioni soprattutto per il compattarsi del fronte a lui avverso e perché non riuscì a suscitare la reazione sperata, dunque per lo più suo malgrado e con una certa riluttanza. Ma è comunque notevole che nel passo appena citato Lavater riconduca il suo gesto all'equivoco di aver preso Mendelssohn per un deista. In questa spiegazione Lavater può addirittura motivare il proprio invito alla conversione con il desiderio di fare una specie di favore a Mendelssohn, di fornirgli un valido espediente per togliersi da una situazione da cui da solo avrebbe avuto difficoltà ad uscire.

²⁸ Un resoconto dettagliato si trova nella prefazione a MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. 7, *Schriften zum Judentum I*, a cura di A. Altmann, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1974.

²⁹ MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, cit., p. 327.

Nella sua replica Mendelssohn, pur difendendo l'ideale di tolleranza e mostrandone l'accordo con la religione ebraica, ribadisce con forza il proprio attaccamento al giudaismo, e in tale modo afferma con chiarezza la volontà di conservare il dualismo fra cultura illuministica e difesa dell'ebraismo. I fraintendimenti e l'ambiguità sono legati però al duplice intento di mostrare il legame e l'assoluta concordanza fra i due elementi senza assorbirli l'uno nell'altro, mantenendoli separati e distinti. Le difficoltà inerenti a questa operazione emergono anche nelle osservazioni di Heinrich Heine, secondo il quale Mendelssohn avrebbe visto nel puro mosaismo, comprensivo delle leggi cerimoniali, un'istituzione valida come "ultima trincea del deismo", e avrebbe riposto in quest'ultimo "la sua più intima fede e la sua profonda convinzione"³⁰. Mentre per Arendt è la *Bildung* illuministica ad essere usata strumentalmente per difendere l'ebraismo, per Heine avviene il contrario, il mosaismo serve la causa del deismo. Per Mendelssohn, tuttavia, proprio il *Ceremonialgesetz* che vale come connessione fra dottrina e vita fornisce al tempo stesso il punto di discriminazione fra il contenuto deistico della religione naturale e il giudaismo, fra la libera persuasione razionale e lo stretto obbligo di obbedienza pratica.

È naturale che in fin dei conti la complessa visione dell'ebraismo elaborata da Mendelssohn poggi sulla particolare lettura delle leggi cerimoniali, e che, prescindendo dall'obbligatorietà del *Ceremonialgesetz* così strenuamente ribadita da Mendelssohn, l'ebraismo ricondotto a religione razionale possa diventare conciliabile con intenti di conversione, come quelli che Arendt prende in esame nella posizione di David Friedländer. Oltre a testimoniare l'attaccamento di Mendelssohn alla propria religione, la polemica con Lavater viene infatti richiamata da Arendt soprattutto per indicare il mutamento di prospettiva e di situazione che si verifica quando Friedländer ripropone attraverso il rigetto delle leggi cerimoniali quel tipo di conversione al cristianesimo che Lavater aveva invano sperato di ottenere da Mendelssohn³¹. La risposta di Mendelssohn a Lavater, pur indicando una via ambigua per la conservazione dell'ebraismo che per Arendt compromette del tutto il legame con la storia, mantiene nelle riflessioni arendtiane una valenza positiva rispetto alla fase in cui l'impulso alla conversione che aveva animato Lavater viene assorbito e invocato dagli ebrei stessi come strumento per uscire del tutto dall'ebraismo ed integrarsi in società.

3.3 David Friedländer: *Verderbnistheorie ed elitarismo*

A David Friedländer Arendt dedica l'esame più critico nel saggio *Illuminismo e questione ebraica*. L'oggetto delle riflessioni arendtiane è il *Sendschreiben von einigen Hausvätern jüdischer Religion (Lettera di alcuni padri di famiglia di religione ebraica)* con cui Friedländer nel 1799 si rivolgeva pubblicamente al prevosto di Berlino Teller per proporre un tipo di conversione al cristianesimo compatibile con un ebraismo trasformato in religione razionale. L'attenzione che Arendt dedica al testo e la ricostruzione che ne traccia è in realtà

³⁰ HEINRICH HEINE, *La Germania*, cit., p. 257.

³¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 116-117; trad. it. cit., pp. 428-429.

breve e abbastanza sommaria. Arendt mette in luce soprattutto tre aspetti dello scritto di Friedländer. In primo luogo viene sottolineato il desiderio di uscire a tutti i costi dall'ebraismo per guadagnare i diritti civili e ottenere la massima integrazione sociale. In secondo luogo viene nuovamente evidenziato il fenomeno del rifiuto della storia ebraica, vista come un impedimento al necessario processo di purificazione e di inserimento in società. Infine Arendt si sofferma sul fatto che l'autonomia della ragione, sostenuta da Lessing e ripresa da Mendelssohn, viene esasperata da Friedländer fino alla blasfemia.

La seconda generazione di ebrei assimilati (rappresentata da David Friedländer, allievo di Mendelssohn) si attiene ancora alla teoria illuministica della corruzione. Non più vincolata come Mendelssohn dal punto di vista della religione, tale generazione tenta con tutti i mezzi di guadagnare un accesso alla società su questo terreno così favorevole alle proprie aspirazioni. Si è assimilata a tal punto al cieco punto di vista dell'illuminismo secondo cui gli ebrei sono soltanto degli oppressi, da disconoscere ogni propria storia, da ritenere che tutto ciò che le è proprio sia solo un ostacolo per la propria integrazione nella società, per il proprio diventare pienamente umani. Essa fa propria la separazione, operata da Lessing e Mendelssohn, tra ragione e storia a vantaggio della ragione; in una ripresa che ne acuisce la scissione si concede addirittura delle espressioni blasfeme a cui nemmeno Mendelssohn sarebbe mai arrivato³².

La negazione della storia ebraica e la sua separazione dall'indipendenza della razionalità cui in questo passo si fa riferimento sono elementi sviluppati da Friedländer in maniera particolare, con un intreccio fra appropriazione di spunti mendelssohniani e maturazione di tematiche e motivi nuovi che merita di essere approfondito, soprattutto per chiarire cosa Arendt trascuri e perché.

La riduzione della rilevanza della realtà storica viene compiuta da Friedländer in maniera analoga a quanto avveniva nel pensiero di Mendelssohn, nel quadro cioè di un avvicinamento dell'ebraismo ai puri concetti della religione naturale e della ragione, ma con alcune discrepanze molto nette e in accordo con la *Verderbnistheorie*, la teoria della storia come percorso di degenerazione cui si richiama Arendt. In realtà Friedländer come Mendelssohn rifiuta il pregiudizio della corruzione degli ebrei e sostiene che essi, quanto a moralità, non sono secondi a nessun altro popolo³³, al tempo stesso però individua un particolare fenomeno di deterioramento storico. Il decadimento non riguarda né l'eticità né la cultura, ma la contaminazione sensibile subita nel corso della storia dai principi fondamentali della religione ebraica, considerati da Friedländer un concentrato perfetto di teologia logico-dimostrativa in cui si condensano sia gli assunti comuni a tutte le religioni che i capisaldi del pensiero razionale. La storia non è più resa del tutto superflua dalla negazione dell'idea di progresso che si ritrova in Mendelssohn, né viene tagliata fuori con lo scopo di mettere al sicuro l'ebraismo e il suo legame con il passato dalle conseguenze dell'accentuazione della continuità temporale e della sua forza divorante. La storia ebraica è presentata da Friedländer come la parabola degenerativa che le dottrine originarie, ereditate da Mosé nella loro purezza, dovevano in seguito subire a causa del predominio della sensibilità e della conseguente incapacità di recepire contenuti razionali in cui si trovava il

³² HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 115; trad. it. cit., pp. 427.

³³ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, in FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1984, pp. 399-402.

popolo ebraico. Tale storia, fornendo una connotazione negativa limitata al solo punto di vista dottrinale e alla sola fase contingente della trasmissione, nella quale si è persa l'autenticità iniziale, ha l'effetto di ribadire la positività e l'alto grado di astrazione speculativa del messaggio originario. La storia ebraica assume la funzione di esaltare l'assoluta razionalità dei principi primi della religione, proiettandoli ad un tale livello di perfezione formale nel sapere dimostrativo da coniugarli in termini fortemente elitari.

Confessiamo al tempo stesso che la comprensione dei fondamenti di queste verità, per quanto possano essere afferrati in maniera perfettamente corretta e chiara, è troppo difficile per i grandi gruppi, per la totalità degli uomini; ammettiamo che per giungervi sono richiesti attenzione e impegno, riflessione e prontezza nel dedurre, tutte qualità condivise da pochi, e che perciò sarebbe estremamente auspicabile poter – dobbiamo dire rafforzare o sostituire? – i motivi interni mediante quelli esterni³⁴.

Sulla base di questa considerazione elitaria della religione razionale Friedländer motiva sia l'utilità della rivelazione, in grado di diffondere le verità fondamentali con maggior ampiezza e rapidità di quanto possa fare la sola ragione³⁵, sia lo scopo delle leggi cerimoniali ebraiche, considerate una sorta di necessaria fase pratica propedeutica in uno stadio di cultura ancora privo di predisposizione alla comprensione diretta delle verità astratte³⁶. Poiché i principi primi nella loro forma razionale sono accessibili solo a pochi, nel corso della storia sono sorti mezzi e ausili esterni per la loro propagazione, tra i quali rientrano appunto le rivelazioni soprannaturali e il *Ceremonialgesetz*. La corruzione non riguarda gli aspetti storici della religione presi per sé, ma l'eventualità che divengano strumenti di superstizione e vengano assolutizzati a prescindere dal loro riferimento alle verità eterne. Per quanto riguarda gli ebrei, i rituali dovevano servire al tempo di Mosè come strumento per richiamare e ricordare le pure dottrine, dovevano suscitare mediante l'azione una costante riflessione e un saldo attaccamento ad esse, vista l'impossibilità di coglierle immediatamente con l'intendimento: la validità delle leggi cerimoniali viene limitata da Friedländer allo svolgimento di questa precisa funzione storica. La degenerazione è ricondotta all'irrigidimento cui le leggi cerimoniali sono andate incontro dopo la fine della storia nazionale e l'inizio della diaspora, quando l'attaccamento ai rituali si era fatto sempre più scrupoloso mano a mano che il senso per il valore della ragione e per le verità spirituali era stato soppiantato dal predominio dell'immaginazione.

Con pochi spostamenti di significato, la prospettiva di Friedländer si situa così agli antipodi di quella di Mendelssohn, che in *Jerusalem* considera le verità necessarie alla beatitudine accessibili all'uomo in ogni tempo e in ogni luogo, anche quando la loro comprensione può reggersi solo sulla confusa percezione di un'onnipresente forza divina nella natura³⁷. L'aristocraticismo intellettuale che

³⁴ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., pp. 389-390.

³⁵ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., pp. 388-389.

³⁶ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. 391.

³⁷ MOSES MENDELSSOHN, *Schriften zum Judentum II*, cit., p. 161-162; ID., *Jerusalem*, trad. it. cit., pp. 109-110.

Friedländer ribadisce in diversi punti del *Sendschreiben* sembra riprendere non tanto Mendelssohn, ma piuttosto alcuni motivi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, dove è presente un'analoga riflessione sulla conoscenza razionale come privilegio di pochi e sulla rivelazione come fonte di salvezza per la moltitudine³⁸. Nel caso di Spinoza, tuttavia, l'intento è quello di separare filosofia e teologia, non di distinguere all'interno di una stessa religione un contenuto più puro e astratto da uno più conforme ai limiti della maggioranza degli uomini.

Facendo della teologia razionale un privilegio di pochi e relativizzando in termini educativi e storici il significato della rivelazione e delle leggi cerimoniali, Friedländer sembra anche recuperare in parte l'idea lessinghiana di una missione formativa della rivelazione e della storia, se non fosse che la necessità del sostegno pedagogico è posta non universalmente, ma solo per coloro che sono incapaci di farsi guidare dalla ragione. Questa limitazione, posta sulla base della distinzione tra chi è in grado di orientarsi nel campo astratto della razionalità e chi non lo è, permette a Friedländer di circoscrivere la portata e la validità della parte del giudaismo rivolta a chi è dominato dai sensi e di descrivere in termini di corruzione il processo in cui essa diventi preponderante o esclusiva. Vengono così combinati due punti di vista apparentemente antitetici, cioè quello dell'utilità delle leggi cerimoniali come preparazione al pieno apprendimento delle verità eterne e quello della *Verderbnistheorie*, nel quale lo stesso *Ceremonialgesetz* è visto alla luce di un processo di degenerazione e di allontanamento dalle dottrine religiose fondamentali. Grazie a questa duplicità, Friedländer può esaltare il carattere benefico delle leggi cerimoniali nella fase della costituzione mosaica e simultaneamente auspicarne l'abbandono nella propria epoca, nella quale la loro finalità è ormai esaurita da lungo tempo.

Nel *Sendschreiben* la teoria della corruzione richiamata da Arendt non corrisponde soltanto all'idea dell'oppressione subita dagli ebrei a cui si rifaceva Dohm e che Arendt stessa attribuisce anche a Friedländer, ma viene sviluppata nel senso di una degenerazione storica interna all'ebraismo stesso. Non solo la storia esterna non ebraica ha rovinato gli ebrei, anche quella interna presenta lati oscuri, che mettono in discussione l'obbligatorietà del cerimoniale ebraico. La *Verderbnistheorie* viene ripresa da Friedländer non tanto per discutere e promuovere un'emancipazione condotta dall'alto, quanto per giustificare la rinuncia alle leggi cerimoniali e la conseguente possibilità di conversione ad un cristianesimo razionale. Si è già detto che, per quanto attiene alla morale, secondo Friedländer gli ebrei eccellono fra i popoli, e infatti il *Ceremonialgesetz* non è ritenuto nocivo per l'etica, ma per i doveri del cittadino, il cui adempimento ne rende necessaria l'abolizione³⁹. Caduto il cerimoniale, viene meno il margine distintivo che separa il nucleo concettuale fondamentale di ebraismo e cristianesimo, e diventa possibile l'integrazione civile e sociale attraverso la conversione. La teologia razionale di un ebraismo purificato dalle leggi cerimoniali è però conciliabile con il cristianesimo solo se anche quest'ultimo venga concepito in maniera sufficientemente depurata. Per precisare rispetto a quale tipo di cristianesimo sia pensabile la conversione, il *Sendschreiben* fa uso

³⁸ Si veda BENEDETTO SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972, soprattutto il quindicesimo capitolo e in particolare la sua parte conclusiva alle pp. 364-369.

³⁹ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. 402.

della distinzione mendelssohniana tra verità di ragione e verità storiche su cui abbiamo visto che Arendt insiste per spiegare la posizione di Friedländer.

Friedländer non aggiunge nulla alla già esaminata teoria della verità di Mendelssohn, ma si limita a riprenderla con una finalità nuova, servendosi cioè del primato assoluto della ragione sulla storia per scansare nel cristianesimo ciò che non si concilia con la pura razionalità. Questo contenuto indesiderabile viene escluso dall'insieme di dottrine religiose che possono essere accettate e a cui è lecito richiedere che gli ebrei pronti ad abbandonare le leggi cerimoniali aderiscano. In pratica, la concezione mendelssohniana viene utilizzata per tracciare dei limiti all'interno della religione cristiana e per fissare le condizioni alle quali è ammissibile la conversione. In primo luogo le professioni di fede e i riti non possono essere intesi come atto di sottomissione a dogmi, ma come mera espressione formale ed esteriore dell'intima persuasione in verità eterne: non un fatto di autorità, insomma, ma una questione di libero convincimento. In secondo luogo non possono essere accolte proposizioni contraddittorie, come l'espressione "figlio di Dio", se non con opportune interpretazioni e chiarimenti⁴⁰.

Nella parte conclusiva del *Sendschreiben* Friedländer spiega la propria proposta di conversione ribadendone la validità rispetto alla semplice attesa della graduale espansione della religione razionale o della concessione della parificazione civile. Il motivo di questa preferenza, oltre a risiedere nel desiderio di acquisire subito i diritti di cittadini, consiste in un forte elitarismo nella visione della religiosità, che emerge nuovamente come elemento fondamentale del progetto di Friedländer. Prevale l'idea che la pura teologia delle dottrine razionali sia destinata a rimanere in ogni tempo il possesso di pochi eletti e che il progresso futuro possa contribuire ben poco alla sua diffusione: "Alla fine la storia di tutti i tempi insegna che le poche proposizioni che abbiamo chiamato verità eterne possono certo essere la religione di pochi uomini, ma non possono essere o rimanere a lungo la religione di un popolo"⁴¹. Come si è visto a proposito della *Verderbnistheorie*, l'elitarismo inibisce la potenziale funzione educativa della rivelazione e della dimensione storica della religione, perché ne limita il valore al coinvolgimento delle moltitudini prive di intendimento razionale, eliminando invece ogni progressione nella capacità di accedere alla sfera religiosa primaria delle verità eterne, che rimane prerogativa di pochi.

I tre aspetti messi in rilievo da Arendt, l'esigenza di integrazione, la teoria della corruzione e la separazione di ragione e storia, sono indubbiamente dei punti essenziali del *Sendschreiben*. L'analisi arendtiana si concentra sulla negazione della storia come strumento per liberarsi dall'ebraismo e inserirsi in società, come mezzo per conseguire una rapida assimilazione. In questo caso lo schema della critica ai processi assimilatori mostra una maggiore funzionalità e adeguatezza rispetto al suo utilizzo nell'interpretazione di Dohm e Mendelssohn, perché il *Sendschreiben* di Friedländer prospetta effettivamente una forma di conversione, per quanto particolare, e una conseguente transizione alla società cristiana. Fenomeni come la conversione e il battesimo (così come i matrimoni misti o la rescissione del legame con la comunità ebraica) possono essere classificati in

⁴⁰ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., pp. 404, 409.

⁴¹ DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben*, cit., in FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., pp. 412.

termini di assimilazione in maniera meno vaga di quanto possano esserlo un progetto di parificazione giuridica o una ricezione della cultura illuministica all'interno dell'ebraismo.

D'altra parte c'è da aggiungere che l'interesse di Arendt è limitato, come nel caso di Dohm e di Mendelssohn, alla *hybris* della ragione sulla storia e all'abuso con cui Friedländer altera ed esaspera questo aspetto derivante da una parte della cultura illuministica per aprirsi una via d'uscita dall'ebraismo. L'analisi arentiana mette a fuoco solo le conclusioni del *Sendschreiben*, mentre sorvola sugli argomenti e sui mezzi concettuali con cui Friedländer sostiene la sua proposta, trascurando sia la visione elitaria della religione razionale, sia il modo particolare con cui è visto il processo storico di corruzione, sia infine il tipo di conversione a metà fra deismo e cristianesimo che viene discusso. Inoltre, Arendt considera Friedländer solo sulla base del *Sendschreiben*, prescindendo dai memoranda da lui redatti fra il 1787 e il 1792 per ottenere un nuovo codice legale che garantisse la parificazione civile agli ebrei prussiani⁴². Evidentemente il fatto che nel *Sendschreiben* venga avanzata un'offerta di conversione per l'acquisizione dei diritti è sufficiente per Arendt per fare di Friedländer il massimo fautore di un'assimilazione voluta a tutti i costi e portata avanti al prezzo della rimozione della propria storia.

Con queste osservazioni, così come con quelle relative al confronto con Dohm e Mendelssohn, non si intende censurare o "rettificare" l'interpretazione di Hannah Arendt, la cui parzialità è stata del resto segnalata dalla stessa autrice, ma piuttosto chiarire quale disponibilità nel recepire gli snodi concettuali più complessi dei pensatori esaminati possa maturare a partire dalle specifiche premesse filosofiche della lettura arendtiana. In questo senso l'aspetto di maggior interesse nella discussione sviluppata da Arendt su Dohm, Mendelssohn e Friedländer è dato dal modo in cui la centralità della preoccupazione per la storia orienta, modella e talora deforma l'immagine che di essi emerge nella biografia di Rahel Varnhagen e in *Illuminismo e questione ebraica*. La riflessione sull'illuminismo e sulla sua ricezione in chiave ebraica è il banco di prova cui Arendt applica le proprie considerazioni sulla funzione e sul significato della dimensione storica e mostra la centralità che ad essa è attribuita in questa fase del pensiero arendtiano.

3.4 *Schleiermacher contro lo stile illuministico del Sendschreiben di Friedländer*

Dopo aver criticato la visione del giudaismo e la proposta di conversione sviluppate da Friedländer, Hannah Arendt prosegue negli snodi del saggio *Illuminismo e questione ebraica* collegando l'insuccesso delle idee esposte nel *Sendschreiben* all'emergere di una nuova sensibilità nella cultura tedesca. Secondo Arendt il testo pubblicato da Schleiermacher sul problema dell'emancipazione ebraica riflette proprio questo mutato orientamento, ritenuto la causa della fredda accoglienza riservata allo scritto di Friedländer. Nel luglio del

⁴² DAVID FRIEDLÄNDER, *Akten-Stücke, die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend*, Berlin, 1793. Per un esame di questi testi cfr. DAVID SORKIN, *The transformation of German Jewry*, cit., pp. 73-78.

1799 Schleiermacher, nascondendo il proprio nome dietro l'indicazione di un "predicatore fuori Berlino", aveva dato alle stampe le *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreiben jüdischer Hausväter*, che costituivano una risposta al *Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung jüdischer Täuflinge* e soprattutto al *Sendschreiben jüdischer Hausväter* di Friedländer, apparsi entrambi anonimi rispettivamente nel marzo e nell'aprile del 1799. In quest'opera Schleiermacher si avvale dell'artificio di uno scambio epistolare, celandosi ora nei panni di un politico di professione, che recita il ruolo dell'editore e dell'autore della prefazione, ora in quelli un predicatore che vive fuori Berlino, al quale sono attribuite le lettere che rappresentano il contenuto dell'opera. La finzione dello sdoppiamento e del carteggio permette l'adozione di uno stile dialogico e argomentativo, spesso sovraccarico in senso retorico e intenzionalmente drammaticizzato. Il massimo effetto scenico e ironico si produce, per il lettore consapevole del contesto, nei passi in cui il predicatore critica il *Sendschreiben* prendendo come esempio di opinioni contrapposte e lodevoli le posizioni assunte da Friedländer in altri scritti. In questo caso non è però appurato con certezza che Schleiermacher conoscesse il nome dell'autore del *Sendschreiben*, perciò non è sicuro che il risultato sarcastico di far contraddire Friedländer con se stesso fosse intenzionale⁴³.

Il contenuto delle *Briefe* di Schleiermacher si articola seguendo un doppio obiettivo. Da una parte segue la polemica contro lo Stato del *Politisch-theologische Aufgabe* e si schiera dalla parte della concessione agli ebrei della parificazione civile, sebbene a determinate condizioni. Dall'altra attacca la proposta di adesione al cristianesimo e il punto di vista della religione razionale del *Sendschreiben*. In *Illuminismo e questione ebraica* Arendt passa in rassegna entrambi gli aspetti, ma prende in considerazione soprattutto il secondo, mettendo in rilievo le considerazioni critiche di Schleiermacher in merito alla maniera illuministica di affrontare la questione ebraica. Riferendosi al progetto di conversione di Friedländer Arendt scrive:

E Schleiermacher si oppone energicamente a questi sgraditi ospiti. È significativo che attribuisca il «*Sendschreiben*» alla «scuola più antica della nostra letteratura» e che, contro l'appello alla ragione e al sentimento morale, opponga la specificità del cristianesimo, che potrebbe solo essere annacquata da questo tipo di proseliti. La ragione non ha nulla a che fare con il cristianesimo. Schleiermacher vuole difendere il carattere individuale della propria religione contro la necessaria alterità di una religione estranea. La ragione non offre che la possibilità di un'unificazione parziale – essa vale solo per la cittadinanza, non per la religione⁴⁴.

Ciò che ad Arendt preme mettere in evidenza è che per Schleiermacher l'essenziale non consiste nei contenuti universali che accomunano le religioni, ma negli elementi specifici e individuali che ne esprimono la natura caratteristica e che le rendono irriducibili le une alle altre. Proprio per questo la questione dell'accesso ai diritti da parte degli ebrei viene discussa da Schleiermacher con un approccio che non ha niente a che vedere con quello di Dohm, Mendelssohn o Friedländer, e che rifiuta apertamente qualsiasi tentativo di avvicinare o rendere

⁴³ Cfr. l'introduzione storica nella prefazione a FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. LXXIX.

⁴⁴ HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition*, cit., p. 116; trad. it. cit., pp. 428.

uguali le diverse componenti religiose attraverso un'eliminazione o una "purificazione" della loro specificità. L'opposizione ai potenziali proseliti annunciati dal *Sendschreiben* di Friedländer è legata ad una difesa del cristianesimo che non si pone come apologia di parte, ma che vuole essere tutela di qualsiasi forma di autentica religiosità.

L'attaccamento al carattere individuale della religione richiamato da Arendt rimanda alla spiegazione del fenomeno religioso elaborata da Schleiermacher nei *Discorsi sulla religione*, completati nell'aprile del 1799 e pubblicati nello stesso anno. In quest'opera la religione viene presentata come intuizione dell'universo che si manifesta in infinite forme individuali. Ognuna delle conformazioni in cui si cristallizza il contatto tra il finito e l'infinità dell'universo possiede un proprio nucleo fondamentale caratteristico attorno a cui si sviluppa in maniera organica. Allo stesso modo di ogni vera esperienza religiosa, le grandi religioni storiche come ebraismo e cristianesimo sono centrate su intuizioni dominanti determinate e distinte, che a loro volta possono essere colte in una miriade di risvolti differenti da ogni individuo. Lo spirito della religione ebraica secondo Schleiermacher si condensa nel principio di una retribuzione universale e immediata, mentre quello del cristianesimo risiede nell'antitesi tra allontanamento e riconciliazione del finito con l'unità del tutto e nella necessità di un mediatore. A queste riflessioni sulla natura necessariamente individuale di ogni intuizione religiosa Schleiermacher associa sul versante polemico la presa di distanza dalla religione naturale, nella quale si esprime la critica richiamata da Arendt all'impostazione illuministica.

Ma perché i seguaci della religione naturale nutrono subito sfiducia verso chiunque apporti qualcosa di proprio nella sua religione? Essi pretendono appunto di essere tutti uniformi – estremo semplicemente opposto all'altro estremo, al settarismo, intendo dire – uniformi nell'indeterminato⁴⁵.

In maniera analoga, nelle *Briefe bei Gelegenheit*, Schleiermacher attacca l'intenzione del *Sendschreiben* di riferirsi ad un ebraismo e ad un cristianesimo puri, passati attraverso il vaglio della razionalità. La richiesta di liberare la religione cristiana da principi e dottrine contraddittorie nasconde per Schleiermacher una mal celata ostilità e un profondo odio contro di essa, oltre al desiderio di renderla più vuota possibile per facilitarne lo sfruttamento ai fini della conquista dei diritti civili. Rispetto alle perplessità sollevate dal *Sendschreiben* in merito all'ammissibilità di espressioni e concezioni come quella del figlio di Dio, Schleiermacher lamenta una grande ignoranza del cristianesimo, in particolare della sua storia antica e moderna e del modo in cui essa ha contribuito alle riflessioni sul dogma della natura umana e divina di Cristo. Questa mancanza di interesse e cognizione non è attaccata da Schleiermacher in sé e per sé, ma nella sua unione paradossale con la proposta del *Sendschreiben* di un'adesione condizionata al cristianesimo, che nelle *Briefe bei Gelegenheit* viene presentata in chiave ironica come una *Quasi-Bekehrung* (semi-conversione) o come la "favola del dramma", cioè il punto più fittizio di una specie di rappresentazione scenica. Rilevata l'incoerenza e la mancanza di grazia nel proporre il salto nella nuova

⁴⁵ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., 309; trad. it. in ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Firenze, Sansoni, 1947, p. 180.

religione proprio nel bel mezzo di una requisitoria contro di essa, e appurato che proprio questa contraddittorietà lascia trasparire con la massima evidenza la derivazione di tale gesto da una costrizione esterna alla religiosità (il desiderio dei diritti), Schleiermacher arriva a supporre che il vero obiettivo dello scritto non fosse la conversione, ma mostrare che una transizione soltanto parziale sarebbe il massimo ottenibile da uomini colti e comprensivi, e che perciò sarebbe meglio non pretendere alcun tipo di passaggio.

Proprio perché profondamente legato all'individualità della propria religione e della religiosità in generale, Schleiermacher si sente offeso da un uso così apertamente strumentale della conversione, ma non per questo elude il problema dell'emancipazione, bensì preferisce parlo su un terreno indipendente da quello religioso. Ciò che gli dispiace maggiormente nel *Sendschreiben* è la maniera di affrontare il problema della parificazione non direttamente, nell'ambito politico che le compete, ma seguendo una strada contorta e servendosi proprio dell'abuso con cui lo Stato condiziona i diritti civili all'appartenenza religiosa. Secondo Schleiermacher, il punto di vista più giusto per comprendere e valutare il *Sendschreiben* è infatti la triste e rassegnata opinione che lo pervade, ovvero l'idea che solo l'ingresso nel cristianesimo assicuri i diritti e che la via del miglioramento civile sia del tutto inefficace. Viceversa Schleiermacher promuove una forma di parificazione che, pur essendo condizionata, vuole essere estranea a qualsiasi contaminazione fra questioni statali e religiose. La discussione di questa soluzione rappresenta la parte propositiva del testo di Schleiermacher, alla quale Arendt dedica osservazioni scarse ma incisive.

Schleiermacher è a favore della più rapida concessione dei diritti civili. Ma ciò non deve essere più l'inizio di una totale assimilazione, anche se questa è proprio la proposta degli ebrei. «Lo stile dell'illuminismo», che considera gli uomini originariamente uguali e che vuole restituire loro l'uguaglianza, è divenuto «disprezzabile». Schleiermacher pretende la sottomissione delle leggi cerimoniali alla legge dello Stato e l'abbandono della speranza messianica. Friedländer offre entrambe le cose⁴⁶.

L'aspetto sottolineato da Arendt è la nuova prospettiva da cui viene vista l'emancipazione degli ebrei, non più considerata nei termini pedagogici dell'illuminismo come rigenerazione morale o progresso culturale, ma come materia di pertinenza statale. Per questo motivo Schleiermacher trova inopportuno che il *Sendschreiben* fosse indirizzato al prevosto Teller anziché ad un'autorità politica. Da questo punto di vista l'obiettivo del processo di parificazione non può essere l'adeguamento ad una *Bildung* universale uguale per tutti, come rileva Arendt, ma la conservazione delle diverse componenti culturali e religiose della società, innestate sulla comune ma circoscritta base dei diritti e dei doveri di cittadini. Viene meno anche lo schema della corruzione degli ebrei, che Schleiermacher nella prima delle *Briefe* sottopone ad un'aspra critica. In realtà dai *Discorsi sulla religione* emerge una visione dell'ebraismo tutt'altro che obiettiva e imparziale: il giudaismo è definito una religione morta e la sua intuizione fondamentale viene giudicata più rozza di quella cristiana. Questa valutazione, tuttavia, non è tradotta né nell'idea di un'inferiorità storico-contingente, né in

⁴⁶ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 116; trad. it. cit., p. 428.

quella di una corruzione intrinseca insanabile, perché è sviluppata sul piano della discussione del carattere individuale delle religioni⁴⁷.

Nelle *Briefe bei Gelegenheit* il dogma della depravazione degli ebrei viene attaccato anche per la sua assoluta incoerenza rispetto alla pratica di concedere i diritti ai convertiti. Schleiermacher argomenta per portare alle estreme conseguenze gli schemi del senso comune e mostrarne l'infondatezza. L'assurda e dannosa "galanteria"⁴⁸ con cui lo Stato lega la parificazione all'ingresso nella Chiesa cristiana contraddice la tesi della corruzione innata: se infatti si prende sul serio tale massima e la si ritiene un ostacolo all'emancipazione, non fa più differenza a quale religione gli ebrei appartengano o passino, perfino diventando cristiani rimarrebbero corrotti. Anche in questo caso la premura di Schleiermacher è quella di tenere fuori dalla discussione la questione dell'appartenenza religiosa, ritenuta non pertinente. Per Schleiermacher il pregiudizio della malvagità degli ebrei può essere associato alla concessione dei diritti ai convertiti, nonostante la palese contraddittorietà, solo per il deprecabile influsso dell'illuminismo, che porta a sperare che l'influsso pedagogico delle scuole e dell'ambiente civile e sociale non ebraico possano cancellare la corruzione nelle future generazioni. Il disprezzo di Schleiermacher per l'impostazione dell'illuminismo cui Arendt fa riferimento è relativo proprio agli effetti deleteri degli schemi del pedagogismo, definiti "l'ultimo asilo dei nostri illuministi"⁴⁹ e individuati nella tendenza ad abbandonare a sé stessa la generazione attuale per dedicarsi a quelle future.

Le brevi considerazioni di Arendt sulle *Briefe bei Gelegenheit* raccolgono pur sommariamente entrambi gli impulsi del testo di Schleiermacher, quello polemico e quello progettuale. Tuttavia nel registrare le condizioni poste da Schleiermacher all'emancipazione, che consistono nella subordinazione del cerimoniale al diritto statale e nella rinuncia all'attesa messianica, Arendt omette significativamente di accennare all'aspetto forse più singolare, ovvero al fatto che Schleiermacher propone di verificare il soddisfacimento di tali vincoli da parte degli ebrei attraverso la creazione di una nuova setta. Con questa idea le *Briefe bei Gelegenheit* intendono proporre una forma esteriormente riconoscibile in cui l'ebraismo risulti conciliato con lo Stato. Le limitazioni poste da Schleiermacher all'emancipazione sono infatti di natura politica, ed è per questa ragione che non viene richiesta l'abolizione del cerimoniale, ma la sua subordinazione alla legge statale negli eventuali casi di conflitto con i doveri dei cittadini. In maniera analoga Schleiermacher contesta agli ebrei la tendenza a parlare di sé come di una nazione separata, portando come esempio di questa propensione gli *Akten-Stücke* di Friedländer, perché ritiene incoerente la concessione dei diritti civili a gruppi che si sentono solo parzialmente e provvisoriamente legati allo Stato in cui pure risiedono. Per assicurarsi che queste inclinazioni potenzialmente antistatali dell'ebraismo siano rimosse da coloro che accedono alla parificazione, per

⁴⁷ Le sfumature nella visione del giudaismo di Schleiermacher, sospesa fra l'intento di salvare l'individualità di ogni singola religione nella purezza della sua ispirazione originaria, la descrizione della contaminazione causata dal divenire storico, e l'esigenza di presentare comunque il cristianesimo come l'intuizione religiosa più progredita, sono evidenziate in GIOVANNI MORETTO, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher*, in ID. (a cura di), *Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*, Napoli, Morano, 1986, pp. 316-323.

⁴⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. 337, 351.

⁴⁹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. 337.

Schleiermacher non è sufficiente la discendenza da chi ha già compiuto tale passo, né è proponibile una dichiarazione d'intenti da parte di ogni individuo. L'unica soluzione è una partizione addizionale all'interno del giudaismo, la formazione di una nuova società religiosa a libero accesso e uscita in cui l'ebraismo non sia né reso ibrido con il cristianesimo né svuotato della propria specificità alla maniera dell'illuminismo, ma semplicemente adeguato in termini di accettazione di doveri ai diritti civili che sarebbero legati all'adesione a questa setta.

Evitando di menzionare questa proposta delle *Briefe bei Gelegenheit* in tutta la sua portata, Arendt si risparmia indubbiamente la discussione di uno degli aspetti più controversi di tale scritto. Pur partendo con le migliori intenzioni, Schleiermacher finisce infatti per connettere la parificazione civile all'appartenenza ad una particolare setta religiosa, e quindi riafferma a suo modo la tanto criticata commistione di materie di politica e di religione. Questo avviene perché egli richiede, come nel caso di molti critici e dei luoghi comuni ripetuti all'infinito contro lo scritto di Dohm, un'accettazione positiva e preliminare della legge statale, e non si accontenta di vedere nella concessione dei diritti una sottomissione automatica ai doveri, resa sicura a posteriori dal sanzionamento di eventuali trasgressioni. In pratica si ripete in chiave politica lo schema della rigenerazione come preconditione all'emancipazione, tuttavia, in accordo con l'attenzione di Schleiermacher alla conservazione della specificità religiosa, il risultato non è la richiesta di una riforma dell'intero giudaismo, ma quella di una separazione netta fra l'ebraismo tradizionale e la componente disposta ad accettare il diritto statale. Questo esito viene accostato al *Sendschreiben* dallo stesso Schleiermacher, che in esso considera inopportuna solo l'infelice proposta di passaggio al cristianesimo, mentre in tutti gli altri contenuti del testo vede i chiari segni dell'esigenza di una nuova setta. Alla fine della quarta lettera Schleiermacher definisce addirittura il *Sendschreiben* "il vero codice di un nuovo ebraismo, degno e capace di esistenza politica sotto ogni aspetto"⁵⁰. L'affinità è chiarita ancora di più dalla quinta lettera, in cui Schleiermacher afferma che il passo da fare per facilitare l'emancipazione è costituire esteriormente quella separazione degli ebrei colti che è sempre esistita all'interno del giudaismo e che è testimoniata anche dai memoranda (*Akten-Stücke*) di Friedländer⁵¹.

L'interesse di Arendt alle *Briefe bei Gelegenheit* è piuttosto limitato e sorvola ampiamente sui tratti più problematici delle soluzioni proposte da Schleiermacher, per concentrarsi invece sulla parte polemica. In *Illuminismo e questione ebraica* Arendt si serve delle considerazioni su Schleiermacher soprattutto per introdurre mediante il riferimento al riscatto dell'individualità i temi della critica all'illuminismo e per preparare la discussione della filosofia di Herder. Riferendosi al cambiamento di mentalità dell'epoca intercorso fra due fenomeni contrapposti quali il tentativo di Lavater di convertire Mendelssohn e il rifiuto da parte di Schleiermacher della proposta di conversione del *Sendschreiben*, Arendt parla di mutamento nella consapevolezza della storia e chiama in causa Herder.

Se la proposta di Friedländer fosse stata formulata venti o trent'anni prima, quando Lavater esortava Mendelssohn a saggiare tutte le prove pro o contro il cristianesimo, e poi a prendere una

⁵⁰ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., p. 355.

⁵¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, cit., pp. 357-358.

decisione come «avrebbe fatto Socrate», non sarebbe stata un'assurdità come ora appariva a Schleiermacher e con lui alla Germania colta.

Nella consapevolezza della storia della Germania si è verificato un mutamento che si esprime nel modo più caratteristico in Herder⁵².

In conformità alla funzione di aprire la discussione sul nuovo orientamento culturale del romanticismo che Arendt ritiene anticipato e condensato in Herder, la parte di *Illuminismo e questione ebraica* dedicata a Schleiermacher segue dunque un'ottica inevitabilmente parziale, tesa a mettere in risalto nel suo pensiero la vena antiilluministica, trascurando invece quegli aspetti della sua posizione sull'emancipazione che si avvicinano espressamente alla visione dell'illuminista Friedländer. Sebbene Schleiermacher non manchi di trovare importanti punti di contatto con il *Sendschreiben* quando propone la fondazione di una nuova setta ebraica, ai fini della trattazione di *Illuminismo e questione ebraica* Arendt adotta lo schema della netta contrapposizione fra il *Sendschreiben* e le *Briefe bei Gelegenheit*, e per evitare di confondere questa immagine seleziona ciò che più vi si adatta, omettendo il resto. In ogni caso, sulla base dell'antitesi fra il *Sendschreiben* e le *Briefe*, fra l'illuminismo e la sensibilità romantica emergente, l'immagine di Schleiermacher che emerge da queste pagine arendtiane appare cautamente positiva, soprattutto per contrasto con quella di Friedländer. Ben diverso è il trattamento riservato da Arendt a Schleiermacher nella biografia di Rahel Varnhagen, dove gli autori romantici non sono più considerati alla luce della rivalutazione dei contenuti storico-determinati rispetto alle lacune del peggiore illuminismo, ma sono esaminati in una prospettiva fortemente critica che li accomuna agli illuministi nell'attaccare l'insofferenza verso le limitazioni oggettive della libertà.

TABELLE DEI RISCONTRI TESTUALI

DOHM

La seguente tabella su Dohm ha valore minimale ed è inclusa solo per ragioni di completezza. Pur discutendo l'opera dohmiana o alludendo semplicemente al progetto della "*bürgerliche Verbesserung*" in diversi luoghi, Arendt non inserisce infatti citazioni, con l'eccezione della nota 8 di *Illuminismo e questione ebraica* qui sotto riportata, in cui tra l'altro il brano è riprodotto in maniera quasi totalmente fedele, con un'indicazione bibliografica che fornisce persino il numero di pagina.

Abbreviazioni

- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* = CHRISTIAN KONRAD WILHELM VON DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2

⁵² HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 116-117; trad. it. cit., pp. 428-429.

Teile in einem Band, postfazione di Franz Reuß, Hildesheim New York, Georg Olms, 1973.

Aufklärung und Judenfrage, p. 125, nota 8:

“Daß die Juden Menschen wie alle übrigen sind; daß sie also auch wie die übrigen behandelt werden müssen; daß nur eine durch Barbarei und Religionsvorurteile veranlaßte Drückung sie herabgewürdigt und verderbt habe; daß allein ein entgegengesetztes, der gesunden Vernunft und der Menschlichkeit gemäßes Verfahren sie zu bessern Menschen und Bürgern machen könne;... dies sind so natürliche und einfache Wahrheiten, daß sie richtig verstehen und ihnen beistimmen beinahe eins ist ”

Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, pp. 8-9:

“Daß die Juden Menschen, wie alle übrigen, sind; daß sie also auch, wie diese, behandelt werden müssen; daß nur eine durch Barbarey und Religionsvorurtheile veranlaßte Drückung sie herabgewürdigt und verderbt habe; daß allein ein entgegengesetztes, der gesunden Vernunft und Menschlichkeit gemäßes Verfahren sie zu bessern Menschen und Bürgern machen könne; daß das Wohl der bürgerlichen Gesellschaften erfordere, keinen ihrer Glieder den Fleiß zu wehren und die Wege des Erwerbs zu verschließen; daß endlich verschiedene Grundsätze über die Glückseligkeit des künftigen Lebens nicht in diesem, bürgerliche Vorzüge und Lasten zu Folgen haben müssen: dieß sind so natürliche und einfache Wahrheiten, daß sie richtig verstehen und ihnen beystimmen, beynahe eins ist ”

MENDELSSOHN

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Gesammelte Schriften* = MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, Friedrich Frommann.

Aufklärung und Judenfrage, p. 112:

“Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg... Aber daß auch das Ganze der Menschheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein”

Gesammelte Schriften, vol. VIII, p. 163:

“Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg; diesen führt der Weg über Blumen und Wiesen, jenen über wüste Ebenen oder über steile Berge und gefährvolle Klüfte. Aber alle kommen auf der Reise weiter, und gehen ihres Weges zur Glückseligkeit, zu welcher

	sie beschiden sind. Aber daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und sich vervollkommen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu seyn”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 112-113: “Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 26)	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 162: “Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weis nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit, hat einbilden lassen”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 113: “ewige Wahrheiten” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 26)	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, pp. 157-162: pagine relative alla distinzione di “ewige Wahrheiten” e “Geschichtswahrheiten”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 113: “mit der Vernunft streitet”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VII, p. 301: “Hingegen finde ich im A.T. [Alten Testament] nichts, das diesen Lehren ähnlich siehet, nichts, das meiner Überzeugung nach mit der Vernunft streitet”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 113: “In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die Wahrheit annähmen und ausübten, die die besten Christen und die besten Juden gemein haben”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VII, p. 318.
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 115-116: “Betrachtungen über sich selbst und seine Religion anzustellen”	Probabile rielaborazione e sintesi del passo in <i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 4: “Unter seinem glorreichen Zepter habe ich Gelegenheit und Veranlassung gefunden, mich zu bilden, über meine und meiner Mitbrüder Bestimmung nachzudenken, und über Menschen, Schicksal und Vorsehung, nach Maßgabe meiner Kräfte, Betrachtungen anzustellen”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 116: “Schicket Euch in die Sitten und Verfassungen des Landes, in welches Ihr versetzt seid; aber haltet Euch standhaft bei der Religion Eurer Väter. Traget beider Lasten, so gut Ihr könnt!”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 198: “Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seyd; aber haltet auch standhaft bey der Religion eurer Väter. Traget beider Lasten, so gut ihr könnt!”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 42: “wie es ein Sokrates gethan hätte”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VII, p. 7: “was ein Sokrates gethan hätte”

(anche in <i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 116)	
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 42: “die Juden in der Ausübung ihrer Religion die anständigste Freiheit genießen”	Probabile rielaborazione da <i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VII, p. 15: “Welche Erkentlichkeit sind meine Glaubensbrüder also nicht der herrschenden Nation schuldig, die sie in der allgemeinen Menschenliebe mit einschließt, und sie ungehindert den Allmächtigen nach ihrer Väter Weise anbeten läßt! Sie genießen in dem Staate, in welchem ich lebe, hierin die anständigste Freiheit”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 42: “Künste und Wissenschaften blühend und vernünftige Freiheit zu denken so allgemein gemacht ist, daß sich ihre Wirkungen bis auf den geringsten Einwohner seiner Staaten erstreckt”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 4:
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 42: “Gelegenheit und Veranlassung gefunden, sich zu bilden, über seine und seiner Mitbrüder Bestimmung nachzudenken, und über Menschen, Schicksal und Vorsehung, nach Maßgabe seiner Kräfte, Betrachtungen anzustellen”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 4 (già riportato sopra): “Unter seinem glorreichen Zepter habe ich Gelegenheit und Veranlassung gefunden, mich zu bilden, über meine und meiner Mitbrüder Bestimmung nachzudenken, und über Menschen, Schicksal und Vorsehung, nach Maßgabe meiner Kräfte, Betrachtungen anzustellen”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 43: “solange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sein”	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. VIII, p. 4: “Solange dieses nicht geschieht, solange wir keine so authentische Befreyung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünfteley nicht von dem strengen Gehorsam befreyen, den wir dem Gesetze schuldig sind”

FRIEDLÄNDER

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.

- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Sendschreiben* = DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, in FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura G. Meckenstock, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1984, pp. 381-413.

<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 115: “Will man den nachdenkenden redlichen Forscher etwa mit dem Einwurf in die Enge treiben: die Menschliche Vernunft könne sich mit der göttlichen nicht messen...? Dieser Einwurf kann ihn keinen Augenblick beunruhigen; denn selbst die Erkenntnis der Göttlichkeit deises Glaubens und dieser Pflicht des Gehorsams gehört vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft”</p>	<p><i>Sendschreiben</i>, p. 408: “Will man den nachdenkenden redlichen Forscher etwa mit dem Einwurf in die Enge treiben: die Menschliche Vernunft könne sich mit der göttlichen nicht messen, und es sey Pflicht, sich blindlings dem Joche des Glaubens zu unterwerfen? Dieser Einwurf kann ihn keinen Augenblick beunruhigen; denn selbst die Erkenntniß der Göttlichkeit deises Glaubens und dieser Pflicht des Gehorsams gehört vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 116: “die politische Verfassung” (in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 43 riportata la citazione “die politische Verfassung der Juden zu ändern”, non presente però in <i>Sendschreiben</i>)</p>	<p>Probabile riferimento a <i>Sendschreiben</i>, p. 387: “Die politische Verfassung unsrer Mitbrüder fast in allen Gegenden Europens, hat nicht wenig dazu beigetragen”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 116: “sich öffentlich der Gesellschaft einzuverleiben” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 43)</p>	<p><i>Sendschreiben</i>, p. 404: “wir bekennen unbefangen, daß wenn es ohne Beeinträchtigung unsrer Vernunft, ohne Verletzung des moralischen Gefühls geschehn könnte, wir keine Rücksicht scheuen, und uns öffentlich der Gesellschaft einverleiben würden”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 125, nota 10: “Der mächtigste Gewinn für die Juden ist auch wohl der, daß die Sehnsucht nach dem Messias und nach Jerusalem aus den Herzen sich immer mehr entfernt, so wie die Vernunft diese Erwartung als Chimäre immer mehr verwarf. Immer möglich, daß einzelne in Clausen verschlossene oder sonst von den Weltgeschäften sich entfernende</p>	<p><i>Sendschreiben</i>, pp. 398-399: “Der mächtigste Gewinn für die Juden ist auch wohl der, daß die Sehnsucht nach Messias und Jerusalem aus dem Herzen sich immer mehr entfernt, so wie die Vernunft diese Erwartungen als Chimären immer mehr verwarf. Immer möglich, daß einzelne, in Clausen verschlossene, oder sonst von den Weltgeschäften sich entfernende, Männer noch dergleichen Wünsche in</p>

<p>Männer noch dergleichen Wünsche unterhalten in ihrem Gemüt; bei dem größten Teil der Juden wenigstens in Deutschland, Holland und Frankreich findet der Gedanke keine Nahrung mehr und wird endlich bis zur letzten Spur vertilgt werden”</p>	<p>ihrem Gemüth unterhalten; bei dem größten Theil der Juden, wenigstens in Deutschland, Holland und Frankreich, findet der Gedanke keine Nahrung mehr, und wird endlich bis auf die letzte Spur vertilgt werden”</p>
--	---

SCHLEIERMACHER

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Briefe bei Gelegenheit* = FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, in ID., *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura G. Meckenstock, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1984, pp. 381-413.

Aufklärung und Judenfrage, p. 116:
 “älteren Schule unsrer Literatur”
 (anche in *Rahel Varnhagen*, p. 43)

Briefe bei Gelegenheit, p. 333:
 “und Sie wissen, wie große Freude ich über alles haben kann, was der ältern Schule unserer Literatur Ehre macht”

Aufklärung und Judenfrage, p. 116:
 “Die Aufklärungsmanier”, “verächtlich”
 (anche in *Rahel Varnhagen*, p. 44)

Briefe bei Gelegenheit, p. 338:
 “Mir ist diese Auklärungsmanier immer sehr verächtlich vorgekommen”

4. FENOMENOLOGIA E CRITICA DEL ROMANTICISMO NELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN: SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH SCHLEGEL, WILHELM VON HUMBOLDT

4.1 *Schleiermacher nella biografia di Rahel Varnhagen: pietrificazione della compiutezza ed evasione dalla temporalità*

Il terzo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen contiene nella sua parte finale tre brevi paragrafi intitolati a Schleiermacher, Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt. Non si tratta né di presentazioni biografiche vere e proprie né di ricostruzioni filosofiche in senso stretto, ma di caratterizzazioni che si collocano a metà fra queste due forme, facendo ricorso sia alle opere pubblicate che al ricco materiale di carteggi e diari per fornire un ritratto della personalità schematizzato attorno a poche idee chiave. Le descrizioni sono ovviamente tracciate nel contesto finalizzato alla narrazione della vita di Rahel Varnhagen, si organizzano per dare conto dei suoi contatti con e delle sue impressioni su questi autori, e viceversa delle loro valutazioni su di lei, oppure per paragonare i diversi atteggiamenti esistenziali all'interno di questo intreccio. L'aspetto di queste considerazioni arendtiane è quello di una serie di profili storico-filosofici, concepiti secondo il duplice meccanismo dell'estrapolazione di pensieri e della tipizzazione, con la quale i diversi dati sono ricondotti ad un insieme finito di modelli psicologico-esistenziali. L'intera procedura ricorda indubbiamente da vicino la filosofia jaspersiana, soprattutto la *Psicologia delle visioni del mondo*, di cui sembra essere un'applicazione a contenuti biografici determinati¹.

La sezione che si occupa di Schleiermacher disegna una figura il cui tratto saliente consiste nel raggiungimento della compiutezza e della perfezione sin dall'istante della scoperta della propria individualità.

Forse quello che accade ad una persona, accade solo per rendere più completa la sua natura particolare. L'individuo nell'«attimo sublime» in cui lo colpisce lo shock dell'infinito non ha già raggiunto il «compimento» di se stesso, non si è formato in un «tutto chiuso», non ha già fatto l'esperienza di tutto ciò che può apprendere? Non è giusto che dopo si pietrifici, emblema vivo della propria natura particolare, che resta fissata in maniera immutabile fino alla morte? Che cosa può desiderare l'uomo più che essere un «io eternizzato» e fondersi come parte nell'«universo» la cui infinita perfezione gli si è rivelata? In seguito è al di là delle «vane speranze» e del «lamento comune», se soltanto gli riesce tenersi all'attimo che «non è più parte della vita temporale»².

¹ Le più importanti opere di Jaspers anteriori alla conclusione della stesura della biografia di Rahel Varnhagen (1932-1933) sono la *Psicopatologia generale* (1913), la *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), il saggio su Max Weber (1932) e la *Filosofia* (1932). Nell'intervista con Günter Gaus del 1964 Arendt afferma di aver letto la *Psicologia delle visioni del mondo* a 14 anni, nel 1920: cfr. HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit., p. 53, e EAD., *La lingua materna*, cit., p. 36. Alla lettura della *Filosofia* Arendt si dedicò all'inizio del 1932, secondo quanto riportato nell'epistolario con Jaspers. Sempre nel carteggio è presente un'accesa discussione sul saggio su Weber: cfr. HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 52-55; IID., *Carteggio*, cit., pp. 34-38. Per un esame della discussione fra Arendt e Jaspers sulla biografia di Rahel Varnhagen si veda il capitolo settimo.

² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 73; trad. it. cit., pp. 65-66.

Con queste osservazioni Arendt sviluppa la riflessione su Schleiermacher come diretta prosecuzione della narrazione biografica, perché nelle pagine che precedono questo passo la reazione di Rahel Varnhagen all'infelicità personale viene illustrata nei termini di un tentativo di fissarsi e irrigidirsi nel dolore. Analizzando il modo in cui Rahel Varnhagen viene respinta dal conte von Finckenstein per il suo desiderio di trasformare in storia d'amore un'occasione di matrimonio e di ascesa sociale, Arendt riconduce l'atteggiamento con cui Rahel affronta la sofferenza al desiderio di bloccare lo scorrere dell'esistenza. In questo senso Arendt allude alla volontà di Rahel di farsi "parete" impenetrabile contro la "stupida regolarità" della vita che spinge ad andare oltre, e sottolinea la sua esigenza di testimoniare l'accaduto raccogliendo "l'eccellente messe della disperazione" e mostrandosi sempre identica a se stessa. L'insieme delle riflessioni di Rahel Varnhagen raccolte da Arendt per realizzare questo quadro è costituito per lo più da estratti da annotazioni datate 1799³ e dalla lettera a David Veit del 15 novembre 1798⁴.

Inserito in questo contesto, il ritratto di Schleiermacher svolge la funzione di mostrare in versione esemplare e assolutizzata quella che nell'esistenza di Rahel Varnhagen rimane una disposizione transitoria, legata ad una fase contingente e ad un'esperienza particolare della vita. Nella caratterizzazione di Arendt Schleiermacher rappresenta il pensatore che ha reso lo sforzo di fermare il vivente nella perfezione un'idea guida e un principio ispiratore di carattere filosofico ed etico. Con questa lettura Arendt è automaticamente portata a dare risalto alla ricerca da parte di Schleiermacher di una forma di eternità all'interno dello scorrere dell'esistenza, condensata nel momento in cui l'uomo prende coscienza della propria individualità. Questo istante è concepito al di fuori del tempo e segna la fine del condizionamento temporale dell'essere umano, che rimane indifferente all'esteriorità degli alterni mutamenti una volta compresa la propria specificità interiore e l'importanza di coltivarla. Il momento della scoperta di se stessi libera dalla schiavitù del tempo perché è simultaneamente origine e fine. Esso vale sia come fonte di identità e continuità dell'essere che come obiettivo ultimo di una *Bildung* costante, costituisce il fondamento in cui convergono tutte le dimensioni del processo in cui si diventa ciò che si è. Il significato di queste assunzioni secondo Arendt è che la temporalità viene privata della sua valenza di condizione e determinazione dell'esistenza, che sussiste solo fino al momento della scoperta di sé, dopo il quale l'individuo risulta assolutamente liberato dal peso della realtà.

L'attimo ha fermato il tempo e la vita. Ciò che è perfetto ha sempre soltanto *avuto* una storia; in quanto perfetto può solo decadere. Ogni passato diventa un'origine, ogni avvenire un deperimento, un disfacimento del perfetto nella vecchiaia e nella morte. Come l'uomo, nell'isolamento da tutto ciò che è futuro, diventa un pezzo di natura, «una parte dell'universo», così, quando la sua singolarità è fissata nella perfezione, egli è sottratto al tempo; il tempo ha cessato di formare il nesso delle cose, il nesso della vita. [...] In ogni caso Schleiermacher pensava di dominare così la

³ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, pp. 192-196: "Der Mensch muß sich zur Wand, zu etwas Undurchdringlichem, ganz nach seiner Willkür, machen können"; "die alberene Regelmäßigkeit schützt uns"; "Düngen Sie mit Verzweiflung, – aber sie muß ächt sein, – und Sie werden vortreffliche Ärzte haben".

⁴ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/2, cit., pp. 236-237: "Ich bin wie ich war, und nie, nie! sollen Sie mich verändert finden".

vita. Giocava contro la vita la posta più alta, se stesso, la persona perfetta che da allora «non si è più perduta»⁵.

Le citazioni richiamate per sviluppare questa lettura sono di una brevità estrema, spesso soltanto due o tre parole, con l'effetto di facilitarne il libero utilizzo e l'adattamento alla propria argomentazione da parte di Arendt. Si tratta di passi provenienti da due delle opere principali di Schleiermacher, i *Discorsi sulla religione* e i *Monologhi*. L'oggetto di studio di questi due scritti fa scaturire in realtà procedimenti filosofici opposti, ma Arendt può appoggiare il proprio discorso su entrambi i testi perché ciò che ne trae è riferito ad una concezione dell'individualità che è sottesa tanto all'uno quanto all'altro⁶. I *Discorsi* affrontano la questione dell'essenza della religione, individuata nella forma di assoluta ricettività e passività che caratterizza un rapporto con l'universo vissuto nell'intuizione e nel sentimento. Il segno distintivo dell'attitudine religiosa al mondo è un'illimitata larghezza di giudizio e una disposizione all'accettazione universale, all'accoglimento di ogni fenomeno particolare come espressione dell'infinità dell'universo⁷. Sul lato opposto si colloca la prospettiva della morale, basata su una considerazione più selettiva e animata dall'impulso a collocare ogni cosa nel campo della libertà⁸. L'esaltazione della libera attività dello spirito propria dell'etica è il terreno su cui si muovono i *Monologhi*.

I punti dei *Discorsi sulla religione* a cui Arendt si riferisce nel suo esame sono attinenti alla tematica specifica del primitivo contatto tra finito e infinito come origine di ogni autentica religiosità. Questo argomento viene trattato da Schleiermacher nel quinto discorso, nel contesto dell'insistenza sulla questione dell'intuizione dominante che ogni vera religione deve avere. L'intuizione fondamentale è ciò che assicura a ciascuna forma religiosa la sua natura individuale e specifica, e deriva direttamente da una determinazione originaria che Schleiermacher chiama il "giorno natalizio" della vita spirituale. Nel momento in cui viene recepito per la prima volta dall'intuizione finita, l'infinito si rapprende in un'espressione unica ed irripetibile, producendo un fenomeno di nascita spirituale che è irriducibile e assoluto in quanto puro fatto non derivabile che da se stesso. Il sorgere di una vita religiosa determinata viene esplicitamente paragonato da Schleiermacher alla nascita di un nuovo essere umano, perché in entrambi i casi si ha a che fare con il nesso fra l'individualità e la maniera originaria in cui l'universo ha abbracciato il finito. L'istante in cui avviene questo incontro rimane

⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 73-74; trad. it. cit., p. 66.

⁶ Questo punto di convergenza, che pure non elimina la biforcazione essenziale nella direzione d'indagine delle due opere, è rilevato da Dilthey in relazione alla distinzione fra processo etico e processo religioso. "Entrambi i processi comprendono in sé un'intuizione dell'inesplicabile punto di contatto, in cui infinito e individuo si uniscono e al contempo si separano, in cui sorge l'individualità umana": cfr. WILHELM DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1922, p. 350.

⁷ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 214, 217-218; ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., pp. 39, 45-46.

⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 212; ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 37: "La morale parte dalla coscienza della libertà il cui regno essa vuole allargare sino all'infinito e a cui vuole sottomettere tutto; la religione, invece, respira laddove la libertà stessa è già ridiventata natura; essa coglie l'uomo al di là del gioco delle sue forze particolari e della sua personalità, e lo vede dal punto di vista dal quale egli deve essere necessariamente ciò che è, lo voglia o no".

fondamentale per l'intero percorso successivo, ed è proprio il significato di questo momento dell'origine per lo svolgimento temporale dell'esistenza che viene chiamato in causa e sottoposto a critica da Arendt.

Se Arendt si confronta con la questione del venire alla luce delle intuizioni religiose individuali presentata nei *Discorsi*, i *Monologhi* rappresentano senz'altro la principale fonte di ispirazione della sua lettura del pensiero di Schleiermacher. Oltre a contenere la maggior parte dei passi citati da Arendt, riprodotti secondo la versione della terza (1822) e della quarta edizione (1829)⁹, questo testo è mosso dall'intento di mostrare la possibilità di liberarsi dalla schiavitù del tempo e della necessità mediante la contemplazione della propria vera natura individuale. In esso viene dunque affrontato il tema dell'emancipazione dalla temporalità che costituisce il centro motore delle riflessioni arendtiane. Il punto di vista etico dei *Monologhi* conduce a fuggire il disagio e l'insoddisfazione dovuti alla transitorietà e all'inadeguatezza della realtà esteriore per dedicarsi alla presa di coscienza e allo sviluppo del sé che risiede nella vita interiore. Attraverso questa riflessione sull'interiorità scompare il senso di costrizione imposto da un mondo o da un destino esterno e ciò che sembrava contrapposto all'io viene trasfigurato in un prodotto della libera attività e della natura creatrice dello spirito.

La corrente del tempo trascina con sé i miei atti terrestri, le idee e i sentimenti mutano e io non posso trattenerne neanche uno. [...] Ma tutte le volte che volgo il mio sguardo al mio intimo io, mi trovo, nello stesso tempo, nel regno dell'eternità; io contemplo l'azione dello spirito, che nessun mondo può cambiare e nessun tempo può distruggere, ma che crea essa stessa il mondo e il tempo¹⁰.

Nel secondo monologo intitolato *Sondaggi (Prüfungen)* la consapevolezza dell'individualità, in cui si acquieta il desiderio umano di elevarsi sopra il finito, viene inserita come compimento di una progressione che parte dalla scoperta della ragione universale. La comprensione dell'universalità e dell'identità è la tappa iniziale, ma per ovviare all'uniformità e all'indeterminatezza correlate occorre l'intuizione più alta dell'individuo come manifestazione unica di una delle infinite combinazioni degli elementi dell'umanità. Il quarto monologo chiarisce che la contemplazione della propria natura specifica, una volta raggiunta, dà l'avvio ad un processo di *Bildung* e di sviluppo, concentrato a seconda della vocazione

⁹ Le citazioni arendtiane “den Strom des zeitlichen Lebens hemmen und durchschneiden kann” e “nie seitdem verloren hat” riportano piccole varianti e aggiunte inserite nella versione dell'opera pubblicata nel 1822 e mantenute in quella del 1829. Il fatto è significativo perché se ne può trarre con discreta plausibilità la conclusione che Arendt abbia usato un'edizione ottocentesca dei *Monologhi*. Le stampe dell'opera realizzate nel diciannovesimo secolo utilizzavano infatti il testo della quarta edizione del 1829, quasi identica alla terza. Nel 1902 Friedrich Michael Schiele pubblicò un'edizione critica dei *Monologhi* che invertiva questa tendenza, prendendo come riferimento il testo della prima edizione del 1800 e inserendo in apparato le varianti relative alle altre versioni, cioè la seconda del 1810 e la terza del 1822, mentre le poche modifiche della quarta del 1829 venivano esposte in una pagina della prefazione. L'edizione Schiele, ampliata e ristampata nel 1914 da Hermann Mulert, influenzò anche buona parte delle edizioni novecentesche successive nella scelta del testo originale del 1800. È evidente che Hannah Arendt non ha utilizzato l'edizione critica, perché segue la versione del 1822/1829 anche quando la variazione è talmente minimale da non poter giustificare una preferenza o una scelta consapevole.

¹⁰ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, *Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802*, a cura di G. Meckenstock, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 13; ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 221.

individuale sulla produzione di opere o sulla formazione del sé. Il primo atto di libertà resta comunque fondamentale, perché con esso si decide ciò che si desidera diventare e si accetta un'irrevocabile limitazione legata alla direzione intrapresa. Non si tratta di un vincolo imposto dall'esterno, ma di un'autodeterminazione che vale come condizione necessaria all'ulteriore esprimersi della libertà e che diventa il centro dell'esistenza. Ogni atto successivo perfeziona la volontà iniziale, ma non può rovesciare la consapevolezza dell'io nella sua interezza che ne è sorta. Il rapporto fra decisione originaria e *Bildung* successiva equivale per Schleiermacher al percorso con cui si diventa ciò che si è: "Il mio unico proposito è di diventare sempre più pienamente ciò che sono"¹¹.

Nonostante la diversa impostazione tematica dei *Discorsi* e dei *Monologhi*, il punto comune è proprio l'aspetto su cui Arendt cerca di far leva, vale a dire la concezione dell'individualità e il ruolo fondamentale della storicità come espressione del momento in cui emerge nella persona la prima consapevolezza di sé¹². Sebbene Schleiermacher consideri questa fase dell'origine una determinazione essenziale, in grado di fare del singolo essere umano una totalità che supera la frantumazione della coscienza nel tempo e garantisce la conservazione dell'identità individuale, essa non è vista come punto d'arrivo e di stasi. Ciò che viene bloccato dall'atto primitivo dell'individualità è la soggezione all'esteriorità, nelle forme del fluire temporale e della sorte, mentre prende l'avvio un processo di formazione e perfezionamento della natura spirituale, una *Bildung* indefinita dell'io che è giunto alla consapevolezza di sé. Arendt invece accentua a tal punto la rilevanza dell'iniziale congiunzione di finito e infinito descritta da Schleiermacher da interpretare la nascita dell'individualità come un compimento assoluto, che è raggiunto in maniera definitiva una volta per tutte e che non necessita di alcuno sviluppo ulteriore. A partire da questi presupposti Arendt insiste sulla perdita di senso cui va incontro la parte della vita posteriore al raggiungimento della pienezza.

Che cosa si ha se non si ha che se stessi? Che cosa si è guadagnato se si arresta la vita, che, alla fine, avrà lei ragione con la vecchiaia e la morte? Se si deve «appassire», come anche Schleiermacher, che apertamente conferma un giudizio di Schlegel su di lui? Alla vita dell'uomo è tolto il suo significato se è fissata nell'«attimo sublime», la sua storia è distrutta, se l'uomo è diventato indifferente al proprio destino¹³.

La metafora dell'appassire (*verwelken*), riportata come ammissione dello stesso Schleiermacher di fronte ad un'osservazione di Schlegel, viene chiamata in causa in questo passo a riprova dell'inevitabile declino dell'individualità perfetta su cui Arendt insiste tanto. Il riferimento implicito è alla lettera a Henriette Herz del 18 giugno 1799, nella quale Schleiermacher racconta all'amica una conversazione conflittuale avuta con Friedrich Schlegel, che pretendeva di sapere quale fosse il suo centro e di comprenderlo meglio di lui. Dopo aver spiegato le perplessità e le

¹¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, cit., p. 42; ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 271.

¹² La manifestazione della peculiarità e dell'irripetibilità dell'individuale nel suo carattere storico è messa in rilievo in GIANNI VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, U. Mursia, 1968, pp. 62-63.

¹³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 74; trad. it. cit., p. 66. Nella prima frase della traduzione italiana è saltato il "che" che precede "se stessi".

preoccupazioni legate ai contrasti con Schlegel, Schleiermacher riconosce che quest'ultimo aveva colto nel segno attribuendogli una preoccupante vicinanza alla morte ed esortandolo a fare ogni sforzo per conservare la vitalità interiore.

Indubbiamente Friedrich ha espresso una grande massima su di me nel nostro colloquio, non so proprio da dove gli sia arrivata, ma è vera da ogni punto di vista, e cioè che devo lavorare con tutte le forze per mantenermi interiormente fresco e vitale. Nessuno è continuamente così vicino all'appassire e alla morte come me, non lo posso articolare né dimostrare, ma purtroppo è vero¹⁴.

Attraverso il rimando a questo passo e un'opportuna selezione nei *Discorsi* e nei *Monologhi*, Arendt cerca dunque di restituire un'immagine di Schleiermacher come uomo compiuto, che ha arrestato ogni tipo di storicità nella propria vita ed ha esaltato l'ideale della perfezione. In questo modo, pur senza arrivare esplicitamente a questa conclusione, Arendt rende Schleiermacher una figura paradigmatica del tentativo romantico di fare della vita un'opera d'arte, di conferirle una forma definita attraverso la *Bildung*. Nella prefazione alla biografia di Rahel Varnhagen, scritta nel 1958 a decenni di distanza dalla stesura originale dell'opera, Arendt definisce tale impulso "il grande errore che Rahel ha condiviso coi suoi contemporanei"¹⁵. Alla base di questa attitudine romantica a rovesciare la vita nell'arte sta l'idea dell'esauribilità dell'esistenza in una configurazione unica e oggettivata, l'ammissione della possibilità di reificare l'intero significato della vita e la fiducia nella capacità della *Bildung* di assorbire lo slancio dello spirito nella sua intrezza per riversarlo in modelli finiti e determinati. Si tratta cioè della stesso sforzo di fissare la dimensione vitale in una forma perfettamente definitiva che Arendt considera come la disposizione fondamentale di Schleiermacher, esaminata anche alla luce del corrispondente atteggiamento mentale di Rahel Varnhagen.

Il tipo di lettura proposto da Arendt, oltre a non essere affatto originale, ha l'effetto di trascurare la complessità e profondità delle diverse componenti del pensiero di Schleiermacher. Wilhelm Dilthey, nella sua memorabile biografia di Schleiermacher, sostiene che nessun fraintendimento è stato ripetuto più volte di quello secondo cui l'autore dei *Monologhi* si sarebbe presentato come uomo compiuto e avrebbe sostenuto una sorta di culto della bella eticità¹⁶. Anche Friedrich Michael Schiele, nella sua introduzione all'edizione critica dei *Monologhi*, parla dell'incomprensione sorta nella ricezione dell'opera in merito ad una presunta glorificazione della personalità perfetta¹⁷. Questo equivoco è nato e divenuto comune a partire dagli stessi contemporanei di Schleiermacher, nonostante i suoi sforzi per opporvisi. L'esempio più chiaro è offerto dalla lettera del 28 luglio 1804 a Charlotte Pistorius, dove Schleiermacher protesta esplicitamente contro l'affermazione della sua interlocutrice secondo cui nei *Monologhi* verrebbe offerta l'immagine di una persona perfetta. A Schleiermacher

¹⁴ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1974 (ristampa fotomeccanica dell'ed. Reimer del 1860 curata da Dilthey), vol. I, p. 229.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 13; trad. it. cit., p. 6.

¹⁶ WILHELM DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, cit., p. 511.

¹⁷ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Monologen nebst den Vorarbeiten*, 3^a ed., Hamburg, Felix Meiner, 1978, pp. XXXI-XXXIII: Schiele porta ad esempio del malinteso in questione la caratterizzazione di Schleiermacher di David Strauß.

preme chiarire che la sua opera contiene un modello etico, presentato senz'altro come conquista individuale legata ad un preciso percorso biografico, ma che in virtù del suo carattere ideale e regolativo è ben lontano dall'essere pienamente realizzato nella sua vita e richiede al contrario un impegno formativo costante.

Nei *Monologhi* ho esposto le mie idee, certamente non come pensieri morti, con cui ci si immagina in testa che una cosa dovrebbe essere all'incirca in un certo modo, ma come idee che vivono davvero in me e in cui io stesso vivo. Ma queste idee non si sono certo legate a me come regalo delle fate, ma, allo stesso modo in cui il meglio arriva all'uomo, sono nate in me soltanto tardi, dopo una certa confusione e stortura, e dunque la loro raffigurazione nel corso della mia vita avviene sempre soltanto in progressione nel contrasto con gli influssi e i residui del precedente. Se nonostante ciò nei *Monologhi* non c'è traccia di una lotta con me stesso, ciò avviene perché sono rassegnato al fatto che l'uomo può svilupparsi solo progressivamente. Perciò non avevo neppure alcun interesse a spiegare il punto sul quale sto proprio ora. In esso la perfezione è del tutto fuori discussione, eppure lei me la ha sicuramente attribuita a questo riguardo¹⁸.

Proprio perché i *Monologhi* sono orientati a delineare una totalità etica e non le singole tappe di una maturazione, la riflessione con cui in quest'opera Schleiermacher esamina se stesso evita intenzionalmente di menzionare le resistenze e le difficoltà incontrate nel processo della *Bildung*, e questa omissione genera la confusione rimproverata alla Pistorius fra la fase contingente dello sviluppo occupata dall'autore e il suo ideale complessivo. La mancata descrizione di qualsiasi ostacolo, difficoltà o caduta nella narrazione sulla propria persona è indubbiamente una fonte di ambiguità nei *Monologhi*, se si pensa che a questo riguardo Schleiermacher ritiene necessario mettere in guardia persino la sorella dallo scorgervi un eccesso di orgoglio¹⁹.

Anche senza ricorrere ai carteggi, all'interno degli stessi *Monologhi* non mancano i punti che si contrappongono all'eventuale impressione di trovarsi di fronte ad una celebrazione della personalità compiuta, a cominciare dalla prefazione alla seconda edizione e soprattutto da quella alla terza, che attacca con decisione il rimprovero di narcisismo spirituale. Uno dei passi più rilevanti è contenuto nell'epilogo del quarto monologo, dove Schleiermacher, dopo aver parlato dell'effetto distruttivo e della perdita di realtà che la morte degli amici produce sullo spirito, individua nell'eventuale realizzazione della perfezione della specificità individuale un'ulteriore causa di spegnimento della vitalità spirituale. Nell'ipotesi della morte degli amici la persona è privata del proprio mondo, su cui esercitava e da cui riceveva ogni influenza, e si ritrova schiacciata dentro di sé, condannata alla consunzione. Viceversa nel conseguimento dell'individualità compiuta la vita interiore sarebbe trapassata completamente in quella esteriore, nella quale si sarebbe esaurita.

Ci sono due casi in cui la fine di un uomo è inevitabile. È costretto a perire colui per il quale l'equilibrio tra la vita interna e la vita esterna è irrimediabilmente distrutto nella maniera in cui avviene con la morte degli amici. Ed è pure costretto a perire colui per il quale questo equilibrio è distrutto in un altro modo, colui che, pervenuto alla meta della perfezione della sua individualità, circondato dal più ricco dei mondi, non ha più niente in sé da attuare; un essere del tutto perfetto è un Dio, non potrebbe sopportare il peso della vita e non ha posto nel mondo del genere umano²⁰.

¹⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermacher's Leben*, cit., vol. I, p. 401.

¹⁹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermacher's Leben*, cit., vol. I, p. 296.

²⁰ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, cit., pp. 51-52; trad. it. in ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 283.

Da una parte Schleiermacher si augura di ridurre il più possibile la distanza che lo separa dalla meta della perfezione e di rendersi in tal modo sempre più capace di desiderare la morte, ponendosi in sintonia con le affermazioni sulla vicinanza all'“appassire” nello scambio epistolare con la Herz, ma dall'altra esprime anche la consapevolezza dell'irraggiungibilità di questo obiettivo. La posizione di arresto in cui la vitalità è spenta dalla sua stessa sopraggiunta superfluità, pur essendo in grado di orientare e conferire unità al processo formativo, non può essere più che una finalità regolativa. Al compimento della vita interna viene inoltre collegato il trapassare del percorso di sviluppo dello spirito nella produzione di un'opera d'arte in cui dovrebbe condensarsi e perpetuarsi l'intera visione dell'umanità manifestatasi in un'esistenza individuale. Il proposito di trarre dalla vita un'opera d'arte complessiva, che Schleiermacher sostiene di aver coltivato sin dalla coscienza della propria maturità, viene ricondotto all'affinità con la morte ed è considerato un suo presentimento. L'unica realizzazione possibile di questo proponimento è però quella prematura e incompleta: “se io lasciassi che tale idea maturasse e che l'opera diventasse perfetta: allora, appena l'immagine fedele apparisse nel mondo, il mio essere stesso dovrebbe perire; sarebbe compiuto”²¹. La distanza dalla completezza è confermata anche dal quinto monologo, nel quale Schleiermacher si identifica nella gioventù come costituzione spirituale indipendente dall'età e caratterizzata da una ricerca costantemente attiva, dall'insaziabilità di un'aspirazione rivolta all'infinito, mentre la vecchiaia viene legata alla vacuità del desiderio e alla piena soddisfazione negli obiettivi raggiunti: “Io non mi considererò mai vecchio, finché non sarò compiuto; e non sarò mai compiuto perché so e voglio ciò che devo essere”²².

Nonostante le ambiguità dovute all'impulso fortemente idealizzante dei *Monologhi*, Schleiermacher era dunque ben consapevole del nesso fra la perfezione e l'“appassire”, dell'equivalenza fra il compimento della natura individuale e il venir meno del senso temporale e cumulativo della vita. I rimproveri di Arendt sono tutti relativi a questo tema dell'esaurimento dell'esistenza nella completezza e vanno in buona misura “a vuoto”, in quanto propongono in una prospettiva che vorrebbe essere critica una serie di considerazioni che Schleiermacher aveva già maturato per suo conto, specialmente in risposta ai malintesi sorti tra i lettori a lui contemporanei. Resta la questione del motivo per cui Arendt ripeta una lettura del pensiero di Schleiermacher così logora e abusata, potendosi servire agli inizi degli anni trenta dei grandi risultati di studiosi quali Dilthey e Schiele. Una delle ragioni è senz'altro l'interesse limitato nei confronti di Schleiermacher all'interno della biografia di Rahel Varnhagen, dove viene inserito un breve ritratto del filosofo che non ha alcuna ambizione di raggiungere un livello di approfondimento

²¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, cit., p. 52; trad. it. in ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 284. A proposito del rapporto fra la vita e le sue oggettivazioni Vattimo sottolinea che nella visione dell'individualità dei *Monologhi* è fondamentale la definizione della persona in termini di attività in contrapposizione al concetto di opera, cosicché la storicità dell'individuo non equivale ad un suo irrigidirsi in una forma definita una volta per tutte. Cfr. GIANNI VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, cit., pp. 69-70.

²² FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, cit., p. ?; trad. it. in ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, cit., p. 294.

eccezionale. Va anche tenuto presente che i paragrafi dedicati da Arendt a Schleiermacher, Schlegel e Humboldt vengono utilizzati nella biografia di Rahel Varnhagen per fornire delle caratterizzazioni esemplari, delle sorte di tipologie umane maturate a partire dalle suggestioni e dai presupposti del romanticismo, che trascendono spesso il livello immediato del confronto con gli autori. La tendenza ad uno schematismo delle disposizioni mentali e dei corrispondenti modelli di personalità porta i segni della già menzionata influenza della *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, orientata secondo un procedimento di classificazione degli atteggiamenti psicologici e dei tipi spirituali²³.

È possibile che Arendt, pur conoscendo i testi e gli argomenti usati da Schleiermacher per confutare le accuse di essersi celebrato come persona perfetta, ne fosse poco convinta e preferisse ribadirla. Non bisogna inoltre dimenticare che un simile tipo di lettura si prestava fin troppo bene ad essere inserita nella biografia arendtiana, dove poteva valere come esemplificazione e formulazione filosofica delle esperienze di Rahel Varnhagen. È probabile che Arendt si sia imbattuta in quest'immagine di Schleiermacher confrontandosi con le impressioni dei suoi contemporanei registrate nei volumi dell'epistolario *Aus Schleiermacher's Leben* e con gli spunti contenuti nell'opera miscelanea di Karl August Varnhagen, marito di Rahel, e che se ne sia rapidamente appropriata per la comodità e la funzionalità con cui si adattava al contesto della biografia. In questo procedimento doveva essere automatico il collegamento con i *Monologhi*, responsabili dell'attribuzione a Schleiermacher di un'eccessiva idealizzazione di sé, e da lì quello con i *Discorsi sulla religione*, nei pochi punti che trattano argomenti correlati.

Come si è visto, il carteggio di Schleiermacher, richiamato da Arendt nella bibliografia in appendice alla biografia, poteva fornire antecedenti ed essere un'ottima fonte per l'idea dell'identificazione dell'autore dei *Monologhi* con l'immagine della perfezione, ma anche il ruolo degli scritti di Karl August Varnhagen non va sottovalutato. Varnhagen fu autore sia di biografie complete che di testi biografici più brevi, spesso del tipo di schizzi o ritratti, alcuni apparsi su giornali e riviste, altri pubblicati nei *Vermischte Schriften*. Anche l'altra sua opera, le *Denkwürdigkeiten des eignen Lebens*, sono ricche di dettagli e informazioni sulla vita e le abitudini dei più importanti personaggi del tempo. I suoi scritti sono viziati dal desiderio di dare maggior splendore possibile alla cerchia di persone frequentate da lui e dalla moglie Rahel, e scadono spesso in un'aneddotica che contribuisce poco all'approfondimento delle principali figure storiche considerate, ma restano indubbiamente un importante e minuzioso documento della vita dell'epoca. Per scrivere la biografia di Rahel, Arendt si era dovuta confrontare con l'ingente mole dei testi di Karl August Varnhagen, in particolare con i carteggi e i profili biografici. Il giudizio che ne trae in merito alla loro capacità di testimoniare la vita della moglie è estremamente severo, perché Arendt rinviene in tali opere un'immagine di Rahel intenzionalmente falsificata e depurata allo scopo di omettere il versante ebraico della sua esistenza. L'intera

²³ KARL JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1950. Il primo capitolo è dedicato agli atteggiamenti, suddivisi in oggettivi, autoriflessivi ed entusiastici. Nel corso dell'opera ricorre inoltre la tipizzazione di alcune fisionomie spirituali, come la distinzione fra uomo caotico, conseguente e demoniaco nella parte relativa a caos e forma (pp. 401-418), o la differenza fra il realista, il romantico e il santo (pp. 501-509).

biografia arendtiana è scritta col proposito di rovesciare tale manipolazione e di attenersi con fedeltà e scrupolosità ai contenuti e al modo in cui Rahel Varnhagen stessa avrebbe potuto narrare la sua storia.

Nonostante questa impostazione nettamente critica, Arendt non sembra avere difficoltà ad utilizzare l'ampia sezione del materiale degli scritti di Varnhagen che non riguarda direttamente Rahel, ma che fornisce informazioni di prima mano sulla vita dei personaggi con cui ella era venuta in contatto. La tendenza di Varnhagen a ricondurre una personalità ad un numero ridotto di tratti ritenuti essenziali su cui viene modellato l'intero ritratto trova una certa corrispondenza nelle rapide caratterizzazioni arendtiane. La biografia di Rahel Varnhagen riprende inoltre spunti interpretativi e dettagli specifici dagli scritti di Varnhagen. Nel caso di Wilhelm von Humboldt, in merito al suo presunto atteggiamento di simulazione, la ricezione di motivi derivanti da Varnhagen è evidente, come sarà chiarito più avanti. Ma anche nel caso di Friedrich Schlegel e Schleiermacher non mancano i punti di contatto. In un breve scritto sul rapporto fra i due autori²⁴ Varnhagen cerca di spiegare la profonda differenza tra Schlegel e Schleiermacher, presentando il primo come emblema dell'instabilità e del cambiamento, e il secondo come esempio di fedeltà alla propria specificità e alla strada intrapresa. Nelle intenzioni di Varnhagen queste osservazioni sono una difesa di Schleiermacher contro le ingiuste pretese di Schlegel, che si sentiva tradito dall'amico ogni qualvolta questi non seguiva la sua attitudine al mutamento costante²⁵. Varnhagen non propone in questo caso l'immagine di Schleiermacher come persona perfetta, ma per Arendt la lettura di queste pagine può essere stata una conferma indiretta dell'impressione ricavata dai *Monologhi* e dal carteggio di Schleiermacher sulla staticità vitale del suo appello alla compiutezza. Inoltre, nei ritratti di Schleiermacher e Schlegel contenuti nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt sembra riprendere la stessa contrapposizione fra la disposizione all'identità e quella alla trasformazione di sé cui allude Varnhagen, pur sviluppandola in chiave diversa, in una prospettiva critica nei confronti di entrambe. Mentre Schleiermacher è per Arendt il paradigma della fissazione della vita nella perfezione, Friedrich Schlegel è infatti il modello del gioco nell'alternanza e nella sospensione delle possibilità più disperate.

4.2 Friedrich Schlegel e il gioco con le possibilità nella *Lucinde*

La caratterizzazione arendtiana di Friedrich Schlegel è contenuta sia nelle pagine del primo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen che si occupano dell'indiscrezione e dell'assenza di pudore nella *Lucinde*, sia nel paragrafo a sé stante del terzo capitolo inserito nella triade di autori che comprende anche Schleiermacher e Humboldt. In queste riflessioni Arendt si sofferma sulla *Lucinde* per trarne una serie minima di elementi basilari, selezionati in modo da permettere

²⁴ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, *Biographien Aufsätze Skizzen Fragmente*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1990, pp. 668-673.

²⁵ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, cit., p. 669: "L'incostante, mutevole, chiama colui che non si muta e non si trasforma con lui il rinnegato, l'infedele".

una ricostruzione della visione complessiva del pensiero di Schlegel conforme ai presupposti critici arendtiani. I punti fondamentali enunciati da Arendt sono la dissoluzione della realtà e la ricerca dell'infinito nella *Stimmung*, la confusione romantica, il meccanismo dell'anticipazione, e infine la sospensione delle possibilità mediante la combinazione di caos e armonia. Né le vicissitudini della pubblicazione della *Lucinde* e del relativo scandalo, né la natura atipica e anomala del romanzo, che si presentava come miscuglio arbitrario di forme esistenti e inventate di descrizione poetica e retorica, né l'intero complesso multiforme dei suoi frammenti vengono fatti oggetto d'esame nella biografia di Rahel Varnhagen. Coerentemente con questa impostazione, Arendt non si riferisce se non indirettamente e di sfuggita al sostrato personale della *Lucinde*, ovvero alla circostanza che in esso venissero esposti i dettagli della relazione amorosa di Schlegel e Dorothea Veit, la figlia maggiore di Mendelssohn²⁶.

Nel primo capitolo della biografia, la discussione della *Lucinde* si riallaccia direttamente alla critica della riflessione solipsistica che abbiamo visto sviluppata da Arendt a partire dal pensiero di Lessing. La *Lucinde* è agli occhi di Arendt la rappresentazione classica dell'indiscrezione romantica, cioè di un tipo di narrazione di sé che non conosce alcun residuo di silenzio né alcuna inibizione, perché è concepito nell'isolamento intenzionale dall'oggettività e nell'assoluta solitudine. Questo distacco dalla realtà viene operato nella *Stimmung*, in un'atmosfera la cui genericità indeterminata si offre come surrogato e sostituto della dimensione oggettiva, comprensibile e comunicabile del mondo reale che in essa viene dissolto.

Nell'atmosfera si cancellano i confini tra sfera intima e sfera pubblica [...]. La mancanza di pudore della *Lucinde* – che come si sa suscitò al suo apparire un tumulto di indignazione – cerca la sua giustificazione nella *Stimmung*. Al suo elemento atmosferico deve appartenere la magia di ritrasformare la realtà in possibilità e di conferire per un attimo l'apparenza della realtà a ciò che è solo possibile. Nella *Stimmung* sta la «terribile onnipotenza della fantasia» (Schlegel), per cui nessun limite ha bisogno di essere sacro, e che è in se stessa illimitata. Nell'atmosfera incantata che allarga il dettaglio all'infinito, l'infinito appare come prezioso aspetto dell'intimità²⁷.

Il richiamo al tema della conversione della realtà nella possibilità, già affrontato da Arendt nelle pagine precedenti della biografia, ribadisce l'implicito atto d'accusa contro il ruolo primario del possibile nella filosofia esistenzialistica di Heidegger che abbiamo già preso in considerazione a proposito della riflessione e della menzogna. Ogni volta che Arendt tira in ballo un'indebita esaltazione della possibilità dobbiamo leggere fra le righe una sotterranea presa di distanze dal desiderio di onnipotenza della soggettività cui viene ricondotto il pensiero di Heidegger. Lo spunto utilizzato da Arendt per ricollegare la critica della trasformazione della realtà nella possibilità alla *Lucinde* è il riferimento alla «terribile onnipotenza della fantasia», cioè all'esplorazione dei lati più inquietanti e raccapriccianti del possibile intrapresa dai romantici. La fantasia ha infatti il

²⁶ Per un'agile ricognizione generale (e impietosa) dei risvolti tematici e storici della *Lucinde* si può consultare il testo di Haym, RUDOLF HAYM, *La scuola romantica*, cit., pp. 538-565. La letteratura critica su Schlegel è sterminata e sono molto numerosi anche gli studi dedicati alla *Lucinde*: un elenco di questi ultimi si trova in FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lucinde*, Pordenone, Studio Tesi, 1985, pp. L-LI, e con maggior ampiezza in FRIEDRICH SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi, 1998, pp. 483-484.

²⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 35; trad. it. cit., p. 29.

potere di evocare qualunque possibilità, non solo quelle più liberatorie e desiderabili, ma anche quelle che incutono più timore: “ogni singolo atomo del tempo eterno può racchiudere un mondo di gioia, ma può anche aprirsi su un immenso abisso di sofferenze e orrori”²⁸.

Il riferimento al potere della fantasia precede nella *Lucinde* il sogno ad occhi aperti sulla morte dell'amata, che, nonostante la tristezza e il dolore suscitati nell'animo, finisce per avere un effetto lenitivo e rassicurante. Nell'immaginare l'esistenza in solitudine dopo il distacco da Lucinde viene descritto uno stato d'animo rassegnato a continuare a vivere ma estraneo a tutto ciò che lo circonda, intriso di odio per ogni realtà terrena e concentrato solo sulla sofferenza, che diventa una malattia coltivata con appagamento e attaccamento, e viene contemplata come il simbolo della vita universale: “Ero malato e soffrivo molto, ma amavo la mia malattia e davo il benvenuto persino al dolore. [...] Mediante questo particolare sentimento la malattia divenne un mondo proprio in sé formato e compiuto”²⁹. Alla fine del sogno si rivela il suo paradossale carattere confortante, dovuto alla circostanza che un evento tragico è stato esorcizzato e neutralizzato grazie alla facoltà di viverlo come possibilità nella fantasia. Il surrogato di esperienza fornito dalla finzione immaginativa prepara la reazione e sdrammatizza il fatto, riconducendolo alla consapevolezza della naturalità dell'appassire e del rinascere.

E so ora che la morte si fa sentire anche bella e dolce. Ora comprendo come ciò che si è liberamente formato nella fioritura di tutto il suo vigore possa desiderare ardentemente, con silenzioso amore, di dissolversi e liberarsi, e possa guardare con gioia il ritorno come il sole mattutino della speranza.³⁰

In questo potere di assorbire e attenuare la realtà proprio della fantasia Arendt riassume i tratti principali estrapolati dalla *Lucinde*. Ad esso vengono ricollegati sia la perdita dell'oggettività, sia il corrispondente crollo dell'ideale dell'infinito, le cui manifestazioni sono ricercate non più in quanto è reale e afferrabile, ma nella sfera dell'intimità personale.

Il paragrafo su Schlegel nel terzo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen, immediatamente successivo alle pagine su Schleiermacher, riparte dai temi della possibilità e della *Stimmung* discussi nel primo capitolo, ma li sviluppa maggiormente e vi aggiunge alcuni spunti importanti. Iniziando col delineare la fisionomia spirituale che il romanticismo assume in Friedrich Schlegel in contrapposizione all'immagine di Schleiermacher, Arendt sottolinea come aspetti caratterizzanti la tensione allo straordinario, che sorge dall'illimitatezza della *Stimmung*, e la «confusione» (*Verwirrung*) romantica nell'oscillazione fra le infinite possibilità.

Il gioco con le possibilità produce «la confusione romantica» che dissolve l'isolamento dell'individuo alla Schleiermacher, tanto che per un attimo sembra quasi che la realtà possa irrompere sulla scena, come casualità o sorpresa. Ma dovrebbe essere già l'evento straordinario, la

²⁸ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuausgabe*, a cura di E. Behler, vol. V, *Dichtungen*, München – Paderborn – Wien, Ferdinand Schöningh, 1962, p. 68; trad. it. ID., *Lucinde*, cit., p. 90.

²⁹ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuausgabe*, vol. V, cit., p. 70; ID., *Lucinde*, cit., p. 92.

³⁰ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuausgabe*, vol. V, cit., p. 71; ID., *Lucinde*, cit., p. 94.

meraviglia, e non «il caso grossolano e volgare» [...]. L'attesa dell'evento straordinario impedisce per così dire alla realtà di esprimersi³¹.

La confusione romantica cui Arendt si riferisce è quella invocata nella *Confessioni di un malaccorto* in apertura alla *Lucinde*, dove Julius si riserva il diritto di applicarla presentandola come esigenza interna alla stessa narrazione della storia del suo rapporto con Lucinde. La distruzione dell'ordine è infatti l'unica forma in grado di compensare la sistematicità e la progressività del contenuto ed è necessaria per realizzare la finalità dello scritto, che si propone di “riprodurre e portare al suo completamento il più bel caos di armonie sublimi e di piaceri interessanti”³². Anche la propensione allo straordinario e l'insofferenza per la comune casualità menzionata da Arendt rimanda alla medesima sezione iniziale della *Lucinde*, nel punto in cui Julius allude ad un “caso sgradevole e volgare” (“*ein ungebildeter und ungefälliger Zufall*”)³³ che lo ha costretto a interrompersi mentre era in procinto di dare inizio al racconto sui propri anni di noviziato e sulla relazione con Lucinde. La banalità di questa interruzione viene assorbita e riconvertita in un processo formativo, diventa occasione per innestare la confusione romantica nella narrazione e turbarne l'ordine, trasformando un fatto contingente e insignificante in un contributo alla finalità dell'opera: “Come compiuto amante e scrittore voglio cercare di dare forma e scopo al caso grossolano”³⁴.

Questo riferimento al “caso grossolano”, “*den rohen Zufall*”, viene ripreso e fuso da Arendt con l'altro relativo all'accidentale sospensione del racconto per formare citazioni ibride alquanto imprecise. Ma quello che interessa ad Arendt al di là del rimando puntuale è mostrare che questo tentativo di bandire le circostanze più casuali inserendone ogni residuo in un contesto sensato e finalizzato non è un mero episodio, ma il segno di una complessiva incapacità di confrontarsi con le realtà più comuni e accettarne la semplicità. La tendenza di Schlegel a tradurre ogni esperienza nell'ambito ideale e compiutamente plasmato della letteratura è sottoposta a critica da Arendt in virtù del suo carattere onnicomprensivo e deformante, che rende inevitabile il disprezzo per la realtà ordinaria non elevata e trasfigurata dall'impulso formativo della *Bildung*. All'origine di queste considerazioni arendtiane sta una netta presa di distanze dal primato della letteratura sulla vita e da quel fenomeno di totale saturazione nella dimensione culturale e letteraria rilevato in Schlegel per altro verso anche da Steffens, che nel 1799 osservava: “F. Schlegel viveva tutto nella storia. La Natura gli era completamente estranea; i due fratelli [Schlegel] pareva che non avessero occhi neppure per belle contrade”³⁵.

Alla radice dell'insoddisfazione per il caso non elaborato nella superiore attività dello spirito sta per Arendt lo stesso atteggiamento che si manifesta nel gioco con le possibilità, lo stesso desiderio di evadere dagli aspetti limitanti e

³¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 74-75; trad. it. cit., p. 67.

³² FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuauflage*, vol. V, cit., p. 9; ID., *Lucinde*, cit., p. 8.

³³ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuauflage*, vol. V, cit., pp. 8-9; ID., *Lucinde*, cit., p. 7.

³⁴ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuauflage*, vol. V, cit., p. 9; ID., *Lucinde*, cit., p. 7.

³⁵ HENRIK STEFFENS, *Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik*, scelta del materiale a cura di Friedrich Gundelfinger, Jena, Eugen Diederichs, 1908, pp. 182-183. Il passo è riportato e discusso in VITTORIO SANTOLI, *F. Schlegel estetico e critico 1794-1800*, Firenze, Sansoni, 1935, p. 157.

condizionanti imposti dalla realtà per rifugiarsi nella sfera del possibile della magia romantica. Al servizio di questa oscillazione fra le diverse possibilità si pone secondo Arendt anche il meccanismo dell'anticipazione attraverso la fantasia, che può dar vita sia alle situazioni interessanti e alle distrazioni più gradevoli, sia alle eventualità più spaventose. Come nel primo capitolo della biografia, Arendt richiama l'evocazione immaginaria della morte dell'amata e sottolinea che trasferendo le possibilità in un futuro già passato, l'anticipazione produce un effetto di smorzamento sullo stato d'animo, grazie al quale la paura dell'avvenire è mitigata dalla formula neutralizzante dell'accaduto³⁶. Le considerazioni arendtiane sulla capacità dell'anticipazione di esorcizzare il lato inquietante del possibile non fanno che rielaborare la conclusione del sogno, in cui, come si è visto, la tensione narrativa si allenta mentre Julius perviene all'accettazione del dolore e della morte.

A completamento del ritratto di Schlegel e del suo modo di districarsi nel labirinto delle possibilità Arendt introduce il paradosso dell'inclinazione all'equilibrio e all'armonia che anima la confusione romantica.

La confusione s'impadronisce delle possibilità, le oppone le une alle altre, non ne lascia diventare nessuna dominante, nessuna reale. Ma anche la confusione resta senza effetto sulla persona, che mantiene sempre una forma di equilibrio, e paralizza ogni cosa fantasticata con una nuova. Con questo equilibrio nel gioco, si richiude la sottile fessura attraverso cui avrebbe potuto irrompere la realtà. La reciproca abolizione, l'«armonia» del disordine è il paradosso in cui la contraddizione romantica, come tale, esiste. Ogni chiarezza della parola deve realmente gettare nello scompiglio il confuso mondo delle possibilità, così come ogni univocità della vita deve distruggere l'esistenza romantica³⁷.

L'equilibrio permette alla confusione di restare del tutto inefficace perché l'azione reciproca delle possibilità le une sulle altre fa in modo che nessuna di essa corra il rischio di divenire reale. Il carattere antitetico di questa compresenza di disordine e armonia è giudicato criticamente da Arendt non tanto per la sua intrinseca contraddittorietà, ma per la velleità romantica di protrarne la durata oltre l'istante per renderla una configurazione stabile della vita. L'ambiguità della ricerca dell'equilibrio nel caos è condannata a seguire il destino di tutte le forme di esistenza paradossali, possibili solo come fasi transitorie ma non nella continuità, la cui carica regolarizzante e semplificatrice esercita una forza distruttiva su di esse. L'accostamento dei contraddittori che regna nel paradosso e, in chiave romantica, nella confusione delle possibilità, equivale ad un tentativo di tenere sospeso il tempo, che per la sua stessa natura può riuscire solo nell'attimo. Al romanticismo di Schlegel Arendt rimprovera alla fine la stessa incapacità di comprendere e accettare la natura della temporalità da lei riscontrata, sebbene entro un orientamento opposto, anche in Schleiermacher: "Friedrich Schlegel non ha sopportato l'avanzare dell'età, il monotono scorrere della vita. Non era all'altezza del tempo, la sua magia ha resistito solo all'ingannevole realtà dell'attimo"³⁸.

³⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 75; trad. it. cit., pp. 67-68.

³⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 75; trad. it. cit., p. 68. Modifico la traduzione della prima parte dell'ultima frase, che nell'edizione italiana è sconnessa e incomprensibile.

³⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 76; trad. it. cit., pp. 68-69.

Questa interpretazione arendtiana deve la sua particolarità e la sua forma complessiva a componenti distinte: naturalmente il confronto con il testo di Schlegel, che, per quanto minimale, si rivela denso e penetrante, inoltre la riflessione sul senso temporale della vita umana propria della filosofia dell'esistenza, infine lo schema complessivo della triade di pensatori che comprende anche Schleiermacher e Humboldt.

Innanzitutto è la stessa *Lucinde* ad insistere sulla simultaneità di confusione ed equilibrio, tanto che la rappresentazione di una combinazione caotica di armonie viene posta come finalità dell'intera opera. In questo caso la tendenza arendtiana alla decontestualizzazione di spunti e motivi non produce grandi forzature, perché l'elemento da lei isolato non è un singolo contenuto all'interno di una catena di considerazioni, ma è un aspetto strutturale, che funziona da criterio orientativo generale nella *Lucinde* e in buona parte del pensiero di Schlegel. Il carattere organico dell'anarchia sottolineato da Arendt esprime la specifica natura della declinazione romantica della *Bildung* sviluppata da Schlegel³⁹. Nella *Lucinde* non compare alcuna educazione come formazione progressiva secondo modelli o come processo di convergenza di personalità e realtà esterna, perché la *Bildung* viene trasfigurata in una religione dell'eros che si nutre di infinite rivoluzioni interiori. La funzione in essa svolta dal caos è speculare al ruolo preminente che vi assume la figura femminile, identificata con il principio romantico dell'indeterminato. Nella parte intitolata *Una riflessione*, Schlegel presenta l'impulso alla *Bildung* come azione reciproca nella determinazione: "la vita dell'uomo ben plasmato e pensoso è un continuo plasmare e pensare l'enigma del proprio destino. L'uomo lo determina in modo sempre nuovo, è questa appunto la sua intima destinazione, essere determinato e determinare"⁴⁰. Il maschile rappresenta il determinato, il femminile l'indeterminato, ma la *Bildung* segue il modello androgino come allegoria della piena umanità e simbolo dell'unione erotica, insegue la simmetria e la connessione di questa dualità, in cui soltanto si dà la determinazione e l'individualità reale e in cui si rispecchia l'intero universo.

Nell'antitesi del maschile e del femminile si riflette la duplicità di equilibrio e disordine rilevata da Arendt. Nella tensione plasmante il diritto alla confusione difeso nella *Lucinde* si lega alla progressività del contenuto e si avvolge in uno sviluppo incrementale di sistemi, articolati in un movimento con il quale la riflessione riapre ogni termine in un potenziamento ulteriore. La *Lucinde* si regge su un metodo e su una *Bildung* in cui caos e sistema si coappartengono tanto da poter essere considerati un'istanza unitaria vista da due lati diversi. La confusione rappresenta sia la funzione chimica e combinatoria, sia la reciprocità con cui la dialettica schlegeliana contrappone gli opposti non staticamente, ma in modo da pervenire ad un loro mutuo determinarsi e saziarsi. Tramite l'azione reciproca le tensioni antinomiche si esauriscono nella compenetrazione fino a produrre uno stato di indifferenza e di neutralizzazione, messo in risalto da Arendt come vicendevole abolizione e sospensione armonica delle possibilità. In tale mescolanza perfetta e uniforme il disordine trapassa in una dimensione di totalità

³⁹ Sulla concezione schlegeliana della *Bildung* e sulla sua diversità dai modelli classici come quello goethiano insiste Ferruccio Masini in *Alle radici del desiderio*, introduzione a FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lucinde*, ed. it. cit., pp. IX-XXXI.

⁴⁰ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuauflage*, vol. V, cit., p. 72; ID., *Lucinde*, cit., pp. 95-96.

e multilateralità che ha inglobato anche l'aspetto sistematico, diventando il caos formato e artificiale che Schlegel considera l'idea della forma romanzo, e a proposito del quale scrive che "Solo la confusione da cui può scaturire un mondo è un caos"⁴¹. Nei frammenti pubblicati sulla rivista *Athenaeum*, che Arendt menziona nella bibliografia in appendice alla biografia di Rahel Varnhagen, il compimento che si realizza nella *Verwirrung* attraverso la reciprocità della determinazione viene ulteriormente tematizzato nei termini di una fusione universale: "L'universalità è la saturazione reciproca di tutte le forme e di tutti i contenuti. All'armonia essa giunge grazie alla connessione della poesia e della filosofia"⁴². Essenziale come punto di incontro di equilibrio e disordine è questa *Wechselbestimmung* e *Wechselsättigung*, il saturarsi degli elementi l'uno con l'altro⁴³, che Arendt spiega come mutuo congelamento delle possibilità, funzionale all'esclusione del rischio che qualcuna di esse divenga reale.

Concentrandosi sul paradosso della ricerca di una sistematicità nella confusione (e viceversa) Arendt riconosce un punto cruciale del pensiero di Schlegel. D'altra parte questa ricezione avviene non senza interpolazioni e sovrapposizioni concettuali, perché Arendt non si limita a riproporre il significato del caos armonico di Schlegel, né si attiene con particolare fedeltà alla sua formulazione originaria, ma lo reinterpreta e lo critica facendolo passare attraverso il filtro delle categorie della filosofia dell'esistenza. Oltre al riferimento alla possibilità e al suo rapporto con il reale, il segnale più rilevante di questa presenza dell'esistenzialismo, in particolare di quello heideggeriano, è il fatto che l'intera teoria schlegeliana venga per così dire temporalizzata. Come si è visto, il pensiero di Schlegel viene giudicato anche in maniera indiretta, in virtù delle sue ricadute sulla considerazione della temporalità. L'enfasi data a questo tema e la tendenza a ricondurre le riflessioni filosofiche a conclusioni sul significato del tempo per la vita umana sono un'eredità che Arendt deve indubbiamente allo Heidegger di *Essere e tempo*, e che per certi versi viene conservata, pur con tutte le critiche correlate, anche negli scritti successivi alla biografia di Rahel Varnhagen.

Anche l'esistenzialismo di Jaspers, inoltre, fa la sua parte in quanto chiave di lettura utilizzata da Arendt nel confronto con Schlegel. Una parte del terzo capitolo della *Psicologia delle visioni del mondo* è intitolata *La vita tra caos e forma* e si occupa delle disposizioni in cui questa antinomia può realizzarsi descrivendo i tipi umani caotico, conseguente e demoniaco. L'antitesi fondamentale fra confusione e determinatezza formale risale per Jaspers ai meccanismi basilari dell'esistenza, perché raffigura il rapporto tra la vita come

⁴¹ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuasgabe*, vol. II, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, München – Paderborn – Wien, Ferdinand Schöningh, 1967, *Ideen*/71, p. 263; ID., *Frammenti critici e poetici*, cit., *Idee*/71, p. 100.

⁴² FRIEDRICH SCHLEGEL, *Kritische Neuasgabe*, vol. II, cit., *Athenäums-Fragmente*/451, p. 255; ID., *Frammenti critici e poetici*, cit., «*Athenaeum*»/451, p. 90.

⁴³ Su questo tema si vedano le osservazioni di Michele Cometa nell'introduzione a FRIEDRICH SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, cit., in particolare p. XXII: "Qui [...] non è in azione un pensiero che si compiace della frammentazione e della contraddizione. Queste ultime sono sì ritenute essenziali e consustanziali, tuttavia l'obiettivo di Schlegel è ben più complesso: emancipare qualunque poetologia, teoria dei generi ed estetica dal modello normativo tardo-illuminista e formulare un «nuovo Euclide poetico», o come si direbbe oggi, un modello «non euclideo» della teoria dei generi, che cominci a considerare l'opera poetica come un tratto di forze in cui i tratti fondamentali non sono dati dai singoli elementi in tensione, ma dalla tensione stessa".

forza ed energia infinita da una parte, e le sue cristallizzazioni, le sue espressioni oggettive, i suoi involucri dall'altra. Sia il ritratto dell'uomo caotico, sia soprattutto quello dell'uomo demoniaco, le cui caratteristiche sono per Jaspers la provvisorietà del coinvolgimento in un involucro e il rifuggire nell'infinità al minimo segnale di un congelamento nel dato finito, possono aver fornito ad Arendt validi spunti. Del resto lo stesso Jaspers delinea il tipo romantico riconducendolo alla sintesi dell'antinomia fra dimensione caotica e formale che ha luogo nella vita demoniaca, di cui il romanticismo sviluppa soprattutto il versante soggettivo.

Il romantico, al quale sfugge la dura realtà che è resistenza e involucro, pone tutto in un movimento assoluto. Non ci sono cose stabili. Si fanno esperienze e conoscenze sempre nuove, si supera, si cerca sempre di nuovo, non si giunge mai a un soddisfacimento definitivo, ma neanche mai a una forma e a una struttura dell'esistenza. Il demoniaco come sperimentare soggettivo è qui onnipresente, spogliato della capacità di sviluppare le scorze fino al loro compimento e di creare involucri. Esso può solo fondere; e il movimento del superare fonde ogni cosa che appunto era sul nascere⁴⁴.

Come si vede, alcuni temi, quali la tendenza a fondere gli elementi e soprattutto l'inibizione di ogni determinazione dell'esistenza attraverso il superamento e la combinazione delle forme compiute, si ritrovano puntualmente nel ritratto arendtiano di Schlegel, nonostante il diverso contesto terminologico e concettuale.

Infine, nella scomposizione degli elementi su cui si sviluppa la lettura del pensiero schlegeliano contenuta nella biografia di Rahel Varnhagen, non va dimenticato il ruolo svolto dall'ordine delle tipologie romantiche costruito da Arendt. Le brevi sezioni dedicate a Schleiermacher, Schlegel e Humboldt delincono una sorta di fenomenologia degli atteggiamenti romantici secondo modelli distinti, e i ritratti presentati si inseriscono in uno schema filosofico preconcepito che certamente non impedisce il confronto con gli autori, ma che tuttavia ne determina l'orientamento di fondo. Nella triade arendtiana Schlegel occupa il posto intermedio fra Schleiermacher e Humboldt, e già questa posizione mediana, in virtù della contrapposizione agli estremi, spiega in buona misura la selezione dei principali tratti evidenziati da Arendt nel pensiero di Schlegel. Rispetto alla staticità e alla cristallizzazione di Schleiermacher, Schlegel vale come rappresentante delle molteplici possibilità e della confusione romantica. Ma in relazione a Humboldt la sua concezione ha il significato di una ricerca dell'armonia che esclude la realizzazione dei possibili. Come vedremo, la figura di Humboldt viene infatti presentata come il caso di un gioco con le possibilità che finisce intrappolato nelle proprie finzioni e che perviene in tal modo alla realtà. Da questo punto di vista, la critica finale con cui Arendt conclude il paragrafo su Schlegel ha la funzione di annunciare la transizione ad un'ulteriore fisionomia spirituale della visione del mondo del romanticismo.

Nella «romantica confusione» esisteva la possibilità di far irrompere la realtà. Schlegel l'ha dissolta perché poteva sopportare la confusione solo nella fantasia, nel suo immaginario stato d'animo; non ha mai trasposto la confusione nella realtà e in se stesso: voleva l'equilibrio e la finita armonia⁴⁵.

⁴⁴ KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, München Zürich, Piper, 1985, p. 436; trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950, pp. 505-506.

⁴⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 77; trad. it. cit., p. 69.

Grazie all'insistenza sull'ordine e sul bilanciamento delle possibilità in Schlegel, Arendt evita la duplicazione di modelli rispetto a Humboldt, presentando i due autori come fenomeni romantici esemplari nella loro distinzione. Se a questo aggiungiamo l'altro elemento centrale nel ritratto di Schlegel, cioè la definizione della confusione in opposizione a Schleiermacher, diventa chiaro che l'enfasi attribuita da Arendt al caos armonico in Schlegel, oltre a valere come scelta tematica, costituisce anche un'esigenza interna allo schematismo della trattazione arendtiana.

4.3 *Wilhelm von Humboldt: dalla confusione romantica all'orizzonte chiuso dell'umanità*

Il paragrafo su Wilhelm von Humboldt, che conclude il terzo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen, completa il quadro delle esemplificazioni del romanticismo presentate da Arendt e offre al contempo l'immagine di un superamento delle stesse istanze romantiche. Mediante Humboldt Arendt fa ripartire un movimento concettuale che parte dalla posizione dei medesimi limiti riscontrati in Schlegel per poi trascenderli con la transizione ad una nuova visione della vita. In accordo a questo giudizio, la caratterizzazione di Humboldt segue l'andamento progressivo da una figura all'altra che contraddistingue anche i due paragrafi precedenti della biografia, e pur senza alcuna partizione esteriore si articola in due sezioni nettamente distinte, una di collegamento con la fisionomia romantica adiacente di Schlegel, l'altra di illustrazione della specificità e differenza che si manifesta nella concezione humboldtiana. Nel passaggio dall'una all'altra l'esposizione arendtiana si sposta da un tono critico ad uno più neutrale e descrittivo. Questa suddivisione dei contenuti viene fatta corrispondere ad una cesura biografica che separa la gioventù di Humboldt dalla sua maturazione successiva all'incontro e al matrimonio con Caroline von Dacheröden.

Con le prime osservazioni Arendt si riallaccia direttamente alla confusione romantica schlegeliana delineando per contrapposizione la forma peculiare da essa assunta nel giovane Humboldt. Nell'atteggiamento verso l'esistenza di quest'ultimo Arendt vede all'opera una tendenza a trasporre il disordine dalla fantasia alla vita e a fare del caos di possibilità immaginate un'attitudine alla sperimentazione.

Fra tutti i romantici, soltanto Humboldt ha preso sul serio la confusione e si è presto accorto che cosa una persona possiede se non ha altro che se stessa – «un sonaglio che tintinna». Il «vuoto» di cui «era malato», non ha tentato di riempirlo né con la fantasia né con una produttività di qualsiasi genere. Nel 1821 Rahel pensa ancora di lui che «sia sempre qualcosa finché non è nulla; appena diventa qualcosa, subito è nulla». Comincia a confondere romanticamente la propria vita, non solo a immaginare che cosa avrebbe potuto essere e in quali situazioni avrebbe potuto provare questo o quel sentimento, ma a giocare l'immaginario gioco del romanticismo, in cui si dà alla mistificazione e all'ipocrisia dei sentimenti, sempre nella speranza di diventare realmente quello che credeva di poter soltanto sembrare⁴⁶.

⁴⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 77; trad. it. cit., pp. 69-70.

Arendt sviluppa e porta alle estreme conseguenze il giudizio di Rahel Varnhagen da lei riportato, con il quale si allude alla predisposizione di Humboldt per l'indeterminatezza e per l'assenza di forme fisse del carattere. Il suo tratto determinante viene individuato nella distanza da ogni fisionomia spirituale definita, a causa della quale ogni tentativo di identificarsi in una configurazione compiuta resta parziale e inadeguato, privo di reale coinvolgimento. Dall'ambivalenza tra il desiderio di aderire al ruolo di volta in volta ricoperto e l'effetto straniante prodotto dalla coscienza del carattere artefatto e autoindotto dell'immedesimazione emerge l'immagine di un uomo che non può fare a meno di cercare situazioni disparate per riempire il senso di vuoto, ma che non riesce a farne tesoro e ad assimilarle, perché le vive con un interesse solo fittizio.

In questa lettura Arendt riassume gli aspetti deteriori del "gioco del romanticismo", alludendo soprattutto alla dispersione in una disordinata ricerca di possibilità e all'insoddisfazione romantica per la limitazione della libertà costituita dalle forme finite dell'esistenza. Humboldt rappresenta in misura ancora maggiore di Schlegel la manifestazione romantica contrapposta all'esortazione alla completezza dell'individualità di Schleiermacher, dato che in lui l'adesione al vuoto interiore si combina con la natura proteiforme con cui si rivolge e si adatta alle diverse condizioni. Questa dualità produce un'instabilità e un'indefinitezza spirituale più marcate che in Schlegel, perché non circoscritte alla fantasia in opposizione alla banalità dell'esistenza, ma tradotte in un modo di esporsi alla vita. Nella compresenza di questi elementi antitetici si verifica una sospensione di entrambi, cosicché il vuoto non può diventare la cifra essenziale della persona o un incentivo a fare chiarezza su se stessi, ma rimane un fatto esteriore e indifferente tra gli altri, e le situazioni incontrate restano senza effetto né peso finché sono vissute col distacco della mera sperimentazione.

L'effetto dell'applicazione humboldtiana della confusione romantica alla vita è dunque per Arendt una frenesia sperimentale, un accanimento nell'ampliare la cerchia degli oggetti e delle circostanze conosciute che sopperisce alla carenza di autentico interesse o adesione interiore con la distrazione da se stessi.

«Il principio secondo cui bisogna essersi trovati in situazioni di ogni genere è in me così radicato, che ogni situazione in cui non mi sono ancora trovato, già per questo, mi sembra piacevole». Quando non sente altro che il proprio vuoto e sembra dannato a incontrare l'indifferenza, riesce a indurre una donna a innamorarsi di lui: «grazie a questa simulazione sono riuscito a diventare realmente quello che volevo solo apparire». Vinto dalla realtà della situazione, giunge a sentirsi «turbato» fino a parlare con «voce semibalbettante» e a «baciare la sua mano con calore». In questi esperimenti ha così poco scrupolo dell'altra come di se stesso. Alla realtà dell'esperimento concede la possibilità di impadronirsi di lui. [...] L'esperimento in cui non è se stesso, le situazioni in cui simula qualcosa di diverso, sempre ciò che è richiesto al momento per fare esperienze, non permettono forme fisse. Il suo «vuoto di cuore» resta una situazione nel mondo, non diventa una qualità della sua persona⁴⁷.

La simulazione è resa necessaria dalla tensione sperimentale, ovvero dall'esteriorità e dalla contingenza con cui le varie situazioni sono vissute in forma di tentativo, quali semplici prove finalizzate a verificare fino a che punto si possa essere realmente avvinti dal loro contenuto. Nella descrizione di Arendt il

⁴⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 77-78; trad. it. cit., p. 70.

modo humboldtiano di affrontare la realtà mediante la trasformazione della vita in una serie di esperimenti viene legata ad una paradossale mescolanza di curiosità e indifferenza, di attesa e disincanto verso il mondo e verso se stessi. La risolutezza al di là di ogni riguardo per sé e per gli altri nella volontà di calarsi fino in fondo nel ruolo assunto, pur nella consapevolezza di avere a che fare con una finzione, è dettata dall'impulso a portare a compimento l'occasione di contatto con la realtà offerta dall'esperimento.

I passi riportati da Arendt nel montaggio di citazioni con cui viene supportata la sua descrizione di Humboldt sono tutte annotazioni dai diari giovanili, da quello di Göttingen del 1788 e da quello del viaggio a Parigi e in Svizzera del 1789. Gli elementi adottati da Arendt, la mistificazione dei sentimenti, la passione per le condizioni nuove e molteplici, l'assenza di forma, la malattia del vuoto di cuore, la similitudine con un sonaglio che tintinna, costituiscono nei diari l'oggetto di un'autoanalisi penetrante e impietosa, ma sorretta al contempo da un significativo autocompiacimento. La donna menzionata da Arendt per essere stata indotta all'amore da uno degli esperimenti di Humboldt è Emilie von Berlepesch. Le pagine del diario di Göttingen in cui Humboldt descrive i colloqui e le visite da lei sono scritte con una buona dose di cinismo e fanno apparire la compagnia dell'amica come un mero passatempo cercato per sfuggire alla noia⁴⁸. Humboldt racconta il modo in cui era riuscito con un'opportuna conversazione a ingraziarsi la fiducia della donna, scatenando in lei una serie di confessioni e confidenze sulla sua vita privata. La reazione di Humboldt a questo torrente di rivelazioni intime è un'inquietudine calcolata ed esibita, con cui cerca di mostrare di essere rimasto colpito e impressionato. Viene anche rilevato l'intrappolamento nella finzione, che va oltre le aspettative di Humboldt. A conclusione del resoconto di questa visita Humboldt annota: "Non appena fuori dalla porta era scomparsa la sensazione di inquietudine ed era riemerso il vuoto di cuore, senza il quale non potrei mai andare in cerca di tali messinscene"⁴⁹.

La coscienza di una lacuna interiore all'origine della simulazione che Humboldt esprime nel caso di Emilie von Berlepesch suscita indubbiamente una certa impressione, soprattutto per l'assoluta lucidità e trasparenza con cui è esposta, ma è di carattere contingente e occasionale. Tuttavia gli stessi elementi vengono fuori in una luce diversa e con un peso ben maggiore in un altro passo, dove Humboldt riconduce l'intero sviluppo della propria personalità e l'attitudine a districarsi nello studio e nella frequentazione dei caratteri umani ad un unico motivo fondamentale, costituito da una percezione della donna che rappresenta il centro erotico della sua esperienza complessiva. In questo brano Humboldt prende lo spunto dalle sensazioni provate durante il suo viaggio a Parigi e in Svizzera alla vista di una ragazza brutta ma vigorosa e con tratti maschilini, che lavorava sul traghetto per il trasporto da Duisburg a Crefeld.

È incredibile come per me sia attraente una tale vista e in generale ogni visione della forza corporea sotto sforzo nelle donne, specialmente nei ceti inferiori. Mi è pressoché impossibile distogliere lo sguardo, e niente eccita in me con tale intensità ogni desiderio voluttuoso. Queste

⁴⁸ WILHELM VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, *Tagebücher I*, a cura di A. Leitzmann, Berlino, B. Behr's, 1916, pp. 70-75. A pp. 70-71 la narrazione di una visita comincia con la seguente ammissione: "Mi annoiavo e andai da Emilie".

⁴⁹ WILHELM VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, cit., p. 72.

sensazioni mi toccano ancora a partire dagli anni della mia prima infanzia. Quando la mia anima iniziò a occuparsi delle donne, le pensava sempre come schiave, oppresse da ogni sorta di lavoro, tormentate da mille supplizi, trattate nel modo più sprezzante. Ancora adesso sono sensibile a queste idee. Ancora adesso come allora posso pensarmi in romanzi di questo contenuto. [...] Rimane per me un enigma come sia sorto originariamente in me questo orientamento, da una parte questa durezza, dall'altra questa voluttà. Ma è certo che esso, insieme alle situazioni in cui mi sono travato, ha formato il mio intero carattere attuale, che da esso sono derivate la solitaria occupazione con l'immaginazione, l'avversione per la società e la compagnia, inoltre che da esso è nata la voluttà [...], dalla voluttà l'amore, l'amicizia verso le donne, l'occupazione con le donne in generale, attraverso tutto questo lo studio dei caratteri, lo sforzo di calarsi nelle idee altrui e accettare il loro modo di agire, in una parola l'arte raffinata di gestire i rapporti, la quale alla fine mi ha condotto ad essere tutto quello che volevo per gli altri, molto per alcuni, nulla per me, la quale inoltre ha eliminato in me ogni sensazione autentica, originaria, mia propria, al punto che non ne è rimasta nessuna dominante, e che in conclusione ha prodotto in me l'indifferenza e il vuoto di cui ora sono malato⁵⁰.

In questo esame, che sorprende per il livello di scavo interiore e per la modernità con cui la zona rischiarata della coscienza viene inesorabilmente sprofondata e compresa negli impulsi più reconditi e inspiegabili, è lo stesso Humboldt a mostrare nella sua particolare tensione erotica, inizialmente complementare alla solitudine e al rifugio nella sfera della fantasia, un ponte di collegamento con la realtà, con la vita sociale e con il mondo esterno sotto forma di propensione all'adattamento e alla conformazione. Alludendo al vuoto di cuore e alla simulazione, Arendt sfiora dunque la punta di un iceberg, descrive gli effetti e le manifestazioni più epidermiche di quella che Humboldt in gioventù riconosce come una dimensione sotterranea e un sostrato fondamentale della sua esistenza. È probabile che Arendt sorvoli intenzionalmente sugli aspetti più profondi e torbidi che formano la base dell'approccio humboldtiano verso persone e mondo. Pur senza menzionare direttamente l'interesse e lo spazio dedicato all'ambito erotico, Arendt sembra consapevole della sua centralità nella vita del giovane Humboldt, non solo perché richiama esplicitamente la malattia del vuoto con cui si conclude il brano sopra riportato, ma anche per l'attenzione generale agli aspetti di mistificazione e indeterminatezza interiore che Humboldt collega alla propria visione della donna e che nell'esposizione arendtiana servono da chiavi di volta per la valutazione della sua versione della confusione romantica⁵¹.

Resta da spiegare l'anomalia di queste prime osservazioni critiche della caratterizzazione arendtiana, che dovendo abbozzare in pochi capoversi alcuni tratti del personaggio, trascurava quelli deducibili dalle numerose opere filosofiche e politiche da lui pubblicate per rivolgersi a quelli più oscuri e personali, tratti dal materiale biografico dei diari e delle lettere. La parzialità e la singolarità di questa scelta interpretativa è confermata dalla reazione di rifiuto suscitata in Jaspers, che nel 1952, dopo aver letto la biografia di Rahel Varnhagen, definisce l'immagine di

⁵⁰ WILHELM VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, cit., pp. 79-80.

⁵¹ A conferma di questa impressione sulla percezione arendtiana del motivo erotico si può osservare che fra i testi di Humboldt menzionati nella bibliografia in appendice alla biografia di Rahel Varnhagen per indicare fonti e approfondimenti dei temi trattati figurano, oltre ai diari e al carteggio con la moglie Caroline da cui sono tratte le citazioni nel testo, soltanto un documento di indagine sulla questione degli ebrei prussiani e il saggio *Sulla forma maschile e femminile*, il cui oggetto rimanda alla riflessione humboldtiana sulla donna e sulla dimensione dell'eroticismo.

Humboldt ivi contenuta quasi grottesca⁵². È vero che la procedura arendtiana è consona alla necessaria indagine della biografia nella descrizione delle figure entrate in contatto con Rahel Varnhagen, tuttavia nel caso di Schleiermacher e Schlegel Arendt non si basa in maniera così esclusiva sugli aspetti e sui testi di natura personale, ma coinvolge nell'analisi temi tratti dai loro scritti letterari e filosofici. Per Humboldt c'è invece una totale sproporzione sul versante della vita privata, e all'interno di quest'ultimo un'ulteriore limitazione ai pochi tratti che ruotano attorno al vuoto interiore generato dall'impulso erotico. Nonostante l'indubbia rilevanza di queste questioni del pensiero e della vita di Humboldt, rimane l'interrogativo sui motivi che indirizzano l'attenzione arendtiana su di esse.

Una delle ragioni di questa impostazione è da ricercare nella frequentazione da parte di Arendt degli scritti di Karl August Varnhagen, dove i giudizi della moglie Rahel vengono rielaborati e trasformati in una fonte e in una viva testimonianza di eventi, episodi e personalità che le hanno gravitato attorno. La familiarità che Arendt doveva avere non solo con le osservazioni sporadiche su Humboldt espresse da Rahel Varnhagen nelle sue lettere, ma anche con la loro riformulazione mediata che si trova nei testi del marito, chiarisce l'origine di alcuni aspetti della lettura arendtiana di Humboldt. Tra le descrizioni biografiche contenute nei volumi delle *Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften* di Karl August Varnhagen si trovano infatti alcune pagine dedicate a Wilhelm von Humboldt che, prendendo a modello la profondità d'analisi delle considerazioni di Rahel, ricostruiscono un'immagine la cui fisionomia essenziale sembra essere direttamente ripresa da Arendt.

Nel suo ritratto di Humboldt, Karl August Varnhagen ne spiega il carattere prendendo le mosse dalla combinazione di spirito antico e adesione all'epoca moderna. Quest'ultima però, a causa della sua distanza dalla spiritualità, richiede un atteggiamento freddo e pacato, una piena padronanza di sé che Humboldt possedeva come capacità di associare serietà e gioco, scrupolosità e arguzia: “in questo scherzo leggero e pungente, ma raramente offensivo, che mozzava solo le punte meno sensibili delle cose, consisteva la specificità personale di Humboldt”⁵³. A questo tratto distintivo di Humboldt viene collegata la difficoltà di discernere il suo lato autentico al di là della sfaccettatura multiforme prodotta dal gioco, a cui si aggiungeva la confusione generata dalla sua tendenza a lasciarsi assorbire nella situazione fittizia della derisione. Nonostante la precisazione che il dileggio scherzoso così frequente in Humboldt non aveva a che fare con una mistificazione del singolo e non sfociava nell'offesa, in quanto semplice manifestazione di libera superiorità di spirito, Varnhagen non può fare a meno di notare che agli occhi della maggioranza l'ambiguità e i continui paradossi fra attenta sincerità e motteggio suscitavano l'impressione di un'indole “mefistofelica”, impenetrabile nella sua predilezione per le negazione e la sfrenatezza. Varnhagen riferisce questi giudizi prendendone le distanze, ma non senza rimarcare una punta di adesione.

⁵² “Il Suo modo di presentare Humboldt mi sembra quasi grottesco”: HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 231; ID., *Carteggio*, cit., p. 114.

⁵³ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, cit., p. 188.

Uno spirito di negazione, spavalderia ed empietà viene allora presupposto e anche visto laddove non ve ne è traccia; e se il capriccio dell'umore – potendo resistere a stento ad una simile attrattiva – si lascia per giunta indurre a recitare per davvero la parte attribuitagli e a confondere ancora di più con la canzonatura coloro che già sono stati avvinti, allora è già decisa la fama che l'aspetta, e il nome di Mefistofele o di Reineke vi si presta benissimo.

Tuttavia anche nella semplice apparenza e nel gioco c'è qualcosa di sospetto. Non si è in una certa misura ciò che si recita volentieri, non si diventa un poco quello che si mette in scena a lungo? Queste domande sono assillanti e non trovano sempre una sicura risposta affermativa o negativa, cosicché in tal caso non è solo la stupida moltitudine a sbagliarsi facilmente e a diventare dubbiosa⁵⁴.

A conferma di queste perplessità Varnhagen, parlando del modo in cui Rahel si schierava sempre a difesa di Humboldt e riportava alla noia e all'impazienza la sua mania per l'irrisione, afferma che in alcune circostanze neppure la moglie era capace di tener testa ai suoi paradossi: “Però c'erano dei momenti in cui anche la sua [di Rahel Varnhagen] fiducia o la sua perspicacia vacillava e Humboldt esasperava il suo ruolo di Mefistofele al punto che sembrava impossibile distinguere se volesse soltanto apparire o essere così”⁵⁵. All'attitudine humboldtiana a occultarsi e contraffarsi Varnhagen lega anche il desiderio di tenere celata e protetta un'intensa e vivace sensibilità, la quale, seppure in completa autonomia e separazione rispetto al lato razionale, animò Humboldt sin dagli anni giovanili. La delicatezza di questo sentimento interiore emergeva secondo Varnhagen in rare occasioni, mentre di solito scompariva senza traccia o assumeva intenzionalmente come proprio “involucro” un aspetto falso, opposto alla sua natura⁵⁶. Come accennato, in questa descrizione riecheggiano motivi e lessico provenienti da Rahel Varnhagen. Ad esempio il titolo di Mefistofele, che nel passo sopra riportato è addotto come segno di un'ingiustificata pessima fama di Humboldt, deriva proprio da alcune lettere di Rahel al marito, mentre in altre lettere di lei a Bokelmann Humboldt viene nominato semplicemente “il fantasmagorico”⁵⁷.

Il tratto fondamentale della simulazione e dell'inautenticità confluisce direttamente dal ritratto di Varnhagen in quello di Arendt, dove non è più avanzato come semplice perplessità e dubbio, ma è presentato e aspramente criticato come un elemento caratterizzante e un dato di fatto testimoniato dall'autoanalisi humboldtiana. La ricezione di questo motivo è di importanza primaria, perché nella biografia di Rahel Varnhagen gli atteggiamenti di finzione e di mistificazione svolgono la funzione esplicativa essenziale di esemplificare l'esame del vuoto interiore, usato da Arendt come elemento cardine nella presentazione del giovane Humboldt. La lettura di Arendt mostra dunque una sostanziale sintonia con il nucleo del giudizio di Karl August Varnhagen, che

⁵⁴ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, cit., pp. 191-192. Ivi, pp. 849-850 per le indicazioni del commentario sul motivo goethiano nel riferimento al nome di Mefistofele e Reineke.

⁵⁵ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, cit., p. 193.

⁵⁶ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, cit., p. 194.

⁵⁷ Per le occorrenze del nome Mefistofele per designare Humboldt nelle lettere di Rahel è sufficiente consultare l'indice dei nomi, redatto per tutti i volumi, che si trova in RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. X, *Studien Materialien Register*, p. 511. Per le lettere a Bokelmann cfr. RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII, *Aus Rahel's Herzensleben*, pp. 143, 151, 163, 166, 174.

nell'argomentazione arendtiana viene ulteriormente sviluppato e giustificato mediante i brani tratti dai diari.

Quale ipotetica fonte addizionale di spunti e materiale per l'esame condotto da Arendt su Humboldt può essere presa in considerazione una monografia di natura estremamente singolare, apparsa nel 1927. Si tratta del testo di Kaehler *Wilhelm von Humboldt und der Staat*⁵⁸, suddiviso in una prima sezione relativa alla problematica dell'uomo e della vita e in una seconda dedicata alla politica come professione. In questo studio Kaehler attacca le interpretazioni idealizzanti del pensiero di Humboldt che si ritrovano negli studi di Haym e Spranger e si concentra sull'analisi dei diari e delle lettere con l'intenzione di far emergere lo Humboldt reale, delineato con i tratti dell'isolamento, dell'individualismo e dell'egocentrismo, nel quadro di un'esistenza nettamente scissa fra la prassi della politica come mestiere e l'anelito verso un mondo ideale percepito quale vera patria e rifugio. L'indagine di Kaehler, ricchissima di dati e informazioni, cede inevitabilmente ad un forte intento riduzionistico, che trasforma l'ideale del pensiero di Humboldt e la sua teoria della *Bildung* in un modo pretestuoso di occultare e sublimare i problemi irrisolti della propria e dell'altrui vita reale⁵⁹.

La prima affinità della biografia di Rahel Varnhagen con la monografia di Kaehler è nell'impostazione, che attinge ai diari e alle lettere per sottolineare le tematiche personali. Come effetto di questa concordanza, la quasi totalità delle citazioni utilizzate da Arendt si ritrova nella prima parte del libro di Kaehler, in particolare nel secondo, nel terzo e nel quarto capitolo, che contengono le riflessioni più importanti ai fini della considerazione dei punti di contatto con la trattazione arendtiana. In essi sono discussi sia il carattere ricettivo e la tendenza alla passività di Humboldt, in virtù delle quali la sua vocazione introversa ed egocentrica al mondo interiore delle idee si traduce in una raccolta continua di esperienze, sia la percezione della donna espressa nei diari quale ponte gettato verso la realtà della vita, sia infine la fondamentale disposizione romantica di Humboldt, prevalente in gioventù ma persistente anche negli anni della maturità parallelamente all'attività politica, e testimoniata dalla sensibilità verso una realtà costruita dal soggetto e al servizio della sua autoaffermazione.

Anche se un'eventuale conoscenza di questo studio da parte di Arendt può essere solo ipotizzato, la consonanza tematica è comunque notevole e interessante al di là della questione di una ricezione diretta. La prima parte del libro di Kaehler contiene infatti una ricostruzione nettamente critica di tutti i principali atteggiamenti dello Humboldt romantico che emergono da diari e lettere, dall'insoddisfazione per la realtà e dalla sterile sperimentazione al vuoto interiore e all'attenzione verso le donne come origine di uno studio assiduo dei caratteri umani, elementi che sono rilevati nella maggior parte dei casi anche da Arendt. La vicinanza si estende anche alla seconda parte del ritratto arendtiano, relativa al

⁵⁸ L'ipotesi di un possibile influsso del libro di Kaehler sull'analisi arendtiana è avanzata anche da Liliane Weissberg nel suo commentario all'edizione americana della biografia di Rahel Varnhagen: cfr. HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, 1997 cit., p. 312.

⁵⁹ S. A. KAEHLER, *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, München – Berlin, R. Oldenburg, 1927. Si vedano in particolare le pp. 38, 109, dove si parla di funzione compensatoria dell'ideale classico di bellezza e armonia. Il potenziale riduzionismo dell'approccio di Weil è incisivamente rilevato da Ivaldo: cfr. MARCO IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1980, pp. 206-207.

mutamento prodotto nella vita di Humboldt dal rapporto con la moglie. Sia Arendt che Kaehler, sebbene quest'ultimo con un giudizio più severo, considerano la relazione di Humboldt con Caroline von Dacheröden come transizione ad una visione del mondo elevata al di sopra di ogni mutamento della sorte, in cui il soddisfacimento individuale diventa inattaccabile.

Un ruolo senz'altro più rilevante e pienamente accertabile nell'apporto di riflessioni e approfondimenti che contribuiscono alla formazione dell'interpretazione arendtiana di Humboldt è svolto dal libro di Hans Weil *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, recensito dalla stessa Arendt nel 1931. In questo studio Hans Weil dedica un intero capitolo a Wilhelm von Humboldt quale principale fautore dell'ideale della *Bildung*, e, in accordo con la prospettiva sociologica adottata, ripercorre la sua storia personale nel contesto della situazione economica e sociale dell'aristocrazia. In virtù di questa chiave di lettura, Weil intraprende un dettagliato esame delle lettere e dei diari di Humboldt, giungendo a mettere in risalto sia il ruolo essenziale dell'individuo, in cui si svolge e a cui è finalizzata la *Bildung*, sia la ricerca di un campo di significato transpersonale, ovvero sociale, che permetta alla *Bildung* stessa di porsi come modello condiviso. Nella recensione al testo, Arendt ritiene che dal metodo d'indagine di Weil emerga “una delle migliori presentazioni moderne di Humboldt”, soprattutto per la sua capacità di evidenziare la doppia funzione individuale e sociale della *Bildung*, ripresa e caratterizzata da Arendt come compresenza di realismo e individualismo: “Se da una parte Humboldt era indirizzato al realismo, cioè all'irruzione nel mondo, perché del suo «pensiero», che aveva «imparato» dall'illuminismo, «non aveva bisogno come di un'arma» (101), dall'altra, vivendo in assoluto isolamento, gli rimaneva la sua «individualità quale unico vero possesso»⁶⁰.

L'oscillazione fra realismo e individualismo a cui Arendt si riferisce allude ad una serie di analisi del libro di Weil che si occupano degli stessi tratti di Humboldt descritti nella biografia di Rahel Varnhagen come duplicità fra vuoto di cuore e desiderio di sperimentazione. Nel libro di Weil, la dualità fra senso individuale e transpersonale della *Bildung* è infatti rintracciata in Humboldt a partire dalla considerazione della sfera delle pulsioni erotiche quale fonte simultanea di isolamento interiore e slancio verso la società. La peculiarità del desiderio erotico rivolto verso donne di ceti inferiori viene spiegata da Weil come segno di una discrepanza del giovane Humboldt rispetto al suo ambiente aristocratico d'origine, e viene inserita nella più generale situazione di sradicamento e di perdita della coscienza di ceto dovuta alla formazione illuministica e all'esperienza dei salotti berlinesi. La dissoluzione di una percezione stabile e di un'identificazione nell'ambiente sociale di appartenenza sono collegati con l'incapacità di Humboldt di trovare una sfera propria, da cui deriva l'alternanza fra vuoto e pienezza, fra compiacimento nell'individualità e desiderio di immedesimarsi negli altri.

Anche al giovane giurista Humboldt mancava un «talento» specifico, pressappoco artistico, un legame interiore con un oggetto che fosse adatto e appagante proprio per lui, con il quale avrebbe potuto mettersi alla prova di fronte a se stesso. Per questo viene sempre rigettato indietro su se

⁶⁰ HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 66 – 1931, n. 1, p. 203; il numero fra parentesi è un richiamo di Arendt alla pagina corrispondente del testo di Weil.

stesso. Interroga se stesso alla ricerca del suo «carattere». [...] Sperimenta sia la «pienezza» che il «vuoto» del suo carattere, che gli appare indecifrabile. Si sente estraniato dall'ambiente, ma attraverso l'addestramento psicologico che ha compiuto su se stesso riesce ad «immedesimarsi» negli altri; tuttavia la spontanea schiettezza del sentimento e del pensiero, che egli vede con fiducia nella sua sposa, in lui viene meno. Però, e qui sta la base emotiva del suo ideale della *Bildung*, non vuole rinunciare all'incomprensibile peculiarità della sua anima; ama la sua individualità come l'unico vero possesso rimastogli⁶¹.

In questo brano della monografia di Weil, così come nelle riflessioni correlate, sono contenuti la maggior parte degli elementi chiave utilizzati da Arendt nella biografia per ritrarre il lato romantico di Humboldt, in particolare l'assenza di forma definita, il conseguente vuoto interiore che spinge ad assumere le configurazioni più diverse, e la perdita di spontaneità. La ripresa da parte di Arendt di questi aspetti fondamentali della lettura di Weil è confermata dalla stessa recensione arendtiana al testo di Weil, che esprimendo un giudizio positivo sul riconoscimento di realismo e individualismo come motivi centrali in Humboldt mostra di accogliere lo schema della sovrapposizione di “vuoto” e “pienezza”, di compiacimento nell'interiorità e tendenza alla conformazione sociale. Il libro di Weil rappresenta dunque un riferimento di importanza primaria per l'interpretazione di Humboldt che si ritrova nella biografia di Rahel Varnhagen, sia perché possiede rispetto ad essa un'affinità profonda ed estesa, non limitata come nel caso dello scritto di Varnhagen all'aspetto pur centrale della simulazione, sia perché la recensione testimonia una particolare ricettività di Arendt verso i punti dell'analisi di Weil relativi ai medesimi temi affrontati poi dalla biografia. L'unica perplessità espressa da Arendt in merito alla descrizione di Humboldt elaborata da Weil concerne la mancata indicazione del contesto comune alle due componenti di realismo e individualismo, che consiste secondo Arendt nella nozione di una realtà umana assoluta in cui tutto rimane per sempre reale. Nella biografia di Rahel Varnhagen questa idea rappresenta l'elemento centrale della seconda parte del ritratto di Humboldt, che passeremo ora ad esaminare.

Dopo aver descritto e criticato la versione humboldtiana della confusione romantica, nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt presenta l'incontro di Humboldt con Caroline come effetto della tendenza di entrambi a vivere i rapporti nella sperimentazione, ma al contempo come caso fortunato che porta a superare il senso di distanza della finzione nella scoperta di un coinvolgimento e di un sentimento reali al di là di ogni aspettativa.

Molti sono gli indizi secondo cui anche Caroline von Dachröden, sua moglie, potrebbe averlo incontrato all'inizio solo come esperimento. [...] In ogni caso, quest'incontro lo strappa ai suoi esperimenti; si è esposto così a lungo alla vita che, alla fine, la vita lo coglie realmente. Il destino lo colpisce come felicità e nella felicità egli ne diventa consapevole: così è la vita. Sulla felicità ha fondato il suo matrimonio.

La felicità a cui Humboldt è debitore di poter continuare a vivere, di poter attendere la fine di una lunga vita, è più che un unico caso di fortuna.[...] La prima felicità per lui è subito la garanzia di tutta una vita, la garanzia che non si è stati dimenticati dal destino, che l'uomo è dominato da forze, ma che con queste forze può avere buoni rapporti e vivere in armonico accordo⁶².

⁶¹ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., pp. 102-103.

⁶² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 78; trad. it. cit., pp. 70-71.

La ricostruzione arendtiana corrisponde alla consapevolezza di una discontinuità nella storia personale ripetuta più volte da Humboldt, che in una lettera a Caroline parla di una nuova sensibilità e vulnerabilità in contrapposizione alla sua vita passata. In quest'ultima, scrive Humboldt, "c'era in me un'indifferenza mortale, nessuna attesa o sforzo di procurarmi la gioia, un mero girare a vuoto e un eterno studio", uno stato d'animo che non avrebbe potuto essere tollerato a lungo, ma che aveva permesso una ricca formazione attraverso l'osservazione degli uomini, e che alla fine aveva suscitato l'interesse di Caroline⁶³. Secondo Arendt, il contatto originario con la felicità cui Humboldt perviene mediante la conoscenza e il matrimonio con Caroline non rimane una circostanza sporadica, ma determina il suo orientamento verso la vita per il resto dei suoi giorni. La felicità produce una riconciliazione sia con il carattere, pervenuto ad una pienezza interiore che scongiura definitivamente il vuoto di cuore, sia con il destino, i cui aspetti più dolorosi e inattesi sono accolti con serenità ed equanimità. In questo nodo di concordia con se stessi e con la sorte, raggiunto nell'amore, l'inquietudine e l'indeterminatezza dell'esistenza precedente viene sciolta, mentre la prospettiva della sofferenza e della sfortuna viene ridimensionata sino a perdere il potere di intaccare la tranquillità dello spirito.

Il dolore non riesce più a distruggere la continuità della vita, poiché l'uomo lo attende con «sottomissione» e gli si «concede docilmente» - cosa che non ha nulla a che vedere con la beatitudine del dolore come lo prova lo Julius della *Lucinde*, che si immagina espressamente la morte dell'amata. In Humboldt il dolore viene solo accettato quando veramente esiste come destino umano. Nella gratitudine per la felicità e nella docile sottomissione alla sfortuna, l'uomo deve incontrare le forze divine. Di conseguenza, ciò che conta «non è vivere felicemente, ma compiere il proprio destino e quindi esaurire nella propria maniera tutto ciò che è umano»⁶⁴.

La reazione alla sofferenza e l'acquisita superiorità rispetto ai mutamenti della sorte descritta da Arendt rimanda, attraverso alcune delle citazioni da lei utilizzate, alla sezione delle lettere fra Humboldt e Caroline che risale al periodo successivo alla morte del figlio maggiore Wilhelm, avvenuta nell'agosto 1803 e seguita a poco più di un anno dalla morte della figlia Louise. In questa parte del carteggio i coniugi cercano di affrontare il dolore della perdita e Humboldt, pur nella consapevolezza di uno sconvolgimento dell'esistenza nel suo intimo, ribadisce la necessità di superare il senso di isolamento e contrapposizione al mondo prodotto dalla morte. Il dolore ha l'effetto di far sentire all'uomo solo una parte della forza universale in cui vive e di porlo in una prospettiva conflittuale con il destino, ma egli, con onestà e assenza di riguardi per se stesso, deve svolgere la sua parzialità in un sentimento pieno e indiviso, perché tornando a comprendere la verità del proprio essere interiore e tenendola salda persino la sofferenza e la scomparsa delle persone amate vengono risolte come "errori", vengono disperse come "sogni opprimenti"⁶⁵. In una lettera del novembre 1804 Humboldt scrive che il destino, andando per vie nascoste e insondabili, sembra

⁶³ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, a cura di Anna von Sydow, vol. I, *Briefe aus der Brautzeit 1787-1791*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn königliche Hofbuchhandlung, 1906, pp. 258-259.

⁶⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 78-79; trad. it. cit., p. 71.

⁶⁵ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, a cura di Anna von Sydow, vol. II, *Von der Vermählung bis zu Humboldts Scheiden aus Rom 1791-1808*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn königliche Hofbuchhandlung, 1907, p. 134.

mettere alla prova il sentimento umano nella gioia e nel dolore per fare della vita un labirinto, in cui l'unica patria impossibile da perdere è l'interiorità⁶⁶.

La mitezza di questa disposizione verso la sorte generata dall'incontro con la felicità personale costituisce per Arendt il fondamento della concezione humboldtiana dell'umanità. La felicità originaria trasfigura la realtà in una sfera compiuta e autonoma in cui tutto ha un senso e un peso, in un mondo completamente umanizzato dove ogni gesto o moto dell'animo è conservato per sempre. Dà la sicurezza di trovarsi in un ambito in cui l'effetto e il valore di ogni istante della vita sono messi al sicuro indipendentemente dal successo o dall'insuccesso della condotta esteriore, e persuade l'interiorità della sua eterna esistenza anche nella sua immediata adesione al processo vitale, a prescindere dalle opere prodotte.

Nella felicità il mondo è diventato un «cosmo» chiuso, in cui non può più penetrare il caso. Solo una volta la forza divina riesce ad esprimersi nella vita dell'uomo; ciò che ne risulta ha una sua precisa fisionomia e porta impresso per sempre il suo senso. Entrati una volta in questo cosmo, nessuna azione e nessun pensiero possono andar perduti: *tutto* ha la sua efficacia immediata. Questo cosmo, Humboldt lo chiama l'«umanità», in cui «il Bene è autonomo, non legato a nessuna personalità, e come un bel sentimento arricchisce l'umanità anche se non si incarna mai nel mondo, né in un'azione». [...] La vita non ha bisogno di produrre nulla, nemmeno la cultura umana o la personalità. [...] La vita è la strada «per misurare solo attraverso se stessi tutta l'umanità»; ogni tratto di strada ha un senso per l'insieme, ogni azione ha il suo effetto «e anche se non ci fosse nessuno ad assistere, si imprimerebbe da sola... alla morta natura»⁶⁷.

La nozione di questa dimensione umana di conciliazione rappresenta il punto centrale del profilo di Humboldt contenuto nella biografia di Rahel Varnhagen.

Per fondare la sua lettura Arendt richiama due citazioni fondamentali, incluse nel brano appena riportato, l'una relativa alla persistenza del bene indipendentemente dal suo concreto manifestarsi, l'altra concernente la capacità degli atti umani di lasciare un'impronta durevole sulla realtà anche quando sono ignorati o misconosciuti. I due passi in questione non sono tratti da opere dottrinali di Humboldt, come si potrebbe immaginare dal taglio filosofico della trattazione arendtiana e dal riferimento al tema dell'umanità, ma sempre dall'epistolario con la moglie Caroline⁶⁸. La seconda di queste citazioni si ritrova in versione più estesa nella recensione al libro di Weil, dove Arendt la inserisce nel quadro della medesima idea di una dimensione in cui ad ogni manifestazione umana è assicurata una consistenza eterna. Il rilievo dato da Arendt a questa concezione di Humboldt è motivata dall'intenzione di fare un passo al di là dell'interpretazione di Weil affrontando la questione del punto in cui convergono realismo e individualismo.

Non è del tutto chiarito il rapporto fra queste due componenti: come si regola il realismo di Humboldt arrivando al punto che egli aveva «ancora una relazione con il mondo soltanto in quanto esso colpiva la sua interiorità»? A me sembra che un tale rapporto vi sia e consista nella rappresentazione humboldtiana di una realtà per eccellenza, in cui tutto ciò che è, nonostante la totale anonimità, rimane reale per sempre. «Per me è sempre stata un'affermazione solida e

⁶⁶ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, vol. II, cit., p. 281.

⁶⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 79; trad. it. cit., pp. 71-72.

⁶⁸ Il primo si trova in *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, vol. I, cit., p. 152; il secondo in *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, vol. II, cit., p. 64.

incontrovertibile, che niente di ciò che di buono e grande un uomo è stato possa mai perire, anche se si trattasse soltanto dell'immediato sentimento non riconosciuto da nessuno di un solo singolo istante. Si imprime nella sua essenza..., e se anche nessuno vi fosse mai presente, si imprimerebbe, vorrei dire, nella stessa morta natura», scrive Humboldt a Caroline nel 1803⁶⁹.

Questo brano dalla recensione al libro di Weil è uno dei rari casi in cui Arendt, oltre a costruire la propria argomentazione con un montaggio di citazioni, fornisce l'indicazione della provenienza del testo riportato: probabilmente si tratta di un segnale dell'importanza del passo citato. In ogni caso il rimando di Arendt al 1803 è errato, perché la lettera in questione è datata 16 maggio 1797. In essa Humboldt parla a Caroline del fascino infinito che ai suoi occhi possiede una vita interiore ardente ma nascosta e sconosciuta al mondo esterno. Al contrario della freddezza attribuitagli dagli altri, Humboldt sostiene di avere una sensibilità di tal genere, che lo porta a sentire dentro di sé attraverso l'amore un mondo vitale di sentimenti intensi e accesi, inadatti però a mostrarsi allo sguardo di chi è incapace di comprenderli perché troppo facilmente e profondamente vulnerabili. La forza e il radicamento di questi sentimenti, definiti "la fioritura della vita" e i "semi di quanto di più bello e buono esista", aumenta quando sono coltivati in solitudine, perché anche a prescindere dalla loro espressione esterna "nella transitorietà di tutte le cose soltanto essi sono realmente ciò che rimane"⁷⁰. Da queste considerazioni Humboldt sviluppa l'idea riportata da Arendt di una capacità della sensibilità umana di lasciare sempre e comunque un'impronta duratura, e conclude con l'affermazione di un primato dell'interiore quale espressione del trionfo della vitalità: "Il vivente sconfigge sempre la morte, pervade di sé ciò che lo circonda, si crea vita e luce. Opere e azioni si perdono, ma disposizioni e sentimenti sono eterni e si propagano con inconcepibile vivacità"⁷¹.

Il tema attorno a cui ruotano le considerazioni humboldtiane riferite da Arendt è il legame di compenetrazione fra individuo e umanità che si produce nella vera cultura, che deve essere cultura dell'animo, tesa alla ricerca del più ricco e multiforme rapporto esperienziale con il mondo circostante ma concentrata sulla formazione delle forze interiori e disinteressata alle produzioni esterne. Il rilievo dato all'interiorità non comporta una chiusura in se stessi, perché in essa dimora già l'umanità come tensione formativa verso il perfezionamento. L'essenza interiore dell'uomo non solo viene assunta come prioritaria nella caratterizzazione della *Bildung*, ma viene anche considerata istanza portatrice e immediata manifestazione dell'idea di umanità, cosicché per realizzare i tratti dell'umano che le sono propri deve soltanto dispiegarsi pienamente in sé. Un'esposizione di questo sviluppo dell'umanità attraverso la cultura dell'interiorità della persona viene fatta da Humboldt, oltre che nei brani dal carteggio con Caroline riportati da Arendt, nel frammento *Theorie der Bildung der Menschheit*, e soprattutto in *Der Geist der Menschheit*⁷². È sulla base della

⁶⁹ HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", cit., pp. 202-203.

⁷⁰ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, vol. II, cit., p. 64.

⁷¹ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, vol. II, cit., p. 64.

⁷² Un'analisi dettagliata dei contenuti, degli svolgimenti e delle funzioni di queste tematiche nel pensiero di Humboldt si trova in EDUARD SPRANGER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, Reuther & Reichard, 1908; di particolare interesse per una certa vicinanza alle questioni trattate da Arendt è soprattutto il paragrafo dedicato da Spranger all'idea di umanità di Humboldt nel secondo periodo (pp. 442-452). Ad un livello di indagine più generale il rapporto

coappartenenza di umano e individuale che Arendt, parlando del cosmo della felicità in cui l'uomo interiore acquista la certezza dell'efficacia duratura del proprio vissuto, aggiunge che Humboldt definisce tale dimensione con il termine umanità.

Se nella recensione all'opera di Weil l'allusione a questa concezione da parte di Arendt ha la funzione di integrare il profilo che emerge dall'interpretazione di Weil, nella biografia di Rahel Varnhagen il giudizio di Arendt sulla nozione humboldtiana di un'umanità interiore indistruttibile è ambivalente. Confrontata con i tratti dello Humboldt romantico rappresenta agli occhi di Arendt un significativo progresso esistenziale, e anche rispetto agli orientamenti descritti nelle fisionomie di Schleiermacher e Schlegel è l'unica concezione ad essere esaminata da Arendt senza essere attaccata frontalmente. Ha dunque il valore di una sorta di coronamento e al contempo di superamento dei caratteri del romanticismo esposti nella biografia. D'altra parte, assunta nell'ottica della vita di Rahel Varnhagen, è una prospettiva precaria e insoddisfacente, perché troppo dipendente dal caso fortunato del primo incontro con la felicità personale. Come conclusione del suo ritratto di Humboldt e dell'intero terzo capitolo Arendt scrive: "Humboldt si è abbandonato alla vita e la vita gli è riuscita [...]. Non era nulla, «un sonaglio che tintinna», ma ha saputo prendere quanto gli veniva dato [...] e ha avuto fortuna". In immediata apertura del capitolo successivo Arendt aggiunge: "Se la felicità garantisce realmente la continuità della vita, l'infelicità quando è esperienza reale della vita è vergogna «reale»"⁷³. Mentre nell'esame dedicato a Humboldt l'idea di umanità come patria eterna del sentimento viene sottolineata da Arendt per la sua capacità di conferire compattezza e durezza alla vita, di riconciliare con il destino e con il caso, il ritorno alla crudezza del percorso biografico di Rahel Varnhagen riporta ad una situazione antitetica, in cui sono sradicati i presupposti della fiducia e della sicurezza che regnano in tale visione del mondo. Per quanto sia confortante l'assunzione che la vita umana non abbia bisogno di coltivare o produrre nulla ma sia già valorizzata ed eternizzata nell'interiorità, essa non è applicabile alle persone a cui è preclusa l'immediata soddisfazione nella propria esistenza. Solo per chi è felice ha senso credere nell'autosufficienza del sentimento.

Condizionando la validità dell'idea di umanità di Humboldt alla premessa di un'esistenza felice, Arendt ne relativizza la portata ai soli casi in cui tale presupposto è soddisfatto. Il riferimento alla felicità viene rivestito nella trattazione arendtiana della funzione essenziale di spiegare e circoscrivere il significato della concezione di Humboldt perché felicità e infelicità sono considerate non come semplici combinazioni fortunate o sfortunate, ma come situazioni esistenziali in grado di conferire alla vita un'impronta complessiva e

fra individualità e umanità, a causa della molteplicità di ambiti su cui si ripercuote, è affrontato da buona parte della letteratura secondaria su Humboldt, talvolta per esempio in relazione ai risvolti etico-antropologici o agli studi sul linguaggio (MARCO IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, cit.), altre volte con riferimento all'apporto di Humboldt ad un approccio storicistico e comparatistico alle scienze dello spirito (cfr. PAOLA GIACOMONI, *Antropologia humboldtiana e morfologia goethiana* e GIUSEPPE CACCIATORE, *Wilhelm von Humboldt, Dilthey e la tradizione del Historismus*, entrambi in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, Napoli, Morano, 1993, rispettivamente pp. 189-217 e pp. 337-387).

⁷³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 80; trad. it. cit., pp. 73.

una tonalità fondamentale. Quando sono relative a eventi originari per l'autocomprensione dell'individuo, felicità e infelicità hanno la prerogativa di diventare una sorta di destino e inglobare il successivo corso biografico, perché ogni altra circostanza favorevole o sfavorevole viene collegata e derivata da quel primo fenomeno. Questa spiegazione della felicità, con cui Arendt motiva l'appagamento di Humboldt nella sfera interiore, non è altro che una ripresa e una rielaborazione delle riflessioni di Rahel Varnhagen sulla questione. L'infelicità viene vissuta e intesa nelle lettere di Rahel Varnhagen come "emorragia"⁷⁴ provocata dalla nascita ebraica che si ripercuote sulla vita nella sua interezza, generando la sensazione di una disarmonia di fondo a cui ogni insuccesso, come implicita conferma, viene ricondotto. In una lettera a Brinckmann dell'agosto 1795 Rahel cerca di spiegare la sua situazione.

Non so, è come se molti anni fa si fosse rotto in me qualcosa per cui ora provassi soltanto una gioia malvagia al pensiero che ormai non lo si può rompere, e neanche strappare o colpire; sebbene adesso sia diventato un luogo dove io stesso non posso più arrivare. (E se c'è un luogo simile in una persona non si può essere felici). Non posso più riflettere su niente; e se non mi riescono le piccole cose, mi devo immediatamente fare una ragione del fatto che nessun altro mi creda, e me ne devo spaventare. [...] Perché è terribile doversi ritenere l'unica creatura in grado di rovinare tutto⁷⁵.

Il tipo di felicità e infelicità cui allude Rahel Varnhagen tende per la sua stessa natura a diventare definitivo, perché determina e orienta la coscienza dell'individuo fino a precluderne lo sguardo e si rafforza anche mediante le circostanze più banali. In un'annotazione di diario del 1799 Rahel ribadisce questa sua interpretazione: "Chi è stato una volta veramente infelice, non può più ridiventare felice; chi è stato una volta davvero felice non dovrebbe poter diventare di nuovo infelice; altrimenti gli mancava la chiara consapevolezza di esserlo. Perciò vi è una crudeltà nell'infelicità e perciò è un colpo di fortuna così grande essere felici"⁷⁶.

Il modo in cui Rahel Varnhagen comprende la propria condizione in termini di felicità e infelicità corrisponde in pieno alle considerazioni di Arendt sulla trasformazione che la felicità è in grado di compiere sulla vita di Humboldt, sulla capacità che essa possiede di racchiudere irrevocabilmente l'esistenza entro un orizzonte protetto e rassicurante. Proprio perché Rahel Varnhagen e Humboldt rappresentano nella comprensione arendtiana due situazioni antitetiche, ma accomunate dall'importanza che nella loro vita hanno gli estremi opposti della felicità e dell'infelicità vissute come esperienze fondamentali, Arendt può riprendere le riflessioni con cui Rahel comprende se stessa per applicarle al caso di Humboldt. Con questo procedimento la concezione di Humboldt viene osservata e ridimensionata dall'ottica della posizione vitale di stallo in cui si trova Rahel Varnhagen. Rahel non può sentirsi indifferente alla sorte e appagata dal

⁷⁴ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/2, pp. 79-80: "Mi immagino una tale visione; come se quando fui spinta in questo mondo un essere soprannaturale al mio ingresso mi avesse inciso nel cuore queste parole con un coltello: «Certo, abbi sensibilità, vedi il mondo come pochi lo vedono, sii grande e nobile, anche un pensare eterno non ti sia da me sottratto, ma una cosa è stata dimenticata; sii un'ebrea!» e da allora la mia intera vita è un'emorragia".

⁷⁵ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, pp. 146-147.

⁷⁶ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, *Briefe und Tagebücher aus verstreuten Quellen*, p. 10.

solo godimento della sensibilità interiore, perché non parte da una posizione felice. Oltre a non avere né storia né tradizione, non incontra niente da contrapporre al caso o con cui mitigare la sofferenza neppure attraverso l'esperienza personale, e non può perciò accontentarsi della nuda vita come garanzia di durevolezza e conservazione dei risultati del suo vissuto. Secondo Arendt, per avere un minimo senso di compiutezza e l'impressione di lasciare una traccia duratura, Rahel Varnhagen ha bisogno di forme di relazione al mondo e agli uomini in cui la realizzazione del sé avvenga in maniera mediata, con uno slancio proteso al di là del mero scorrere dell'esistenza e del compiacimento nella ricchezza interiore. Quale obiettivo degli sforzi individuali a prescindere dalla felicità o dall'infelicità personale può valere soltanto un ideale di umanità come ricerca di mediazioni, come tensione verso tutti gli ambiti oggettivi di comunicazione, di condivisione e di tramandamento di cui Humboldt riteneva di poter fare a meno.

TABELLE DEI RICONTRI TESTUALI

SCHLEIERMACHER

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Kritische Gesamtausgabe* = FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- *Monologen* = FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Monologen nebst den Vorarbeiten*, Hamburg, Felix Meiner, 1978 (3^a ristampa, in versione ampliata, dell'edizione critica a cura di Schiele).
- *Aus Schleiermacher's Leben* = FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1974.

Rahel Varnhagen, p. 73:
“erhabenen Augenblick”

Kritische Gesamtausgabe, vol. II, p. 305:
“Betrachtet noch einmal den erhabenen Augenblick in welchem der Mensch überhaupt zuerst in das Gebiet der Religion eintritt”

Rahel Varnhagen, p. 73:

In quanto singola parola, ricorre

“vollendet”	naturalmente in più luoghi dei testi di Schleiermacher. Il punto a mio avviso più probabile quale riferimento di Arendt è <i>Monologen</i> , p. 82: “so müsste dann, so wie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehn; es würde vollendet”
Rahel Varnhagen, p. 73: “geschlossenen Ganzen”	<i>Kritische Gesamtausgabe</i> , vol. II, p. 307: “so ist auch die religiöse Persönlichkeit eines Jeden ein geschlossenes Ganze”
Rahel Varnhagen, p. 73: “verewigtes Ich”	<i>Kritische Gesamtausgabe</i> , vol. II, p. 232: “Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als Euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich”
Rahel Varnhagen, p. 73: “Universum”	La parola ricorre pressoché ovunque in <i>Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern</i> , in <i>Kritische Gesamtausgabe</i> , vol. II
Rahel Varnhagen, p. 73: “eitlen Hoffnung”, “gemeinen Klage”	<i>Monologen</i> , p. 13: “So ist die letzte Frucht nur eitle Hofnung, dass Besseres kommen werde, und die leere Klage, dass dahin sei, was so schön gewesen”. Nelle edizioni 1810/1822/1829 il passo appare come segue (cfr. <i>Monologen</i> , p. 13, apparato): “So ist die letzte Frucht nur jene eitle Hofnung, dass Besseres kommen werde, und jene gemeine Klage, dass dahin sei, was so schön gewesen ”
Rahel Varnhagen, p. 73: “kein Teil des zeitlichen Lebens mehr ist”	<i>Monologen</i> , p. 11: “Der Moment, in dem du die Bahn des Lebens theilst und durchschneidest, soll kein Theil des zeitlichen Lebens sein”
Rahel Varnhagen, p. 73: “Gebiet der Ewigkeit”	<i>Monologen</i> , p. 21: “dass der Mensch nicht sterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll sein Leben führen”
Rahel Varnhagen, p. 73: “jederzeit den Strom des zeitlichen Lebens hemmen und durchschneiden kann”	Passo presente solo nella versione 1822/1829 dei <i>Monologen</i> . Cfr. <i>Monologen</i> , p. 13, apparato: “und überall wo du willst, kannst du so den Strom des zeitlichen Lebens hemmen und durchschneiden”

<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 74: “nie seitdem verloren hat”	<i>Monologen</i> , p. 28: “Ich darf es sagen, dass ich nie seitdem mich selbst verlassen.” Nella versione delle edizioni 1822/1829 (cfr. <i>Monologen</i> , p. 28, apparato): “Ich darf es sagen, dass ich nie seitdem mich selbst verloren.”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 74: “verwelken”	<i>Aus Schleiermacher’s Leben</i> , vol I, p. 229: “Niemand ist dem Verwelken und dem Tode immerfort so nahe als ich, ich kann das weder construiren noch demonstrieren, aber es ist leider wahr”

SCHLEGEL

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Kritische Neuausgabe* = 1^a sezione di *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, München – Paderborn – Wien, Ferdinand Schöningh.
- *Lucinde* =, *Lucinde*, in ID., *Kritische Neuausgabe*, cit., vol. V, 1962.
- *Athenaeum* = AUGUST WILHELM SCHLEGEL E FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenaeum 1798-1800*, Stuttgart, J. G. Cotta’sche Buchhandlung, 1960.

<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 35: “Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang”	<i>Lucinde</i> , p. 37: “Sein ganzes Dasein war in seiner Fantasie eine Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 35: “einem kleinen Kunstwerk, von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich vollendet wie ein Igel”	<i>Athenaeum</i> , Jahrgang 1798, Ersten Bandes Zweytes Stück, p. 230 (<i>Kritische Neuausgabe</i> , vol. II, p. 197): “Ein Fragment muß gleich einem kleinen Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich vollendet seyn wie ein Igel”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 35: “furchtbare Allmacht der Phantasie”	<i>Lucinde</i> , p. 68: “denn ich habe die furchtbare Allmacht der Fantasie an mir selbst erfahren”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 35:	<i>Lucinde</i> , p. 24:

“Objektivität seiner Liebe”	“Glaube mir, es ist mir bloß um die Objektivität meiner Liebe zu tun”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 74: “romantische Verwirrung”	<i>Lucinde</i> , p. 7: “es war eine romantische Verwirrung von allen diesen Dingen, ein wundersames Gemisch von den verschiedensten Erinnerungen und Sehnsuchten”. Cfr. anche <i>Lucinde</i> , p. 14: “alles durcheinander in romantischer Verwirrung”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 75: “rohe ungebildete Zufall”	<i>Lucinde</i> , pp. 8-9: “So weit war an dich geschrieben, was ich mit mir gesprochen hatte, [...] als ein ungebildeter und ungefälliger Zufall unterbrach [...]. Doch will ich als ein gebildeter Liebhaber und Schriftsteller versuchen, den rohen Zufall zu bilden und ihn zum Zwecke gestalten”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 75: “Harmonie”	Termine presente in vari punti della <i>Lucinde</i> : cfr. ad esempio <i>Lucinde</i> , pp. 8 (eine Lücke in der Harmonie), 12 (Der tiefe Schmerz würde flüchtig sein und sich bald in vollkommenere Harmonie auflösen), 21 (“eine wunderbare Mischung und Harmonie aller Sinne”)
<i>Rahel Varnhagen</i> , pp. 75-76: “selbstgebildete Welt”	Probabile riferimento a <i>Lucinde</i> , p. 53: “Auch sie war von denen, die nicht in der gemeinen Welt leben, sondern in einer eignen selbstgedachten und selbstgebildeten”
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 76: “ungefälliger Zufall”	<i>Lucinde</i> , pp. 8-9: “So weit war an dich geschrieben, was ich mit mir gesprochen hatte, [...] als ein ungebildeter und ungefälliger Zufall unterbrach”

WILHELM VON HUMBOLDT

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.

- *Hans Weil* = HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, recensione in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931, vol. 66, pp. 200-205.
- *Gesammelte Schriften* = WILHELM VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlino, B. Behr's.
- *Briefe* = *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihrem Briefe*, a cura di Anna von Sydow, Berlin, E. S. Mittler und Sohn königliche Hofbuchhandlung.
- *Schiller* = *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, 2 voll., Berlin, Aufbau-Verlag, 1962.

<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "eine tönende Schelle"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 89: "Ueberhaupt stell ich mich mir selbst unter keinem bilde so oft vor, als unter dem bilde einer tönenden Schelle"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "Leere", "krankte"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 80: "und die leere in mir hervorbrachte, an der ich ietzt kranke"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "Der Grundsatz, daß man in vielen Lagen aller Art gewesen sein müsse, ist so fest in mir, daß mir jede, in der ich noch nicht war, schon darum angenehm ist"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 69
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "Durch diese Verstellung wurde ich wirklich, was ich bloß scheinen wollte"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 72
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "unruhig"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 72: "Ich schwieg viel, schien unruhig, zerstreut, sah sie oft an, wechselte dann den Blick [...]. Durch diese Verstellung wurde ich wirklich, was ich bloss scheinen wollte – nicht verliebt, aber unruhig"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 77: "halbstotternder Stimme", "mit Wärme küßt"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 72: "Ich war wirklich, wie ichs schon erzählte, aengstlich, ich antwortete mit halb stotternder Stimme, nahm ihre Hand, drückte sie und küsste sie mit Wärme"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 78: "Herzensleere"	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 72: "Zur Thüre war ich kaum hinaus, als alle Empfindung der Unruhe in mir verschwunden war, als die Herzensleere wieder da war, ohne die ich nie solche Scenen suchen könnte"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 78:	<i>Gesammelte Schriften</i> , vol. XIV, p. 84

<p>“Ich bin Deiner nicht würdig, ich kann nicht als Lieben, aber das kann ich”</p>	
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 78: “durch seine bildende Tiefe zu einer fruchtbaren Arbeit des Gemüts”</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. II, p. 210: “Ist man aber da, so ist man auch auf dem Punkte, wo alle menschlichen Dinge ihre wahre Gestalt behalten und doch nichts mehr Schrecken und Ekel erregt, der Schmerz selbst durch seine bildende Tiefe zu einer fruchtbaren Arbeit des Gemütes wird”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79: “darauf an, glücklich zu leben, sondern sein Schicksal zu vollenden und alles Menschliche auf seine Weise zu erschöpfen”</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. II, p. 134: “Aber, Liebe, es kommt nicht eigentlich darauf an, glücklich zu leben, sondern sein Schicksal zu vollenden und alles Menschliche auf seine Weise zu erschöpfen ”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79: “das Gute selbstständig ist und an keine Persönlichkeit gebunden, und wie ein schönes Gefühl, wenn es auch nie in Welt oder Handlung übergeht, die Menschheit bereichert”</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. I, p. 152: “dann werden wir’s fühlen, dann erst, wie das Gute selbstständig ist und an keine Persönlichkeit gebunden, und wie ein schönes Gefühl, wenn es auch nie in Wort oder Handlung übergeht, die Menschheit bereichert”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79: “Ich möchte, wenn ich gehen muß, so wenig als möglich hinterlassen, das ich nicht mit mir in Berührung gesetzt hätte”</p>	<p><i>Schiller</i>, vol. I, lettera del 28/9/1795, p. 163 (citato anche da Varnhagen⁷⁷): “Der Mensch scheint doch einmal dazu dazusein, alles, was ihn umgibt, in sein Eigentum, in das Eigentum seines Verstandes zu verwandeln, und das Leben ist Kurz, ich möchte, wenn ich gehn muß, so wenig als möglich hinterlassen, das ich nicht mit mir in Berührung gesetzt hätte”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79: “die ganze Menschheit rein durch sich selbst auszumessen” <i>Hans Weil</i>, p. 204: “innere Existenz mit Sorgfalt zu hegen”</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. II, p. 191: “Wer nicht diese innere Existenz mit Sorgfalt hegt, wer nicht schon eine unwiderstehliche Begierde in sich trägt, die ganze Menschheit rein durch sich selbst auszumessen, wer gar dies höchste Dasein äußeren, auch noch so guten Zwecken unterordnet, der ist immer von der wahren Ansicht entfernt”</p>
<p><i>Hans Weil</i>, pp. 203-204: “Mir ist ein fester unumstößlicher Satz, nichts von dem, was ein Mensch je</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. II, p. 64: “Mir ist ein fester, unumstößlicher Satz: nichts von dem, was ein Mensch je</p>

⁷⁷ KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, vol. IV, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1990, pp. 189, 848-849.

<p>Gutes und Großes wirklich war, geht jemals unter, und wäre es nur das von niemand erkannte unmittelbare Gefühl eines einzigen Augenblicks gewesen. Es prägt sich seinem Wesen... ein... und wäre niemand je zugegen, so prägt es sich, möchte ich sagen, der toten Natur selbst ein” (in versione ridotta anche in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79)</p>	<p>Gutes und Großes wirklich war, geht jemals unter, und wäre es nur das von niemand unmittelbar erkannte Gefühl eines einzigen Augenblicks gewesen. Es prägt sich seinem Wesen, seiner Gestalt ein, es geht von ihm auf andere über, und wäre niemand je zugegen, so prägt es sich, möchte ich sagen, der toten Natur selbst ein”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 79: “Naturanlage”, “weder zu großen Taten des Lebens, noch zu wichtigen Werken des Geistes bestimmt”, “eigentliche Sphäre ist das Leben selbst”</p>	<p><i>Gesammelte Schriften</i>, vol. XV, p. 454 (da <i>Bruchstück einer Selbstbiographie</i>): “Die mich genau und wahr beurtheilt haben, fanden immer, dass ich durch meine Naturanlage weder zu grossen Thaten des Lebens, noch zu wichtigen Werken des geistes bestimmt bin, dass aber meine eigentliche Sphäre das Leben selbst ist”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 124, nota 24 p. 126: “salti mortali”, “sich natürlich macht”, “schrittweise”</p>	<p><i>Briefe</i>, vol. IV, pp. 462-463 (Caroline an Humboldt): “Mit den Juden gehe doch vorsichtig um. Ich finde es nicht angemessen, so alle Zustände mit ihnen zu überspringen und sie in dem Genuß aller bürgerlichen Rechte auf einmal zu setzen. Alles, was sich natürlich macht, geht schrittweise. Warum sollen denn die Juden Salti mortali machen?⁷⁸”</p>

⁷⁸ Questo passo si trova nella lettera di Caroline al marito del 4 febbraio 1815, nella quale viene data risposta ad un'affermazione di Humboldt contenuta nella sua lettera del 17 gennaio 1815: “Ich arbeite aus allen Kräften daran, den Juden alle bürgerlichen Rechte zu geben, damit man nicht mehr aus Generosität in die Judenhäuser zu gehen braucht. Sie lieben mich aber auch gar nicht” (*Briefe*, vol. IV, p. 458).

5. DALLA PARTE DELLA STORICITÀ: HERDER, ZUNZ

5.1 Herder e la condizione ebraica nella biografia di Rahel Varnhagen

Nelle considerazioni di Hannah Arendt Herder emerge come il portavoce un nuovo senso per la storia che ha prodotto un radicale ripensamento nelle principali tematiche affrontate dall'illuminismo, e in particolare nella comprensione della questione ebraica. Il secondo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen si apre con una breve ricostruzione del dibattito sulla situazione e sull'emancipazione degli ebrei che corrisponde ad alcuni dei punti esposti più in dettaglio in *Illuminismo e questione ebraica* e che termina con la descrizione della posizione di Herder. Arendt inserisce la figura di Herder accanto a quella di Schleiermacher in contrapposizione a Friedländer per evidenziare la fine della ricettività verso le soluzioni illuministiche e l'anacronismo della proposta di conversione del *Sendschreiben*. In realtà in queste pagine della biografia la riflessione storica di Herder viene discussa in maniera indiretta, perché Arendt include solo un breve accenno alla filosofia della storia herderiana quando afferma che le sue idee sul potere della storia hanno fatto apparire la condizione ebraica in una luce nuova, dopodiché si limita a prendere in esame tale prospettiva sugli ebrei senza discuterne le premesse.

L'impulso innovatore che secondo Arendt Herder ha conferito al confronto con l'ebraismo consiste nell'abbandono dei tradizionali punti di vista sulla questione, come quello improntato alla tolleranza religiosa o quello modellato sui contrasti teologici, e nell'assunzione dell'autocomprensione degli ebrei come chiave di lettura della loro vicenda storica e della loro situazione nel presente.

Herder, per primo, identifica apertamente in Germania gli ebrei attuali con la loro storia e con l'Antico Testamento, si preoccupa cioè di capire la loro storia così come loro stessi una volta l'hanno spiegata: come la storia del popolo eletto. Considera la loro diaspora come inizio e condizione della loro azione estesa a tutto il genere umano. Dirige l'attenzione sul loro particolare senso della vita, che si attiene al passato e tenta di trattenere nel presente il passato. Il loro lamento sulla Gerusalemme distrutta da immemorabili tempi, la loro speranza nel Messia, non sono per lui una superstizione ma il segno che le «rovine di Gerusalemme... sono fondate... in qualche modo nel cuore del tempo»¹.

Nonostante l'assenza di richiami a opere particolari di Herder, questo brano, anche a prescindere dalle brevi citazioni finali, è un concentrato di riferimenti impliciti a testi precisi in cui ogni frase è pensata in relazione ad affermazioni specifiche di Herder. Nel saggio sull'illuminismo, dove le considerazioni della biografia appena riportate si ritrovano in forma quasi identica², Arendt rimanda in nota ai due scritti su cui si basa la sua argomentazione, vale a dire alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* e agli *Zerstreute Blätter*. Il proposito di esaminare la storia degli ebrei secondo la loro stessa interpretazione e l'affermazione sulla diaspora come espressione di un'influenza ebraica allargata

¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 44; trad. it. cit., p. 37.

² HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 119-120; trad. it. cit., p. 431.

all'intero genere umano sono aspetti che Arendt trae dalle *Ideen*, mentre l'attaccamento al passato e alla religione della Palestina come tratto distintivo ebraico è riconducibile agli *Zerstreute Blätter*.

Le *Ideen*, che rappresentano uno dei capolavori più importanti nell'enorme mole degli scritti di Herder e forse la più ambiziosa delle sue opere, si compongono di quattro parti, apparse nel 1784, 1785, 1787 e 1791, cui avrebbe dovuto aggiungersene una quinta che non fu mai scritta. Il dodicesimo libro delle *Ideen*, che rientra nella terza parte, contiene una trattazione su alcuni popoli antichi che dedica una sezione agli ebrei. Herder inizia il suo discorso notando come gli ebrei, nonostante l'iniziale scarsa estensione del loro territorio e della loro influenza, siano arrivati ad esercitare attraverso il groviglio di circostanze del destino un'azione sulle altre genti più vasta di qualsiasi altro popolo asiatico. La caratteristica che distingue gli ebrei dai loro vicini dell'Asia e in generale dalle civiltà antiche risiede nel fatto che essi, con l'Antico Testamento, dispongono di annali scritti degli avvenimenti della loro storia risalenti a periodi in cui le altre nazioni non conoscevano ancora la scrittura. Tali annali oltretutto non sono resi confusi dall'utilizzo di geroglifici, ma sono sorti dai registri della stirpe e dall'intreccio con saghe o canzoni storiche, e sono stati custoditi con una scrupolosità che rasentava la superstizione essendo considerati il segno di un'elezione divina.

L'idea che i documenti scritti degli ebrei rappresentino una testimonianza fondamentale, la più chiara e attendibile per lo studio dell'umanità primitiva, si ritrova anche nel decimo libro all'interno della seconda parte delle *Ideen*, dove Herder si occupa della più antica tradizione scritta sull'origine del genere umano riprendendo il tema discusso in *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, le cui due parti furono pubblicate nel 1774 e nel 1776. In entrambi i testi il racconto della creazione del Genesi viene interpretato come la raffigurazione più antica e compiuta dell'inizio della storia umana. Nel decimo libro delle *Ideen*, in particolare, Herder sottolinea l'intenzione di esaminare la narrazione del Genesi "non come storia, ma come tradizione o come un'antica filosofia della storia umana"³, spogliata dunque sia di tutti gli orpelli poetici di matrice orientale che dei motivi legati alla mera storia nazionale ebraica. Viceversa nel dodicesimo libro l'attenzione di Herder verso l'Antico Testamento non è rivolta al suo contenuto chiarificatore sui primordi dell'umanità e sull'origine della dimensione storica, ma agli aspetti condizionati al paese e al popolo degli ebrei precedentemente tralasciati, perché in questo caso è in discussione la specificità della storia ebraica. I testi sacri degli ebrei vengono utilizzati da Herder come punto di riferimento per disegnare un rapido schizzo delle loro vicissitudini storiche, a partire dalla vita nomade e pastorale dei capostipiti e dalla successiva permanenza in Egitto, per raggiungere il culmine della fioritura con Mosè e passare poi ad una serie di inarrestabili degenerazioni politiche conclusasi drammaticamente con la rovina e con la diaspora.

³ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, vol. XIII, pp. 418-419. Esiste una traduzione italiana parziale: ID., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna, Zanichelli, 1971. Purtroppo questa edizione contiene solo una traduzione delle parti più note e importanti dell'opera, mentre per le altre, come per quella da cui è tratta la citazione in questione, è stata adottata la scelta di inserire dei riassunti. Nel resto di questo capitolo la traduzione italiana verrà menzionata soltanto quando nell'edizione citata è effettivamente presente secondo il testo originale integrale.

In questo quadro l'aspetto sottolineato da Arendt, cioè l'utilizzo da parte di Herder della cognizione di sé degli ebrei come popolo eletto quale chiave di lettura della loro storia⁴, non è altro che l'applicazione del principio ermeneutico secondo cui una nazione o un'epoca deve essere interpretata secondo i suoi stessi parametri descrittivi e valutativi. Secondo Herder gli ebrei, soprattutto a partire dalla diaspora e con l'enorme influenza sulle nazioni che hanno acquisito attraverso la mediazione del cristianesimo, hanno testimoniato storicamente la loro destinazione ad essere popolo di Dio, cioè a incarnare per le altre stirpi un modello esemplare di rapporto con la divinità. Herder reinterpreta storicamente l'elezione sottolineando che gli ebrei non si erano mai distinti né per la saggezza politica, né per la tecnica militare, né per le arti e per le scienze, ma che i loro scritti religiosi, soprattutto per la sublimità e la dedizione con cui la legge mosaica insegna la dottrina monoteistica del creatore del mondo, mostrano un indubbio primato su tutti gli altri libri delle religioni antiche e anche su testi più recenti come il Corano⁵. In qualità di popolo divino, che ha mostrato una preminenza nell'esemplificare la religiosità vivendola come dimensione onnicomprensiva e custodendola gelosamente nella propria tradizione scritta, gli ebrei hanno agito sull'umanità arrecandole grande vantaggio e in quest'azione hanno compiuto la loro missione storica. L'elezione e l'ispirazione divina delle Scritture non significano dunque che tali documenti siano discesi dal cielo o debbano avere un'origine soprannaturale miracolosa, ma indicano che il corso della storia, espressione dei disegni divini, ha portato gli ebrei a realizzare per l'intera umanità quella figura e tappa formativa essenziale che è costituita dalla religione come immersione di ogni aspetto della vita nella relazione fra uomo e Dio. Questa considerazione del significato dell'elezione è esposta in modo più esplicito ed esteso in un altro testo da cui Arendt attinge per l'esame del pensiero di Herder, ovvero nei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780/1781). L'ultima lettera della prima parte, in cui Herder si interroga sul carattere divino dell'Antico Testamento, si conclude con la conferma della divinità e al tempo stesso della storicità del popolo ebraico e dei suoi scritti.

Un popolo artistico, l'ideale della Terra in belle produzioni, un popolo di eroi, l'ideale del vigore e della forza di volontà, un popolo politico, un modello dell'utilità del cittadino al bene comune, tutto ciò questo popolo non doveva diventarlo; [...] popolo di Dio doveva essere, cioè immagine e figura del rapporto di Dio con gli uomini, e di questi con Jehovah, l'unico, il Dio degli dei. Ciò che metteva in luce questo rapporto fu realizzato con questo popolo, e il modo in cui quest'ultimo procedeva, con virtù ed errori, fu messo per iscritto. Rendere certa sulla Terra l'adorazione del Dio unico, del creatore, del Padre degli uomini, il suo influsso in tutto, la sua immediata efficacia in ogni piccolezza della preghiera, della speranza, del bisogno degli uomini [...] Questo, amico mio, e molto di più nell'ambito di tale rapporto è lo spirito e lo scopo di questa storia e di questi scritti⁶.

⁴ La frase di Herder dal paragrafo sugli ebrei delle *Ideen* a cui Arendt si riferisce e che nel saggio sull'illuminismo è riportata esplicitamente è la seguente: "Perciò non mi vergogno di porre a fondamento la storia degli ebrei nel modo in cui essi stessi la raccontano". In realtà a quest'affermazione Herder fa seguire immediatamente una dovuta precisazione tralasciata da Arendt: "ma mi auspico nondimeno che anche le saghe dei loro [degli ebrei] nemici non siano semplicemente disprezzate, ma vengano utilizzate". Cfr. JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, p. 59.

⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV cit., p. 63.

⁶ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 142.

Se è vero come sottolinea Arendt che con questa lettura Herder cerca di rendere giustizia alla rilevanza della storia ebraica evidenziando l'impronta da essa lasciata prima sugli stessi ebrei e poi sul resto dell'umanità, occorre precisare che a proposito dell'ebraismo nelle *Ideen* la regola dell'osservazione di un oggetto storico secondo i suoi schemi interni di comprensione viene seguita solo fino ad un certo punto. Questa limitazione non deriva tuttavia da un ipotetico rinnegamento da parte delle *Ideen* delle premesse storico-relativistiche sostenute da Herder negli scritti del periodo di Bückeburg e in particolare in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Il fatto che nella trattazione sugli ebrei contenuta nelle *Ideen* il principio della comprensione di un'entità storica secondo i suoi criteri interni cui Arendt fa riferimento non abbia in realtà una valenza assoluta non significa che le *Ideen* lascino cadere l'assunto storicistico della fedeltà all'unicità e all'autonoma compiutezza di epoche o nazioni in favore di una valutazione secondo parametri unilaterali⁷. Piuttosto, la regola di basare la comprensione storica dei popoli sulla loro autocomprensione trova una necessaria restrizione nell'esigenza di considerare non soltanto l'irriducibile specificità di ogni organismo storico, ma anche il suo inserimento nelle tappe della formazione e della progressione totale del genere umano. Il contrappeso che bilancia la prospettiva relativistica senza essere una prerogativa delle *Ideen*, ma piuttosto in qualità di motivo centrale del pensiero di Herder, sta nel fatto che l'attenzione ai fenomeni storici come entità individuali viene affiancata all'accento sull'aspetto contrapposto dell'esistenza di uno sviluppo storico complessivo in termini di *Bildung*⁸.

La compresenza del punto di vista dell'individualità e di quello dello svolgimento si ritrova puntualmente nella trattazione sugli ebrei. Nella

⁷ Gli interpreti più noti ad aver espresso una chiara preferenza per la presunta imparzialità di *Auch eine philosophie* rispetto all'approccio delle *Ideen*, giudicato più uniformante e meno rispettoso della peculiarità degli organismi storici, sono RUDOLF STADELMANN, *Der Historische Sinn bei Herder*, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1928, e FRIEDRICH MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, München – Berlin, 1936. In realtà gli interpreti più accorti hanno osservato che, pur essendo indubbio un mutamento e un'evoluzione della filosofia di Herder dopo il periodo di Bückeburg, la questione non è riducibile alla semplice alternativa fra atteggiamento storicistico o antistoricistico, in primo luogo perché neppure *Auch eine Philosophie* adotta un'ottica completamente a-valutativa verso tutte le epoche, visto che si scaglia con particolare irruenza contro quella dell'illuminismo, e poi perché il concetto di umanità che funge da criterio di giudizio nelle *Ideen* non è astratto, ma esso stesso storico e fondato sulla nozione di forza organica: cfr. soprattutto G. A. WELLS, *Herder's Two Philosophies of History*, in «Journal of the History of Ideas», vol. XXI, ott.-dic. 1960, n. 4, pp. 527-537 e HANS GEORG GADAMER, *Herder als Wegbereiter des "historischen Bewußtseins"*, in «Geist der Zeit», dic. 1941, n. 12, pp. 661-670.

⁸ La duplice considerazione dell'autonomia di ogni epoca o nazione all'interno del suo orizzonte e della presenza di un cammino progressivo che mette in comunicazione le singole tappe è rilevata da Valerio Verra come scarto fra l'incommensurabilità della felicità e la commensurabilità storica della perfezione nel suo commento alla parte conclusiva della prima sezione di *Auch eine Philosophie*. Dal punto di vista della felicità non esiste alcuna storia, perché la felicità di un popolo o di un individuo è legata a condizioni troppo specifiche ed irripetibili per essere oggetto di raffronti. Il progresso è pensabile solo in termini di perfezione, per l'esattezza in merito al rapporto tra la perfezione dell'intero genere umano e quella della singola parte o dell'individuo: cfr. VALERIO VERRA, *Lo storicismo da Herder a Hegel*, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 78-83. Alludendo alla stessa tematica della confrontabilità o meno dei fenomeni storici, Hans Dietrich Irmscher individua tanto a proposito di *Auch eine Philosophie* quanto in relazione alle *Ideen* un'immagine della storia caratterizzata dalla paradossale unità di continuità e discontinuità: cfr. HANS DIETRICH IRMSCHER, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam, 2001, pp. 117-118, 141.

considerazione del giudaismo delle *Ideen* il principio dell'adozione dell'autocomprensione delle formazioni storiche individuali è relativizzato non solo perché Herder precisa di sfuggita che per onere di imparzialità è necessario tenere presenti le saghe dei nemici degli ebrei, ma soprattutto perché la storia ebraica è vista anche nella successione di fasi della *Bildung* in cui si inserisce, cioè alla luce del suo sbocco nel cristianesimo, nell'acquisizione di un nuovo spirito di ricezione e fruizione dell'Antico Testamento che ha portato ad un superamento del compito storico-formativo del giudaismo della Palestina⁹. Con l'affermazione della religione cristiana l'attaccamento forzato al senso ebraico dell'Antico Testamento da parte delle nazioni non ebraiche è valutato da Herder come abuso e corruzione di tali scritture, come indebito incatenamento delle nuove disposizioni e misconoscimento del cambiamento di stadio storico intercorso.

Poiché non si distinguevano i tempi e i livelli della *Bildung*, si credeva di avere nell'intolleranza dello spirito religioso ebraico un modello secondo il quale anche i cristiani potevano procedere: ci si appoggiava a passi del Vecchio Testamento per giustificare il disegno contraddittorio che voleva fare del cristianesimo, con il suo carattere volontario e solamente morale, una religione di stato di tipo ebraico. [...] Le leggi di Mosè dovevano valere sotto ogni striscia di cielo, anche presso costituzioni completamente diverse dei popoli; motivo per cui non una sola nazione cristiana si è formata completamente la propria legislazione e costituzione statale.¹⁰

Gli organismi storici, pur avendo centro e struttura propri, hanno vita limitata, ogni tentativo di assolutizzarli nello spazio e nel tempo è per lo più inutile, nel peggiore dei casi dannoso, e questo vale anche per i testi sacri degli ebrei. Dopo che il cristianesimo si è basato sull'Antico Testamento per fondare la missione divina del suo Messia, l'eredità ebraica è stata assorbita in una nuova dimensione vitale che non è lecito vincolare ad una fase anteriore di sviluppo. All'affermazione del cristianesimo si è aggiunta la distruzione di Gerusalemme e la diaspora, e questa concatenazione di eventi ha portato l'influenza degli ebrei sulle altre nazioni al suo culmine, nel bene e nel male. Nel bene questa accresciuta

⁹ Cfr. le assunzioni sul rapporto fra Antico e Nuovo Testamento nelle *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. Nella 18ª lettera Herder, pur precisando che in generale nessun luogo dell'Antico Testamento deve essere strappato dal suo contesto, sostiene che al contenuto storico di questo scritto appartiene uno spirito di profezia legato per il chiarimento graduale delle sue immagini (*Bilder*) alla progressione temporale di cui anche il cristianesimo fa parte, e arriva alla seguente conclusione: "Mi sembra però che se non si accetta la religione cristiana come medium terminum, come un interpositum aliquid che è venuto fuori da quella ebraica, che è sopraggiunto al suo posto, e che deve sviluppare l'ultimo avvento di tutte le profezie; - che se non si accetta questo, l'Antico Testamento terminerebbe senza intenzione, contraddirebbe se stesso, si accuserebbe apertamente di una pia illusione che non si è avverata, e in generale dopo tutti gli eventi pensati, intenzionali e divini che dovrebbero esser stati l'antecedente, si concluderebbe in una maniera meschina, inattesa, inspiegabile"; JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 207. Sul rapporto complesso di questa posizione herderiana con la tipologia, cioè con la spiegazione di avvenimenti come prefigurazioni profetiche di eventi futuri destinati a rivelarne il significato, rimando alle penetranti osservazioni di Verra, che nota come in Herder il rapporto fra prefigurazione e realizzazione non sia limitata al campo di singole figure o personaggi della Scrittura, ma si estenda dal contenuto germinale della Scrittura quale interpretazione della natura e della storia dell'uomo fino al presente e all'intera umanità. Cfr. VALERIO VERRA, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966, pp. 146-156.

¹⁰ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, pp. 64-65.

efficacia corrisponde soprattutto al primato ebraico in ambito religioso¹¹, accolto e diffuso universalmente mediante il cristianesimo. Nel male essa si è affermata sia sotto forma di tendenza a far valere l'Antico Testamento per fissare lo sviluppo storico su tappe concluse della *Bildung*, sia nel modo con cui gli ebrei nella diaspora si sono abbarbicati sulle altre nazioni sfruttandone i commerci. Herder non manca di notare che tale attività era l'unica praticabile per gli ebrei nell'incertezza in cui vivevano negli stati cristiani e maomettani, ma è interessato soprattutto alle conseguenze dannose di questa evoluzione, che ha condotto molti paesi europei a disprezzare ingiustificatamente le occupazioni mercantili e a ritardarne la fioritura¹².

L'effetto nocivo prevalente rinvenuto da Herder nel destino degli ebrei e dei loro scritti dopo la dispersione e l'avvento del cristianesimo si riassume sostanzialmente nell'accusa di parassitarismo¹³. In essa si condensa l'idea che la fine della storia nazionale e la confluenza dell'Antico Testamento nelle scritture sacre cristiane abbiano fatto transitare la storia al di là dello stadio formativo-umano a cui gli ebrei potevano contribuire attivamente con la loro cultura asiatica antica, ma che essi abbiano saputo sfruttare proprio la loro condizione storica residuale e priva di indipendenza politica per espandersi alle spese delle altre nazioni. Senza seguire realmente la progressione della *Bildung* dell'umanità e privi dell'aspirazione ad agire politicamente, gli ebrei hanno proliferato in una condizione di marginalità che si è rivelata loro congeniale. Herder non pensa affatto che la storia ebraica sia finita con la distruzione del tempio di Gerusalemme, perché al contrario l'azione di questo popolo è stata potenziata da tale evento, ma sembra vedere un segno di corruzione nel fatto che gli ebrei abbiano accettato di darsi al commercio e di mantenersi estranei ad ogni desiderio di partecipazione politica pur di potersi attenere con accuratezza ossessiva al loro passato della Palestina: "In breve, è un popolo che si è guastato nell'educazione, perché non è mai approdato alla maturità di una cultura politica sul proprio terreno, e di conseguenza neppure al vero sentimento della dignità e della libertà"¹⁴.

Le valutazioni di Herder sul destino e sui caratteri dell'influsso degli ebrei dispersi nelle altre nazioni del mondo cristiano sono l'oggetto cui si riferisce il passo della biografia di Rahel Varnhagen riportato all'inizio di questo capitolo, dove Arendt parla dell'interpretazione herderiana della diaspora come avvio di un'azione degli ebrei sull'intero genere umano. Nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt non prende in considerazione le conclusioni di Herder sul parassitarismo e sulla degenerazione, ma si limita a sottolineare soltanto la loro premessa, vale a dire l'idea della diaspora come propagazione universale dell'influenza ebraica. Quest'ultima viene presentata da Arendt secondo la sua apparenza di superficie, vale a dire come un riconoscimento della rilevanza storica degli ebrei, inserito nella tendenza generale dell'impostazione di Herder ad identificare ogni popolo con la sua storia. In realtà per molti versi la riflessione sulla diaspora ha in Herder la funzione opposta, cioè quella di far pervenire la storia ebraica oltre se stessa mostrandone i limiti e le cristallizzazioni, ma questo

¹¹ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, pp. 63-64.

¹² JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, pp. 65-66.

¹³ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, p. 67.

¹⁴ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, p. 67.

nelle brevi osservazioni della biografia non trova menzione né sviluppo. Senz'altro però in Hannah Arendt non manca una consapevolezza più profonda di questi temi, perché *Aufklärung und Judenfrage* mostra un'analisi più dettagliata e soprattutto molto più critica nei confronti dei risultati e delle conseguenze della comprensione herderiana della storia degli ebrei.

Tornando invece alla biografia di Rahel Varnhagen, nel passo citato in apertura del capitolo Arendt individua un altro aspetto importante della posizione di Herder sugli ebrei: la riflessione sullo specifico senso ebraico del tempo, caratterizzato dalla dedizione alla conservazione del passato. Come indica la citazione relativa al lamento sulle rovine di Gerusalemme, Arendt ha qui in mente una parte dei saggi di Herder sull'archeologia intitolati *Über Denkmale der Vorwelt*, contenuti nella quarta sezione (1792) degli *Zerstreute Blätter*. Il riferimento a questo testo è esplicito nel saggio sull'illuminismo, dove Arendt ripete l'idea che Herder abbia riconosciuto nel trattenimento del passato il tratto fondante della vita ebraica e dove viene riportato lo stesso passo su Gerusalemme con l'aggiunta di una nota che ne chiarisce la provenienza¹⁵. Se si prende in esame la prima parte (*Erstes Stück*) di *Über Denkmale der Vorwelt* cui Arendt rimanda si resta però abbastanza sorpresi, trovandosi di fronte una trattazione di significato ben più ampio di quello presentato dall'accenno arendtiano. La sezione si apre con un consueto parallelismo fra lo studio della natura e quello della storia, in questo caso fra le rovine delle rivoluzioni che hanno sconvolto la costituzione geologica della terra e i monumenti del mondo antico dispersi ovunque, e ne trae l'ispirazione per esporre una serie di osservazioni metodologiche generali sulle rovine storiche. La prima di esse indica subito l'imparzialità dell'approccio, prendendo le distanze da un uso esclusivo o preferenziale dei testi ebraici ai fini dell'analisi dei materiali archeologici: "non si dovrebbero porre le saghe ebraiche sul mondo primordiale a fondamento dell'intera interpretazione di tutti gli antichi e i più antichi monumenti dei popoli, ma le si dovrebbero prendere soltanto per quello che sono, per notizie di un popolo di pastori delle zone in cui vivevano"¹⁶. Sgombrato il campo da un tipo di spiegazione centrata su testimonianze di un popolo o di un'area geografica preferita, Herder ribadisce la necessità di lasciare che ogni rovina parli e si spieghi da sé, sul suo luogo d'origine, senza con questo negare l'importanza delle numerose e intricate relazioni fra i popoli che si sono intrecciate nell'antichità e che si riflettono nei monumenti. Nell'ultima delle sue considerazioni Herder sottolinea l'enorme forza formativa del mondo antico, che ha conferito ai suoi resti una presa sugli animi umani e una persistenza nella continuità storica straordinaria.

Con tutti i monumenti del mondo antico si deve non solo guardare indietro alle cause che hanno operato in loro favore, ma anche agli effetti che attraverso di essi furono promossi: poiché nessun opera d'arte giace morta nella storia dell'umanità [...]; ed egli [il ricercatore imparziale] risale con lo sguardo nella catena delle cose non solo a ciò che è avvenuto prima, ma anche a quello che ne è seguito. Soprattutto, nell'osservazione gli è palese la natura dell'uomo creata per così dire una seconda volta, cioè l'irresistibile propensione con cui ognuno di questi popoli antichissimi è ancora legato dopo millenni alla sua striscia di terra, alla sua religione e ai suoi ordinamenti politici¹⁷.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 120; trad. it. cit., p. 431.

¹⁶ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVI, p. 52.

¹⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVI, p. 60.

Come testimonianza della saldezza e dell'efficacia dei resti dell'antichità nella successione temporale Herder porta l'esempio di vari popoli e si sofferma sugli ebrei inserendo un'elegia di Hallevi. Nelle riflessioni su questo componimento Herder nota che in realtà per gli ebrei sarebbe spiacevole essere riportati dalle estremità del mondo in cui si trovano nella deserta Palestina, ma questa distanza dall'auspicabilità di un ritorno concreto rende ancora più impressionante l'attaccamento alle "rovine di Gerusalemme" che dopo un esilio così lungo ancora si conserva negli usi di questo popolo. La struttura di tali rovine "è ormai fondata per così dire nel cuore del tempo, nell'insegnamento dei primordi, nella religione"¹⁸, la sua durata è assicurata dal principio di validità generale secondo cui "nessun effetto che attraverso monumenti eterni abbia potuto costruirsi nel cuore degli uomini ha mancato il suo scopo"¹⁹.

Rispetto all'osservazione di Hannah Arendt sulla cognizione del senso della vita ebraica in Herder, ciò che colpisce nella parte esaminata di *Über Denkmale der Vorwelt* è che la portata e la validità del discorso non viene limitata al caso degli ebrei, la cui storia è invece utilizzata come esemplificazione di un fenomeno più ampio che si riscontra in ogni popolo antico. Lo stretto legame ad un passato lontanissimo non viene presentato come un carattere distintivo dei soli ebrei, ma è considerato tipico di tutte le nazioni che hanno vissuto i primordi storici e gli inizi della cultura, perché le prime esperienze dell'umanità hanno la prerogativa di imprimersi nei tratti delle genti con una forza e con una presa unica. Viceversa Arendt, quando accenna a questo scritto, ne trasforma la trattazione in una discussione specifica dedicata alla condizione degli ebrei, ignorandone la valenza generale. Presa dall'argomentazione con cui attribuisce a Herder la capacità di identificare le caratteristiche degli ebrei con quanto emerge dalla loro storia, Arendt sembra interpretare secondo questa idea anche la prima parte di *Über Denkmale der Vorwelt*, e il risultato è che una riflessione sull'ininterrotta influenza dei primordi storici nei popoli che li hanno vissuti viene convertita in un riconoscimento del modo ebraico di percepire e conservare il passato.

C'è infine un altro tratto che secondo Arendt Herder avrebbe riconosciuto come peculiarità derivante agli ebrei dalla loro storia: il legame imprescindibile e indissolubile con la legge mosaica.

Nello stesso tempo, Herder pensa che la loro storia, derivata dalla legge di Mosè da cui non è separabile, comincia e finisce con l'obbedienza alla legge. La storia ebraica nella diaspora era fedeltà alla religione della Palestina: nel corso della loro storia gli ebrei sono restati stranieri, il popolo della Palestina, e con ciò «in Europa un popolo asiatico straniero rispetto al nostro continente»²⁰.

Anche in questo caso è il saggio *Aufklärung und Judenfrage*, dove l'osservazione è presente nella stessa forma²¹, a chiarire l'oggetto del riferimento arendtiano alla centralità della legge mosaica, indicato nella quarta lettera dei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. In essa però il tema suggerito da tale rimando è discusso in una forma più circoscritta di quanto lascino pensare le osservazioni arendtiane,

¹⁸ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVI, p. 64.

¹⁹ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVI, p. 61.

²⁰ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 44; trad. it. cit., p. 37: modifico in diversi punti la traduzione che tra l'altro omette inspiegabilmente di riportare fra virgolette la locuzione finale facendo perdere di vista che si tratta di una citazione.

²¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 120; trad. it. cit., p. 431.

perché la lettera summenzionata affronta la questione determinata del rapporto fra la storia di Mosè e la sua legislazione, in particolare per quanto attiene all'affidabilità e all'autenticità di entrambe. Le circostanze della storia mosaica, con la descrizione degli spostamenti e delle peregrinazioni del popolo, sono intessute di eventi miracolosi e straordinari che potrebbero suscitare dubbi insolubili se fossero attestati soltanto dalla loro narrazione. L'incertezza non può invece colpire i documenti delle leggi di Mosè, con il loro aspetto semplice e frammentario. Il rispetto scrupoloso con cui tale legislazione è stata tramandata nella forma primitiva è testimoniato dalla sua struttura assolutamente spoglia e disorganica, che rispecchia perfettamente le circostanze di un'origine graduale e successiva.

Anche se la vocazione divina o i miracoli di Mosè non fossero autentici, le sue leggi sarebbero ugualmente la testimonianza di un legislatore straordinario, la cui grandezza supera quella di Licurgo e di Solone. In ogni caso, nonostante la potenziale sussistenza autonoma del codice legislativo di Mosé, le sue leggi e la sua storia sono intimamente correlate in quanto entrambe fondate nel miracolo dei miracoli, costituito dalla legislazione ricevuta sul Sinai: "Accadde davanti agli occhi e alle orecchie della nazione, fu lo scopo dell'esodo dall'Egitto e il motivo dei miracoli di tutte le successive peregrinazioni; perciò se essa è appurata, lo è anche ciò che avvenne prima e ciò che seguì dopo"²². La legislazione del Sinai è l'elemento centrale sia delle leggi che della storia di Mosé e tutto il resto deve ad essa la sua solidità: "Io non concludo cioè dalla narrazione dei miracoli in favore della legislazione, ma dalla legislazione e dal carattere assolutamente eccellente conservato da Mosé fino al suo ultimo respiro in favore della storia strettamente intrecciata con la legislazione"²³. Grazie a queste premesse interpretative, Herder afferma di non avere nulla in contrario alla spiegazione naturale di particolari come la manna o le vesti mai invecchiate, il cui carattere miracoloso può essere ricondotto all'adeguamento dell'azione divina all'intendimento specifico possibile in quel tempo e in quel luogo. A prescindere dal tipo di considerazione applicata a questi aspetti, la legislazione del Sinai rimane intatta sia nella sua veridicità che nel suo valore di fondamento dell'opera di sviluppo civile e legislativo.

Nella riflessione arendtiana il senso complessivo di questa trattazione subisce una netta trasformazione, perché secondo quanto riportato da Arendt l'importanza primaria della legge mosaica è affermata da Herder rispetto all'intera storia degli ebrei, compresa la diaspora, e non in rapporto all'ambito più ristretto delle vicende storiche del tempo di Mosè. In questo modo una serie di considerazioni di natura prevalentemente ermeneutica sulla comprensione e sulla struttura delle diverse componenti della narrazione su Mosé all'interno dell'Antico Testamento viene mutata nell'affermazione della fedeltà alla legislazione mosaica come condizione di esistenza della storia ebraica. È pur vero che nei numerosi scritti in cui si occupa degli ebrei Herder conferisce sempre un ruolo di indiscussa preminenza a Mosè e individua nell'ubbidienza alla sua legge un tratto effettivo dell'ebraismo mantenutosi intatto fino al presente, ma lo fa senza riconoscere in alcun modo alla legislazione del Sinai una forza vincolante valida per l'eternità e senza far dipendere la permanenza storico-nazionale degli ebrei dall'assoluta conformità alle prescrizioni mosaiche, come Arendt sembra

²² JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 43.

²³ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 44.

invece sostenere. Nel dodicesimo libro delle *Ideen* Herder spiega che le leggi mosaiche, nonostante l'insistenza di Mosè sulla loro eternità, da un lato non sorsero in un istante, ma nel corso della sua vita furono oggetto di aggiunte dettate dalle circostanze, dall'altro dopo la sua morte seguirono il corso della degenerazione politica del popolo, convertendosi da legge di libertà quale politicamente avrebbero dovuto essere in "legge di schiavi"²⁴. Nelle pagine su Mosè che concludono la prima parte di *Vom Geist der Ebräischen Poesie* Herder è ancora più netto nel rifiutare l'indebita estensione della sottomissione alla legge mosaica al di fuori dei tempi e dei luoghi determinati in cui svolse la sua precisa funzione storica.

Frattanto non si può negare che questo intero ordinamento fu un giogo di matrice egiziana conforme ai tempi, indispensabile per gli Israeliti e in generale come un grosso passo avanti sulla via della formazione del popolo; infelice però se questo giogo, in egiziano e in cinese, avesse dovuto o voluto essere un giogo eterno, un eterno arresto dell'umanità. Questa non era l'intenzione di Mosè, per quanto spesso egli alla stregua di Licurgo l'abbia chiamato e abbia dovuto chiamarlo di fronte al suo popolo barbaro e ricalcitante un legame eterno²⁵.

Laddove Herder parla della stretta osservanza della legislazione mosaica nelle epoche successive a quella a cui è appartenuta non allude ad una legittima conservazione di un motivo imprescindibile per la prosecuzione della storia ebraica, come Arendt interpreta quando in relazione alle pagine di *Über Denkmale der Vorwelt* scrive che il corso storico degli ebrei inizia e finisce con la legge di Mosè. Piuttosto Herder considera l'ostinazione nella sottomissione alla forma invariata della legge un irrigidimento e una perversione dello spirito mosaico originario. Nel seguito del passo appena menzionato da *Vom Geist der Ebräischen Poesie* Herder si chiede con quale sdegno e irruenza Mosè agirebbe se ricomparisse in tempi in cui i suoi comandamenti erano mutati in "una rete per catturare anime umane e trattenerle eternamente nella loro infanzia"²⁶, ridotti ad un corpo morto in cui ognuna delle prescrizioni era adorata come un vitello d'oro. Poco oltre il caso di Mosè viene ricondotto al destino di decadenza che colpisce ogni istituzione umana²⁷, confermando che neppure la grandezza di questo legislatore sfugge per Herder ai principi di crescita e declino del decorso storico.

Traendo dal testo di Herder l'idea che la storia degli ebrei non sia separabile dalla legge mosaica, Hannah Arendt restituisce una lettura secondo cui tale legame inscindibile costituirebbe la matrice storica che caratterizza gli ebrei e ne esprime la specificità, facendone il popolo della Palestina estraneo all'Europa. Con questa interpretazione Arendt può indicare nel pensiero herderiano un'immagine dell'ebraismo come dimensione storica nazionale fra le altre nazioni, una rappresentazione in cui la fedeltà degli ebrei alla loro costituzione originaria è vista alla luce di processi storici fisiologici. Dal punto di vista descrittivo è vero che Herder considera l'osservanza della legge mosaica un aspetto distintivo degli ebrei e un dato di fatto nella loro esistenza sia storica che attuale. Il problema è che questa effettiva perseveranza ebraica nell'adesione al passato della legge è valutata da Herder non tanto come fattore benefico di

²⁴ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, p. 62.

²⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XI, p. 452.

²⁶ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XI, p. 453.

²⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XI, p. 457.

continuità dei tratti caratteristici, ma per lo più come perdita di vitalità e sviluppo patologico, e nella diaspora come involuzione parassitaria.

Il motivo per cui Arendt tralascia questi aspetti più critici del quadro herderiano della storia ebraica risiede in una concentrazione prioritaria su quella comprensione nazionale dell'ebraismo con cui Herder rafforza la richiesta di assimilazione. Ad Arendt interessa prevalentemente l'enfasi sulla descrizione dell'individualità storica degli ebrei e l'accentuazione dell'irriducibile peculiarità derivante al popolo ebraico dal suo legame con la religione e i costumi del passato antico, perché sono questi gli aspetti su cui Herder fa leva per sottolineare l'estraneità degli ebrei rispetto ai paesi dell'Europa e per invocare la necessità di percorsi assimilatori. In questa prospettiva può apparire secondario che dal punto di vista della continuità dello sviluppo storico Herder valuti l'inflessibile soggezione alla tradizione della legislazione mosaica come un'anomalia e una degenerazione piuttosto che come un elemento irrinunciabile di coesione e identità collettiva. Quello che conta è che egli riconosce che tale sottomissione alla legge ha contraddistinto e contraddistingue gli ebrei nel corso della storia. Coerentemente con queste premesse, nelle pagine della biografia di Rahel Varnhagen che stiamo esaminando l'argomentazione arendtiana scivola rapidamente dal riferimento implicito alla quarta lettera dei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* alla trattazione delle tematiche discusse in un breve saggio dell'*Adrastea* intitolato *Bekehrung der Juden*, dove Herder si esprime a favore di un'assimilazione come "conversione politica".

Non viene ammessa la loro [degli ebrei] uguaglianza individuale con tutti gli altri uomini, ma viene accentuata la loro collettiva storica estraneità. Con ciò non si rinuncia affatto all'assimilazione, che anzi viene richiesta in maniera radicale. Se il problema ebraico e la sua discussione erano ancora dominati in Lessing e in Dohm dall'esigenza di tolleranza, dalla protesta contro l'oltraggio alla dignità umana rappresentato da un popolo oppresso, dalla vergogna per l'ingiustizia che l'Europa cristiana commetteva in diversi modi, l'emancipazione degli ebrei diventa per Herder un problema politico e di stato. Il compito ora non è quello di tollerare 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. «Quanto tale legge e la maniera di pensare di vivere che ne deriva appartengano alle nostre istituzioni politiche, non è più una controversia teologica in cui discutere opinioni e fede, ma un semplice *problema politico*»²⁸.

Qui la richiesta di assimilazione non è più spiegata da Arendt con lo svilimento della storia ebraica, ma con il motivo opposto, con l'enfaticizzazione della specificità storica e nazionale degli ebrei che porta a vedere in loro l'equivalente di una collettività di stranieri o di popolazioni migranti da integrare nella compagine statale. La questione diventa politica nel senso che si tratta di confrontare due nazioni distinte, dove quella ospitante dovrà stabilire quanto della legislazione e del *modus vivendi* di quella ospitata possa adattarsi e sopravvivere nel proprio ordinamento e quanto debba invece essere eliminato perché incompatibile. Questa prospettiva non è oggetto della critica sionista all'assimilazione adottata da Arendt, perché implicitamente ha in comune con tale critica, secondo la ricostruzione arendtiana, la presa di distanza dall'impostazione illuministica del problema ebraico e la valorizzazione dell'eredità storica del passato trascorso in Palestina come elemento che accomuna gli ebrei agli altri

²⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 44-45; trad. it. cit., pp. 37-38:

popoli. Dalla lettura di Arendt viene fuori uno Herder che riconosce finalmente agli ebrei una loro storia nazionale, fonte di identificazione e permanenza collettiva, ma che promuove l'assimilazione perché la conservazione delle loro tradizioni e dei loro caratteri distintivi non è ammissibile quando avviene in uno stato straniero non ebraico che ne subisce svantaggi e abusi.

Quest'analisi corrisponde, come si è accennato, agli argomenti con cui Herder nella prima parte del quarto volume dell'*Adrastea* discute la conversione degli ebrei, partendo dalla constatazione che mentre un tempo ci si affannava a cristianizzarli, l'apparizione alla fine del secolo di una proposta di conversione avanzata da alcuni padri di famiglia ebrei (il *Sendschreiben* di Friedländer) era passata praticamente inosservata. Dopo aver sgombrato il campo da dispute su profezie e su attese di regni millenari, Herder chiarisce che la questione più importante è che gli ebrei si sentono indissolubilmente legati alla legislazione del Sinai, e che questo attaccamento va preso sul serio e va trattato non come mero aspetto religioso, ma come segnale di una differenza estrema e non componibile rispetto alle nazioni europee: "Perciò anche in Europa gli ebrei rimangono un popolo asiatico estraneo alla nostra parte di mondo, un popolo legato a quell'antica legge data loro sotto una striscia di cielo distante e considerata per loro stessa ammissione non annullabile da parte loro"²⁹. Poiché sono gli ebrei in prima persona a ribadire la propria appartenenza alla Palestina e la propria distinzione da tutte le altre nazioni attraverso la loro costituzione storico-politica, essi devono essere visti dalla stessa prospettiva di estraneità in cui si pongono. La loro condizione non deve essere esaminata né in base a principi astratti né in relazione a universali diritti umani, ma dal concreto punto di vista statale della misura in cui i loro ordinamenti sono vantaggiosi per il paese ospitante e quindi accettabili, oppure nocivi e perciò da estirpare. In pratica, pur non parlando esplicitamente di concessione dei diritti di cittadini, Herder promuove un'emancipazione condizionata sotto forma di una "conversione politica" che deve iniziare dai comportamenti dei cristiani e deve agire sia sul commercio, eliminando i presupposti che rendono possibili le frodi³⁰, sia sull'educazione degli ebrei, che dovrebbe portarli ad abbandonare gli orgogliosi pregiudizi nazionali e i costumi inadatti ai tempi, al clima e ai luoghi in cui vivono³¹.

In questo caso Herder non si occupa di giudicare la sensatezza dell'osservanza della legge del Sinai dal punto di vista della progressione storica, ma la prende come un dato costitutivo acquisito e la ribadisce, come osserva Arendt, per acuire la distanza dell'ebraismo dalla cultura europea e sollecitarne l'assimilazione. Anche dove tralascia la valutazione di adeguatezza storica alla successione dei tempi, Herder fa valere per l'atteggiamento degli ebrei disseminati in paesi stranieri una valutazione di adeguatezza politica che ha effetti analoghi, perché conduce comunque alla conclusione che la conservazione integrale di una legislazione religiosa antica è improponibile senza il luogo geografico e le altre condizioni, soprattutto senza l'indipendenza statale a cui si associava in origine. Ma nella biografia di Rahel Varnhagen questa posizione è presentata prevalentemente nel suo risvolto più innovativo, cioè nella considerazione della questione ebraica in chiave politica, che significa che agli ebrei viene riconosciuta

²⁹ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, p. 63.

³⁰ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, p. 70.

³¹ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, p. 74.

la capacità di esprimere, pur in assenza di uno stato ebraico, una specifica dimensione politica nazionale attraverso il loro peculiare retaggio storico centrato sulla legislazione religiosa: è per questo che si rende necessario pensare alla loro integrazione nei termini di un raffronto e di un adeguamento di ordinamenti e culture legislative diverse. I presupposti con cui Herder motiva l'esigenza di una conversione politica degli ebrei, ovvero la valorizzazione dell'impronta unica che la differenziazione storica ha lasciato su di loro e l'elevazione della loro tradizione allo stesso rango politico delle altre nazioni, sono tanto più esenti da critica nella trattazione arendtiana quanto più si avvicinano paradossalmente alle linee guida della stessa critica sionista all'assimilazione adottata da Arendt. Il discorso si fa però più complesso in *Aufklärung e Judenfrage*, dove la maggior estensione e profondità dell'analisi permette ad Arendt di mettere in luce anche le ombre della riflessione di Herder sulla questione ebraica.

5.2 *L'adesione al pensiero di Herder nel saggio sull'illuminismo*

Aufklärung und Judenfrage contiene in forma più sviluppata la stessa argomentazione sulla comprensione herderiana della storia ebraica presente nella biografia di Rahel Varnhagen, ma la inserisce in un esame più ampio, in cui viene preceduta da un'esposizione dei capisaldi della filosofia storica di Herder e seguita da una critica di alcune ricadute e conseguenze di tali principi sulla considerazione degli ebrei. In primo luogo Arendt si occupa di evidenziare nel pensiero di Herder l'approfondimento della riflessione sulla storia e il mutamento intercorso rispetto alla posizione di Lessing.

Herder si oppone all'affermazione di Lessing secondo cui l'uomo, nel corso della sua educazione, non riceverebbe nulla che non fosse già da sempre presente in lui: «Se l'uomo ricevesse tutto da se stesso e lo sviluppasse separatamente dagli oggetti esterni, allora sarebbe certamente possibile una storia dell'uomo, ma non degli uomini, e nemmeno del genere umano nel suo complesso». L'uomo vive piuttosto in una «catena di individui», «la tradizione giunge fino a lui, plasma la sua mente e forma le sue membra». La ragione pura, il bene puro è «disseminato» sulla Terra. Nessun individuo è più in grado di afferrarlo completamente. Tale bene non esiste mai in quanto tale – proprio come non c'è alcun anello vero nel racconto di Lessing; lo si trova mutato, trasformato, «ripartito in migliaia di forme... – un eterno Proteo» Questo bene sempre mutato dipende da realtà che sono fuori dal potere umano, dal «tempo, dal clima, dal bisogno, dal mondo, dal destino». Non è più decisiva, come per l'illuminismo, la possibilità pura ma la realtà di ciascun essere umano. L'effettiva diversità degli uomini è più importante della loro uguaglianza «originaria»³².

Con queste osservazioni Arendt intende sottolineare che la storia non è per Herder il dispiegamento di qualcosa che l'uomo possiede comunque dentro di sé secondo lo schema de *L'educazione del genere umano*, dove la presenza della ragione nell'essere umano, seppure in forma incolta, è assicurata prima di ogni sviluppo, e dove la funzione del corso storico è perciò limitata alla formazione di qualcosa di già sussistente. In Herder l'opera formativa della storia è al tempo stesso creativa, è una continua trasformazione della ragione e dell'ideale di perfezione in cui ogni forma o modello esiste realmente solo nel momento in cui viene alla luce ed è presente in atto. Vi sono certo anche per Herder le *Anlagen*, le

³² HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 117-118; trad. it. cit., pp. 429-430.

disposizioni, ma prese per sé sono una virtualità dotata di scarsa rilevanza, in ogni caso le configurazioni della ragione non sono date a priori, ma la loro reale sussistenza inizia solo con la loro espressione e manifestazione storica. Nella storia così intesa non sono determinanti le possibilità astratte, ma le realtà positive, in primo luogo i fattori esterni da cui dipende la vita umana a partire dall'esistenza di gruppo, dal clima, dal pungolo del bisogno. Il pensiero di Herder emerge come rovesciamento e ridimensionamento di quell'indebita estensione della possibilità che l'esame arendtiano attribuisce tanto al *Selbstdenken* di Lessing quanto al gioco romantico di Schlegel e Humboldt, e il cui criterio di riferimento è il primato del possibile nella filosofia heideggeriana.

Per eseguire questa iniziale caratterizzazione della concezione storica herderiana Arendt, come si vede dal brano sopra riportato, inserisce molte citazioni da Herder, tratte per lo più dai principali scritti di filosofia della storia, le *Ideen* e *Auch eine Philosophie*, che vengono utilizzati come fonte di una matrice unitaria nella considerazione herderiana della storia a prescindere dalle loro differenze. Proseguendo nell'analisi, Arendt articola la sua ricostruzione del pensiero storico di Herder attorno a tre idee fondamentali: il rapporto fra ragione e storia, visto attraverso la questione della funzione della rivelazione, l'impenetrabilità degli accadimenti storici, infine il ruolo dell'irrevocabilità del passato nella spiegazione della differenziazione di popoli.

Il primo aspetto, la descrizione del modo in cui Herder sottopone la ragione alla storia, viene rilevato da Arendt nel solco delle distinzioni dalla posizione di Lessing.

La ragione non è dunque il giudice della realtà storica dell'uomo, ma «il risultato di tutta l'esperienza del genere umano». Questo risultato, per la sua essenza, non è mai definitivo. Herder riprende l'«eterna ricerca» della concezione lessinghiana della verità, ma in forma modificata; infatti, sebbene Lessing sposti la verità nell'indiscernibile lontananza del futuro, per lui la ragione come facoltà innata viene lasciata senz'altro intatta da questa dinamica. Se è la ragione stessa in quanto «risultato dell'esperienza» ad essere storicizzata, allora il posto dell'uomo nello sviluppo del genere umano non è più definito in modo inequivocabile: «nessuna storia al mondo si basa su dei fondamenti astratti a priori». [...] Di conseguenza per Herder la relazione fra storia e ragione si presenta in modo esattamente inverso: la ragione è sottomessa alla storia, «poiché l'astrazione non può imporre alcuna legge alla storia»³³.

Il principio della condizionatezza storica della razionalità sottolineato da Arendt non è altro che un risvolto dell'idea guida del nono libro delle *Ideen*, secondo cui tutte le capacità spirituali umane, in qualità di forze organiche, non sono autosufficienti e generate da se stesse, ma sono determinate dai mezzi ausiliari esterni con cui si formano e da cui dipendono per venire all'esistenza. Soltanto nella catena formativa della tradizione si realizza il dispiegamento delle facoltà. Anche la ragione viene appresa nella concatenazione educativa che anima la storia e si presenta come «una raccolta di osservazioni e di esercizi della nostra anima, una somma dell'educazione del nostro genere umano»³⁴.

Le citazioni da Herder che compaiono nel brano sopra riportato indicano però che Hannah Arendt non si basa sulle riflessioni delle *Ideen*, ma sulla trattazione contenuta in scritti herderiani di argomento teologico, più precisamente

³³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 118; trad. it. cit., p. 430.

³⁴ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, p. 345; ID., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., p. 213.

nelle *Erläuterungen zum Neuen Testament* e nei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. In entrambe le opere Arendt si concentra sulle osservazioni che delineano il rapporto fra rivelazione e ragione conferendo alla prima un'imprescindibile valenza educativa e storica sulla seconda. La provenienza della definizione della ragione come risultato dell'esperienza umana viene indicata da Arendt nelle *Erläuterungen zum Neuen Testament* (1775), nella terza sezione del primo libro intitolata *In Jesu ist das Menschengeschlecht erwählet*. In questo testo le idee herderiane sullo sviluppo storico del piano della destinazione dell'umanità vengono applicate all'interpretazione della figura e della funzione di Cristo. Herder parte dalla similitudine fra l'opera d'arte e la storia, entrambe contraddistinte dalla finalità delle parti rispetto al tutto, e procede affermando che il disegno della storia non esiste nella filosofia escogitata da un singolo, ma nello sviluppo che include tutti, e pertanto si chiarisce solo storicamente per gradi. Mano a mano che gli avvenimenti e le esperienze si sommano componendo i tasselli del piano complessivo, cresce e si sviluppa la ragione, che è formata solo attraverso la successione dei tempi, mediante tutto ciò che la ha educata, istruita e allevata:

perciò a tutto ciò che ha educato il genere umano la ragione è debitrice di ciò che è diventata, e sarebbe assurdo separare l'uno dall'altro e considerare la ragione come un ente astratto autonomo, in cui essa non è niente. È altrettanto assurdo contrapporre la ragione alla rivelazione e trattarla come se fosse indipendente. Come il genere umano non poteva venire alla luce senza creazione: tanto meno poteva durare senza sostegno divino e poteva sapere ciò che sa senza educazione divina³⁵.

La funzione educativa della rivelazione è essenziale quale impulso allo sviluppo iniziale della civiltà e della ragione umana, ma conseguentemente alla sua natura genetica non si esaurisce in questa prima fase, perché ha la valenza di un'espressione della destinazione del genere umano che si chiarisce sempre di più lungo l'intero arco della storia. Secondo l'argomentazione delle *Erläuterungen* però, questo valore storico-universale della rivelazione non si è affermato ovunque in maniera uniforme, ma Dio ha scelto dei punti luminosi fra i popoli e le epoche per promuovere e rischiarare la destinazione dell'umanità, ed essi corrispondono ai luoghi dove hanno agito la rivelazione ebraica e quella cristiana. Cristo è poi il punto centrale dell'intera costruzione storica, in lui si è manifestata la concatenazione degli uomini da Adamo fino a Dio.

È piuttosto singolare che Arendt usi questo testo come riferimento per l'idea della dipendenza della ragione dalla storia, perché, anche se essa vi si trova indubbiamente asserita, vi è presentata nel modo più conforme alla preoccupazione centrale che orienta le *Erläuterungen*. Quest'opera fu scritta da Herder con l'intenzione specifica di confermare la sua ortodossia al di là di ogni discussione dopo le perplessità suscitate da altri suoi scritti, e a questo scopo fu rivista accuratamente svariate volte e fu sottoposta all'esame di un accreditato teologo del tempo, Georg Joachim Zollikofer³⁶. Di conseguenza, quando Herder parla di rivelazione, il richiamo al primato di cristianesimo ed ebraismo passa in primo piano rispetto al discorso di portata più generale che vede nella rivelazione

³⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII, p. 369.

³⁶ Per informazioni più dettagliate cfr. ROBERT CLARK, *Herder. His life and thought*, Berkley e Los Angeles, University of California Press, 1955, pp. 206 e seguenti.

una chiave di lettura fondamentale della storicità, un'insostituibile dispensatrice sia dell'educazione dell'infanzia dell'umanità che del progressivo chiarimento storico della destinazione umana.

Le conseguenze dell'apprensione per l'ortodossia si attenuano nei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, di cui Arendt si serve, pur senza farne menzione, per ricavare le citazioni relative all'impotenza dell'astrazione sulla storia nel brano sopra riportato. I passi sui limiti del pensiero astratto inseriti da Arendt nell'argomentazione sono tratti dalla 26^a lettera, dove è discusso il ruolo ed il peso della rivelazione nello sviluppo della ragione. La rivelazione viene definita come "educazione del genere umano"³⁷ che ha guidato l'uomo agli esordi della sua storia contribuendo alla formazione delle sue forze spirituali e istruendo la ragione allo stesso modo di una madre con una figlia. Nonostante i temi e i termini siano quelli di Lessing, l'impostazione e le conclusioni lessinghiane vengono rovesciate, come notato da Arendt. Le più antiche tradizioni di tutti i popoli, nei loro più semplici ordinamenti e costumi religiosi, testimoniano "i primi inizi di una formazione divina" che ha agito sulla ragione come un'indispensabile *Kinder-Offenbarung* e ancora vi agisce come un fondamento senza il quale non si darebbe alcuna cultura.

La ragione formata non cade dal cielo [...]. Tutto è dapprima positivo, legge, dottrina, verità, esercizio, prima di diventare astratto. Così si educano i bambini, così è stato educato il mondo; non è possibile nessun altro percorso delle nostre forze spirituali. Ancora oggi l'uomo andrebbe a quattro zampe, come il tale anatomista voleva dimostrare, se non l'avesse innalzato l'educazione paterna, se non lo avessero formato ulteriormente la dottrina positiva e la religione. Rompete questa catena, toglietelo dal mondo di lingua, dottrina, costumi, ammaestramento, esercizio che lo circonda; non è più un uomo: la sua ragione non si sviluppa³⁸.

Mediante il suo rapporto educativo nei confronti della ragione la rivelazione mette in luce il suo carattere storico, oltre che divino, perché mostra la sua natura di compendio di tutti gli strumenti esterni concreti, dati oggettivamente e storicamente, che hanno reso possibile la prima educazione umana e con essa l'ulteriore formazione che su tali inizi ha costruito e continua a costruire. Ragione e rivelazione sono distinte e interconnesse come "astrazione e storia"³⁹, dotate di impostazioni diverse, l'una basata su dimostrazioni e l'altra su fatti. In nessun caso ragione e rivelazione sono reciprocamente sostituibili, perché per la razionalità matura non è possibile riassorbire i contenuti rivelati nel proprio linguaggio e prenderne il posto, né tanto meno è pensabile che la rivelazione, con la sua prerogativa di rendere infinito il finito, possa esprimersi in forma astratta. D'altra parte, nonostante l'eterogeneità, la ragione non è in grado di sussistere in totale autonomia dalla rivelazione, tutt'al più una volta formata può allentare il rapporto educativo materno con le fonti storiche rivelate della sua educazione, ma non può né cancellare il processo con cui è venuta fuori dalla storia, né la dipendenza del suo potere di astrazione da esperienze positive. Il legame della

³⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 286.

³⁸ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 288.

³⁹ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. X, p. 289.

ragione con la rivelazione viene spiegato da Herder con l'origine storica dello sviluppo della razionalità⁴⁰.

L'uso di questi scritti teologici per la spiegazione della derivazione della ragione dalla storia si presta particolarmente alla trattazione arendtiana di *Aufklärung und Judenfrage* sia per il richiamo al motivo dell'educazione del genere umano tramite la religione, che permette ad Arendt di articolare l'esame riprendendo i temi discussi a proposito di Lessing, sia perché in tali opere l'inconsistenza della razionalità avulsa dalla storia viene ribadita da Herder con tanta più forza quanto più corrisponde alla parallela asserzione del debito della ragione rispetto alla rivelazione. Dall'esame di questi scritti teologici Arendt trae anche gli elementi per evidenziare un ulteriore aspetto essenziale nella concezione storica di Herder, ovvero l'idea dell'opacità della storia, della sua indecifrabilità per la riflessione umana.

Si prepara la fine del dominio della ragione, della maturità e dell'autonomia dell'uomo: la storia, ciò che è avvenuto all'uomo, è divenuto impenetrabile: «Nessun filosofo è in grado di spiegare il motivo per cui essi (cioè i popoli) esistono o del fine per cui sono esistiti». Data la sua impenetrabilità, la storia diviene impersonale ed esteriore all'uomo, ma non divina. La trascendenza del divino è definitivamente perduta: «la religione non deve far altro che produrre scopi attraverso gli uomini e per gli uomini»⁴¹.

La citazione sull'incapacità del filosofo di dare ragione degli svolgimenti storici dei popoli è tratta dalla stessa sezione delle *Erläuterungen zum Neuen Testament* che abbiamo già esaminato (*In Jesu ist das Menschengeschlecht erwählet*). In quel luogo si è visto però che Herder non si occupa dei limiti della comprensione storica, ma prende di mira la pretesa dell'astrazione filosofica di essere indipendente dalla storia e dettare al suo corso le proprie leggi. L'idea dell'incomprensibilità del senso complessivo che si realizza attraverso la storia è invece sostenuta espressamente in *Auch eine Philosophie*⁴², dove Herder ritiene che l'esistenza di una progressione e di un piano architettonico nello sviluppo storico del genere umano sia indubbia, ma che il suo contenuto sia imperscrutabile. A questo testo Arendt attinge per inserire l'ultima frase del passo sopra riportato a conferma della perdita della trascendenza, ma non per citare

⁴⁰ Un esame di questi temi dei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* si trova in VALERIO VERRA, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, cit., pp. 156-158. Verra sottolinea che l'interesse di Herder per il mondo primordiale della rivelazione non è né puramente erudito né estetizzante, e non mira neppure ad una riduzione del messaggio poetico primitivo al suo presunto contenuto storico-filosofico. Herder tende piuttosto ad accentuarne l'insostituibile funzione germinale e genetica inserendola nel "carattere organico e naturale dello sviluppo complessivo dell'uomo".

⁴¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 119; trad. it. cit., p. 430.

⁴² JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, pp. 559-561, 584-586; cfr. in particolare il brano alle pp. 559-560: "La catena dell'onnipotente e onnisciente Bontà si viene intrecciando, legando in mille diversi modi, ma ogni anello della catena là non è che un anello: pende alla catena e non vede affatto donde penda infine la catena tutta. [...] Che questo significato poi, che questa visione cosmica debba essere per lo meno posta al di là dello stesso genere umano, devi rendertene conto, insetto di una terrestre zolla, se rivolgi di nuovo il tuo sguardo al cielo e alla terra. In tutto questo universo vivo o morto ti ritrovi tu forse centro esclusivo dove tutto venga a convergere o piuttosto non fai altro che collaborare (dove? quando? – chi te l'ha chiesto?) a più alti e ignoti fini?" (trad. it. ID., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1951, pp. 71-72).

frammenti a sostegno dell'impenetrabilità della vicenda storica umana. Il motivo risiede probabilmente nel fatto che nei luoghi in questione di *Auch eine Philosophie* Herder riconduce l'opacità della storia all'impossibilità di cogliere la profondità del disegno divino e provvidenziale che vi si manifesta, e questa concezione non sembra combinarsi con l'altra tesi interpretativa di Arendt sulla fine della presenza di Dio nella successione storica.

In realtà l'affermazione di Arendt sulla sparizione di Dio dalla storia non contrasta con l'idea herderiana di uno schema provvidenziale degli eventi, perché l'uscita di scena della trascendenza di cui parla Arendt va intesa nell'unico senso in cui è applicabile a Herder, cioè in relazione all'azione straordinaria o miracolosa del divino. In effetti tale tipo di causalità tende a scomparire nella spiegazione herderiana dei fenomeni naturali e storici, in maniera più o meno netta a seconda dei diversi contesti e delle diverse opere. Questa rimozione si esprime ad esempio nella convinzione di Herder di un'origine storico-umana sia delle scritture bibliche che del linguaggio, e la sua premessa teorica si trova condensata nella celebre frase della prefazione delle *Ideen* "Dio è tutto nelle sue opere"⁴³, che corrisponde ad un'assunzione della presenza di Dio nel regolare andamento del mondo da lui prodotto piuttosto che in uno stravolgimento del suo ordine. L'espulsione dell'intervento immediato e singolare della causalità divina non esclude una sua azione attraverso il corso ordinario della natura e della storia, nelle cui leggi si manifesta l'intera sua efficacia.

In ogni caso la notazione di Arendt sull'assenza di Dio dalla successione storica non approfondisce la questione di quale causalità divina sia eliminata e quale conservata, anche perché nel seguito della trattazione di *Aufklärung und Judenfrage* questo spunto ha la sola funzione di tenere distinti il senso herderiano del destino da quella che Arendt ritiene la specifica percezione ebraica del passato, vivificata dalla presenza divina. Neppure l'impenetrabilità della storia è fatto oggetto di un vero e proprio esame da parte di Arendt, che si limita ad asserirne il senso generale di limitazione al potere conoscitivo della razionalità, senza evidenziare la complessità e la divergenza di approccio con cui questa tematica è affrontata nelle diverse fasi del pensiero di Herder. Mentre infatti in *Auch eine Philosophie* l'ordine progressivo della concatenazione storica è ritenuto intuibile ma non pienamente decifrabile, nelle *Ideen* questa tesi viene rovesciata e l'avvicinamento alla realizzazione della *Humanität*, con le sue componenti di ragione ed equità, viene vista come la finalità e la struttura esplicitamente riconoscibile nella storia⁴⁴.

Un ulteriore tratto distintivo essenziale che Arendt riconosce alla filosofia di Herder è l'accentuazione dell'irrevocabilità del passato a partire dalla considerazione della differenziazione dei popoli. Arendt si richiama soprattutto ad una parte del settimo libro delle *Ideen*⁴⁵ in cui Herder, pur sottolineando la

⁴³ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, p. 10. Su queste questioni cfr. HANS DIETRICH IRMSCHER, *Johann Gottfried Herder*, cit., p. 30.

⁴⁴ Il cambiamento di rotta è stato osservato e interpretato in vario modo dagli studiosi di Herder. Segnalo in particolare un articolo di Gadamer, la cui lettura rileva e approfondisce il mutamento di concezione senza farne un'antitesi drastica o un rinnegamento del senso per la storia: cfr. HANS GEORG GADAMER, *Herder als Wegbereiter des "historischen Bewußtseins"*, cit., pp. 668-670.

⁴⁵ Il testo della nota 16 di *Aufklärung und Judenfrage*, con cui Arendt rimanda ai luoghi delle opere di Herder che sono oggetto delle sue considerazioni su questo tema, è il seguente: "Ideen... I. Teil. 7. Buch. Zusätze zu der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts. 5.". A parte il fatto che

molteplicità inesauribile di metamorfosi a cui l'uomo va incontro nella storia, difende l'unità di base del genere umano contro la tesi di razze distinte. La diversificazione non è data in partenza, ma è risultato della forza vincolante del passato e cresce quanto più indietro nei tempi si perde la storia di un popolo⁴⁶. Questa riflessione è ripresa e messa in risalto da Arendt per esprimere l'enfasi herderiana sull'immutabilità degli accadimenti e delle loro conseguenze.

Quanto più un popolo è antico, tanto più esso si differenzia da ogni altro. È proprio la consequenzialità dell'evento storico che produce la diversità fra uomini e popoli. La differenza non risiede tanto nelle disposizioni, nel talento e nel carattere, ma piuttosto nell'irrevocabilità di ogni accadere umano, nel fatto che l'accadere abbia un passato che non è possibile revocare⁴⁷.

Il carattere definitivo e non più modificabile dell'accadere storico sottolineato in questo caso da Arendt è indubbiamente un motivo centrale nella filosofia di Herder, ma non solo ai fini della spiegazione delle differenze dei popoli richiamata dalle osservazioni di *Aufklärung und Judenfrage*. L'irrevocabilità del passato nel senso rilevato da Arendt si riferisce all'impossibilità di trasformare quanto è già accaduto o di cancellare l'ininterrotta efficacia della sua impronta sfuggendo al suo potere determinante. Tuttavia nel pensiero di Herder la natura irrevocabile degli accadimenti è asserita anche nella diversa accezione di una perdita definitiva del passato, significa cioè che non è possibile richiamare in vita o ripetere in forma originaria i modelli di vita o di cultura di epoche trascorse, perché la transitorietà e l'ineluttabile parabola di decadenza di ogni opera umana assegnano a qualsiasi manifestazione storica dei limiti temporali invalicabili. Questa convinzione, ripetuta tanto da *Auch eine Philosophie* che dalle *Ideen*⁴⁸, è alla base dell'impostazione ermeneutica con cui Herder si rifiuta di prendere a modello popoli o momenti preferiti nella storia da trasformare nel criterio di comprensione di tutte le forme restanti assunte dalla civiltà umana. Mentre l'irrevocabilità evidenziata da Arendt insiste sulla persistenza dell'accaduto, sulla sua presenza incancellabile nella concatenazione successiva delle epoche, in Herder questa dimensione è relativizzata dalla labilità del passato. Ogni scena del mondo trascorsa, per quanto possa continuare a esercitare la sua influenza nelle forme che ne recuperano l'eredità, diviene inesorabilmente oltrepassata, svanita e sostituita dal nuovo con il progredire del

il settimo libro è nella seconda sezione delle *Ideen*, non nella prima, non mi è stato possibile decifrare cosa Arendt avesse in mente con la parte successiva dell'indicazione (in ogni caso lo scritto herderiano *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* non contiene alcuno *Zusatz*).

⁴⁶ Il modo con cui Herder nel settimo libro delle *Ideen* sostiene l'unicità del genere umano negando l'esistenza di una distinzione originaria di razze è piuttosto affine alla riflessione arendtiana sulla fede giudaico-cristiana nella comune origine dell'umanità, che in *Colpa organizzata e responsabilità universale* viene considerata una fonte di solidarietà essenziale, seppur gravata dal fardello della corresponsabilità di tutti gli uomini, e in *Le origini del totalitarismo* viene assunta come il fondamento del concetto di un'uguaglianza umana universale. Cfr. HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., pp. 46-47 (trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 74-76), e EAD., *The Origins of Totalitarianism*, cit., vol. II, p. 114 (trad. it. EAD., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 327).

⁴⁷ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 119; trad. it. cit., pp. 430-431.

⁴⁸ Cfr. ad esempio JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIV, pp. 147-149, 237-238, (ID., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., pp. 321-323, 368) e ID., *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, pp. 562-565 (ID., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, pp. 74-76).

tempo, e neppure la massima dedizione nella conservazione dell'antico può riprodurne il vero spirito o l'autentica vitalità. Questo aspetto non viene del tutto escluso nella trattazione arendtiana, ma viene ascritto ad un ordine di idee diverso da quello dell'accadimento irrevocabile, perché viene caratterizzato come distanza e imparzialità della comprensione storica di Herder rispetto al passato e viene valutato in chiave critica per il suo effetto deleterio sulla considerazione ebraica della temporalità, come vedremo fra poco. Parlando invece di irrevocabilità dell'accaduto Arendt intende riferirsi al presupposto del fenomeno da lei richiamato in relazione a *Über Denkmale der Vorwelt*, ovvero alla durezza dell'influsso del passato che spiega la continuità con cui le tradizioni originarie dei popoli antichi hanno determinato e ancora determinano la loro storia. Questo motivo della filosofia herderiana, tematicamente legato alla riflessione sull'importanza e l'efficacia degli elementi positivi e fattuali della storia rispetto alla possibilità e all'astrazione, viene lodato da Arendt come uno degli elementi più innovativi messi in luce da Herder.

Mediante questo aspetto dell'irrevocabilità di ogni evento, Herder diventa uno dei primi grandi interpreti della storia. Così, grazie a lui, per la prima volta in Germania anche la storia degli ebrei diventa visibile come una storia determinata essenzialmente dal possesso dell'Antico Testamento⁴⁹.

Da questo passo traspare l'apprezzamento di Arendt per la riflessione herderiana della storia. Arendt si riconosce particolarmente nelle componenti del pensiero di Herder maturate in polemica con l'illuminismo e sviluppate sugli assunti relativi alla critica della razionalità astratta e all'enfasi sul peso delle realtà storiche irrevocabilmente accadute, conservate nella tradizione. Questo giudizio si ritrova anche nella recensione di Arendt al libro di Hans Weil, nel quale è inclusa un'indagine sull'idea herderiana della *Bildung*. Recensendo il testo Arendt riporta i punti principali dell'interpretazione di Weil, basata sull'antitesi fra mondo e interiorità e su una spiegazione del pensiero di Herder attraverso gli influssi fondamentali di Shaftesbury, di Rousseau e del pietismo. Dal primo Herder riprenderebbe l'aspetto della *Bildung* legato alla tensione verso modelli di perfezione, dal secondo l'analogia della formazione con processi vegetativi di sviluppo di disposizioni, dall'orientamento pietistico infine trarrebbe un'interiorizzazione della *Bildung* tendente al rafforzamento dell'autonomia umana. Secondo Arendt una simile immagine del pensiero di Herder è incompleta e sbilanciata. L'eccessiva insistenza sul pietismo porta Weil a sopravvalutare la funzione dell'interiorità e a misconoscere completamente l'importanza dell'influenza di Lessing sulla filosofia herderiana, che trae uno spunto d'ispirazione imprescindibile dalla critica all'impostazione lessinghiana. Inoltre, da questo squilibrio interpretativo deriva uno scarso riconoscimento del ruolo fondamentale svolto nella concezione di Herder dagli elementi della storia e della tradizione esterni al campo di libera azione dell'uomo singolo ma capaci di determinare in maniera decisiva la sua formazione e la sua costituzione.

In questa presentazione mi sembra che sia sottovalutato il significato che per Herder e per il suo concetto di *Bildung* è assunto dalla storia, e con essa anche dalla realtà extrapersonale (all'incirca come «sorte», come «destino»). All'isolamento dell'uomo compreso secondo la metafora della

⁴⁹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 119; trad. it. cit., p. 431.

pianta si contrappongono tutte quelle osservazioni di Herder (soprattutto nello scritto «Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità»), nelle quali egli parla espressamente di una «catena degli individui» e di una «tradizione» che forma l'essere umano. Infatti Herder polemizza direttamente contro un processo della *Bildung* così votato all'isolamento, tuttavia non lo fa direttamente in una polemica contro Rousseau, ma nella polemica contro Lessing⁵⁰.

A riprova del distacco di Herder da Lessing Arendt, nel seguito di questo passo, inserisce la citazione dal primo capitolo del nono libro delle *Ideen* dove viene affermato che l'esistenza di una storia del genere umano sarebbe impossibile se l'uomo ricevesse tutto da se stesso. La conclusione di Arendt è che l'autonomia dell'essere umano, in cui si riassume il retaggio illuministico compiutamente espresso dal *Selbsdenken* di Lessing, non viene accentuata come sostiene Weil, ma viene distrutta nel pensiero di Herder, perché in esso fa la sua comparsa «la storia e con essa la realtà su cui l'uomo non ha alcun potere»⁵¹.

L'eliminazione herderiana dell'autonomia della ragione e della salda posizione dell'uomo nella successione dei tempi viene evidenziata, come si è visto, anche in *Aufklärung und Judenfrage* a proposito dell'impenetrabilità della storia. Evidentemente per Arendt questo limite cognitivo viene fatto valere da Herder non tanto in merito all'inarrivabile sapienza del disegno divino nelle vicende umane di *Auch eine Philosophie*, ma piuttosto in relazione allo sbarramento in cui l'uomo si imbatte quando tenta di conoscere un oggetto quale la storia, che non è interamente riconducibile alla sua libera azione sciolta dai fattori esterni e non si pone perciò sotto il suo totale controllo, come l'illuminismo aveva spesso ritenuto. Herder costituisce dunque per Arendt un indispensabile correttivo alle pretese di un pensiero che antepone la moltiplicazione delle possibilità al riconoscimento delle realtà storiche effettive e che si reputa indipendente da ogni determinazione storica, da ogni influsso che non provenga dallo spirito stesso. Accentuando la sussistenza e la rilevanza delle esperienze positive date a prescindere dalla razionalità e sottolineando la natura derivata dell'astrazione, il pensiero herderiano si sposa con l'insistenza di Arendt sulla necessità di ridimensionare sia l'ambizione di autosufficienza del *Selbstdenken* illuministico nelle sue forme più esasperate, sia il corrispondente primato della possibilità sulla realtà, filtrato attraverso la filosofia dell'esistenza di Heidegger e rinvenuto anche nel romanticismo. Herder è uno dei pensatori cui Arendt sembra avvicinarsi maggiormente e che rivela la più stretta affinità rispetto all'impianto di pensiero degli scritti arendtiani degli anni trenta, caratterizzati dall'adesione alla critica sionista all'assimilazione e conseguentemente centrati sul valore della storia e della tradizione come espressioni della costituzione collettiva specifica di un popolo, in contrapposizione all'isolamento del soggetto autarchico proprio di buona parte della cultura illuministica e romantica e dell'esistenzialismo heideggeriano.

Da questo punto di vista è vero che nei testi degli inizi degli anni trenta «Herder emerge come il vero eroe di Hannah Arendt», secondo l'opinione espressa da Young-Bruhel a proposito di *Aufklärung und Judenfrage* e della recensione al libro di Weil⁵². D'altra parte la comprensione e l'approvazione

⁵⁰ HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 202.

⁵¹ HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 202.

⁵² ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975*, cit., p. 125. Riporto e discuto brevemente il parere di Young-Bruhel perché la sua biografia, per la ricchezza di materiale trattato

arendtiana non si estende affatto alla totalità della filosofia di Herder e si inserisce in un quadro valutativo più ampio che non è certo privo di riserve. La stessa “distruzione dell’autonomia dell’uomo”, derivante nel pensiero herderiano dalla soggezione della ragione ad un destino storico che essa non comprende né produce appieno, è vista da Arendt in una prospettiva duplice. Se da un lato è assunta come conquista della consapevolezza della rilevanza delle realtà extrapersonali di contro ad un’astrazione che si verrebbe autofondata, dall’altro è intesa da Arendt alla luce delle sue negative ricadute sulla considerazione del passato, non più concepibile in un rapporto di intenzionale fedeltà ai suoi contenuti, ma trasformato in un oggetto estraneo, distante e privo di qualsiasi valore vincolante che non sia la mera subordinazione all’accaduto. In questo tipo di percezione del dato storico, in cui vengono meno le condizioni di possibilità della continua rivitalizzazione delle tradizioni più antiche propria dell’ebraismo, convergono i motivi principali della presa di distanza di Arendt dagli esiti della filosofia herderiana.

5.3 L’esclusione degli ebrei dalla storicità: la critica al pensiero di Herder nel saggio sull’illuminismo

Dopo aver esplicitato le premesse di filosofia della storia di Herder, *Aufklärung und Judenfrage* ne esamina l’applicazione specifica alla questione ebraica rinvenendo gli stessi elementi caratterizzanti già messi in luce a proposito della biografia di Rahel Varnhagen. Per spiegare l’immagine dell’ebraismo delineata da Herder Arendt richiama l’attenzione sul proposito herderiano di interpretare la storia degli ebrei secondo la loro stessa tradizione, in base ai principi della centralità della legge mosaica e dell’attaccamento al passato della Palestina, assunti come tratti di una cultura nazionale autonoma degli ebrei che li rende estranei rispetto all’Europa e fa sorgere la necessità politica dell’assimilazione. Fin qui il quadro corrisponde a quello della biografia, ma Arendt si spinge ad affrontare questioni ulteriori prendendo in considerazione l’esortazione herderiana ad una conversione non solo politica, ma umana e formativa dell’elemento parassitario degli ebrei.

Herder vede la situazione attuale assolutamente nella prospettiva del passato. A partire dalla storia del popolo ebraico egli spiega anche il fatto che gli ebrei, nonostante tutte le oppressioni subite in un mondo straniero, non siano stati distrutti, ma abbiano cercato di adattarsi, sia pure in modo parassitario. Si tratta ora di rendere produttivo questo elemento parassitario della nazione ebraica. Fino a che punto una tale assimilazione sia possibile conservando la legge ebraica è un problema politico, ma fino a che punto essa sia semplicemente possibile è una questione di educazione e di Bildung, cioè per Herder di umanizzazione⁵³.

Il riadattamento degli ebrei alla vita nei paesi europei a livello oggettivo e istituzionale deve essere ovviamente deciso dai singoli stati, ma a livello generale, in tutti gli ambiti personali e sociali non direttamente riducibili ad aspetti

e per la completezza dell’analisi rimane ineguagliata anche come studio monografico sul pensiero arendtiano.

⁵³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 120-121; trad. it. cit., p. 432.

giuridici, è un obiettivo da conseguire attraverso la valenza umanizzante della *Bildung*. La *Humanität* è lo strumento con cui secondo Arendt Herder promuove una tale riconversione culturale degli ebrei all'Europa. Questa *Humanität* cui Arendt fa riferimento non va confusa con il tema del quindicesimo libro delle *Ideen* o di altre opere tarde di Herder (in particolare i *Briefe zur Beförderung der Humanität*), dove l'Umanità è vista come scopo della natura umana e criterio orientativo della storia. In quel contesto Herder considera la *Humanität* come un ordine nei rapporti delle forze organiche, una legge di equilibrio e di persistenza che si regge sui due pilastri di ragione (*Vernunft*) ed equità (*Billigkeit*). Nella sua analisi, invece, Arendt ha in mente un orizzonte di idee diverso e più specifico. L'umanizzazione richiamata da Arendt è quella che Herder auspica per gli ebrei nel testo *Bekehrung der Juden* (in *Adrastea*), dove viene esortato l'abbandono dei vecchi orgogliosi pregiudizi nazionali della Palestina e viene esaltata una visione degli ebrei "rein-humanisirt"⁵⁴ in tutte le loro occupazioni e modi di pensare. Questa *Humanität* non viene ricondotta da Arendt ai criteri della ragione e dell'equità, ma alla sfera educativa della *Bildung* e della tolleranza che orienta la discussione herderiana della situazione ebraica: "L'Umanità è caratterizzata mediante due concetti, la *Bildung* e la tolleranza"⁵⁵.

Mentre nella biografia di Rahel Varnhagen lo scritto *Bekehrung der Juden* viene preso in esame, come si è visto, per la comprensione della situazione degli ebrei in termini politico-statali che vi si realizza, in *Aufklärung und Judenfrage* Arendt si riallaccia a tale testo per esporre un aspetto ulteriore, ovvero per mostrare la presenza nelle riflessioni herderiane di un tipo di valutazione dell'ebraismo orientato secondo i criteri della formazione e dell'umanizzazione. È soprattutto la parte conclusiva di *Bekehrung der Juden* a presentare la soluzione della questione ebraica in termini di *Bildung* cui Arendt fa riferimento. La prima parte si occupa invece di definire in via preliminare un corretto approccio al problema ed esclude la pertinenza dell'argomento dei diritti umani, perché l'oggetto in discussione non è un rapporto fra esseri umani generici, ma la coesistenza di costituzioni nazionali diverse con un'origine storica determinata. Poiché gli ebrei devono buona parte del loro carattere alla dedizione al commercio che ha contraddistinto la loro storia, si dovrà valutare fino a che punto e a che condizioni questa loro peculiarità storico-nazionale sia compatibile con quelle dei paesi europei. L'appello a principi umanitari generali è assolutamente fuori luogo perché misconosce la specificità degli ebrei in quanto ebrei, frutto del loro passato, e fa perdere di vista la natura incontestabilmente politica di ogni rapporto fra collettività nazionali distinte. Quest'argomentazione, per inciso, mostra una notevole concordanza con quella che Arendt dichiara di aver ripreso negli anni trenta dal sionismo e che si riassume nell'affermazione della necessità di difendersi come ebrei, non come semplici esseri umani, quando si è attaccati o discriminati a causa dell'origine ebraica⁵⁶.

⁵⁴ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, p. 74.

⁵⁵ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 121; trad. it. cit., p. 432.

⁵⁶ "I sionisti offrivano la sola possibilità di difendersi come ebrei e non come esseri umani – cosa quest'ultima che ritengo un grosso errore, perché quando si è attaccati come ebrei bisogna anche difendersi in quanto tali. Non si può dire: scusate, non sono ebreo, sono un essere umano. È un modo di ragionare assurdo": passo tratto dalla discussione con amici e colleghi a Toronto del 1972, contenuta in HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werke*, München Zürich, Piper, 1996, p. 107.

L'ultima sezione di *Bekehrung der Juden (Fortsetzung)* è scritta da un'ottica diversa, nel quadro della possibile trasformazione e valorizzazione dei tratti parassitari con cui gli ebrei nella diaspora si sono ritagliati una loro esistenza mediante la preminenza nel commercio. È in questo ambito che l'accento si sposta sul processo di umanizzazione degli ebrei attraverso la *Bildung* di cui parla Arendt in *Aufklärung und Judenfrage*. Secondo Herder per rimediare al trattamento barbaro con cui i cristiani hanno contribuito in maniera determinante a far degenerare gli ebrei nelle frodi del commercio occorre, come si è già accennato, una conversione politica che parta dal mondo cristiano: si deve iniziare da un cambiamento dei costumi delle categorie di cristiani esposte agli imbrogli e procedere con una dura legislazione contro i truffatori, in modo da eliminare alla radice il sospetto di una disonestà nazionale degli ebrei. Una volta dissolta con questo sistema la parte deteriore del carattere ebraico, può emergere ed essere coltivata quella migliore, che consiste in una capacità di valutare cose e persone nel modo più schietto e libero da pregiudizi⁵⁷.

Anche queste qualità positive sono di origine storica, poiché derivano dalla posizione socialmente e politicamente neutra degli ebrei della diaspora, esclusi dalle cariche pubbliche e in contatto con tutti i ceti in qualità di commercianti. Il distacco dal tessuto sociale e civile dei paesi in cui hanno vissuto e la frequentazione umana variegata cui la loro attività li ha indotti hanno conferito loro uno sguardo più penetrante e meno condizionato dai giudizi comunemente accettati rispetto ai cristiani. Proprio per questo gli ebrei sono predisposti dalla loro stessa storia ad una grande libertà dai pregiudizi di ogni cultura nazionale, compresa la loro. La proposta di Herder è di rafforzare questi tratti di pura umanità evitando che gli ebrei siano esclusi e si escludano dall'educazione statale-nazionale dei paesi ospitanti⁵⁸. Attraverso la loro integrazione nell'educazione e nella *Bildung* degli stati europei potrà crearsi una cultura comune che li allontanerà automaticamente dagli aspetti dei loro costumi meno adatti all'Europa e li spingerà a superare la separatezza di un modo di vita parassitario.

A prima vista il procedimento di Herder sembra paradossale: prima ribadisce che gli ebrei devono essere visti come portatori di un ordinamento nazionale a sé stante e non di astratti diritti umani, poi si augura che nei paesi europei essi, attraverso un'educazione statale comune con i cristiani, si elevino ad un livello di pura umanità sciolta da ogni attaccamento a preminenze nazionali. Questo tipo di umanità non è però in contraddizione con la critica all'umanitarismo astratto. Il punto dell'argomentazione herderiana è che il sentimento di dignità indipendente dall'appartenenza a ceti o nazioni di cui gli ebrei sono ritenuti i portatori privilegiati non è considerato un parametro generale da applicare agli ebrei dall'esterno della loro costituzione, ma è visto come elemento latente all'interno della loro stessa storia e come espressione della loro unicità. Mentre per gli altri popoli i pregiudizi nazionali sono un centro di gravità fortemente condizionante, gli ebrei, a causa dell'eccezionalità del cammino della diaspora, sono gli unici che devono alla loro storia non solo i pregiudizi nazionali, ma anche la capacità di valutare autonomamente da essi. Perciò la *Bildung* che dovrebbe rafforzare tale attitudine e che Herder promuove non pretende di scalzare la costituzione storica degli ebrei, ma vuole presentarsi come un suo sviluppo, il più appropriato alle condizioni di vita europee.

Che l'umanizzazione attraverso l'educazione proposta da Herder per gli ebrei non significhi un'attenuazione della centralità della storia è riconosciuto dalla stessa Hannah Arendt, che vede nella promozione herderiana della *Bildung*

⁵⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, pp. 70-72.

⁵⁸ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXIV, p. 72.

qualcosa di diverso dalla consueta riduzione della questione ebraica a problema educativo tipica dell'illuminismo. Arendt precisa che la *Bildung* richiamata da Herder in relazione alla situazione degli ebrei non ha un significato generico o astratto, ma corrisponde a quell'educazione tramite esperienze positive e modelli storici esaltata dalla filosofia herderiana nella polemica contro l'illuminismo⁵⁹. Di conseguenza, per caratterizzare questa forma di *Bildung* Arendt si serve di una gran quantità di citazioni da *Auch eine Philosophie*, dove l'attacco alla prospettiva illuministica è più violento e diretto.

Secondo Arendt sia la *Bildung* che la tolleranza, che costituiscono i punti di riferimento del percorso di umanizzazione invocato da Herder per gli ebrei, sono intimamente collegate al tipo di comprensione storica del passato da lui teorizzata. L'aspetto che ad Arendt interessa di più sottolineare in questa ermeneutica storica è che il passato non vale per la *Bildung* come modello di perfezione da imitare, perché viene inteso nella sua unicità e irripetibilità, con un inevitabile senso di distanza: "Herder aveva mostrato proprio l'irrevocabile unicità della storia, anche di quella più geniale e grandiosa"⁶⁰. In questo caso l'interpretazione arendtiana si sofferma sull'idea che ogni configurazione storica di epoche o nazioni, in virtù della sua assoluta individualità, non possa tornare una seconda volta e non sia neppure commensurabile rispetto a fenomeni diversi. La transitorietà e la singolarità che segna tutte le manifestazioni umane nella storia le rende inutilizzabili come criteri di riferimento o vincoli per tutto ciò che esse stesse non sono.

Così la storia, per il suo contenuto, non è affatto vincolante per chi la interpreta – egli comprende la storia come unica e trascorsa. La funzione formatrice della storia consiste nel comprendere in sé. Su questo passato si fonda una nuova concezione della tolleranza. Ogni uomo, così come ogni epoca storica, ha un destino, la cui unicità non può essere giudicata da nessun altro: è proprio la storia stessa, dato il carattere inesorabile della sua continuità, che assume l'ufficio di giudice⁶¹.

La *Bildung* e la tolleranza corrispondono alla distanza con cui avviene la comprensione storica. Il riferimento di Hannah Arendt è la concezione della storia contenuta principalmente in *Auch eine Philosophie*, ma anche nelle *Ideen*, in base alla quale Herder afferma l'esigenza di un esame imparziale del passato che ne rispetti l'irripetibile unicità e ne prenda sul serio l'alterità rispetto al presente al di là di ogni preferenza. Il problema di questa concezione, secondo Arendt, è che svaluta ogni contenuto storico nella sua potenziale capacità di valere oltre il momento singolare della sua origine, e in tal modo accentua la rilevanza e l'inesorabilità del mero accadere che avanza sostituendo senza sosta un modello all'altro⁶². La conseguenza che per Arendt deriva da una simile comprensione

⁵⁹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 121; trad. it. cit., p. 432.

⁶⁰ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 121; trad. it. cit., p. 432.

⁶¹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 121; trad. it. cit., p. 433.

⁶² Su questa tematica conclusioni analoghe a quelle arendtiane sono raggiunte da Irmscher, che in relazione al metodo herderiano dell'immedesimazione rintraccia una distruzione del valore di continuità storica vincolante dei contenuti determinati in favore di un'ermeneutica della discontinuità. Cfr. HANS DIETRICH IRMSCHER, *Johann Gottfried Herder*, cit., p. 191: "Il confronto non avvicina dunque i fenomeni paragonati, ma li allontana l'uno dall'altro, in quanto fa affiorare le irripetibili ed uniche condizioni storiche, l'inimitabile individualità di un'opera letteraria. Questa prova dell'«incomparabilità» nell'immedesimazione distrugge con intenzione critica la fede nella ripetibilità degli antichi modelli mediante l'imitazione, e così incoraggia gli autori del presente a

della storia è l'esclusione del modo ebraico di percepire e conservare il passato, che si verifica in modo duplice. Da una parte la filosofia della storia herderiana mette in atto un processo di secolarizzazione con cui gli ebrei sono sottoposti al destino anziché a Dio e cessano di essere il popolo eletto nell'accezione originaria della loro tradizione. Dall'altra, soprattutto, la storia ebraica antica della Palestina viene considerata un contenuto non vincolante, essendo ritenuta definitivamente trascorsa.

Così Herder restituisce agli ebrei la loro storia in un modo particolarmente indiretto. [...] L'indiretta restituzione dei contenuti propri distrugge completamente il passato nel senso in cui lo intendono gli ebrei. Infatti, se per Herder questo passato, come ogni altro, era legato ad un'epoca unica destinata a non tornare mai più, esso era invece per gli ebrei proprio un passato da sottrarre continuamente alla dissoluzione⁶³.

Per Arendt è scontato che nella concezione di Herder gli ebrei, a differenza degli altri popoli, siano sottratti al legame con il loro passato. Se la premessa della teoria herderiana è un livellamento del valore dei contenuti storici che li rende tutti ugualmente distaccati e non condizionanti, l'accento si sposta sull'accadere in sé e sulle sue forme, come Arendt non manca di notare. In una storia che si compone di epoche e nazioni considerate come monadi diventa essenziale determinare dove inizia e dove termina la compattezza e la continuità della storia degli organismi individuali fra loro incommensurabili, e a questo scopo non sono le loro caratteristiche interne ad essere decisive. È la consequenzialità dell'accadere esterno, non la permanenza nell'adesione ai contenuti di una cultura, a definire un'entità individuale nella storia. La grecofilia dei tempi moderni, ad esempio, non significa un prolungamento della civiltà greca antica.

È a questo aspetto che Arendt rivolge la critica più netta, perché in una simile visione agli ebrei non può che spettare una condizione del tutto singolare di sradicamento storico. La loro storia infatti, essendo stata interrotta con la distruzione del Tempio, impedisce loro di poter contare sulla continuità dell'accadere, e anche la via alternativa, il legame ai contenuti della tradizione, viene eliminata dalla comprensione herderiana. La storia ebraica giunge ad una svolta con la fine dello stato nazionale, perché con essa si è prodotta un'interruzione nella concatenazione degli eventi che nell'ottica di Herder equivale ad una fine della precedente organicità individuale. Anche se la continuazione della storia degli ebrei viene salvata assumendo la diaspora come inizio di un nuovo percorso, per Arendt l'elemento cruciale è che agli occhi di Herder la frattura renda inesorabilmente distante e irrecuperabile il passato della Palestina, indipendentemente dalla tenacia dei tentativi di tenerlo in vita. In questo modo gli ebrei non solo non ricevono alcun tipo di legame con la tradizione dall'accadere in sé, ma sono privati anche dell'altra fonte di persistenza con cui si sono conservati nella diaspora, ovvero la forza vincolante dei contenuti del loro passato, e sono lasciati privi di ogni determinazione storica: "Così gli ebrei diventano gli esseri privi di storia nella storia. Il passato è loro sottratto

cogliere le proprie potenzialità storiche. La tanto decantata facoltà herderiana di immedesimazione universale significa al contempo la distruzione di una presunta continuità storica vincolante. Alla fede nell'imitazione del suo tempo egli contrappone l'affermazione della discontinuità storica".

⁶³ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 122; trad. it. cit., p. 433.

dall'interpretazione della storia avanzata da Herder. Perciò essi sono di nuovo *vis à vis de rien*⁶⁴.

Secondo Arendt questa posizione non è altro che il risultato paradossale dell'applicazione dei presupposti della filosofia della storia di Herder alla situazione del popolo ebraico. Gli ebrei sono resi privi di legami con la loro tradizione perché per loro come per gli altri popoli Herder esclude la possibilità di un libero confronto con i contenuti del passato, ammettendo solo l'accettazione dell'accadere cui la ragione deve sottoporsi: essi sono considerati inevitabilmente soggetti alla storia come le altre nazioni, con la differenza che la loro storia è interrotta ed essi sono perciò subordinati a questa stessa discontinuità, a questa scissione dal loro passato. Rispetto a questa totale soggezione agli accadimenti⁶⁵ Arendt arriva a riabilitare l'impostazione dell'illuminismo.

L'illuminismo manteneva ancora una relazione diretta con il contenuto della storia, nella misura almeno in cui si confrontava con esso, lo respingeva, lo difendeva e lo reinterpretava consapevolmente. In Herder, la comprensione della storia è un modo estremo di togliere valore vincolante a ogni contenuto – in favore dell'accadere storico stesso. Per gli ebrei, con la distruzione del contenuto della storia viene a cadere ogni vincolo storico: infatti, il carattere unico della loro storia consiste precisamente nel fatto che, dopo la distruzione del Tempio, la storia stessa ha in un certo senso distrutto il «continuum delle cose», che Herder salva dall'«abisso». Per questo motivo, la difesa della religione ebraica da parte di Mendelssohn e il suo tentativo di salvarne il «contenuto eterno» – per quanto oggi possano apparirci ingenui – non erano del tutto privi di senso⁶⁶.

La libertà e l'astrazione dell'illuminismo rispetto agli avvicendamenti esteriori della storia positiva, ovvero rispetto alle verità di fatto, pur con tutti i loro limiti non rendevano impossibile per gli ebrei coltivare una consapevolezza storica autonoma rispetto al dato della scomparsa dello stato ebraico. Invece secondo Arendt nella concezione di Herder la fine della storia nazionale della Palestina significa per gli ebrei una condanna alla privazione di storia. Per Arendt questa eliminazione di ogni vincolo storico corrisponde all'imparzialità e alla libertà da pregiudizi che Herder in *Bekehrung der Juden* vorrebbe valorizzare negli ebrei tramite la *Bildung*. L'apertura e l'acume di giudizio, considerati nella riflessione herderiana come tratti distintivi unici prodotti dalla diaspora, secondo Arendt sono la prova che Herder attribuisce ai soli ebrei un'assenza di legami a qualsiasi contenuto storico a causa della frattura nel loro passato, e che cerca di rivalutare e rafforzare questa indeterminatezza storica facendone la chiave di un percorso di umanizzazione: «Herder stesso considera questa mancanza di legami un fatto positivo [...]. Herder mette l'accento sull'imparzialità degli ebrei coltivati, cioè di quelli che non sono legati ad alcun contenuto, mentre ai contenuti il mondo non ebraico, pur con tutta la sua «Bildung», rimane legato grazie alla continuità storica»⁶⁷.

L'umanizzazione è invocata per i soli ebrei e deve essere accompagnata nelle intenzioni di Herder da un loro abbandono di ogni orgoglio nazionale o

⁶⁴ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 124; trad. it. cit., p. 435.

⁶⁵ Per un approfondimento di questo aspetto della filosofia herderiana cfr. G. A. WELLS, *Herder's Determinism*, in «Journal of the History of Ideas», vol. XIX, gen. 1958, n. 1, pp. 105-113

⁶⁶ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 122; trad. it. cit., pp. 433-434.

⁶⁷ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., pp. 122-123; trad. it. cit., p. 434: modifico in diversi punti la traduzione indicata, che non ritengo soddisfacente.

pretesa di elezione, oltre che dal distacco dai costumi della Palestina. Arendt evidenzia che per gli altri popoli la prospettiva è esattamente rovesciata, perché essi, nella misura in cui godono di una storia continua, sono saldamente ancorati ai contenuti della loro tradizione, mentre solo in merito agli ebrei Herder promuove una *Bildung* elevata al di sopra di ogni condizionatezza storica nazionale. Gli ebrei si trovano così senza storia analogamente a quanto avveniva nell'illuminismo. Ma in tal caso lo erano in virtù della libera autonomia della ragione dalla storicità che li accomunava a tutti gli altri esseri umani, mentre nel pensiero di Herder sono gli unici ad essere inevitabilmente costretti in tale condizione a causa della loro specifica vicenda storica, e rappresentano perciò l'eccezione di un popolo storicamente e irrevocabilmente condizionato ad essere senza tradizione. Anche questo aspetto è rilevato da Arendt in maniera fortemente critica.

Gli ebrei sono così respinti di nuovo in una posizione d'eccezione che poteva ancora rimanere nascosta nell'illuminismo, che non aveva una comprensione articolata per la storia. La completa eguaglianza di Lessing esige dagli ebrei che fossero soltanto degli esseri umani, cosa che essi in definitiva potevano anche soddisfare, specialmente nell'interpretazione di Mendelssohn. Ma ora si pretende da loro una posizione d'eccezione – è solo come un caso particolare che essi vengono inseriti nell'«intera cultura dell'umanità», dopo che siano stati distrutti, mediante la «Bildung» e la distanza necessaria alla comprensione, tutti i contenuti a cui questa posizione d'eccezione poteva restare aggrappata⁶⁸.

Questo tipo di esclusione dalla comune storicità delle altre nazioni viene affermato parallelamente all'esigenza che gli ebrei comprendano la loro particolare situazione storica da cui tale caratteristica deriva, un compito a cui essi sono tanto più impreparati quanto più sono rimasti legati all'assimilazione dell'illuminismo, difesa con un'argomentazione sostanzialmente antistorica. Con Herder l'assimilazione, sotto forma di liberazione dai pregiudizi, è richiesta agli ebrei come conseguenza della comprensione della peculiarità del loro passato. Il problema messo in luce da Arendt è che agli ebrei non toccherà mai un posto storico analogo a quello degli altri popoli in una forma di comprensione come quella herderiana che assolutizza della storia i soli aspetti positivi dati, i fattori esterni all'uomo, la mera successione degli eventi. Soltanto un'ermeneutica che riconosca anche le dimensioni culturali più “immateriali”, ovvero meno condizionate dall'esteriorità e dalla tangibilità dell'accadere, può rendere giustizia alla storia ebraica. Secondo Arendt è lo stesso Herder, in un certo senso, ad aver stimolato gli ebrei a imboccare la strada della ricerca di una simile consapevolezza storica più estesa. Vincolando gli ebrei nel presente ad un distacco dalla tradizione motivato con le esigenze e le caratteristiche intrinseche alla loro stessa storia, Herder ha reso evidente che il passato non può essere accantonato come aspetto irrilevante, come riteneva talora l'illuminismo, ma deve essere espressamente colto e interpretato, altrimenti si rimane in assoluta impotenza rispetto ad un presente che tende a spiegarsi e a comprendersi sempre più in termini storici. La stessa assenza di legami rinvenuta da Herder come tratto distintivo e positivo degli ebrei, proprio perché intesa a partire dal loro passato, diventa la base per una particolare attenzione degli ebrei alla riflessione sulla storia.

⁶⁸ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 123; trad. it. cit., pp. 434-435.

Se il presente in generale deve essere compreso, il passato deve essere colto in maniera nuova ed esplicita. L'esplicitazione del passato è l'espressione positiva per la distanza dell'uomo colto di Herder – una distanza che gli ebrei portano con sé fin da principio. Così dall'estraneità dalla storia la storia emerge come tema specifico e legittimo degli ebrei⁶⁹.

Con queste osservazioni si conclude *Aufklärung und Judenfrage*. Ma da un punto di vista concettuale questa conclusione offre lo spunto per una riapertura della riflessione più che per un arresto, perché alla fine dell'ultima frase Arendt aggiunge una nota che chiarisce in parte l'oggetto della sua allusione: "È il «Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden» che l'ha compreso per primo sotto l'egida di Leopold Zunz". Questo riferimento, proprio per la sua posizione di richiamo finale, sembra condensare in sé i risultati della critica e dell'intera valenza propositiva del saggio sull'illuminismo.

5.4 Per una storia interna dell'ebraismo: Leopold Zunz e il Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden

Nella presentazione arendtiana il pensiero di Herder, pur accentuando giustamente la rilevanza della storia in chiave antiilluministica, finisce per eccedere nel determinismo⁷⁰. In pratica Arendt accoglie quella parte della filosofia di Herder che poteva combinarsi tanto bene con la critica sionista dell'assimilazione da poter apparire come una riformulazione dei suoi stessi assunti, ma prende le distanze dal resto. In questa prospettiva, attraverso il richiamo nell'ultima nota di *Aufklärung und Judenfrage* alla *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* e a Leopold Zunz Arendt cerca di indicare una visione alternativa a quella herderiana, in cui fosse superato l'appiattimento della storia ad una serie di vicissitudini e di fattori condizionanti esterni all'uomo.

Il *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* rappresenta la risposta di alcuni giovani ebrei berlinesi alla crisi seguita al crollo dell'impero napoleonico e all'avvio del periodo della restaurazione, che con l'intento di ripristinare gli ordinamenti politici del passato tendeva a rimettere in discussione gli sviluppi illuministici dell'emancipazione. Gli ebrei che avevano accettato e favorito l'assimilazione alla fine si trovavano assimilati in una società per cui erano ridiventati indesiderabili e che preferiva risospingerli dietro le mura del ghetto. A Berlino, fra il 1819 e il 1824, un gruppo di ebrei provenienti dalla formazione dei ginnasi e delle università tedesche si riunì per dar luogo al *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* con l'intento di impegnarsi per forgiare e promuovere una nuova concezione del giudaismo, capace di contrastare le difficoltà cui i mutamenti dell'epoca lo sottoponevano. I suoi membri erano Leopold Zunz,

⁶⁹ HANNAH ARENDT, *Die verborgene Tradition*, cit., p. 124; trad. it. cit., pp. 435-436: del tutto incomprensibile la traduzione dell'ultima frase, che modifico integralmente.

⁷⁰ Una discussione dei motivi e delle condizioni secondo cui la filosofia di Herder è caratterizzabile nei termini di una posizione determinista, distinta però dal fatalismo, si trova in G. A. WELLS, *Herder's Determinism*, in «Journal of the History of Ideas», vol. XIX, genn. 1958, n. 1, pp. 105-113.

Eduard Gans, Heinrich Heine, Ludwig Markus, Moses Moser, Markus Jost⁷¹, tutti giovanissimi, con l'aggiunta di David Friedländer più che settantenne e di Lazarus Bendavid, i quali oltre ad appartenere a generazioni diverse rispetto agli altri partecipavano al gruppo in maniera più passiva e in maggiore autonomia⁷². Quando l'associazione nel 1824 cessò i suoi lavori dopo aver pubblicato l'anno precedente il primo e unico numero della *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, Leopold Zunz iniziò a portare avanti per proprio conto il programma e l'ideale di una scienza dell'ebraismo.

Hannah Arendt richiama il *Verein* quale correttivo al pensiero di Herder, la cui maggior pecca è vista nell'incapacità di pensare ad una continuità della storia che non sia legata soltanto alla successione della causalità esterna degli accadimenti e alla corrispondente soggezione subita dagli uomini a prescindere o in contrasto con la loro volontà. L'elemento fondamentale che tiene lontano il programma del *Verein* da un simile esito è una consistente adesione alla filosofia idealistica, per lo più di matrice hegeliana e fichtiana, che consente di pervenire ad una nozione di ebraismo la cui storicità sia perfettamente concepibile anche dopo la fine dello Stato nazionale. Questo aspetto si manifesta con la massima evidenza nello scritto di Immanuel Wolf che apre la già menzionata rivista del *Verein*, la *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, e che ne rappresenta una sorta di manifesto.

La presentazione dell'ebraismo fornita da Wolf nel suo saggio *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* si può collocare per un certo aspetto nel solco delle concezioni di Mendelssohn e Friedländer, di cui ripete l'intento di condensare il giudaismo nei suoi contenuti essenziali. L'ebraismo viene ricondotto da Wolf ad un unico principio originario fondamentale, che consiste nell'idea religiosa dell'unità eternamente vivente di tutto quanto è. Il modo in cui questo pensiero ha mantenuto la propria inesauribile vitalità e si è sviluppato nei millenni dando un impulso decisivo alla *Bildung* della storia mondiale, oltre che a quella della storia ebraica, testimonia che si ha a che fare con un'idea primaria fondata nella stessa essenza dell'umanità.

Qual è allora questa idea, che si è conservata così a lungo nella storia dell'umanità e ha influito con tanta efficacia sulla formazione del genere umano? Essa è della più semplice natura, il suo contenuto si lascia presentare in poche parole. È l'idea dell'unità incondizionata nel tutto. È espressa nella sola parola: יהוה, che significa proprio la vivente unità di tutto l'essere nell'eternità, l'essere incondizionato al di fuori della determinazione spaziale e temporale⁷³.

Con la concentrazione del messaggio spirituale ebraico in quest'unica idea Wolf sembra suggerire l'impressione di una prosecuzione nella linea ideale con cui Arendt segue l'evoluzione da Lessing a Mendelssohn a Friedländer verso una concezione sempre più astratta e distante dalla concretezza storica, nella quale l'ebraismo viene pensato come un deismo razionale sufficientemente circoscritto

⁷¹ Jost è l'autore della *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage*, di cui Arendt nella bibliografia in appendice al libro su Rahel Varnhagen cita la sezione *Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845*, Berlin, Schlesinger'sche Buch- und Musikhandlung, 1846-1847.

⁷² Per dati più dettagliati sul *Verein* cfr. LUITPOLD WALLACH, *Liberty and Letters. The thoughts of Leopold Zunz*, Londra, East and West Library, 1959, pp. 5-32.

⁷³ LEOPOLD ZUNZ (redattore), *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag, 1976, pp. 2-3.

da lasciare lo spazio ad un parallelo adeguamento alle esigenze poste dall'assimilazione. Il saggio di Wolf segue invece un'impostazione completamente differente, perché, anche se si basa sull'assunto che il nucleo fondamentale dell'ebraismo sia costituito da un'idea, sviluppa questo presupposto in una direzione di pensiero che respinge ogni razionalismo astratto e ne trae un tipo di considerazione volto non ad elevare il giudaismo al di sopra della sua storia, ma a valorizzare al massimo il contenuto spirituale dell'ambito storico ebraico.

Svolgendo l'idea originaria dell'unità del tutto come centro motore dell'ebraismo, Wolf adotta a modello interpretativo di riferimento non lo schema dell'illuminismo, bensì una filosofia della storia con forti tratti hegeliani. La storia degli ebrei viene ripercorsa nelle sue tappe principali, dalla teocrazia mosaica ai contrasti interni ed esterni culminanti con l'esilio babilonese, dalla ricostituzione politica all'incontro col principio della grecità e all'ulteriore fase di conflittualità e decadenza fino allo scontro con i romani e alla caduta definitiva dello Stato ebraico, dalla concentrazione sulla vita familiare nella diaspora allo scolasticismo medievale e alle persecuzioni, con l'accenno finale al risveglio culturale nei tempi moderni. Questi diversi momenti sono considerati alla stregua di figure della manifestazione dell'idea primaria, tanto che la ricostruzione di Wolf assume tutti i caratteri di una fenomenologia dello spirito ebraico. Centrale è l'assunzione idealistica secondo cui gli eventi non sono altro che l'espressione dello spirito, il quale per sua natura è in costante inquietudine e mutamento.

Ma gli accadimenti sono solo manifestazioni dello spirito che si muove e si sviluppa, e proprio lo sviluppo graduale dello spirito vivente è ciò che esprime il contenuto istruttivo della storia del mondo, attraverso il quale soltanto diventa possibile una vera comprensione del passato e del presente⁷⁴.

Grazie all'assunto idealistico di una realtà che non si esaurisce nell'esteriorità degli eventi ma rimanda alla dimensione vitale dello spirito quale chiave ultima della sua esistenza e comprensione, Wolf enfatizza la distinzione e la connessione fra le apparizioni esterne graduali e il principio interno o idea originaria, caratterizzata da un dinamismo e da una produttività inestinguibile. Questa distinzione si traduce nella possibilità di salvare la considerazione storica dell'ebraismo anche dopo la fine dell'autonomia politica, perché "Il regno degli ebrei è tramontato, ma non l'ebraismo"⁷⁵. Accentuato il ruolo dell'idea nella storia, la storia stessa non risulta più strettamente dipendente dall'esistenza di uno stato. Mentre nelle riflessioni di Herder esaminate da Hannah Arendt la fine dell'esistenza politica significa un'irrimediabile rottura della continuità della tradizione, che condanna gli ebrei ad essere l'unico popolo senza storia e ad assimilarsi alle nazioni in cui si disperdono, nel quadro prospettato da Wolf la storia ebraica non scompare con la perdita della vita pubblica, perché l'idea originaria mantiene la propria dinamicità spirituale e continua a sviluppare dal proprio interno nuova vita e nuova forza. Perdendo il collegamento con la vita pubblica, essa trova un altro ambito in cui imprimersi, si introduce cioè ancora più salda e ramificata nella vita familiare sotto forma di cerimoniale.

⁷⁴ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., pp. 14-15.

⁷⁵ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 9.

Se da un lato nella concezione di Wolf i limiti dello storicismo herderiano messi in risalto da Arendt risultano superati in virtù della forte presenza degli strumenti concettuali dell'idealismo, che permettono di formare una nozione di unità storica di un popolo meno legata alle contingenze esterne e pensabile anche in assenza di unità politica, dall'altro Wolf rifiuta ogni astrazione e pone l'accento sulla rilevanza della storia, quasi del tutto trascurata dalle poche trattazioni dell'ebraismo esistenti. Soltanto un esame condotto con criteri scientifici può ovviare a questa lacuna consentendo di inserire la storia ebraica all'interno di un'argomentazione articolata sulla complessità dell'oggetto affrontato. L'ebraismo è un intero dotato di un principio interno che sta alla base della sua struttura come del suo movimento, necessita perciò la metodologia della scienza sistematica per essere inteso compiutamente.

Wolf ripropone molti tratti della *Wissenschaftslehre* fichtiana⁷⁶ per presentare una scienza dell'ebraismo a più dimensioni, composta da una filologia, da una storia e da una filosofia. Rispetto al presente a questa scienza spetta sia il compito di mostrare gli ebrei nel loro valore e nella loro capacità di essere equiparati agli altri cittadini, sia quello di liberare l'impulso vitale del principio originario del giudaismo, impaziente di svilupparsi nella figura conforme allo spirito del tempo, che è appunto quella della scienza. La scienza dell'ebraismo promossa da Wolf e dal *Verein* come soddisfazione di "un bisogno essenziale degli ebrei stessi"⁷⁷ si propone di trattare il suo oggetto nella totalità ordinata delle sue componenti, da quella storica a quella filosofica, tanto per l'ebraismo depositato nella documentazione letteraria quanto per quello tuttora vivente. All'interno di questo progetto la parte filosofica consente non solo una considerazione del concetto dell'ebraismo in sé e per sé, ma anche una riflessione non limitata al passato ricostruito nella storia, bensì estesa sino al presente dell'ebraismo che ancora vive. È soprattutto la combinazione di storia e filosofia che sembra in grado di correggere quelli che per Arendt sono i limiti della concezione dell'accadere di Herder.

La maggior parte degli elementi fondamentali di questo programma si ritrovano esposti, seppure con nette differenze di approccio, anche nei testi di Leopold Zunz. L'incipit del saggio *Über die in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden hispanischen Ortsnamen*, contenuto nella *Zeitschrift*, offre in un breve excursus una teoria compiuta della storia ebraica. Diversamente da Wolf e in accordo con Herder Zunz lega direttamente la continuità della storia all'esistenza politica, perché individua il contenuto storico per eccellenza nelle azioni (*Thaten*) che si manifestano nel contesto civile e legale di uno Stato. In generale i tratti di affinità della concezione della storia di Zunz con il pensiero herderiano non sono pochi: Zunz segue Herder sia rispetto ad una serie di assunti sulla considerazione dell'essere umano come prodotto della storia, citandolo ad esempio in conclusione al saggio su Raschi nella *Zeitschrift* per alludere alla valutazione dell'uomo secondo tutte le sfumature del suo tempo⁷⁸, sia in merito

⁷⁶ Cfr. le osservazioni contenute a questo proposito in LUITPOLD WALLACH, *Liberty and Letters. The thoughts of Leopold Zunz*, pp. 15-16.

⁷⁷ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 24.

⁷⁸ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 381: cfr. anche LEOPOLD ZUNZ, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag, 1976, pp. 328-329.

alla tesi secondo cui il carattere di una nazione, con tutta la sua complessità di determinazioni provenienti dai fattori storico-ambientali d'influenza, trova espressione nella sua letteratura, sia in relazione alla spiegazione genetica dell'evoluzione e alla similitudine della fioritura⁷⁹. In ogni caso Zunz, pur vedendo nella dimensione politica dell'agire l'elemento più tipicamente storico, interpreta l'esistenza ebraica dopo la fine dello Stato nazionale non come un arresto, ma come lo sviluppo di un nuovo peculiare ambito per l'azione, e perciò non considera gli ebrei alla stregua di un popolo ormai privo di legami storici. Nella diaspora l'impossibilità di agire in termini politici diviene essa stessa fonte di una nuova forma di azione nella misura in cui si trasforma nell'oggetto dell'attività dello spirito. La stessa riflessione sull'inattività coatta assume infatti la valenza simultanea di idea e di azione.

E sebbene la sua autonomia sia stata di breve durata, la storia del mondo ha certamente fatto valere la sua grande legge anche su questo popolo, e anche se gli stolti lo negano, tuttavia, pur con mezzi insoliti e meno riconoscibili essa ha voluto e raggiunto un continuo sviluppo dell'ebreo. Ma un simile sviluppo in generale si rivela innanzitutto attraverso le azioni che emanano da un popolo; perché fintanto che un popolo non scompare ancora insieme alla sua esistenza politica, fino ad allora esso vive, e dove c'è vita si compiono azioni. E anche se queste non potessero aprirsi alcuna sfera di efficacia sui campi di battaglia e nelle tribune oratorie, nei gabinetti e nelle aule di tribunali; in tal caso senz'altro l'impossibilità di un tale agire costituirebbe un oggetto per la sua attività spirituale, e la riflessione sulla forzata assenza di azioni si rivelerebbe negli scritti come idea e azione⁸⁰.

La fine dell'autonomia politica ha convertito il campo d'applicazione della vitalità spirituale del popolo, che non può più esprimersi nell'evidenza delle azioni aventi luogo nel contesto statale, ma trova sbocco in un dimensione ideale e riflessiva capace di conservare i tratti di attività e dinamismo dell'agire e con ciò la stessa storicità del popolo ebraico. Si forma un mondo di idee che rappresenta una nuova patria più intimamente spirituale e più resistente di quella politica e che costituisce la vera e propria storia interna degli ebrei.

Ora un tale mondo di idee, che racchiude le azioni del popolo ebraico, in parte originario, nella misura in cui è venuto fuori dall'ebraismo, – in parte solo peculiare per quanto ha incorporato ciò che era preso dall'esterno; talvolta visibile, raffigurato nella vita e nell'opera degli ebrei, talora divenuto invisibile per la confusione di coloro che sono stati fuorviati e per l'impulso perturbatore degli eventi esterni, – questo mondo è ciò che esprime la storia del popolo ebraico disperso. Ciò che senza di esso rimane della storia esterna – non è più quanto è proprio, la spontanea manifestazione della forza e l'azione, ma è l'estraneo, la difensiva imposta e la sofferenza; – nient'altro che quegli eventi casuali, che nei libri di storia sono messi così in risalto, perché solo essi sono il mutevole gettato a ricoprire l'ebreo apparentemente immobile ed eterno affinché ci sia quanto meno qualcosa da raccontare e descrivere⁸¹.

Questo mondo ideale in cui nella diaspora la storia degli ebrei continua a vivere in forma meno vistosa ma straordinariamente attiva e persistente viene caratterizzata da Zunz come “uno Stato madre invisibile” (“*einen unsichtbaren*”).

⁷⁹ Per un approfondimento di queste tematiche e più in generale del rapporto di Zunz con il pensiero di Herder cfr. LUIPOLO WALLACH, *Liberty and Letters. The thoughts of Leopold Zunz*, cit., pp. 74-76.

⁸⁰ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., pp. 114-115.

⁸¹ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 115.

*Mutterstaat*⁸²), come “l’ebraismo religioso-politico” che fa da sfondo costante alle vicende storiche. Tale sfera di idee corrisponde alla storia interna dell’ebraismo, la *innere Geschichte*, che è necessario ripercorrere a fondo e presentare in tutta la sua importanza per rendere giustizia alla dimensione storica del popolo ebraico nella sua unitarietà e completezza. La considerazione dell’ebraismo alla luce della sua storia interna non va a discapito di quella esterna, indispensabile per determinare la specifica posizione degli ebrei rispetto ai singoli paesi in cui si sono insediati, ma consente di superare quella riduzione della storia ebraica ad un ammasso di eventi esteriori e contingenti che Zunz lamenta a proposito dei libri di storia e che è analoga a quanto rilevato da Arendt nel pensiero di Herder. In tutta la fase della diaspora gli ebrei non dispongono più della possibilità di sviluppare una loro autonoma storicità rivolta verso l’esterno, ovvero politica, perciò la storia ebraica non può che essere letta in maniera assolutamente parziale, come mero riepilogo di una posizione difensiva contro le pressioni del mondo non ebraico e come pura raccolta di accadimenti nell’arco di tale conflittualità, finché è tracciata solo secondo il suo lato più appariscente ed esterno. Una simile tipologia di storia ebraica deve lasciare il posto ad una storia dell’ebraismo che sia in grado di andare oltre l’ambito degli eventi politici più in risalto nella successione dei tempi per riconoscere l’orizzonte ideale e spirituale che scorre sotto tali avvenimenti: “Se scompare in seguito quella che fino ad ora è la cosiddetta storia ebraica, come elemento autonomo e necessario rimarrà solo una storia dell’ebraismo”⁸³.

Con la distinzione fra esistenza politica d’azione e vita attiva nel mondo delle idee, fra storia esterna e storia interna che pure devono essere sempre considerate nella loro stretta connessione, Zunz ottiene lo stesso risultato concettuale conseguito da Wolf con l’adesione ai principi della filosofia della storia idealista, vale a dire l’individuazione di una fonte di coesione e continuità storica distinta dalla vita politica. In un altro scritto contenuto nella *Zeitschrift* dal titolo *Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden* Zunz ribadisce che in mancanza di uno stato, e quindi di un’unità storica in senso stretto, l’ebraismo si afferma come elemento ideale⁸⁴.

C’è infine un altro testo di Zunz che risulta particolarmente interessante: si tratta di un breve scritto che è la trascrizione di una lezione tenuta da Zunz nel 1862, intitolata *Politisch und nicht-politisch* e contenuta nelle *Gesammelte Schriften* (1875-76). In queste pagine Zunz parte da una riflessione sull’evoluzione della vita umana nelle fasi corrispondenti al bambino, al ragazzo e all’uomo, per approdare ad una distinzione dell’attività dell’uomo come essere umano, come lavoratore e come cittadino (*Mensch, Arbeiter, Bürger*). Entro questo contesto Zunz pone l’accento su uno sviluppo umano che non avviene in solitudine e si riferisce perciò ad un metodo di approfondimento delle differenziazioni esaminate che non tratta il caso di un bimbo smarrito allevato dai lupi, né quello di un colono solitario, né tanto meno quello di un selvaggio. Si deve pensare l’uomo non come un isolato Robinson, ma come un membro di una società di cultura, vale a dire di un mondo di relazioni storicamente determinato⁸⁵.

⁸² LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 117.

⁸³ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* cit., p. 116.

⁸⁴ LEOPOLD ZUNZ, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, cit., p. 526.

⁸⁵ LEOPOLD ZUNZ, *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 326-327.

L'attività dell'essere umano e del cittadino costituiscono rispettivamente l'elemento religioso, assunto soprattutto nel senso di legame di amore tra gli uomini e caratterizzato con espressioni quali "l'umano tra gli uomini"⁸⁶, e quello politico. Insieme entrambi rappresentano quel mondo dell'umano e del civile che è sia il contenuto che il fattore movente della storia universale. Ognuno è un prodotto della storia nel senso che la quest'ultima, con il livello di sviluppo dell'umano e del politico di volta in volta acquisito, contribuisce a formare l'individuo. La sfera di attività del lavoratore è quella che sta alla base, come presupposto per la realizzazione dell'umano e del politico, ma di per sé è insufficiente, tanto che Zunz sostiene che limitandosi alla "nuda vita" e alla sua cura gli uomini si inaridiscono e divengono simili ad animali addomesticati⁸⁷.

Se si prescinde dal fatto che la tripartizione dell'attività umana di Zunz ricorda vagamente quella proposta da Arendt in *The Human Condition* e che la critica svolta alla preoccupazione per la nuda vita è pressoché identica nei due autori, questo testo presenta una notevole affinità con l'impostazione della biografia di Rahel Varnhagen e degli scritti arendtiani degli anni trenta e dei primi anni quaranta, soprattutto per la grande importanza attribuita all'esistenza in un mondo storico di relazioni e di cultura, che Arendt può aver condiviso con Zunz in maniera molto più profonda che non con Herder, verso il quale come si è visto *Aufklärung und Judenfrage* non manca di esprimere forti riserve. Rispetto al doppio aspetto umano e politico evidenziato in *Politisch und nicht-politisch*, Arendt negli anni trenta e quaranta si rivolge prevalentemente al primo, usando locuzioni molto simili a quelle di Zunz, come quella relativa all'essere umani tra gli uomini⁸⁸. La vicinanza di intenti è espressa anche dall'utilizzo da parte di entrambi gli autori del rinvio alla situazione di Robinson Crusoe⁸⁹ per definire uno stato di isolamento contrapposto alla società di cultura. Una conseguenza di questa analogia è inoltre la comune rilevanza attribuita alla storia nella formazione di un sistema civile di cultura che a sua volta agisce sugli individui.

Al di là delle singole convergenze, con il richiamo a Zunz e al *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* Arendt intende sottolineare la necessità di correggere lo storicismo di Herder mediante una concezione storica capace di includere a pieno titolo l'ebraismo in virtù di una maggiore attenzione al peso degli aspetti ideali e spirituali della storia, che non si lasciano ridurre ai meri accadimenti. Tuttavia, anche se il riferimento a Zunz e al *Verein* ha l'importante funzione di rimandare ad una visione compiuta e risolutiva di tutte le difficoltà sollevate da *Aufklärung und Judenfrage*, e anche se vi sono diversi punti di vicinanza dell'approccio arendtiano con il pensiero di Zunz, l'effettiva

⁸⁶ LEOPOLD ZUNZ, *Gesammelte Schriften*, cit. p. 330.

⁸⁷ LEOPOLD ZUNZ, *Gesammelte Schriften*, cit., p. 331.

⁸⁸ L'espressione, con il suo riferimento ad un senso di umanità paritaria, è usata da Arendt per alludere al superamento della libertà del paria e alla lotta per i diritti umani comuni nell'esclusione di ogni status di eccezione, e si ritrova ad esempio nella biografia di Rahel Varnhagen (HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 131; trad. it. cit., p. 125) e nelle riflessioni arendtiane su *Il castello* di Kafka: cfr. HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., p. 90: "L'uomo di buona volontà oggi è scacciato nell'isolamento come l'ebreo-forestiero nel Castello. Si perde – o muore per esaurimento. Perché solo entro il contesto di un popolo un uomo può vivere come un uomo tra gli uomini, senza esaurire se stesso. E solo se un popolo vive ed opera in associazione con altri popoli può contribuire a stabilire sulla terra un'umanità regolata e controllata in comune" (per la versione tedesca cfr. HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 111).

⁸⁹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 23; trad. it. cit., p. 17.

conoscenza che Arendt poteva avere di questo autore è difficile da valutare e in ogni caso non doveva essere né particolarmente approfondita o estesa, né di notevole rilevanza. Il nome di Zunz non figura infatti in nessuno degli epistolari arendtiani pubblicati né interviene in alcuna trattazione successiva ad *Aufklärung und Judenfrage*, perciò sembra plausibile che Arendt avesse per lo più una conoscenza indiretta di Leopold Zunz e del *Verein*, ricavata magari dagli ambienti sionisti in cui era inserita fino ai primi anni quaranta, in particolare dalla frequentazione con Kurt Blumenfeld.

TABELLA DEI RISCONTRI TESTUALI

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Aufklärung und Judenfrage* = HANNAH ARENDT, *Aufklärung und Judenfrage*, in EAD., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- *Hans Weil* = HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, recensione in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931, vol. 66, pp. 200-205.
- *Sämtliche Werke* = JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 117: "nichts mehr als Wunderbares und Verborgenes hasset"</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. V, p. 478: "die Geschichte der frühesten Entwicklungen, mag also so kurz und apokryphisch klingen, daß wir vor dem Philosophischen Geist unsres Jahrhunderts, der nichts mehr als Wunderbares und Verborgnes haßet, damit zu erscheinen erblöden: eben deswegen ist sie wahr"</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 117: "Empfinge der Mensch alles aus sich selbst und entwickelte es abgetrennt von äußeren Gegenständen, so wäre zwar eine Geschichte des Menschen, aber nicht der Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechts möglich" (anche in <i>Hans Weil</i>, p. 202)</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XIII, p. 345: "Empfinge der Mensch alles aus sich selbst und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenständen: so wäre zwar eine Geschichte des Menschen, aber nicht der Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechts möglich"</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 117: "Kette von Individuen"</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XIII, p. 345: "Es giebt also eine Erziehung des</p>

(anche in <i>Hans Weil</i> , p. 202)	Menschengeschlechts; eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders al in dieser Kette von Individuen lebet”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 117: “Tradition tritt zu ihm und formt seinen Kopf und bildet seine Glieder” (“Tradition” anche in <i>Hans Weil</i> , p. 202)	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. XIII, p. 349
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , pp. 117-118: “ausgestreut”, “verteilt in tausend Gestalten... – ein ewiger Proteus”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. V, p. 511: “Ist nicht das Gute auf der Erde ausgestreut? Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich nicht faßen konnte, wards vertheilt in tausend Gestalten, wandelt – ein ewiger Proteus! – durch alle Welttheile und Jahrhunderte hin”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. V, p. 505: “Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Welt, Schicksal Anlaß gibt”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “Der feigste Bösewicht hat ohne Zweifel zum großmütigsten Helden noch immer entfernte Anlage und Möglichkeit – aber zwischen dieser und dem ganzen Gefühle des Seins, der Existenz in solchem Charakter – Kluft!”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. V, pp. 502-503: “Der feigste Bösewicht hat ohne Zweifel zum großmütigsten Helden noch immer entfernte Anlage und Möglichkeit – aber zwischen dieser und «dem ganzen Gefühl des Seyns, der Existenz in solchem Charakter» – Kluft!”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “Resultat aller Erfahrung im Menschengeschlecht”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. VII, pp. 368-369: “Die allgemeine und stärkste Vernunft kann nur das Resultat aller Erfahrung des Menschengeschlechts seyn”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “keine Geschichte in der Welt steht auf Abstraktionsgründen a priori”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. X, p. 289: “keine Geschichte in der Welt steht auf Abstractions-Gründen a priori ”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “warum soll ich ein reiner Vernunftgeist werden, da ich nur ein Mensch sein mag, und wie in meinem Dasein, so auch in meinem Wissen und Glauben als eine Welle im Meer der Geschichte schwebe”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. X, p. 290
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 118: “denn Abstraktion hat eigentlich über Geschichte keine Gesetze”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. X, p. 289
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 119:	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. VII, p. 369:

<p>“Kein Philosoph ist da, der Rechenschaft gebe, wozu sie (sc. die Völker) dasind, noch wozu sie dagewesen”</p>	<p>“Die Völker sind, wie zerstreute Heerden: welcher Philosoph ist, der Rechenschaft gebe, wozu sie da sind? wozu sie da gewesen?”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 119: “die Religion soll nichts als Zwecke durch Menschen und für Menschen bewirken”</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. V, p. 521</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 119, nota 17: “Ich schäme mich also nicht, die Geschichte der Ebräer, wie sie solche selbst erzählen, zugrunde zu legen”</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XIV, p. 59: “Ich schäme mich also nicht, die Geschichte der Hebräer, wie sie solche selbst erzählen, zum Grunde zu legen”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 119 nota 18: “Nun wurden sie in alle Länder der römischen Welt zerstreut und eben zur Zeit dieser Zerstreung fing eine Wirkung der Juden aufs menschliche Geschlecht an, die man von ihrem engen Lande hinaus sich schwerlich hätte denken mögen”</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XIV, p. 63: “Nun wurden sie in alle Länder der Römischen Welt zerstreuet und eben zur Zeit dieser Zerstreung fing sich eine Wirkung der Juden aufs menschliche Geschlecht an, die man von ihrem engen Lande hinaus sich schwerlich hätte denken mögen”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 120: “die Trümmer Jerusalems gleichsam im Herzen der Zeit... gegründet sind” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 44)</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XVI, p. 64: Und noch werden wahrscheinlich manche Jahrhunderte hin die Trümmern Jerusalems und was dem anhängt, Millionen der Menschen im Andenken seyn und ihnen Bilder des wahren oder falschen Trostes, Reize zu Liebe und Haß, Hoffnungen, Ahnungen, Prophezeihungen gewähren. Ihr Bau ist einmal gleichsam im Herzen der Zeit, im Jugendunterricht und in der Religion gegründet”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 120: “unveräußerliche Erbstück ihres Geschlechts” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 44)</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XXIV, p. 63: “Die Religion der Juden ist, wie sie selbst sagen, ein Erbstück ihres Geschlechts, ihr unveräußerliches Erbtheil”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 120: “Europa ein unserem Erdteil fremdes asiatisches Volk” (anche in <i>Rahel Varnhagen</i>, p. 44)</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XXIV, p. 63: “Das Volk ist und bleibt also auch in Europa ein unserm Welttheil fremdes Asiatisches Volk”</p>
<p><i>Aufklärung und Judenfrage</i>, p. 120, nota 21: “Wiefern nun dies Gesetz und die aus ihm entspringende Denk- oder Lebensweise in unsre Staaten gehöre, ist</p>	<p><i>Sämtliche Werke</i>, vol. XXIV, p. 63</p>

kein Religionsdisput mehr, wo über Meinung und Glauben discurriert würde, sondern eine einfache Staatsfrage” (“Religionsdisput” anche in <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 44, l’intera citazione in <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 45)	
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 121: “Tat”, “Anwendung des Lebens im bestimmten Kreise”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. V, p. 544: “Aus dem besondersten Einzelnen Bedürfniße stieg jede Bildung herauf und kehrte dahin zurück – lauter Erfahrung, That, Anwendung des Lebens, in dem bestimmtesten Kreise”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 121: “Rücktritt der Bildung”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. V, p. 565: “Auch in kein Land hat die Bildung ihren Rücktritt nehmen können, daß sie zum zweitemal geworden wäre, was sie war”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 121: “erbildet, anbildet und fortbildet”, “stillen, ewigen Macht des Vorbildes und einer Reihe Vorbilder”	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. , p. “Weisheit statt Wißenschaft, Gottesfurcht statt Weisheit, Eltern-Gatten-Kindesliebe statt Artigkeit und Ausschweifung, Ordnung des Lebens, Herrschaft und Gottregenschaft eines Hauses, das Urbild aller Bürgerlichen Ordnung und Einrichtung – in diesem allen der einfachste Genuß der Menschheit, aber zugleich der tiefste – wie konnte das alles, ich will nicht fragen, erbildet, nur angebildet, fortgebildet werden, als – durch jene stille ewige Macht des Vorbilds, und einer Reihe Vorbilde mit ihrer Herrschaft um sich her?”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , pp. 122-123: “Lessing insonderheit hat dies unbefangene Urteil gebildeter Juden, ihre schlichtere Art die Dinge anzusehen, in Nathan dem Weisen dargestellt; wer darf ihm widersprechen, da der Jude als solcher von manchen politischen Urteilen frei ist, die wir mit Mühe oder gar nicht ablegen?” (“gebildeten Juden” anche in <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 48)	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. XXIV, p. 71: “Leßing insonderheit hat dies unbefangene Urtheil gebildeter Juden, ihre schlichtere Art, die Dinge anzusehen, in Nathan dem Weisen dargestellt; wer darf ihm widersprechen, da der Jude als solcher von manchen politischen Vorurtheilen frei ist, die wir mit Mühe oder gar nicht ablegen?”
<i>Aufklärung und Judenfrage</i> , p. 123, nota 23:	<i>Sämtliche Werke</i> , vol. XXIV, p. 72

“Unter Drangsalen, die dies Volk jahrhundertlang betroffen haben, welche andere Nation hätte sich auf dem Grad der Cultur erhalten, auf dem sie ihr inhaltsreiches Buch der Bücher, die Sammlung ihrer heiligen Schriften, mit ihnen die Schreib- und Rechenkunst festhielt? Not und ihr Gewerbe haben sie zu einem Scharfblick gebildet, den nur ein stumpfes Auge nicht wahrnimmt”

Aufklärung und Judenfrage, p. 123:
“Abgelegt die alten stolzen Nationalvorurteile; weggeworfen die Sitten, die für unsre Zeit und Verfassung, selbst für unser Klima nicht gehören, arbeiten sie nicht als Sklaven... wohl aber als Mitwohner gebildeter Völker an... dem Bau der Wissenschaften, der Gesamtcultur der Menschheit... Nicht durch Einräumung merkantilischer Vorteile führt man sie der Ehre und Sittlichkeit zu, sie heben sich selbst dahin durch reinmenschliche, wissenschaftliche und bürgerliche Verdienste. Ihr Palästina ist sodann, wo sie leben und edel wirken allenthalben”

Hans Weil, p. 202:
“Ameise auf dem Rad des Verhängnisses”

Sämtliche Werke, vol. XXIV, pp. 74-75:
“Abgelegt die alten stolzen Nationalvortheile; weggeworfen die Sitten, die für unsre Zeit und Verfaßung, selbst für unser Klima nicht gehören, arbeiteten sie, nicht als Sklaven an einem Colisäum, wohl aber als Mitwohner gebildeter Völker am größten und schönsten Coloßeum, dem Bau der Wissenschaften, der Gesamtcultur der Menschheit. [...] Nicht durch Einräumung neuer merkantilischer Vortheile führt man sie der Ehre und Sittlichkeit zu; sie heben sich selbst dahin durch reinmenschliche, wissenschaftliche und bürgerliche Verdienste. Ihr Palästina ist sodann da wo sie leben und edel wirken, allenthalben”

Sämtliche Werke, vol. V, p. 531:
“Alles ist großes Schicksal! von Menschen unüberdacht, ungehopt, unbewürkt – siehst du Ameise nicht, daß du auf dem großen Rade des Verhängnißes nur kriechest?”

6. MODELLI DI *BILDUNG* A CONFRONTO NELLE RIFLESSIONI DELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN

6.1 *Il senso sociale e il senso letterario della Bildung: il libro di Hans Weil e la recensione di Friedrich Schlegel ai Wilhelm Meisters Lehrjahre*

Nell'esame appena concluso della sezione di *Aufklärung und Judenfrage* dedicata a Herder si è visto come Arendt metta in luce la presenza all'interno del pensiero herderiano di un'idea storicizzata della *Bildung*, caratterizzata da un confronto formativo con i modelli del passato da realizzarsi con senso di distacco e di imparzialità, in piena autonomia dai rispettivi contenuti. Questa comprensione arendtiana della *Bildung* di Herder, basata sul rapporto con l'esemplarità dei fenomeni antecedenti (*Vorbilder*) e su un approccio improntato alla distanza dagli oggetti considerati, corrisponde in buona misura all'analisi con cui Hans Weil, nel testo *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips* recensito da Arendt, descrive la formazione di un'élite spirituale della *Bildung* individuandone le principali modalità comportamentali in "distanza, relativa indifferenza verso la posizione sociale e modelli"¹. I due elementi del distacco e del riferimento ai *Vorbilder* con cui *Aufklärung und Judenfrage* delinea l'idea di *Bildung* di Herder riprendono i tratti distintivi che Hans Weil attribuisce più in generale all'élite della formazione e sono esplicitamente messi in risalto da Arendt in relazione alla monografia di Weil nella sua recensione a tale testo, come è testimoniato dal seguente brano:

Nella vera e propria oscillazione fra esoterico ed essoterico, fra amicizia intima ed esigenza di validità pubblica, il fenomeno dell'élite è strettamente attiguo secondo la sua struttura sociale al «salotto» (225). Ciò che soprattutto separa l'élite dal salotto è la «distanza» come espressione personale di distinzione. Quest'ultima a sua volta dà prova di sé e si legittima rispetto ai «grandi modelli» (161. 185), che già Herder aveva raccomandato per la *Bildung*².

Nello studio di Hans Weil questa *Bildung* allacciata a figure esemplari e improntata alla distanza è inserita in un esame sociologico complessivo della ricettività sociale maturata nella Germania di fine settecento e inizio ottocento nei confronti delle formulazioni herderiana e humboldtiana della *Bildung*. In questo contesto viene esaminata la disponibilità ad accogliere il nuovo ethos della formazione spirituale mostrata da ceti diversi quali la nobiltà, l'alta borghesia e la piccola borghesia, in una situazione sociale dinamica e priva di un reale assestamento. Ognuno di questi gruppi matura uno specifico bisogno di ricevere dall'ambito dello spirito una qualificazione spendibile in termini di prestigio nella vita sociale indipendentemente dalla partecipazione al potere politico. Un esempio addotto da Weil per indicare l'intreccio di queste aspirazioni culturali fra ceti distinti è il celebre brano dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* che presenta la

¹ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 162.

² HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", cit., p. 204.

formazione teatrale come potenziale sostituto borghese della capacità dei nobili di rappresentarsi e valere come persone pubbliche³.

La conclusione del libro di Weil è data da una lunga citazione da *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* che ha lo scopo di mostrare come la nozione herderiana di *Bildung* si adattasse particolarmente alle esigenze degli strati borghesi e si prestasse a diffondersi al loro interno. Insistendo su una formazione capace di assecondare la naturale crescita organica delle disposizioni individuali piuttosto che sullo sforzo di realizzare un ideale estetico di perfezione sottolineato dalla visione humboldtiana, la *Bildung* proposta da Herder offriva una via più facile e accessibile per qualificare socialmente la particolarità individuale e per legittimare la fede nel valore dell'interiorità di ciascuno per il mondo. Questa *Bildung* herderiana, che viene esposta con il richiamo ad *Auch eine Philosophie* e che è la stessa ricostruita da Arendt secondo gli aspetti della distanza e del riferimento a modelli, contiene per Weil un principio relativamente democratico, perché conferisce significato all'inizio piuttosto che alla fine del percorso educativo e in tal modo tende a dare maggiore importanza a ciò che è originariamente dato in ogni singolo uomo rispetto al risultato finale di un processo formativo intenzionale e compiuto⁴.

In realtà Hannah Arendt, pur concordando nel rinvenire nella *Bildung* di Herder i tratti del distacco e dell'appoggio a modelli preesistenti che Weil adotta per definire le caratteristiche dell'élite dello spirito, non condivide in pieno la ricostruzione di Hans Weil, sia perché non accoglie la tesi dell'importanza del pietismo e dell'interiorità in Herder, sia perché ritiene che la sezione sociologica dello studio di Weil finisca per prescindere troppo dalla tradizione e dagli svolgimenti storici⁵. Resta comunque significativo che attraverso questa monografia e la recensione corrispondente Arendt si confronti con un esame del senso sociale della *Bildung* che coinvolge l'epoca, gli autori e i fenomeni più rilevanti, come quello dei salotti ebraici, affrontati e studiati nella biografia di Rahel Varnhagen. Il risultato di questo contatto è una presa di coscienza e un'affermazione da parte di Arendt del ruolo strumentale della *Bildung* nello scontro delle ambizioni sociali anche all'interno degli ambienti dell'ebraismo assimilato da lei considerati. Come conseguenza, nella biografia di Rahel Varnhagen affiora l'idea di una *Bildung* utilizzabile come arma per il riconoscimento e per l'ascesa in società. L'argomentazione della biografia non si limita tuttavia a questo aspetto, ma espone altri significati della *Bildung* facendoli convergere nella riflessione sul maggior romanzo di formazione dell'epoca, il *Wilhelm Meister* goethiano, affrontato da Arendt sia da una prospettiva critico-letteraria che si avvale dell'interpretazione di Friedrich Schlegel, sia in relazione alle considerazioni del protagonista sulla visibilità sociale acquisibile dai borghesi mediante la *Bildung*, e in particolare attraverso la formazione teatrale.

La presa di distanza di Arendt dalla *Bildung* herderiana centrata su una comprensione distaccata dei modelli del passato è già stata analizzata a proposito

³ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 226.

⁴ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 265. Per altro verso Weil nota che anche la concezione humboldtiana risultava adatta e recepibile per i ceti borghesi, poiché era in grado di orientare secondo una finalità e una direzione l'atteggiamento di rassegnazione sociale e di radicale isolamento individuale diffuso in essi.

⁵ HANNAH ARENDT, *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", cit., p. 205.

di *Aufklärung und Judenfrage*. Si tratta ora di vedere come la biografia di Rahel Varnhagen faccia emergere due altre tipologie di *Bildung*, quella con funzione sociale esplicitata da Hans Weil e quella con valenza di teoria della letteratura esposta da Schlegel in relazione ai *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, e di spiegare come Arendt valuti la rilevanza di entrambe rispetto alla vita di Rahel Varnhagen. La *Bildung* che per Arendt può rafforzare e stabilizzare l'impulso vitale di Rahel Varnhagen, rimediando in parte alla sua assenza di storia e tradizione, ha una primaria funzione esistenziale ben più profonda di qualsiasi significato sociale o letterario. Secondo Arendt, infatti, Rahel ha bisogno prima di tutto non di una carriera sociale né di un compiuto intendimento estetico di un'opera d'arte, ma di strumenti di espressione e comprensione di sé che le permettano di vivere da essere umano, dunque di qualcosa di più elementare e al contempo di più essenziale. L'aspetto più rilevante però è che anche questa *Bildung* di livello basilare viene formulata in relazione al *Wilhelm Meister*, perché Arendt ne delinea i tratti caratteristici a partire dal modo in cui Rahel Varnhagen sprofonda nel romanzo goethiano. Considerando che i *Wilhelm Meisters Lehrjahre* condensano in sé sia il richiamo alla valenza sociale della *Bildung*, sia l'esemplificazione della funzione della *Bildung* nell'architettura dell'opera d'arte richiamata da Arendt in relazione alla teoria della letteratura di Schlegel, si può trarre la conclusione che il romanzo di Goethe costituisce rispetto alla biografia di Rahel Varnhagen un crocevia di formulazioni e rappresentazioni della *Bildung*, sia di quelle che Arendt ritiene poco efficaci o inservibili per Rahel Varnhagen, sia di quella che Arendt valuta in termini positivi come potenziale sostituzione della tradizione per chi come Rahel ne è privo.

Tralasciando per il momento le forme di *Bildung* giudicate da Arendt più indispensabili per Rahel Varnhagen, la prima accezione da approfondire è quella sociale. Questo significato è espresso con l'icasticità e l'esattezza della letteratura dal brano dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* a cui già si è fatto riferimento, nel quale Wilhelm, rispondendo ad una lettera dell'amico Werner che lo esorta a partecipare ad attività commerciali e ad una vita borghese, cerca di motivare la sua scelta di dedicarsi al teatro per perfezionare la cultura e lo sviluppo della sua personalità partendo dalla constatazione della diversa funzione sociale di borghesia e nobiltà.

Se fossi un nobile, la nostra contesa sarebbe presto risolta; ma poiché sono un borghese devo scegliermi una mia via e desidero che tu mi comprenda. Non so come sia negli altri paesi, ma in Germania solo i nobili hanno la possibilità di formarsi una certa cultura generale e, se così posso dire, personale. Un borghese può acquistarsi dei meriti e, tutt'al più, educare il suo spirito, ma la sua personalità, faccia pur quel che vuole, andrà sempre perduta. Il nobile che frequenta la società più eletta sente il dovere di assumere maniere elette, le quali poi, avendo egli accesso in ogni ambiente, finiscono col diventargli una seconda natura. [...] È un personaggio pubblico, e quanto più studiati i suoi movimenti, armoniosa la sua voce, riservato e misurato tutto il suo contegno, tanto più sarà perfetto. [...] Mentre il nobile dà tutto con la sola presenza della sua persona, il borghese invece con la sua persona soltanto non dà nulla e non è tenuto a dar nulla. Il primo può, e deve, apparire; il secondo deve solo essere, e ciò che egli vuol apparire è ridicolo e insignificante. Il primo è nato per agire, il secondo per lavorare e produrre. Per rendersi utile il borghese deve coltivare singole attitudini e si presuppone già che nel suo essere non ci sia né debba esserci armonia: per rendersi utile in un campo deve trascurare tutti gli altri. [...] Orbene io ho un invincibile desiderio di dare alla mia natura un'educazione armonica, quella che mi negò la mia nascita. [...] Non ti nego che il mio desiderio di diventare una persona pubblica e di piacere e di agire in un ambiente più vasto, si fa in me ogni giorno più forte. Aggiungi la mia inclinazione per la poesia, per tutto quanto è in relazione con essa e il bisogno di perfezionare il mio spirito e il mio

gusto cosicché a poco a poco, anche nel piacere, a cui non posso rinunciare, impari a giudicare buono quel che è veramente buon e bello il bello. Tu stesso vedi che io posso trovar questo soltanto sul teatro e che esso è l'unico elemento in cui mi sia dato muovermi e svilupparmi liberamente. Sulla scena l'uomo colto può apparire con tutto lo splendore della sua personalità altrettanto bene come nelle classi superiori; spirito e corpo debbono procedere di pari passo in ogni sforzo, ed io sulla scena potrò essere e apparire tanto vantaggiosamente quanto altri in altro luogo⁶.

La profondità di questa riflessione goethiana è recepita nel sesto capitolo della biografia di Rahel Varnhagen, dove Arendt, riportando le osservazioni di Schlegel sull'aspetto scenico-teatrale del mondo del romanzo e sulla tendenza dei personaggi a rappresentare tutto di se stessi, riconduce questi tratti alla ricerca borghese di visibilità: "Una sincerità illimitata fino all'esibizione è l'unica possibilità di rendersi visibile per il borghese che non rappresenta nulla ed è indirizzato al «teatro, all'arte e all'impostura»,⁷". In *Originale Assimilation* la funzione strumentale della *Bildung* del dispiegamento scenico della persona ai fini dell'acquisizione di visibilità sociale viene sottolineata da Arendt in maniera ancora più netta mediante un parallelo fra l'educazione teatrale con cui Wilhelm Meister si apre una strada nel mondo e il salotto in cui Rahel Varnhagen vive attraverso la dimensione della rappresentazione un'occasione di accettazione in società.

Il borghese può solo presentare ciò che ha; se vuole "mettere in mostra" qualcosa, è "ridicolo e insulso". Non può "presentarsi", non è una "persona pubblica" (Wilhelm Meister), ma solo un privato. Nella rappresentazione l'uomo era visibile. Nella borghesia, che deve rinunciare alla rappresentazione, dopo la dissoluzione dei ceti sorge la paura di non essere più visibile, di non essere più garantita nella propria realtà. Wilhelm Meister cerca attraverso la *Bildung* di apprendere l'autorappresentazione. Se ci riesce diventa una "persona pubblica" e non più uno che "è soltanto ciò che ha". Nel salotto si incontrano coloro che sanno rappresentare ciò che sono. La loro rappresentazione è la conversazione. Il "salotto" è la chance sociale e la legittimazione di Rahel⁸.

Il testo di Goethe sull'educazione teatrale come potenziale rimedio alla nascita borghese che fa da sostrato a queste considerazioni arendtiane lascia trasparire un cambiamento di valori corrispondente ad una trasformazione sociale in atto, pur testimoniando una forte posizione di prestigio ancora ricoperta dall'aristocrazia. Nei proponimenti di Wilhelm si intravede l'idea che l'uomo colto, *der gebildete Mensch*, possa superare l'ostacolo del ceto in cui nasce e avvalersi della formazione armonica per far apparire una personalità compiutamente articolata nelle multiformi dimensioni delle frequentazioni sociali, acquisendo in esse rilevanza e autorevolezza. In questa rappresentazione la cultura e l'educazione tendono non tanto a scalzare direttamente il criterio della nascita, ma piuttosto a fornire una sorta di integrazione e di alternativa per un'affermazione del valore della persona nella vita sociale più significativa della mera realizzazione professionale e potenzialmente accessibile a prescindere dal ceto di collocazione. L'accentuazione della *Bildung* non comporta necessariamente una negazione dell'aspirazione alla preminenza dell'aristocrazia,

⁶ JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 301-304; trad. it. in ID., *Noviziato di Guglielmo Meister*, in ID., *Opere*, vol. III, Sansoni, Firenze, 1954, pp. 588-590.

⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 128-129; trad. it. cit., p. 123.

⁸ HANNAH ARENDT, *Originale Assimilation*, cit., in "Jüdische Rundschau", n.28/29, 7.IV.1933, p. 143.

vista nella lettera di Wilhelm come la naturale depositaria della cultura della personalità, ma conduce ad isolare le caratteristiche necessarie per ricoprire una funzione sociale pubblica e a proiettarle in un ideale di formazione in cui non sono più appannaggio esclusivo di alcuna classe. La nascita nobile rimane un'enorme facilitazione per lo sviluppo di tali tratti, ma un risultato formativo analogo è ottenibile mediante una *Bildung* socialmente neutra come quella prospettata da Wilhelm sotto forma di educazione teatrale.

Il processo sottostante all'affermarsi dell'ethos della *Bildung* è il venir meno dell'ordinamento feudale, sostituito dallo Stato assolutistico burocratico, e il conseguente ridimensionamento dell'originaria funzione sociale della nobiltà. Non solo dal punto di vista dell'accesso alle professioni, ma soprattutto da quello della partecipazione ai gruppi più influenti della società emergono nuove fonti di legittimazione e di affermazione della persona legate all'attività spirituale in sé, alla formazione e alla cultura considerate indipendentemente dal fattore esteriore dell'iniziale appartenenza ad una classe. In questi sviluppi rientra anche la fioritura dei centri di aggregazione dotati di una relativa neutralità sociale, come le università e i salotti. Si diffondono quali indici di apprezzamento e di valore sociale dei parametri educativi e culturali che corrispondono per lo più all'impostazione di vita degli strati borghesi, ma ai quali si adegua in maniera crescente anche quella parte dell'aristocrazia che desidera riconvertire e riqualificare il proprio ruolo prima di trovarsi marginalizzata nella completa superfluità. Il presupposto di queste trasformazioni, ampiamente analizzate nel libro di Hans Weil, è la crescente valorizzazione dell'individualismo, in virtù del quale le potenzialità di svolgere ruoli sociali di primo piano vengono scisse dal legame con un ceto determinato dalla nascita. Si afferma in pratica una struttura della società più meritocratica e con maggior spazio alla mobilità individuale, in cui assumono rilievo le élites professionali, scientifiche e culturali. Nella promozione di queste dinamiche ad opera dell'illuminismo nuove possibilità si erano dischiuse anche per gli ebrei, perché l'individualismo e il relativo disinteresse per l'appartenenza di classe propri dell'ideale della *Bildung* permettevano una considerazione di ogni retroterra personale come fattore non vincolante ai fini del libero sviluppo del valore del singolo attraverso l'educazione e la formazione. Con l'adesione all'astrazione dalle condizioni esterne e con l'insistenza sulle virtù testimoniate dalla libera *Bildung* della persona, gli ebrei disposti ad uscire del tutto o parzialmente dallo stretto attaccamento all'ebraismo potevano conseguire un certo livello di integrazione mediante l'iniziativa individuale, diventando casi esemplari o eccezionali, come Arendt rileva quando spiega nel primo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen che l'unico obiettivo perseguito nell'ambiente sociale decomposto dell'epoca era "salvarsi in quanto singoli"⁹.

Queste evoluzioni vengono esaminate dal libro di Hans Weil dalla prospettiva della formazione di un'élite della *Bildung*, il cui effetto viene visto in uno spostamento del baricentro della vita sociale dalla politica alla cultura¹⁰. Per quei nobili che partecipano al nuovo ideale della *Bildung* è in gioco una compensazione della perdita di importanza e di prestigio rispetto al potere statale e alla società, che sfocia nella ricerca di una legittimazione alternativa mediante la

⁹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 19; trad. it. cit., pp. 13-14.

¹⁰ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 173.

preminenza nel campo spirituale. Per gli strati borghesi, estremamente variegati e differenziati sia per lo loro costituzione che per le loro esigenze, si tratta di affermare al di là delle unioni professionali un ambito di validità nella vita sociale conquistato con le proprie forze e indipendente dall'azione e dal riconoscimento dello Stato. I gruppi che secondo l'esame di Weil recepiscono e fanno propria l'idea della *Bildung* tendono dunque tutti, seppur con motivi diversi, ad allontanarsi dal potere statale e a dedicarsi all'attività spirituale per aprirsi uno spazio sociale autonomo di efficacia e apprezzamento¹¹. Il risultato complessivo di questi fenomeni associati all'emergere di un'élite della *Bildung* è la creazione di una controimmagine della società esistente, che sorge a partire dall'orientamento verso la sfera della cultura dello spirito.

Così, al di là della funzione dell'élite dello spirito che essa stessa ritiene di svolgere e che consiste nel rappresentare, si delinea quella effettiva e accertabile: ovvero che tale élite trasmette ai suoi seguaci caratterizzandola come "spirito" un'immagine del mondo e della società, la controimmagine della realtà sociale, che di tanto in tanto arriva addirittura ad essere dominante e che contribuisce a determinare gli accadimenti sociali di singoli periodi della storia moderna¹².

Questa immagine, grazie alla trasposizione sul piano spirituale e culturale, è improntata secondo Weil ad un'unità superiore alla frammentazione sociale e politica, anche perché la differenziazione gerarchica degli individui secondo la partecipazione allo spirito può conferire ai migliori un valore di rappresentatività e di prestigio, ma non è legata né finalizzata all'esercizio diretto del potere e comporta perciò uno smorzamento delle conflittualità. In virtù di questa efficacia compensativa e pacificante rispetto sia alle tensioni interne alla società che a quelle rivolte verso lo Stato, l'ideale di un'élite della *Bildung* da una parte si sposa con atteggiamenti improntati alla rassegnazione¹³, dall'altra richiede e favorisce l'attitudine normalizzante a percepire e ad accogliere ordinamenti sociali non stabilizzati come se fossero in condizioni di equilibrio¹⁴.

Questa forma di *Bildung* in cui la cultura dello spirito ha il valore di mezzo di affermazione e di distinzione in società è la stessa che si ritrova nel primo capitolo della biografia di Rahel Varnhagen, dove viene trattata da Arendt come un potenziale punto di forza per l'ascesa sociale, tanto più importante per gli ebrei quanto più rappresenta per essi non solo una via d'accesso al gran mondo, ma anche e soprattutto una preziosa chance di uscire dall'ebraismo. Questa *Bildung* assunta nel senso di una formazione culturale in grado di porre le basi per una carriera sociale e per l'assimilazione rimane però del tutto estranea a Rahel Varnhagen, che già a ventidue anni ne percepisce chiaramente la mancanza e arriva a definirsi in una lettera all'amico David Veit "la prima ignorante del mondo"¹⁵. La ricostruzione arendtiana sottolinea infatti che a causa del periodo, dell'estrazione sociale e della storia familiare in cui si trova a crescere, Rahel Varnhagen non riceve alcuna istruzione significativa.

¹¹ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., pp. 196-199.

¹² HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., pp. 173-174.

¹³ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., pp. 254-257.

¹⁴ HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, cit., p. 164.

¹⁵ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII/1, p. 61.

Il denaro e lo studio della Legge erano stati gli interessi essenziali della vita del ghetto. Ricchezza e cultura aiutavano ad aprire le sue porte: come dimostravano gli ebrei col privilegio di battere moneta e Moses Mendelssohn. Gli ebrei dell'Ottocento hanno saputo impossessarsi di entrambe. Per maggiore sicurezza, i genitori ricchi facevano anche studiare i figli maschi. Durante il breve e veramente tempestoso intervallo tra ghetto e assimilazione questa possibilità non esisteva ancora. I ricchi non erano colti e i colti non erano ricchi. Rahel viene dalla casa di un gioielliere arricchito, così si era già deciso il destino della sua educazione: per tutta la sua vita resterà «la prima ignorante»¹⁶.

La *Bildung* in questione, di cui Rahel Varnhagen rimane sprovvista, è equiparata da Arendt a qualsiasi altra qualità che possa conferire un vantaggio ai fini dell'acquisizione di una posizione sociale ottimale, come avviene con la ricchezza. L'argomentazione della biografia mette in evidenza che le condizioni relativamente agiate godute dalla famiglia di Rahel avevano reso superflua la ricerca di altri strumenti per assicurarsi l'esistenza in società e che in tal modo alla figlia non era stata impartita un'educazione che potesse fornirle una sicurezza aggiuntiva. D'altra parte Arendt dà anche risalto al drastico cambiamento avvenuto dopo la morte dei genitori, quando Rahel, trascorsa la prima gioventù senza riuscire a concludere un matrimonio, si trova priva di un patrimonio personale e dipendente dalla scarsa generosità dei fratelli, subentrati nell'amministrazione dell'attività paterna. Oltre a non avere cultura, le viene meno anche la ricchezza, e lo stato di ristrettezze che ne risulta è aggravato dal fatto che quanto più sembrano ridursi le sue possibilità di guadagnarsi una buona collocazione sociale, tanto più aumenta sua sensazione di essere soffocata e rinchiusa nell'ambiente ebraico in cui è nata.

La povertà può avere l'effetto di una condanna, una condanna a rimanere nell'ebraismo, in una società che rapidamente si decompone e non esiste quasi più come ambiente, con una precisa coscienza di sé, una propria morale e un proprio giudizio; una società che soltanto superficialmente viene tenuta insieme dalla dubbia solidarietà tra persone che vogliono la stessa cosa: salvarsi in quanto singoli; una società da cui solo gli *Schlemihl* e i naufraghi non riescono a tirarsi fuori¹⁷.

Se la cultura e la ricchezza sono equiparate in quanto rappresentano un armamentario per facilitarla la vita e conquistarsi un posto in società, la stessa efficacia viene attribuita dalle osservazioni arendtiane alla bellezza femminile. Purtroppo anche in questo campo Rahel Varnhagen non si trova avvantaggiata e così, mancando di cultura, denaro e bellezza, si trova sprovvista come donna delle più importanti doti socialmente spendibili per la ricerca di un minimo nel conferma dal mondo che la circonda.

Per le donne la bellezza può essere un potere e le ragazze ebraiche non vengono sposate sempre solo per la loro dote. Ma per Rahel la natura non ha fatto troppi complimenti. [...] Dunque non ricca, non colta e non bella! Senza armi per intraprendere la grande battaglia per il riconoscimento in

¹⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 19; trad. it. cit., p. 13.

¹⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 19; trad. it. cit., pp. 13-14. Cfr. inoltre EAD., *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 192; trad. it. cit., pp. 188-189: "Se visse di rendita, sarebbe indipendente dalla famiglia e, quindi, senza vincoli con l'ambiente da cui proviene. Così, resta per sempre legata a quell'ambiente contro la propria volontà, senza poter decidere di sé e impotente"

società, per l'esistenza sociale, per un brandello di felicità, per la sicurezza e una posizione borghese¹⁸.

La *Bildung* viene riconosciuta come uno degli elementi in grado di fornire un vantaggio rilevante nella competizione sociale, e il fatto che Rahel Varnhagen sia priva di questa forma di cultura è agli occhi di Arendt uno dei motivi che la rendono una *Schlemihl*, una paria ai margini della società. Rahel Varnhagen inizialmente non può possedere questa *Bildung*, perché non la riceve come educazione in gioventù, ma questa mancanza, insieme a quella delle altre qualità socialmente utili, è vista da Arendt da un risvolto duplice, ovvero non solo come causa di maggiori difficoltà da affrontare in società e sul piano personale, ma anche come garanzia di autenticità e fedeltà a se stessi. In fondo, anche se nella biografia Arendt prende le distanze dalla libertà dell'emarginato che si compiace della propria superiorità, a livello sociale l'esistenza del paria viene considerata comunque più dignitosa e più umana di quella del parvenu. La *Bildung* può anche corrispondere ad una plasmabilità sterile e senza direzione, indifferente ad ogni contenuto, ma pronta ad imparare e ad appropriarsi di qualunque cosa per farsi strada nel mondo. In *Originale Assimilation* questo tipo di formazione, descritto in contrapposizione all'"ignoranza di Rahel", viene collegata alla mancanza di relazioni che contraddistingue l'imparzialità di giudizio promossa da Herder per gli ebrei e viene esemplificata nel caso concreto di Henriette Herz.

Herder una volta ha richiesto, *expressis verbis*, l'assenza di pregiudizi da parte dell'"ebreo colto". Questo essere libero da tutti i contenuti è trasformato da Henriette Herz nell'essere libero per eccellenza. Tutto si può imparare. Il suo essere senza legami diventa un talento senza senso per tutto¹⁹.

Inoltre, l'assenza di *Bildung* e di qualsiasi altra dote o capacità da frapporre fra sé e gli altri e da utilizzare come diaframma difensivo verso il mondo è ciò che determina la caratteristica essenziale di Rahel Varnhagen, vale a dire la sua radicale esposizione alle persone e agli eventi, il suo coraggioso rifiuto di proteggersi con la copertura offerta dai ruoli sociali. Proprio perché non ha nulla con cui combattere in società, Rahel Varnhagen non ha nulla da opporre ai colpi della sorte e si consacra a questa vulnerabilità estrema, che le permette di testimoniare ciò che le accade con un'autenticità assoluta e impietosa, riassunta da Arendt nel tratto della *Schicksalhaftigkeit*. Gli accadimenti umani si trasformano in destino personale quando incontrano un'esistenza nella sua nudità assoluta. Ciò che Arendt descrive come *Schicksalhaftigkeit* e attitudine ad avere un destino non è altro che il modo di Rahel Varnhagen di esporsi alla vita senza riserve, originato secondo la trattazione della biografia dalla condizione di vuoto esistenziale che si produce a partire dall'assenza di tradizione e da quella mancanza di mezzi di qualificazione sociale in cui rientra anche la carenza relativa alla *Bildung*.

Ai fini di un conseguimento della felicità personale che non rinneghi il senso di umanità, né il proprio né quello altrui, la *Bildung* intesa come un talento sociale fra gli altri non può essere di primaria importanza né di grande aiuto per Rahel Varnhagen. Una cultura acquisita con la sola finalità di mettere in mostra il valore

¹⁸ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 19-20; trad. it. cit., p. 14.

¹⁹ HANNAH ARENDT, *Originale Assimilation*, cit., in "Jüdische Rundschau", n.28/29, 7.IV.1933, p. 143.

della persona in società diventa facilmente un mezzo per procurarsi una carriera sociale a tutti i costi ed espone chi se ne serve in tal senso al rischio di affondare nei meccanismi della prevaricazione e della ricerca indiscriminata del successo, che Arendt richiama nel primo capitolo della biografia quando allude ad una società ormai dissolta, non più tenuta insieme da alcun legame di solidarietà. D'altra parte il conseguimento di una minima partecipazione alla vita sociale, possibile anche attraverso la *Bildung*, è considerato da Arendt un utile apporto per attenuare l'estraneità e l'eccezionalità del paria, per ricondurla nella normalità di un'esistenza umana fra gli uomini. Quanto Rahel Varnhagen può recepire della *Bildung* utilizzabile per la valorizzazione sociale della sua persona e per il miglioramento del suo stato di emarginazione, lo riceve secondo Arendt dal romanzo goethiano, dai *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Come Wilhelm si dedica all'educazione teatrale per ottenere quella grazia e quella maestria nelle frequentazioni sociali che l'appartenenza alla borghesia gli ha originariamente negato, così Rahel apprende dal capolavoro di Goethe l'arte di rappresentarsi e di esibirsi, l'aspetto teatrale della *Bildung* che si sposa con una raffinata destrezza nel muoversi in società.

Rahel impara fino al virtuosismo l'arte di rappresentare la propria vita: di non dire sempre e soltanto la verità, ma di esibirsi; di non dire sempre a tutti la stessa cosa, ma ad ognuno qualcosa di conveniente. Impara che solo come persona definita si può dire qualcosa di definito in modo tale da essere ascoltati, e che un'«infelicità senza titolo» è un'infelicità doppia. L'ambiguità assegnata ad ognuno dalla nascita e garantita dalla lingua e dalle convenzioni, di non essere solo se stessi ma esistere in una precisa qualità sociale e non soltanto in un'unica ma in molte: di essere, nella naturale complessità della vita sociale, madre e figlia, sorella e amante, cittadina e amica; questo Rahel deve inizialmente imparare. [...]

Forse ha anche imparato, da Mignon, che deve morire chi ha perduto tutti i rapporti umani e continua ad insistere soltanto su quanto per «l'uomo è irraggiungibile», sui «doni di mondi estranei», che attraggono con l'apparenza di nostalgia senza oggetto e di enigmatica profondità, perché «ognuno li porta in sé»; ma che spezzano nella loro muta purezza ogni rapporto umano²⁰.

La *Bildung* teatrale del *Wilhelm Meister* rappresenta il modello che Rahel Varnhagen può seguire per imparare a ricoprire il vuoto indeterminato della sua persona, per apprendere come apparire agli altri nel modo più appropriato ad ogni circostanza. Secondo Arendt questo tipo di *Bildung* con risvolti sociali permette a Rahel Varnhagen di rendersi conto della futilità dell'orgoglio con cui si pensa di poter fare a meno del mondo esterno e della necessità di crearsi degli spazi di integrazione nei rapporti con l'ambiente umano circostante. L'essenza teatrale della *Bildung* di Wilhelm Meister le consentono dunque di mitigare il suo isolamento e la sua esposizione al destino attraverso un minimo inserimento sociale: «Per vivere deve imparare a mettersi in valore, a mettersi in vista; deve disimparare ad accettare come definitiva la nudità e la mancanza di forma della sua esistenza esteriore; deve rinunciare alla propria originalità e diventare umana tra gli esseri umani. Deve fare di tutto per rendere migliore la sua posizione sociale»²¹.

L'impulso che spinge Rahel Varnhagen a fare tesoro dell'esempio di Wilhelm Meister e ad avvalersi della *Bildung* per dare una forma definita alla propria immagine sociale conserva in ogni caso un'ambivalenza di fondo nella

²⁰ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 129; trad. it. cit., pp. 123-124.

²¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 131; trad. it. cit., p. 125.

trattazione arendtiana, perché risolve solo parzialmente le difficoltà legate allo straniamento in cui vive Rahel, e al contempo ne crea di nuove. Arendt mostra come la spinta formativa e conformante cui Rahel si sottopone sulla falsariga della *Bildung* appresa dal romanzo goethiano la porti al battesimo e al mutamento del suo nome in Friederike Robert, ovvero all'assimilazione. Ma anche a prescindere dallo sforzo e dalla pena connessa a questa contraffazione, tentare di assimilarsi nell'epoca post-illuminista, ormai lontana dall'idea di un'uguaglianza umana universale e sovrastorica, non le garantisce più niente, tanto meno una reale integrazione nella buona società, che potrà raggiungere solo in parte e solo più tardi grazie all'ascesa sociale del marito Karl August Varnhagen. Il prezzo che Rahel deve pagare per acquisire una formazione della persona socialmente appropriata è troppo alto, perché consiste nell'estirpare l'ebraicità, e il risultato ottenuto è troppo scarso, perché non perviene all'accettazione e al riconoscimento cui mira. Il superamento della marginalità che Rahel Varnhagen si ostina a cercare nella partecipazione alla società degli "arrivati" è considerato da Arendt un tentativo comprensibile e sensato sul piano delle intenzioni, ma contraddittorio e controproducente quanto agli esiti e ai sacrifici che comporta²².

Se da un lato Rahel Varnhagen può servirsi solo limitatamente di una formazione culturale da far valere per affermarsi nelle relazioni sociali, dall'altro non può neppure accogliere quella *Bildung* di tipo critico-estetica che Friedrich Schlegel, riflettendo sui *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, delinea come capacità di elevarsi alla comprensione dell'intero mediante il distacco ironico dall'immediatezza. Nel sesto capitolo della biografia di Rahel Varnhagen Arendt dedica alcune pagine ad una specie di raffronto fra il modo in cui Rahel legge il romanzo goethiano e l'interpretazione classica di Schlegel, attenta all'aspetto formativo del *Bildungsroman*. La recensione schlegeliana dell'opera viene presa a modello di un intendimento integrale e di un apprezzamento artistico profondo quanto disinteressato dell'insieme di connessioni interne in cui si struttura il testo, e il richiamo alla sua impostazione ha l'effetto di chiarire per contrapposizione la parzialità e l'inadeguatezza letteraria che delimitano il tipo di lettura di Rahel e manifestano al contempo la sua singolare carica vitale.

Il *Wilhelm Meister* non è per Rahel il romanzo tedesco di formazione, un *Bildungsroman*. Da esso Rahel non apprende né l'«arte di vivere» (Schlegel), né comprende che ciascuno dei suoi personaggi «paghi il proprio posto sforzandosi di educare lo spirito di Guglielmo e facendo della sua educazione la sua cura principale» (Schlegel). Per lei lo svolgimento dell'insieme non è centrale e non si accorgerà mai del contrasto fra la vita di Meister e la propria vita, che non è per nulla la storia della sua formazione. Si accorgerà appena della vita di Meister: come di libro in libro gli si apra un mondo più ricco e più puro, come tuttavia le figure del vecchio mondo non lo abbandonino mai del tutto, quasi non avessero più valore; come il nesso si riveli in presagi e in forma di segreto o di seduzione; come in tal modo nulla si dissolva nella totale oscurità e la vita dell'eroe non si ottenebri mai totalmente²³.

²² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 187; trad. it. cit., p. 183: "Per Rahel il mondo e la realtà sono sempre stati rappresentati dalla buona società. Per lei era reale il mondo di coloro che erano considerato gente arrivata, avevano un nome e una classe, e rappresentavano la stabilità e la legittimità. Quel mondo, quella società, quella realtà l'hanno respinta. Non ha riconosciuto mai l'altra alternativa: allearsi a coloro che non erano arrivati, mettersi dalla parte di chi, come lei, dipendeva da un incerto imprevedibile futuro".

²³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 127-128; trad. it. cit., p. 122.

Rahel Varnhagen non coglie l'aspetto formativo del romanzo, non si concentra sulle relazioni interne e sull'intero, non presta attenzione alla complessità e alla sapienza dell'intreccio narrativo, e soprattutto non percepisce né tanto meno segue il procedimento con cui la saggezza benevolmente ironica del narratore interviene distaccandosi dai personaggi e dagli eventi singoli per rimandare con la trama dei riferimenti incrociati e seminasconditi ad un ordine di significato più alto. Rahel Varnhagen è invece presa per lo più da aspetti non decisivi nell'opera.

Dell'insieme Rahel vede sempre troppo o troppo poco. O vede soltanto i rapporti fra le persone, l'addio di Meister a Mariane, l'amore di Aurelia per Lothario; oppure crede che l'oscurità che pesa su ciascun libro non si rischiarerà mai «perché l'essere umano qui non comprende nulla, dal momento che l'altra metà, a cui potrebbe appartenere questo folle gioco, manca»²⁴.

L'unico aspetto che secondo Arendt accomuna la lettura di Rahel Varnhagen a quella di Schlegel è la presa di coscienza dell'importanza dell'elemento scenico e teatrale quale motivo essenziale e costante del *Wilhelm Meister*: «Anche lei ritrova tuttavia nel romanzo «il grande spettacolo dell'umanità» (Schlegel). Il mondo vi figura come una scena, su cui ognuno vale quanto può rappresentare, ha il ruolo che corrisponde al suo essere e che deve esprimere»²⁵. Recensendo i *Lehrjahre*, Schlegel sostiene che il poeta intende presentare con esempi e idee viventi una vera e propria dottrina dell'arte e che perciò il teatro, essendo l'arte più ricca di dimensioni e più legata alla socievolezza, diventa il fondamento e l'oggetto preferito dell'opera. In maniera analoga, Rahel Varnhagen comprende la centralità che la cultura teatrale della rappresentazione della personalità svolge nel romanzo e ne recepisce il legame con l'educazione alla domesticità nelle relazioni sociali, traendone un valido insegnamento per la propria situazione personale. Anche questo elemento comune fa emergere tuttavia la divergenza generale, perché ciò che secondo quanto riportato dall'argomentazione arendtiana separa nella maniera più netta i due modi di porsi di fronte al testo di Goethe è proprio il fatto che la lettura di Rahel Varnhagen sgorga sempre da una prospettiva interessata e personale, priva di riguardo per l'approccio più corretto o più appropriato alle intenzioni dell'autore, tesa al contrario a inserirsi a fondo nel romanzo per individuarvi una descrizione, una relazione, un personaggio in cui poter riconoscere significati validi anche per capire e raccontare la propria situazione. Per Rahel fa indubbiamente poca differenza che dal punto di vista della struttura dell'intero i *Wilhelm Meisters Lehrjahre* fossero uno dei romanzi meno adatti ad un simile modo di procedere.

Che i *Lehrjahre*, con l'assoluta non convenzionalità della loro architettura complessiva, richiedessero un rapporto diverso da una lettura immediatamente partecipata, come è in buona misura quella di Rahel Varnhagen, è la riflessione chiave attorno a cui ruota la recensione di Schlegel, concentrata sull'irriducibilità delle finalità ultime del romanzo all'alternarsi delle figure e degli accadimenti. La trattazione schlegeliana sottolinea infatti la progressione della *Bildung* del protagonista, la presenza di cenni e figure che si chiariscono solo gradualmente e che indicano una struttura organica, un piano di significato dell'opera inizialmente nascosto e superiore rispetto al livello contingente della trama in cui si sommano

²⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 128; trad. it. cit., p. 122.

²⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 128; trad. it. cit., p. 122.

gli eventi e i personaggi. In questo modo Schlegel mostra il massimo apprezzamento verso l'aspetto più intellettualistico del romanzo, che emerge con la massima evidenza negli esiti assolutamente inattesi della parte finale, dove il testo si fa sempre più esoterico e massonico provocando intenzionalmente un certo disorientamento nel lettore, ma che si imprime nell'opera nella sua interezza. Nell'alone di enigmaticità che avvolge gli avvenimenti, nel procedimento contrappuntistico dei rimandi parzialmente oscuri che si svelano solo nel seguito e che danno la costante impressione di un orizzonte non immediatamente decifrabile, Schlegel vede esemplificata alla perfezione la sua idea di una poesia trascendentale, potenziata dalla riflessione, e trova una piena corrispondenza con la sua nozione di ironia²⁶. Nel riconoscimento del carattere sfuggente e tortuoso che contraddistingue il contenuto più fine e sofisticato dell'opera, il lettore viene incoraggiato da Schlegel a farsi trascinare dal poeta sopra se stesso, sopra la sua eventuale identificazione emotiva nella storia del romanzo, per pervenire alle altezze del distacco in cui si situa il narratore, ironico e al contempo assolutamente preso dalla serietà del suo compito artistico.

È bello e necessario affidarsi interamente all'impressione di una poesia, lasciar fare di noi all'artista ciò che vuole, e per lo più solo nel particolare confermare il sentimento con la riflessione ed elevarlo nel pensiero, e dove ancora si dovesse dubitare o dibattere decidere e completare. Questa è la cosa primaria e più essenziale. Ma non è meno necessario saper astrarre da tutto il particolare, cogliere stando sospesi l'universale, sovrastare con lo sguardo un insieme, e fissare l'intero, indagare anche ciò che è più nascosto e legare gli aspetti più distanti. Dobbiamo elevarci sopra il nostro stesso amore, e saper annientare in pensieri ciò a cui siamo devoti: altrimenti ci manca quello di cui disponiamo anche per altre facoltà, ovvero il senso per l'universo. [...] Così ci piace strapparci di buon grado all'incanto del poeta, dopo che da esso ci siamo lasciati incatenare con buona volontà, ci piace al massimo andare a scavare in quello che vorrebbe sottrarre al nostro sguardo o che all'inizio non vorrebbe affatto mostrare, e che contribuisce senz'altro di più a fare di lui un artista: le intenzioni nascoste, che persegue in silenzio, e delle quali non possiamo mai presumerne troppe nel genio, il cui istinto è divenuto arbitrio²⁷.

Una conferma della raffinata artificialità e intenzionalità cui è improntato il romanzo è individuata da Schlegel nella centralità che l'Amleto di Shakespeare riveste per Wilhelm Meister. Secondo Schlegel infatti nessun altro testo shakespeariano dà occasioni maggiori di dibattere sull'intenzione recondita dell'artista e sulle casuali mancanze dell'opera, oltre che sulla possibilità di portare sulle scene teatrali un'opera d'arte così compiuta con o senza modifiche. Per questo suo impulso costante alla riflessione, a procedere tornando costantemente indietro per riconsiderare e svelare i lati oscuri nella retrospettiva, l'Amleto possiede una "natura ritardante"²⁸ che è tipica di tutta la poesia sommamente spirituale e che coincide con l'intima essenza dei *Lehrjahre*, talmente affine a quella del testo shakespeariano da potersi confondere con essa.

Con l'attenzione ai *Lehrjahre* come intero, nell'insieme delle corrispondenze simbolico-allusive che lo animano, con l'enfasi sulla sua natura

²⁶ Si veda a questo proposito il quinto capitolo, dal titolo *Objektive Poesie und Ironie: Friedrich Schlegels Charakteristik des "Wilhelm Meister"*, di FRANZ NORBERT MENNEMEIER, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1971, pp. 221-263.

²⁷ AUGUST WILHELM SCHLEGEL E FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenaeum 1798-1800*, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, Jahrgang 1798, Ersten Bandes Zweytes Stück, pp. 330-331.

²⁸ AUGUST WILHELM SCHLEGEL E FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenaeum 1798-1800*, cit., p. 344.

cerebrale e metaromanzesca, sulla superiorità ironica con cui il narratore compone e scompone la trama passando in rassegna una varietà infinita di forme di esistenza, la recensione di Schlegel mette in evidenza come il lettore sia chiamato ad evitare le forme convenzionali del coinvolgimento, per adottare una disposizione d'animo mite e pacata, con cui distaccarsi anche dagli oggetti del suo amore. Il graduale emergere della vena massonica rende evidente che Goethe si diverte non poco alle spalle del lettore ingenuo incapace di un simile distacco e desideroso di una narrazione che susciti la sua adesione e la sua partecipazione²⁹. Questa aspettativa di identificazione viene confusa e delusa in maniera sempre maggiore quanto più ci si avvicina al finale e si infittiscono i colpi di scena.

Una lettura e un'attesa per certi versi simile si ritrova secondo Arendt in Rahel Varnhagen, che pure non si immedesima tanto negli avvicendamenti contenutistici della trama, ma piuttosto nell'incisività linguistica di singole narrazioni. In ogni caso il risultato dell'approccio al romanzo di Rahel è che ella non percepisce né l'aspetto formativo né il valore d'insieme dell'opera, non rispondendo perciò neppure all'effetto ironico di straniamento voluto dal narratore e sottolineato da Schlegel. L'adesione di Rahel ai *Lehrjahre* è dettata da una comprensione assolutamente più immediata e meno riflessiva di quella auspicata sia dall'autore che dalla recensione schlegeliana. Rahel Varnhagen riceve un'azione formativa dal *Meister* leggendo il libro nella maniera più personale, isolandone le parti per lei più significative e avviluppandole ai nodi della propria esistenza. Il suo confronto con il romanzo, secondo la ricostruzione arendtiana, è condizionato da un approccio che è del tutto interessato, che mira a riconoscersi nei significati dell'opera per trarne capacità di spiegazione e comunicazione delle proprie esperienze, e che perciò, pur con tutta l'ammirazione per Goethe, non si preoccupa né di forzature, né di parzialità o fraintendimenti, né di riguardi verso le intenzioni palesi o nascoste del narratore. Anche se non può aspirare ad essere corretto o esauriente, la forza che secondo Arendt contraddistingue questo tipo di intendimento risiede nel suo legame con situazioni e bisogni esistenziali pressanti e nella straordinaria carica vitale che se ne sprigiona.

6.2 Il senso umano della Bildung: il riscatto di Rahel Varnhagen mediante poesia e ragione

Il rapporto di Rahel Varnhagen con Goethe non è ispirato da doti straordinarie di intendimento o di sensibilità letteraria, ma scaturisce dalla stessa problematicità delle sue condizioni di esistenza. Proprio per questo, secondo il giudizio di Arendt in *Originale Assimilation*, si tratta di un legame di comprensione autentica.

Si sottolinea spesso l'estrema originalità dell'assimilazione di Rahel, per così dire la sua prova pratica, con il fatto che ella è stata tra i primi ad avere capito veramente *Goethe*. Indubbiamente a ragione. Ma non bisogna dimenticare che questa comprensione non ha a che vedere né con una

²⁹ La distanza del romanzo da un approccio spontaneo e poco incline all'elucubrazione è sottolineato con particolare rilievo dall'analisi di Mittner; cfr LADISLAV MITTNER, *Storia della letteratura tedesca II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi, 1977 e 2002, pp. 527-536.

particolare intelligenza né con un particolare talento nell'immedesimazione, ma proviene piuttosto da una situazione obbligata, dalla situazione di dover comunicare se stessa e attraverso questa comunicazione parlare una lingua. Per evitare che la sua vita sprofondi completamente nell'infondato, deve cercare in qualche modo di trasmettere se stessa alla storia attraverso la comunicazione. Questo tentativo sarebbe completamente vano e senza orientamento, se non avesse in Goethe il "mediatore" a cui potersi collegare e di cui poter parlare la lingua³⁰.

L'esigenza che si pone nella maniera più urgente per Rahel Varnhagen e che la anima maggiormente, spingendola ad appropriarsi ad un livello di identificazione elementare della lingua poetica goethiana del *Wilhelm Meister*, è secondo Arendt quella di riuscire tramite la comprensione, la comunicazione e il tramandamento a superare la condizione di eccezione alla vita comune per dare a quanto ha vissuto un significato e una via d'uscita verso il mondo storico che la circonda. Nella biografia, dopo aver ricostruito la sfortunata serie delle vicende sentimentali di Rahel Varnhagen, naufragate sempre per la sua irrefrenabile inclinazione a trasformare in storie d'amore relazioni che non potevano esserne all'altezza, Arendt mette in risalto nella Rahel che si avvia verso i quarant'anni una profonda paura di dimenticare la sofferenza e l'infelicità che ha provato e di ripetere tutto da capo, come del resto le è già successo.

È soltanto nella ripetizione che Rahel apprende la paura di dimenticare: la pura continuazione della vita, una volta perduta la propria storia, può solo significare «saltare di inferno in inferno, per l'eternità». L'orgoglio, la presunzione, l'arroganza o il disprezzo verso coloro che sarebbero disposti ad ascoltarla, non le possono impedire di comunicare se stessa. In ogni caso, deve cercare di sfuggire all'oblio e di inserirsi nella storia, salvare il proprio pezzetto di storia e tramandarlo, non importa in che modo e a chi³¹.

Dalla repulsione per la crudeltà delle vicende che l'hanno colpita e per l'insensatezza della continua ripetizione dei medesimi comportamenti infruttuosi in cui costantemente ricade emerge sempre più forte in Rahel Varnhagen il bisogno di riuscire ad esprimere in maniera appropriata e comunicativa la propria storia, in modo da renderla condivisibile e tramandabile come monito per chiunque si trovi in situazioni simili, in modo cioè da procurare alle proprie esperienze una funzione rispetto ad altre vite che renda durevole il loro significato. Arendt riconduce questo desiderio, così come gli insuccessi nella vita sentimentale di Rahel Varnhagen, alla sua originarietà e alla sua mancanza di forma definita, legate a loro volta alla sua assenza di tradizione. Per Arendt è la nudità umana di Rahel Varnhagen, la naturalità immediata e per così dire prestorica con cui si espone al destino, che la spinge sempre a darsi senza riserve, in un'assolutezza che compromette inevitabilmente rapporti nati con senso e finalità diverse, ad esempio come una mera occasione di matrimonio nel caso del conte von Finckenstein, o come una semplice storia passionale in quelle di Urquijo. Questa stessa estraneità alla mediatezza dei rapporti umani contribuisce a rafforzare nell'esistenza di Rahel Varnhagen il peso dell'iniziale assenza di tradizione da cui deriva, perché affiora come insicurezza, come percezione dell'impossibilità di contare su una serie di relazioni personali e sociali in cui la vita individuale sia ancorata ad un passato e ad un futuro.

³⁰ HANNAH ARENDT, *Originale Assimilation*, cit., in "Jüdische Rundschau", n.28/29, 7.IV.1933, p. 143.

³¹ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 117; trad. it. cit., pp. 111-112.

Senza tradizione a causa della sua condizione di ebrea assimilata, Rahel Varnhagen sente con gli anni tutta la portata limitante della mancanza di ogni retroterra culturale o storico, di ogni apporto della civiltà umana che abbracci l'esistenza singola in una totalità più ampia, e vede in questo una condanna a vivere solo in se stessa e per se stessa. Per uscire almeno parzialmente da questa situazione Rahel Varnhagen ha bisogno secondo Arendt di conquistarsi dei sostituti della tradizione, di appropriarsi di una cultura, di una *Bildung*, con cui dare forma comunicabile e tramandabile alla propria esperienza. La tradizione comporta una sorta di predisposizione all'integrazione e alla partecipazione ad un ambiente originario di appartenenza. Dovendo farne a meno, Rahel deve avvalersi di altri mezzi per conseguire lo stesso risultato, cioè per inserirsi ed essere riconosciuta da una parte del mondo che la circonda, perché nell'esclusione e nell'isolamento dalla storia comune la vita individuale relegata in se stessa è segnata dalla futilità. Non si tratta qui del semplice fatto della solitudine, ma della constatazione arendtiana che l'esistenza non basta a se stessa senza un mondo storico-umano cui partecipare, perché non riesce a sviluppare le sue caratteristiche e prerogative più essenziali, come una comprensione e una ragionevolezza relazionale, o una memoria stabile e duratura con cui superare il livello della pura particolarità individuale, e si consuma nella sua stessa assenza di sbocchi e di significato.

Finché tenta di dire la verità di quanto le è capitato sentendosi estranea e superiore a tutto e a tutti Rahel Varnhagen è destinata a non trovare uno spazio nelle relazioni umane in cui il senso della sua storia possa imprimersi, innanzitutto perché nessuno può capirla, né tanto meno ascoltarla.

Esagerata nel giudizio di ciò che aveva sofferto, perché ignorante e senza esperienza, si credeva «al di là», superiore al mondo nato dalla storia in cui viveva e a cui si rivolgeva. Non integrata e per questo arrogante, una vera «ragazza che viene da lontano», incantava e turbava la società con i suoi cosiddetti «risultati», e imparava che una verità nel luogo e nel tempo sbagliati resta un'opinione fra le altre, che alla verità non è attaccato alcun segno di riconoscimento, che essa per natura non è appariscente. Dire quello che si ha da dire, mettere a nudo la propria anima era permesso, interessante, affascinante, come lo sono le confessioni, fino ad oggi. Ma sono racconti presto dimenticati perché in fondo non interessano nessuno. [...] Perché per il mondo e nel mondo ha stabilità solo ciò che si può comunicare³².

Per scrollarsi di dosso il senso di superiorità, per rimediare una possibilità di tramandare il proprio vissuto alternativa rispetto all'iniziale appartenenza ad una tradizione di cui è sprovvista Rahel Varnhagen deve procurarsi secondo Arendt degli strumenti di mediazione e di condivisione adeguati, attraverso i quali tradurre le sue esperienze in una narrazione fedele alla loro autenticità, ma anche comprensibile e appropriabile dagli altri. Il primo tentativo descritto da Arendt è quello con cui Rahel Varnhagen cerca di trovare una conferma dell'utilità e della capacità di influenza di quello che ha sperimentato attraverso una compagna di sventura, Rebecca Friedländer, che si trova a vivere vicende sentimentali simili

³² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 116-117; trad. it. cit., pp. 110-111. Rispetto alla traduzione esistente cerco di rendere in maniera più letterale l'espressione "ein wahres «Mädchen aus der Fremde»", riferita al titolo di una poesia di Schiller, che comunque non viene segnalata nel testo italiano. Correggo inoltre la traduzione della seconda frase del brano, dove l'edizione Saggiatore scambia il pronome femminile nell'ultima parte della proposizione con Rahel Varnhagen, non riconoscendo che il riferimento è alla verità e non a Rahel.

alle sue. Tuttavia questa prova fallisce, secondo Arendt non solo per l'insulsaggine e l'indiscrezione della Friedländer, ma perché la sicurezza e la garanzia di cui Rahel Varnhagen ha bisogno è di natura molto più estesa di quanto sia ottenibile dalla sola amicizia con una persona che ha provato cose analoghe, visto che il suo slancio parte da zero, da un totale sradicamento. Questa forma di realizzazione del desiderio di comunicarsi e lasciare una traccia in qualcuno è ancora troppo diretto e immediato, troppo legato al particolare, necessita ulteriori mediazioni per pervenire ad un piano di maggior generalità e condivisibilità e per approdare in tal modo ad un'efficacia e un'esistenza nella storia più significativa.

Rahel non ha più nulla da imparare, ma è costretta a ripetere con le parole ciò che a subito. Non riesce a confidare tutto ad un'unica persona, e poi a sottrarsi silenziosamente alla compagnia umana. Quell'unica persona non potrebbe morire e far cadere su tutto l'oblio? [...] Soltanto in se stessa ha la garanzia di restare; solo se le riesce di restare così come è, e conservare intatte le sue esperienze, solo se, a ogni nuovo racconto, riprova gli antichi dolori, ha la sicurezza di poter continuare a comunicare³³.

Per Arendt Rahel Varnhagen necessita di un livello di mediazione ben più sostanziale e universale della confidenza con una singola persona che condivide la sua sfortuna. Questa mediazione è data da Goethe e dal suo *Wilhelm Meister*: non però dalla sua storia complessiva, dalla sua ironia, o dal suo carattere di romanzo di formazione, ma dalla sua lingua poetica, dalla sua capacità espressiva di raccontare in termini universali ed essenziali fenomeni a cui possono corrispondere e in cui possono riconoscersi le esperienze più singolari e personali.

Né i mediocri risultati di Rahel, né i suoi compagni di destino, sarebbero bastati ad assicurarle una specie di esistenza storica. Il suo tentativo di comunicare sarebbe rimasto sterile e senza direzione, se non si fosse trovata un «mediatore» a cui potersi unire e di cui poter imitare il discorso: «ascolti Goethe», consiglia all'amica, «scrivo fra le lacrime il nome di questo mediatore nel ricordo di grandi angosce... Lo legga... come si legge la Bibbia nella disgrazia». [...] Quando Rahel era giovane, ed era apparso il primo volume del *Wilhelm Meister*, lei e i suoi amici avevano tentato di stabilire a chi lei somigliasse di più; ad Aurelia, che ama senza speranza Lothario, o a Philine, che inesauribilmente trova la parola giusta e il giusto motto di spirito in ogni situazione [...]. È un gioco abbandonato da tempo. Solo la giovinezza distacca dall'opera le figure, perché nella vita cerca ancora se stessa. Una volta emancipato da se stesso, l'essere umano ricorre al poeta nel timore che tutte le sue esperienze possano dissolversi; fugge verso il modello e verso l'immagine in cui risplende, sempre rinnovato, ciò che altrimenti potrebbe solo oscuramente supporre³⁴.

La poesia ha in queste riflessioni arendtiane una duplice capacità, immortalizzante da un lato e rischiarante dall'altro. In primo luogo conferisce durevolezza agli atti umani oltre i limiti temporali della vita singola, e in quanto tale è una manna per chi come Rahel Varnhagen non ha altri modi di appartenere ad una continuità storica meta-individuale. In secondo luogo illumina l'oscuro, scioglie la frammentarietà ontologica del meramente esistente per sé, immettendola in un tessuto di relazioni di comprensione. La capacità di tenuta della trama di connessioni esplicative sviluppata dalla narrazione poetica è potenzialmente estesa all'intero universo, e vale come rimedio contro il caso, la necessità, il destino, e tutte le realtà in cui si scorge con più difficoltà l'aspetto umano, che vengono riassorbite in una *Bildung* unitaria ed umanizzante. La poesia

³³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 123; trad. it. cit., p. 117.

³⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 123-124; trad. it. cit., pp. 117-118.

del *Wilhelm Meister* inserisce Rahel Varnhagen in un orizzonte pacificato in cui ogni aspetto è comprensibile e ogni rapporto spiegabile, in cui nessun elemento rimane estraneo o a sé stante. Attraverso la lingua poetica del *Wilhelm Meister* Rahel acquisisce una cultura, una *Bildung*, in grado di cogliere i nessi fra le cose e di incoraggiare gli sforzi umani per riconoscerli e plasmarli, facendo cadere lo scoramento e l'angoscia di fronte a realtà impenetrabili. Nelle considerazioni di Arendt questa funzione essenziale della chiarificazione mediante una *Bildung* relazionale non è collegata al procedimento di corrispondenze simboliche che si trova nei *Lehrjare*, perché non ha a che fare con il parziale nascondimento di verità più alte, ma è il risultato dell'atmosfera di intelligibilità e di trasparenza dell'ordine delle cose diffusa dalla poesia autentica attraverso l'esattezza della parola.

Che Rahel trovi sostegno nel poeta, è l'effetto della sua volontà salvatrice non interamente distrutta dal dolore, che alla fine vuole comprendere le cose. «Ha ricomposto con forza e armonia quanto io avevo disperso, felicità e infelicità, che non riuscivo visibilmente a tenere insieme». Goethe le insegna il nesso tra le cose [...]. Nulla potrebbe essere più istruttivo e più consolante per Rahel di una vita in cui ogni avvenimento abbia un significato, in cui esista soltanto ciò che è comprensibile, tanto che non resti nemmeno un piccolo varco da cui possa penetrare l'elemento puramente distruttivo, che costringe la creatura umana ad abbandonare la lotta, una vita in cui il caso stesso si sia trasformato in un «uomo colto»³⁵.

Arendt sottolinea che nella narrazione e nell'espressività poetica del *Wilhelm Meister* Rahel Varnhagen ritrova una lingua con cui può raccontare se stessa. Nella purezza in cui sono condensati gli episodi e le riflessioni del romanzo Rahel Varnhagen scopre ciò che avrebbe potuto e voluto dire lei stessa per descrivere la sua vita. In queste narrazioni Rahel trova il naturale completamento della sua esistenza, la sicurezza e la garanzia che i significati da lei incarnati perverranno oltre di lei, risolti in un'universalità che consentirà loro di illuminare altre persone e che salverà la sua vita legandola al futuro. Da questa mediazione, da questo pieno riconoscimento e collegamento del sé ad un racconto formato per trasmettersi e infondersi ad una serie innumerevole di altre esistenze presenti e future, Rahel Varnhagen ricava la sensazione che la dimensione più umana e comunicabile della sua storia sia per sempre espressa e conservata nel *Wilhelm Meister*, che perciò può sostituire per lei la tradizione.

La vita di Rahel, all'inizio, non ha storia; è interamente esposta agli elementi distruttivi. [...] A Goethe lei deve il tenere in mano, oltre i puri e semplici «risultati», qualcosa che può raccontare, che altrimenti si sarebbe disperso in frammenti di saggezze di vita. Senza di lui vedrebbe la propria vita soltanto dal di fuori, nei suoi contorni vaghi. Non potrebbe metterla in rapporto con il mondo a cui bisogna raccontarla. [...] Comprende Goethe, e attraverso lui, comprende se stessa; per questo Goethe può per lei sostituire quasi la tradizione. Lo accetta senza riserve, gli «si associa», si lascia integrare da lui nella storia tedesca. [...] È il garante che lei non è un oggetto di curiosità, che la sua infelicità non testimonia solo l'incantesimo di cui è vittima, e il suo isolamento non è soltanto popolato da fantasmi. Goethe spezza la disumana chiarezza dei contorni e le mostra i passaggi e i nessi che legano le cose umane alle creature. Lei può alludere a Aurelia e a Mignon quando racconta di sé e della sua desolazione.

Le riflessioni arendtiane sul ruolo svolto da Goethe nella vita di Rahel Varnhagen sono sorrette dalla concezione di fondo di una realtà che nella mera

³⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 124; trad. it. cit., pp. 118-119.

datità della sua sussistenza autonoma è annientante nei confronti dell'uomo, e che deve essere opportunamente "formata" da una *Bildung* non certo finalizzata a falsificarla per renderla gradevole, ma volta a umanizzarla e a trasfigurarla in un mondo storico-culturale di relazioni. Un simile processo di appropriazione e umanizzazione dell'esistente trova un modello esplicativo essenziale nella funzione formativa di mediazione e di relazionalità svolta dal linguaggio, soprattutto quando la lingua nella poesia diventa capace di fondere l'assolutamente particolare con l'universalmente umano. Secondo Arendt in Goethe Rahel può trovare un sostituto della tradizione perché nella poesia la lingua si trasforma in mondo, in spazio di tradibilità e di comprensione, nella sfera umana della creazione e della conservazione del significato. La poesia è l'elevazione della lingua dal livello della comunicazione a quello della fedeltà alla verità umana. Essa fornisce un riparo contro il carattere effimero della vita perché ciò che le viene affidato vi trova il suo luogo d'appartenenza (*Heimat*).

È la grande fortuna, nella vita di Rahel, aver trovato qualcuno in cui ha fiducia. È la sua grande occasione di avere finalmente fiducia nella storia, nella lingua. Che quanto ha vissuto individualmente possa venir raccontato e detto in generale, senza essere falsificato. Certamente è la sua grande fortuna che in questa generalità il suo essere individuale sia semplicemente conservato e destinato a sopravvivere. [...]

«Tutto quello che Goethe rappresenta diventa idea esemplare». La creazione poetica trasforma il fenomeno particolare di cui parla in verità generale, perché non usa la lingua solo come mezzo di comunicazione di un insieme di fatti determinati, ma la trasforma nella patria di essi. La lingua deve conservare, ciò che è rappresentato in essa deve poter restare nel mondo più a lungo di quel che non possa fare l'uomo, essere effimero. Per questo sin dall'inizio l'oggetto della rappresentazione, destinato a restare, è strappato alla sua particolarità, diventa idea, essenza.

La generalità dell'elemento poetico è vincolante soltanto se deriva dall'ultima e più acuta precisione della parola, se sa prendere la parola alla lettera. [...] Solo nella purezza assolutamente autonoma della poesia, in cui le parole risuonano per la prima volta, la lingua può diventare per lei un amico, a cui comunica e confida se stessa e la propria vita straordinaria. Goethe le trasmette la lingua che lei potrà parlare [...] Costantemente le parole di Goethe la liberano dal muto incantesimo di ciò che semplicemente accade. Che riesca a parlare, questo le offre un rifugio nel mondo, le insegna ad avere a che fare con le persone, ad avere fiducia in ciò che ha ascoltato. Se riesce a parlare lo deve a Goethe³⁶.

Per illustrare la grandezza di questo debito che Rahel Varnhagen sente per tutta la vita verso Goethe e mostrare come l'esemplarità delle migliori formulazioni poetiche goethiane assuma per lei il valore di una chiave per decifrare la sua stessa esistenza, Arendt prosegue nell'argomentazione inserendo con la consueta tecnica del montaggio una lunga citazione dall'epistolario di Rahel, tratta da una lettera a Varnhagen del dicembre 1808, in cui un singolo passo del *Wilhelm Meister* viene caricato di un significato chiarificatore risolutivo e determinante rispetto sia all'intero romanzo che alle esperienze personali biografiche.

Gli deve prima di tutto il *Wilhelm Meister*: «Tutto il libro, per me, è come una pianta cresciuta intorno a un nocciolo, a un testo che appare nell'opera, questo: ›Oh! Come è strano che all'uomo non siano precluse soltanto alcune cose impossibili, ma anche alcune possibili!‹... E poi l'altro, che all'uomo ogni striscia di terra, ogni fiume, tutto si toglie. Con un colpo di bacchetta magica, Goethe ha trattenuto nel libro tutta la prosa della nostra piccola vita miserabile e ciò nonostante ce l'ha presentata sotto apparenze onestamente accettabili. A questo ci attevamo mentre lui ci

³⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 126-127; trad. it. cit., pp. 120-121.

rappresentava; ed era costretto a rinviare al teatro, all'arte e anche all'impostura il borghese che sentiva la propria miseria e non voleva uccidersi come Werther. La nobiltà, quale è, e come appare agli altri in forma di arena – adesso non trovo la parola – come posizione a cui vogliono arrivare, la disegna en passant, bene e male, come capita. Resterebbe l'amore; e su questo l'osservazione più stringente è quella che ho già fatta, ed è il motivo per cui le storie vanno dalla bassezza alla tragicità; gli esseri umani non si incontrano; il pregiudizio, una volta che si sono incontrati, li separa! L'arpista, Aurelia, etc., e poiché l'uomo qui non comprende nulla, mancandogli l'altra metà a cui potrebbe appartenere questo folle gioco, Meister e Goethe arrivano ad osservare che le nostre possibilità in questo mondo, quelle che riteniamo tali, possono anche essere trattenute da catene a pilastri che posano su altri mondi a noi sconosciuti; intanto però gli uomini si muovono, e lui ce lo dimostra nel suo libro come in uno specchio»³⁷.

In questo caso nel *Wilehlm Meister* Rahel Varnhagen trova espressa come considerazione universale la stessa constatazione di impotenza che la opprime a partire dalla sua condizione particolare. Anche nel richiamo a limiti dell'azione impenetrabili la lingua poetica conserva la sua funzione umanizzante di comporre la realtà in una totalità sensata. L'esattezza e la densità delle espressioni goethiane permettono a Rahel Varnhagen di riscontrare persino nella frustrazione delle possibilità negate l'essenza di quanto da lei stesso percepito, e in tal modo le offrono una riconciliazione con la realtà. Per quanto "miserabile" sia la vita raffigurata da Goethe e riconosciuta da Rahel come propria, la sua poesia la rende accettabile nella misura in cui la rappresenta nel modo più veritiero e generale, portandola al livello massimo di trasparenza, in cui anche l'insoddisfazione per i suoi lati meno decifrabili si acquieta.

Un altro luogo che attesta il ruolo cruciale avuto da Goethe nello sforzo con cui Rahel Varnhagen cerca di raccontarsi, di capire e al contempo di comunicare le sue sensazioni e le sue esperienze, è offerto da una lettera a Rebecca Friedländer dell'estate 1806, che Arendt menziona solo brevemente a proposito dell'invito a leggere Goethe come si legge la Bibbia, ma che contiene anche una riflessione sull'assoluta incisività e pregnanza di un passo specifico del *Wilhelm Meister*.

Ascolti Goethe – scrivo fra le lacrime il nome di questo mediatore nel ricordo di grandi angosce, - che nel Meister dice chiaramente, che la gioventù crede di avere troppe forze, e per arbitrio le getta via come a seguire il bene perduto. Lo dice diversamente. Lo rilegga, cara figlia, come si legge la Bibbia nella sventura; si trova dove Meister perde Mariane, nel primo libro; lui si ammala e Goethe conclude con questa osservazione un capitolo; è un passo divino, una sentenza celeste su questo impulso della gioventù³⁸.

Il brano del *Wilhelm Meister* in questione è alla conclusione del primo capitolo del secondo libro dei *Lehrjahre*, dove Goethe offre una descrizione magistrale, con una partecipazione accompagnata da una superiore saggezza, degli atteggiamenti giovanili e degli stati d'animo legati alla separazione dalla persona amata: "la giovinezza, che è così ricca di forze nascoste, non sa quel che spreca, quando al dolore prodotto da una perdita aggiunge tanti altri dolori provocati

³⁷ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 127; trad. it. cit., pp. 121-122. Per il testo della lettera cfr. RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, pp. 383-384. Il passo richiamato da Rahel sulla preclusione relativa al possibile, oltre che all'impossibile, si trova in un dialogo tra Wilhelm e Aurelia, nel ventesimo capitolo del libro IV: cfr. JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, cit., p. 290, e ID., *Opere*, vol. III, cit., p. 579.

³⁸ RAHEL VARNHAGEN, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, p. 293.

violentemente, quasi volesse in tal modo riconoscere tutto il valore della cosa perduta”³⁹. Per Rahel Varnhagen, che rivede rappresentati in questa frase non solo i casi sentimentali dell’amica, ma in primo luogo la sofferenza da lei stessa provata quando è stata abbandonata, nella brevità essenziale e compiuta della massima goethiana è racchiusa l’intera fenomenologia della perdita dell’oggetto amato, nella sua universale validità.

In realtà, gli esempi di ciò che Arendt intende nelle sue osservazioni sulla centralità della lingua poetica goethiana nella vita di Rahel Varnhagen potrebbero essere infiniti. Tutto il carteggio di Rahel Varnhagen è fittamente intessuto di citazioni e richiami a Goethe, in particolare al *Wilhelm Meister*, che suscitano l’impressione di una capacità espressiva continuamente sorretta dal ricorso alla lingua goethiana, appoggiata al suo rigore come ad un suo fondamento indispensabile. Una lettera a Rebecca Friedländer, riferendosi al rifugio offerto dall’interiorità, si conclude con l’incitazione “«Laggiù, laggiù», come dice Goethe. Questa è la terra”, che riprende il motto della celebre canzone di Mignon in apertura al terzo libro dei *Lehrjahre* e lo riadatta al proprio contenuto. Simili meccanismi di appropriazione, in cui espressioni anche molto brevi affiorano spontaneamente nel discorso per riassumerne ed esemplificarne il significato, sono estremamente frequenti e confermano l’idea arendtiana di una vera e propria lingua che Goethe trasmette a Rahel Varnhagen insegnandole a parlare e a comunicare.

Alla lingua poetica Arendt attribuisce una funzione vitale perché la concezione della sfera storica della cultura che traspare dalle sue osservazioni ruota attorno alla rilevanza della relazionalità significativa e della mediazione, ovvero intorno a tratti esemplificati primariamente, seppur non esclusivamente, nel linguaggio, tanto che si potrebbe parlare di una nozione linguistica della *Bildung*. Alla riflessione arendtiana sulla poesia è sottesa l’idea di un potenziamento dell’esistenza attraverso la creazione e la partecipazione a strutture relazionali di senso, come la stessa lingua o la tradizione, che si collocano a livello intersoggettivo, cioè in mezzo agli individui, ma che permettono a questi ultimi di mettere in rapporto la loro particolarità con fenomeni ed esperienze umane di portata e di efficacia più ampia rispetto alla vita singola. Con la formazione e la presenza in un mondo di cultura, in una tradizione creata e condivisa “artificialmente” nel corso della storia, gli esseri umani dispongono di una piattaforma con cui arricchire e salvare la propria individualità, in cui la singolarità individuale, pur senza rinnegarsi, acquista la libertà di muoversi al di là del suo perimetro alla ricerca del contatto, della comunicazione e della comprensione del diverso da sé, protesa all’inserimento in una realtà umana condivisa potenzialmente universale. La poesia riassume in sé tutti i caratteri fondamentali di questa *Bildung* improntata all’umanizzazione dell’alterità, e conserva anche la sua natura storica, il legame della sua funzione con quella della tradizione, perché tramite la mediazione da essa istituita si crea uno scarto rispetto alla mera naturalità, un rafforzamento della condizione dell’essere umano che contraddistingue la storicità rispetto alla situazione naturale: per questo nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt insiste così tanto sull’importanza di poter fare affidamento su una tradizione e di avere uno sbocco verso la storia comune.

³⁹ JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, cit., p. 77; ID., *Opere*, vol. III, cit., p. 387.

L'effetto rinforzante che la lingua poetica è in grado di esercitare sull'esistenza dell'uomo, e che esprime al massimo grado l'efficacia e la rilevanza degli strumenti di mediazione che compongono il mondo storicamente elaborato della cultura, è sottolineato anche nel saggio sulle *Elegie duinesi* di Rilke, scritto da Arendt assieme al primo marito Günther Stern e pubblicato nel 1930. In esso viene precisato che la poesia non ha tanto la funzione di offrire un rifugio agli uomini nell'immediatezza della loro soggettività, quanto più propriamente quella di conservare le realtà umane, ovvero la parte di mondo cui essi si sono legati, che hanno costituito e amato. Il salvataggio dalla rovina del tempo che ha luogo nella creazione poetica assegna un ruolo primario alle cose, a ciò su cui si riversa la relazionalità umana, e migliora l'esistenza attraverso questa deviazione verso il mondo, in questa forma mediata, mentre non può incidere direttamente sul soggetto umano preso per sé, la cui caducità non è modificabile: "le cose per Rilke hanno un primato esistenziale rispetto all'uomo"⁴⁰. Le cose, che corrispondono a ciò che la biografia di Rahel Varnhagen caratterizza come la dimensione comprensibile e comunicabile delle esperienze, sono più durature della vita umana singola, tuttavia, essendo pur sempre transitorie, necessitano di essere salvate dalla lode poetica, tramite la quale ottengono un potenziamento ontologico: "La lode qui non indica però solo un venir lasciati nel proprio immutato essere che come tale viene glorificato, bensì significa fondamentalmente una trasformazione in un essere più forte"⁴¹.

Se nella trattazione della biografia di Rahel Varnhagen la lingua poetica è vista come via d'accesso per l'acquisizione di un frammento di esistenza storica e la partecipazione alla valenza umanizzante ed eternizzante della cultura, una conquista di importanza analoga per Rahel è descritta da Arendt nel nono capitolo, a proposito del tipo di ragione che dà forma al suo rapporto con il futuro marito, Karl August Varnhagen. In questa parte della biografia Arendt ricostruisce le tappe successive di tale relazione, e mette in evidenza soprattutto uno scarto netto tra la fase in cui Rahel affida a Varnhagen la sua vita nella più totale estraneità, raccontandogli la sua storia come si potrebbe fare con uno sconosciuto, con un "mendicante ai margini della strada" come Varnhagen stesso si definisce, e la fase in cui attraverso la ragionevolezza di lui si instaura un legame di comprensione reciproca e di amicizia, che permette a Rahel di raccontarsi e capirsi in maniera più umana, vincolando la verità della sua narrazione all'intendimento e all'insegnamento che ne trae Varnhagen. Inizialmente a Rahel non interessa il contatto umano, ma solo la possibilità di tramandare ciò che ha vissuto, mentre Varnhagen, che sperimenta il dono della vita altrui come totalità, può accingersi a trasformare e a degradare la storia che ha ricevuto in un aneddoto da celebrare. Il passaggio decisivo avviene secondo Arendt quando la relazione è ad un punto di rottura, perché Rahel, desiderosa di fare chiarezza sulle prospettive del loro rapporto, protesta contro l'ambiguità di Varnhagen, e lui recepisce i rimproveri con una ragionevolezza che segna una svolta.

Accade allora qualcosa di straordinario: Varnhagen reagisce alla critica con ragionevolezza. Non è ferito, non si ritira, ma le dà ragione. [...] Non c'è nulla che possa tranquillizzare di più del fatto

⁴⁰ HANNAH ARENDT E GÜNTHER STERN, *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, in "aut aut", nn. 239-240, 1990, p. 132.

⁴¹ HANNAH ARENDT E GÜNTHER STERN, *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, cit., p. 131.

che una creatura umana possa ascoltare delle buone ragioni. La comprensione è la ragione che mette in relazione con altri e nondimeno mantiene la sua autonomia come umanità. La ragione è la garanzia che l'uomo non è soltanto preda delle forze del mondo, né di se stesso, come è per sua natura. È la consolazione che ci si possa sempre appellare a qualcosa – non importa quale sia la natura dell'altro, della persona estranea. Incomprensibile e negativa, distruttrice di tutti i rapporti umani non è l'estraneità, né la volgarità né la vanità altrui; ma solo l'inutilità dell'appello in cui intendiamo dimostrare che siamo creature umane. Se l'appello non è inteso, se l'altro non sa ascoltare le ragioni, alla creatura umana non resta altro che l'eterna diversità e l'incomprensibile alterità di sostanze formate dalla natura⁴².

Grazie al successo di questo appello alla ragione l'estraneità di Varnhagen non diventa per Rahel caso o destino inspiegabile, ma si trasforma fino a rientrare in quello spazio di umanità in cui le differenze rimangono comprensibili perché fissate in un tessuto di relazioni. Il superamento dell'alterità operato dalla ragione rientra pienamente nell'idea relazionale di *Bildung* emersa a proposito della poesia, secondo la quale la capacità formativa della cultura, espressione della civiltà storica, vince la scissione e la mancanza di senso del meramente esistente, ovvero di quanto è solo natura, inserendolo in una rete di rapporti che costituisce il mondo storico-umano. Tramite la ragione Rahel può sconfiggere l'atmosfera irrealistica delle forme estranee in cui rimane intrappolato chi non ha accesso alle sfere propriamente umane del mondo e deve rimanere confinato nel fatto brutale della natura. In tal modo Rahel acquista una porzione in più di partecipazione al mondo storico della cultura, diventa in misura maggiore una creatura umana tra gli uomini. La comprensione della ragione opera sullo stesso effetto di riconciliazione riscontrato nella poesia: riveste il reale di un significato e di un aspetto umano, istituisce legami che lo modificano e lo stringono in un nesso di senso, eliminando la natura indecifrabile di ciò che è semplicemente dato.

Ragione, ragionevolezza, umanità, attenzione agli argomenti, tutto questo finora non ha avuto alcuna importanza nella vita di Rahel. La verità che si proclama direttamente, senza riguardo per chi ascolta, non è umana, non ha argomenti. La ragione di Varnhagen trasforma le verità di Rahel in ragionevoli punti di vista. Poiché li prende per guida, poiché si lascia formare da loro, li rende umani. La vita di Rahel diventa più umana perché produce un effetto educativo su un'altra creatura, perché per la prima volta nella sua vita l'altro e la sua estraneità non diventano per lei destino, non si mutano in un essere ineluttabile, con cui non si può parlare, da cui si sperimenta soltanto qualcosa di diverso da quello che si è⁴³.

Riuscendo a farsi comprendere da Varnhagen, Rahel esercita su di lui una funzione formativa che retroagisce sulla sua stessa esistenza, portandola in sintonia con un senso di umanità paritaria e condivisa capace di tenere insieme le differenze e di riassorbire l'esclusione e la vanità degli stati di eccezione. Soltanto con l'apporto di questa formazione e autoeducazione umana, che allontana nuovamente Rahel dalla pretesa di superiorità del paria, le è possibile porre le premesse per estendere la cerchia della propria azione ed aprirsi spazi di inserimento nel mondo storico comune, ovvero per tramandare le esperienze della sua vita. Il tipo di ragione descritto da Arendt è infatti al tempo stesso storia, perché è il mezzo per eccellenza con cui l'uomo mostra di essere più di un aggregato di modi d'essere, più dei tratti casuali che inizialmente e a prescindere dalla sua volontà si trova ad avere, è la forma in cui si manifesta la sua capacità di

⁴² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., pp. 164-165; trad. it. cit., pp. 160.

⁴³ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 165; trad. it. cit., pp. 160-161.

svilupparsi e coltivarli grazie alla sua esistenza storica, che lo emancipa parzialmente dall'effetto condizionante di ciò che in lui è originariamente dato. La ragione, così come la poesia, esprime il grado di libertà dal caso e dal destino ottenuto dall'essere umano nella cultura, e anche se questa dimensione libertaria non è affatto assoluta, costituisce l'aspetto più specificamente umano nell'uomo.

La comprensione e la ragionevolezza di Varnhagen non salvano soltanto il loro rapporto da una crisi precisa, ma diventano la base della loro lunga amicizia e del loro matrimonio. [...] Lei impara da lui che un uomo non riceve un segno d'elezione solo da quello che gli accade; che l'uomo non è soltanto la sua felicità o la sua infelicità. Che colui, a cui non accade nulla e rimane abbandonato a se stesso, non resta necessariamente solo materia della propria natura. Che non sono solo gli avvenimenti a liberare dall'isolamento della semplice esistenza; ma che la ragione e la possibilità di fare appello ad essa donano, anche alla creatura meno nobile, dignità umana. Che anche chi è ragionevole, non solo chi ha un destino, sin dal principio è più dell'ordine casuale delle sue doti e qualità. [...] «Caro August (ora ti adulo)... perché nessuno fra quanti io conosca su questa terra possiede una capacità di giudizio così giusto, un'opinione così esatta sul carattere e sulla grandezza del suo intero essere come la tua; sì, tu sei quanto giudichi nella maniera migliore e più imparziale: e *per questo* sei anche la più duttile struttura da coltivare, per non dire la persona più colta... Anche noi siamo colti; dobbiamo coltivarci, come dobbiamo versare lacrime; una tale cultura è felicità...»⁴⁴.

La ragione è lo spazio in cui gli uomini valgono più delle loro qualità, perché mediante essa possono intervenire su di esse per coltivarle, tralasciarle, o fornirle di un significato diverso da quello immediato e naturale. Varnhagen, ad esempio, sa trasformare il proprio vuoto in ricettività e imparzialità. Nel rovesciamento di una mancanza o di un difetto in una potenzialità positiva si esprime il potere della ragione. Rahel, che nel mondo in cui vive non ha doti riconosciute, non avendo ricevuto dalla nascita e dal suo ambiente familiare né la bellezza, né un'istruzione, né una ricchezza stabile, secondo Arendt ha sempre intuito, seppur in maniera vaga e ambivalente, che appiattare le persone sulle loro qualità significa insultarne l'umanità⁴⁵. Tramite la ragionevolezza di Varnhagen Rahel non solo ne ha un chiarimento e una conferma decisiva, ma riesce a sottrarsi alla nudità di natura in cui l'unica qualità che le viene riconosciuta, in negativo, è l'ebraicità, e può dare una forma specificamente umana al racconto in cui cerca di tramandare la sua storia e la sua verità.

Rahel educa Varnhagen per se stessa. Se prima Varnhagen era stato lo sconosciuto, «il mendicante ai margini della strada», e aveva potuto concedersi a lui perché custodisse la sua storia, ora tenta di insegnargli a capire. Gli affida ancora una volta la propria vita, non come accadimento disumano in cui si manifesta la verità, ma come la comprensibile storia della vita di una particolare creatura umana: «Rallegrati se veramente hai stima di me e consideri straordinari la mia vita e il mio essere. Sei stato tu a dare loro un'impronta umana»⁴⁶.

La tradizione che Rahel vuole fondare e ricavare a partire dalle sue esperienze e dalla sua infelicità, può diventare reale e incorporarsi al mondo solo nella misura in cui riesca a renderla ragionevole e comprensibile agli altri. Se questo avviene sul piano linguistico-culturale tramite la mediazione di Goethe, sul piano umano è possibile grazie a Varnhagen e alla sua ragionevolezza, che corrisponde ad un'estrema *Bildsamkeit*, alla plasmabilità attraverso la cultura. Senza la

⁴⁴ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 166; trad. it. cit., pp. 161-162.

⁴⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 32; trad. it. cit., p. 26.

⁴⁶ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 167; trad. it. cit., p. 162.

comprensione della ragione o della poesia, la tradizione e la memoria non hanno consistenza, rimangono vuote e sono condannate a perdersi. L'elemento formale della semplice conservazione del passato non è sufficiente per l'istituzione di una sfera della durata e della presenza nel mondo. Soltanto con l'appropriazione degli strumenti di una *Bildung* in grado di umanizzare l'esistente e di integrare l'individuo nella comune relazionalità interumana la vita individuale entra in un ambito storico di significato e di comunicabilità che le conferisce anche la continuità temporale propria della tradizione.

TABELLA DEI RISCONTRI TESTUALI

SCHLEGEL

Abbreviazioni

- *Rahel Varnhagen* = HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1981.
- *Über Goethe's Meister* = FRIEDRICH SCHLEGEL, *Über Goethe's Meister*, in AUGUST WILHELM SCHLEGEL E FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenaeum 1798-1800*, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, Jahrgang 1798, Ersten Bandes Zweytes Stück, pp. 323-354.

<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 124: "gebildeter Mann"	<i>Über Goethe's Meister</i> , p. 352: "Dagegen ist aber der Zufall selbst hier ein gebildeter Mann"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 127: "Kunst zu leben" <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 128: "das große Schauspiel der Menschheit"	<i>Über Goethe's Meister</i> , p. 350: "Wir sehen nun klar, daß es nicht bloß, was wir Theater oder Poesie nennen, sondern das große Schauspiel der Menschheit selbst und die Kunst aller Künste, die Kunst zu leben, umfassen soll"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 127: "ihre Stelle dadurch bezahlt, daß sie Wilhelms Geist auch bilden wollen und sich seine gesamte Erziehung vorzüglich angelegen sein lassen"	<i>Über Goethe's Meister</i> , p. 342: "Sie bezahlen ihre Stelle dadurch, daß sie Wilhelms Geist auch bilden wollen, und sich seine gesammte Erziehung vorzüglich angelegen seyn lassen"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 128: "bodenlose Tiefe von Gram" <i>Rahel Varnhagen</i> , p. 128: "wilde Wehmut"	<i>Über Goethe's Meister</i> , p. 329: "Alles was die Erinnerung und die Schwermuth und die Reue nur Rührendes hat, athmet und klagt der Alte wie aus einer unbekanntem bodenlosen Tiefe von Gram und ergreift uns mit wilder Wehmuth"
<i>Rahel Varnhagen</i> , p. 128:	<i>Über Goethe's Meister</i> , pp. 341-342:

<p>“ist durch und durch Schauspielerin, auch von Charakter, sie kann nichts, und mag nichts, als darstellen und aufführen, am liebsten sich selbst”, “sie trägt alles zur Schau, auch ihre Weiblichkeit und ihre Liebe”</p>	<p>“Sie [Aurelie] ist durch und durch Schauspielerin, auch von Karakter; sie kann nichts und mag nichts als darstellen und aufführen, am liebsten sich selbst, und sie trägt alles zur Schau, auch ihre Weiblichkeit und ihre Liebe”</p>
<p><i>Rahel Varnhagen</i>, p. 129: “Sie lebt im Grunde auch theatralisch; nur mit dem Unterschiede, daß sie die sämtliche Rollen vereinigt... und daß ihr Inneres die Bühne bildet, auf der sie Schauspieler und Zuschauer zugleich ist”</p>	<p><i>Über Goethe's Meister</i>, p. 347: “Ja sie lebt im Grunde auch theatralisch; nur mit dem Unterschiede, daß sie die sämtliche Rollen vereinigt, die in dem gräflichen Schlosse, wo alle agirten und Komödie mit sich spielten, unter viele Figuren vertheilt waren, und daß ihr Inneres die Bühne bildet, auf der sie Schauspieler und Zuschauer zugleich ist und auch noch die Intriguen in der Coulisse besorgt”</p>

7. IL CONFRONTO CON JASPERS SUI TEMI DELLA BIOGRAFIA DI RAHEL VARNHAGEN NEGLI ANNI TRENTA E NEGLI ANNI CINQUANTA

7.1 *Lo scambio epistolare nel 1930: quale rapporto fra ebraicità e filosofia dell'esistenza?*

Karl Jaspers è stato maestro e docente di riferimento per Hannah Arendt negli anni universitari di Heidelberg, dove si era trasferita nel 1925 dopo il periodo dello studio e della relazione con Martin Heidegger. Di lui sappiamo che Arendt aveva letto la *Psicologia delle visioni del mondo* nel 1920, quando aveva solo quattordici anni. Sotto la supervisione di Jaspers Arendt preparò la sua dissertazione sul concetto d'amore in Agostino. Da allora il rapporto di stima e la discussione filosofica fra i due si intensificò e maturò costantemente per tutto il resto della loro vita, come testimonia il ricco epistolario. In particolare, Arendt ha espresso in più occasioni la sua ammirazione per l'effetto illuminante e chiarificatore del pensiero jaspersiano. Questo non significa però che su alcuni argomenti il confronto teoretico non fosse acceso, e spesso segnato dal dissenso, soprattutto prima che Arendt approdasse alla sua teoria politica della maturità.

Numerose tematiche presenti nella biografia su Rahel Varnhagen sono di chiara provenienza jaspersiana, anche se per lo più si collocano nell'ambito di un ripensamento e di una libera appropriazione critica, piuttosto che in quello di una ricezione immediata e fedele. Un esempio è dato dall'ottavo capitolo della biografia, nel quale i sogni di Rahel vengono esaminati all'interno dello schema di base del contrasto tra l'ambito esistenziale del giorno e quello della notte. Questa opposizione deriva in maniera abbastanza diretta dalla *Filosofia* di Jaspers, in cui una parte specifica della trattazione viene dedicata all'analisi dell'antinomia tra la legge del giorno e la passione della notte¹. In ogni caso, a prescindere da questo aspetto, i temi in cui è più evidente l'assunzione e il ripensamento di elementi del pensiero di Jaspers sono quelli legati alla razionalità e agli ambiti corrispondenti del capire e del comunicare. Nella parte della biografia dedicata all'amicizia di Rahel e di Varnhagen, l'assunzione della ragione come spazio di una relazionalità paritaria del riconoscimento dell'aspetto umano e culturalmente formabile delle differenze, basata sulla capacità di appellarsi a principi e di prestare ascolto a tale richiamo, richiama l'idea jaspersiana di una comunicazione nella cui struttura l'individuo fa appello al processo vitale che è nell'altro. Arendt usa le espressioni *Appell* e *appellieren*², che corrispondono a quelle di cui si serve Jaspers nella *Filosofia* per delineare un tipo di pensiero fondato sull'appello come forma di

¹ KARL JASPERS, *Philosophie*, Berlin, Julius Springer, 1932, vol. III, *Metaphysik*, pp. 102-116; trad. it. in ID., *Filosofia*, UTET, Torino, 1978, pp. 1040-1056. Dallo scambio epistolare con Jaspers sappiamo che Arendt ricevette la *Philosophie* non appena fu pubblicata e che la lesse all'inizio del 1932, ovvero in un periodo in cui stava lavorando intensamente alla biografia su Rahel Varnhagen. Nella lettera del 16 novembre 1931 Jaspers scrive ad Arendt che i tre volumi della *Philosophie* stanno per uscire e che le farà mandare una copia del libro dall'editore. Nella lettera di risposta del 26 gennaio 1932 Arendt ringrazia e spiega di essere presa dalla lettura della "Metafisica", il terzo volume dell'opera. Si veda HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 50-51.

² HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 165.

rimando all'apertura e all'inesauribilità proprie dell'esistenza e della comunicazione³. Nel saggio del 1946 *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* Arendt rintraccia proprio nell'appello uno degli elementi centrali del pensiero di Jaspers e della sua teoria del comunicare.

A partire dalle situazioni-limite egli cerca piuttosto, richiamandosi a Kierkegaard e a Nietzsche, di delineare un nuovo modo di fare filosofia – un modo che anzitutto non intende insegnare nulla, bensì consiste in un «continuo scuotimento, in un *appellarsi* alle proprie e alle altrui forze vitali». [...] Uno dei problemi centrali di questa filosofia è perciò la questione della comunicabilità in generale. La comunicazione è per eccellenza la forma dell'apertura filosofica, che è allo stesso tempo un filosofare in comune, in cui non si bada ai risultati ma alla «chiarificazione dell'esistenza». È evidente l'affinità tra tale metodo e la maieutica socratica; con la sola differenza che ciò che in Socrate si chiama maieutica in Jaspers si chiama «appello»⁴.

Il concetto comunicativo e relazionale di ragione che si è visto nella biografia di Rahel Varnhagen è sviluppato da Arendt a partire dall'idea jaspersiana di una comunicazione basata sull'appello reciproco. Più in generale, di ascendenza jaspersiana è anche l'accentuazione dell'importanza della chiarezza e di tutto ciò che è ragionevole e comunicabile. Nella biografia, infatti, Arendt sottolinea come il legame tra vita singola e tradizione richieda l'assunzione di elementi di mediazione, la cui forma generale e intelligibile predispone i contenuti individuali all'intendimento e alla condivisione da parte di altri soggetti, rendendoli tramandabili. In questo modo però Arendt va anche oltre la filosofia jaspersiana, perché all'interno di quest'ultima la struttura dell'atteggiamento razionale è certamente riconosciuta come elemento imprescindibile, ma non è caricata di sole valenze positive, né costituisce da sola la base della comunicazione.

Jaspers elabora una visione dell'esistenza caratterizzata dall'assunzione fondamentale di una struttura ontologica antinomica in cui regna un'instirpabile tensione tra i due termini. Nel suo pensiero viene individuata un'antitesi di base tra l'esistenza possibile e la sua manifestazione nell'esserci, e dall'insufficienza di ogni forma di oggettivazione e di realizzazione dell'infinità esistenziale viene ricavato un quadro della vita umana in cui sono sottolineate le contraddizioni senza via d'uscita, le situazioni di stallo e di scacco, i limiti presso i quali si lascia intravedere ciò che sta al di là di essi. L'esistenza si svolge nella costante tensione tra l'atemporale e il temporale, tra l'infinito e il finito, tra il soggettivo e l'oggettivo, mentre si spegne se si solidifica e si irrigidisce nella staticità di una forma compiuta o di un'unità definitiva: «L'esistenza dimora sempre nella polarità

³ Cfr. KARL JASPERS, *Philosophie*, cit., vol. II, *Existenzerhellung*, p. 61 (trad. it. ID., *Filosofia*, cit., p. 531): «Dieses Philosophieren appelliert aus mir an mich, mich offenzuhalten und die verwirklichte kommunikative Bindung unbedingt zu nehmen»; si veda inoltre ID., *Philosophie*, cit., vol. II, p. 108, dove Jaspers, rispondendo a eventuali accuse di soggettivismo, scrive: «wohl aber wird die Kritik gefährlich, wo Existenzphilosophie in objektiven Formeln als Wissen genommen wird und nicht als Möglichkeit des Appells» (trad. it. ID., *Filosofia*, cit., p. 580). Il tema dell'appello è presente nel pensiero di Jaspers sin dalla *Psicologia delle visioni del mondo*, pubblicata nel 1919: si veda KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pp. 254-255 e p. 377 (trad. it. in ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 296 e p. 437).

⁴ HANNAH ARENDT, *Was ist Existenz-Philosophie?*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., pp. 72-73; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p. 74. La citazione fatta da Arendt in questo passo è tratta dalla *Psicologia delle visioni del mondo*: cfr. KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 255, trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 296.

occupandone *tutta* l'estensione e non solo uno dei suoi lati"⁵. Per Jaspers l'esistenza è un'infinità aperta che ha costantemente bisogno di "involucri", ovvero di strutture finite in cui confluire e oggettivarsi, ma che non può trovare in essi la compiutezza e la completezza di una totalità, se vuole evitare la fossilizzazione. In questo senso la *Psicologia delle visioni del mondo* critica la similitudine hegeliana del circolo, interpretata come espressione di un infinito che, nonostante il movimento dialettico, non è veramente tale. Jaspers non accoglie la critica di Hegel alla cattiva infinità e al dover essere kantiano, ma la rovescia per affermare assieme a Kant l'impossibilità di afferrare e possedere completamente l'infinito e il tutto⁶.

Nel quadro di questa concezione la razionalità rappresenta per Jaspers uno degli involucri in cui l'esistenza può esprimersi, ma non esaurirsi. La comprensibilità data dall'oggettività e dall'universalità della ragione costituisce da una parte un arricchimento, dal momento che permette di uscire da una soggettività altrimenti isolata e rende possibile sviluppare la chiarezza di un ordine di connessioni, ma dall'altra può tradursi in una forma di chiusura nella quale la processualità esistenziale viene fissata nella gabbia di un involucro⁷. Nell'idea di ragione sviluppata nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt riprende e sottolinea soprattutto i tratti positivi di questo concetto jaspersiano di razionalità, legandoli ai caratteri della comunicazione e dell'appello reciproco, che invece per Jaspers vanno sempre oltre il mero atteggiamento razionale. In tal modo Arendt mette da parte quei limiti della razionalità come sapere oggettivo che per Jaspers sono legati all'insufficienza di ogni universalità nei confronti della ricchezza e dell'infinità del processo della vita e dello spirito. Jaspers relativizza tutto l'universale, perché, pur considerandolo indispensabile, ne fa il mezzo per l'oggettivazione e la manifestazione dell'assoluto dell'esistenza, che conserva rispetto ad esso una valenza essenziale. Nella biografia di Rahel Varnhagen, al contrario, Arendt conferisce un ruolo primario proprio agli elementi di mediazione, costituiti dalla lingua poetica e dalla ragione nei rapporti umani. I termini intermedi delle connessioni acquistano un valore fondamentale e prioritario, dal momento che tramite essi si costituisce quella sfera umana della relazionalità che permette di superare l'estraneità della naturalità e dell'isolamento. I punti di mediazione sono gli spazi in cui avviene l'umanizzazione del mondo.

⁵ KARL JASPERS, *Philosophie*, cit., vol. II, p. 343; trad. it. ID., *Filosofia*, cit., p. 827.

⁶ KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit. p. 369, trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 428: "Hegel rimprovera a Kant di porre delle barriere davanti al sapere essenziale e di tener lontano, con ciò, l'uomo dalla conoscenza che unica importa. È invece il contrario: Hegel, imprigionando tutto nel recinto del sapere, pone una barriera davanti all'infinito".

⁷ KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 74, trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., pp. 90-91: "Gli effetti dell'atteggiamento razionale sono, stando a quel che ne abbiamo detto, riportabili a due punti di vista: 1) L'atteggiamento razionale porta correlazioni, chiarezza e coerenza, opponendosi alla fluidità, al caos, allo sparpagliamento, al caso: porta, con la coscienza, il dolore del sapere, opponendosi alla immediata e inconscia ingenuità del vivo sperimentare e vedere. 2) L'atteggiamento razionale porta irrigidimento e morte". Si veda anche il passo in KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 84, trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 102, dove l'importanza della razionalità viene sottolineata nello stesso senso assunto da Arendt: "Ribellandosi al razionale si elude l'elemento dialettico della riflessione, e si diventa barbari nel senso greco della parola, cioè uomini che non odono ragioni".

Sulla base di queste premesse è chiaro che fra Arendt e Jaspers non poteva esserci pieno accordo nella discussione sulle tematiche relative a Rahel Varnhagen. Arendt riprende i tratti positivi di comprensibilità conferiti da Jaspers alla sfera dell'oggettivo e del mediato, ma rimuove quest'ultima dall'opposizione con l'esistenza. Le forme più articolate di mediazione non sono viste nella biografia di Rahel Varnhagen come una limitazione dell'esistenza, o come un compromesso, seppur inevitabile, con la finitezza dell'esserci, ma sono considerate per la loro capacità non soltanto di conservare, ma soprattutto di arricchire e potenziare l'esistenza stessa. Questo rovesciamento è dovuto al fatto che Arendt, partendo dai problemi posti dall'analisi dell'ebraismo, sviluppa la distinzione tra esistenza e mediazione, tra soggettivo e oggettivo nel senso del rapporto tra l'individuo e il suo popolo, tra il passato individuale e quello collettivo, e non come tensione tra l'infinità dell'esistenza e la sua manifestazione nell'esserci. In questo caso, come differenziazione sia dall'esistenzialismo di Jaspers che da quello di Heidegger, è determinante il passaggio dall'ontologia alla storia. Questo aspetto non riguarda solo il tipo ragione che Arendt riscontra nel rapporto tra Rahel e Varnhagen, ma l'intera impostazione della biografia, le cui principali categorie, come quelle di destino, natura, ripetizione e tradizione, sono assunte in chiave esistenzialistica nel loro significato di possibilità d'esistenza e al contempo vengono esemplificate a partire dal contesto della vita raccontata, come forme di realtà storicamente determinate. Il libro su Rahel Varnhagen propone una sorta studio storico-biografico su basi filosofiche in cui le possibilità esistenziali emergono come tali solo nella misura in cui le vicende biografiche ne costituiscono esempi storici concreti.

Di fronte alla tendenza arendtiana a enfatizzare l'importanza della mediazione rispetto all'esistenza in sé e a vincolare la spiegazione delle categorie esistenziali alla specificità dei fenomeni storici connessi all'ebraismo assimilato, che rappresenta essa stessa una forma di determinatezza mediata, Jaspers deve aver avuto l'impressione di un'anomala e sproporzionata sopravvalutazione dell'esserci. Il rischio che Jaspers vede nel procedimento di Arendt è quello di una storicizzazione e di un'"ebraizzazione" dell'esistenzialismo, che in tal modo vedrebbe drasticamente ridotto il suo campo d'applicazione e cancellata la sua validità incondizionata. In una lettera del 20 marzo 1930 Jaspers, prendendo in esame una conferenza tenuta da Arendt su Rahel Varnhagen, appare alquanto sconcertato dalla metodologia arendtiana, e riassume le sue critiche osservando che il sistema dell'oggettivazione da lei adottato rischia di eliminare la condizione di possibilità del procedimento della filosofia, la quale, avendo come suo punto d'appoggio l'infinito, non può fissarsi in nessun tipo di forma compiuta.

L'esistenza ebraica viene da Lei oggettivata in senso filosofico-esistenziale – e con ciò forse al filosofare esistenziale viene scalzata la radice secondo la possibilità. Con l'essere-abbandonati-a-se-stessi non si fa realmente sul serio se esso viene fondato sul terreno del destino ebraico, invece di radicarsi in se stesso. Il contrasto tra libertà assoluta e radicamento è per me filosoficamente sospetto. I passi delle lettere che Lei ha scelto con mirabile efficacia mi inducono a seguire tutt'altra traccia. L'«ebraico» è una *façon de parler* oppure la manifestazione di un essere del sé

dall'atteggiamento originariamente negativo, non realtà fondabile a partire da una situazione storica, ma destino, al quale non è toccata la soluzione per uscire dal castello incantato⁸.

Al di là delle involuzioni terminologiche, il messaggio di Jaspers è abbastanza chiaro. L'estraneità e l'esclusione che contraddistinguono Rahel Varnhagen vengono sminuite se le si deriva dall'ebraismo. Esse devono essere colte come possibilità d'esistenza fondate in se stesse, nella singolarità di un destino strettamente personale e individuale che non è legabile a condizioni storiche, ma semmai a condizioni incondizionatamente umane. Ogni storicizzazione delle possibilità d'esistenza che vada oltre la storia esistenziale della persona in sé dissolve il loro significato filosofico e le confina nell'oggettività e nella generalità di una classe di appartenenza, che non corrisponde al loro autentico modo d'essere. L'aspetto ebraico e la concretezza del riferimento storico, essendo dati pertinenti all'esserci, devono rimanere in secondo piano, come elementi di contorno, devono lasciare spazio ad una maggior concentrazione sull'esistenza individuale di Rahel nella sua infinità. In sostanza per Jaspers i tratti e le esperienze più importanti della vita di Rahel Varnhagen hanno una portata e un significato troppo ampi per essere circoscrivibili nell'ambito tematico determinato dell'ebraismo.

Rispondendo alle obiezioni di Jaspers, Arendt tenta di spiegare l'operazione concettuale da lei compiuta nel collegare direttamente le categorie esistenziali ad un contesto storico determinato.

Io non ho tentato – almeno non consapevolmente – di “fondare” 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 d'esistenza, da me indicata, in via del tutto provvisoria e approssimativa, come esposizione al destino. Questa esposizione al destino cresce proprio sul fondamento di un'assenza di terreno, e trova compimento, appunto, *soltanto* nel distacco dall'ebraismo. Un'interpretazione autentica di questa disposizione ad avere un destino non dovrebbe trovar luogo qui. In vista di essa, comunque, il dato di fatto dell'ebraismo diventerebbe addirittura irrilevante⁹.

Il senso di questa argomentazione di Arendt è che nel suo lavoro una specifica possibilità d'esistenza come quella del destino è stata effettivamente considerata alla luce della situazione dell'ebraismo e dunque collegata ad un'oggettivazione storico-ebraica, ma che essa non è stata vincolata ad un'applicazione esclusiva in tale ambito: il collegamento al giudaismo non è necessario, ma solo potenziale sulla base delle circostanze della storia affrontate, e l'oggettivazione corrispondente è soltanto una fra le tante possibili. Ai fini di una vera e propria interpretazione filosofica del destino quale fenomeno esistenziale nella sua interezza il riferimento all'ebraismo sarebbe ovviamente fuorviante, ma una simile spiegazione complessiva non rientra negli oggetti pertinenti all'analisi arendtiana. Arendt si mostra consapevole di aver fornito un'esemplificazione che prescinde del tutto dalla volontà di esaurire tutto l'ebraismo o l'intera estensione delle categorie esistenziali. Nel seguito della lettera viene approfondito ulteriormente il tipo di oggettivazione realizzata, e viene esplicitata l'importanza

⁸ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 46-47; IID., *Carteggio*, cit., p. 31. Mi allontano in taluni punti dalla traduzione italiana di Quirino Principe, che in relazione alla prima frase ritengo troppo libera e confusa.

⁹ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 47-48; IID., *Carteggio*, cit., pp. 31-32.

che in questo contesto possiede il metodo esemplificatorio quale strumento per esprimere e chiarire il senso non astratto delle possibilità d'esistenza.

In verità esiste in un certo senso un'obiettivazione: ma non già un'obiettivazione dell'esistenza ebraica (pressappoco come forma strutturale), bensì quella di un contesto storico del vivere, con il quale io credo senz'altro che si possa intendere qualcosa (ma non un'idea oggettiva o una cosa del genere). È come se determinate persone si trovassero nella loro propria vita (e soltanto in essa, 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. Nel caso di Rahel, a fondamento della mia oggettivazione c'è già un'auto-oggettivazione, la quale non è di natura riflessa, e quindi a posteriori, ma è già a priori la sua particolare maniera di «sperimentare vivendo», di fare esperienza. Ciò che tutto questo è propriamente – il destino, il trovarsi in una posizione esposta, o quant'altro si può pensare della vita – non posso dirlo in astratto (me ne accorgo mentre scrivo), ma tutt'al più suggerirlo mediante esempi. Proprio per questo voglio scrivere anche una biografia¹⁰.

Ciò che Arendt intende dire con questa argomentazione è che le osservazioni di Jaspers, per quanto fondate, sono improprie rispetto al tipo di studio da lei compiuto, perché il suo obiettivo non è scrivere un trattato di filosofia su alcune forme possibili di esistenza, ma realizzare un'analisi di fenomeni connessi ad un periodo storico e ad una biografia, pur senza privarsi delle proprie basi concettuali. In un simile esame è la stessa determinatezza dell'oggetto e dell'esemplificazione a rendere necessaria la centralità del riferimento all'ebraicità. Poiché Rahel Varnhagen si è trovata in una situazione riconducibile ai tratti comuni dell'ebraismo assimilato e l'ha attraversata con tale originarietà da incarnare la struttura della vita (secondo l'espressione incisiva dell'articolo *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933*), la sua vicenda è rappresentabile come modello e si presta all'oggettivazione.

Il ripensamento delle categorie dell'esistenzialismo in direzione storico-biografica, che può avvalersi della concretezza di un'esposizione esemplificante, è l'indice di una predisposizione di Arendt a focalizzare l'attenzione sulla dimensione delle possibilità d'esistenza che è impressa in contesti specifici d'esistenza e che risulta comprensibile a partire da essi. Questa tendenza è legata anche alla diffidenza di Arendt verso l'universalità astratta, criticata dalla prospettiva del sionismo nell'avversione contro l'argomento illuminista degli universali diritti umani, e si ritrova in buona parte delle opere arendtiane come tentativo di connettere nella maniera più stretta le categorie del pensiero alla concretezza storica o sensibile.

7.2 Lo scambio epistolare nel 1952: in bilico tra Robinson e Noè

Uno degli aspetti più interessanti di questo dibattito fra Arendt e Jaspers è che esso si ripropone, con motivi di continuità e di mutamento, circa venti anni dopo, quando nel 1952 Jaspers legge la biografia di Rahel Varnhagen inviatagli da Arendt e le scrive per esporle le sue osservazioni. Tali riflessioni sono contenute nella lettera del 23 agosto 1952, in cui Jaspers prende le mosse dalla distanza con cui ritiene che Arendt veda ormai la biografia, affermando che al presente ella

¹⁰ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 48; IID., *Carteggio*, cit., p. 32.

sarebbe in grado di rendere maggior giustizia a Rahel Varnhagen e di ridimensionare il ruolo di rilevanza esclusiva attribuito al problema ebraico. Nel seguito dell'argomentazione Jaspers tende ad inserire il significato della vita di Rahel Varnhagen nel quadro di una cultura dell'emancipazione filosofica e della libertà esistenziale dei singoli individui, riferita da una parte all'illuminismo, dall'altra a Spinoza. Implicitamente egli rifiuta l'idea arendtiana dell'assimilazione come privazione di storia e di tradizione, e colloca Rahel in un contesto storico di appartenenza che non sancisce la sua esclusione dalla realtà e la sua esposizione alla sorte, ma che è positivo e realizza lo slancio del suo spirito.

A mio parere, tutto ciò che deriva dal pensiero «illuminato» è sorretto dalla testimonianza di cattivi esempi (Dohm, Friedländer), e in seguito si incarna in rappresentanti ancora peggiori. Ma della grandezza dell'«illuminismo», di ciò che fu Lessing e in fondo anche Goethe, Rahel si è fatta portatrice, e questo carattere, anche se più frequentemente snaturato, si trova ancora in Varnhagen. Mi domando se la maniera in cui lei riconosce che l'«illuminismo» ha influito, non sia, oltre che insufficiente, anche deformante. Il suo contrapporre a Mendelssohn la «ragione» di Lessing come storicamente fondata (e il fondamento è l'«educazione del genere umano») mi pare che non stia in piedi. Anche in Lessing – grazie a Dio – la stessa origine della ragione è soprastorica, e il suo pensare insieme con la storia va al di là della storia¹¹.

Oltre ad assegnare un posto a Rahel Varnhagen nella tradizione di libertà di pensiero e di superiorità alla storia dell'illuminismo, Jaspers riconduce il caso di Rahel all'esempio di Spinoza, nel quale vede concentrarsi e riassumersi i tratti fondamentali della situazione degli ebrei sradicati dalla fedeltà alla religione dei padri. Il riferimento all'*amor intellectualis* di Spinoza permette a Jaspers di riaffermare l'ottica illuministica e di interpretare la questione ebraica nei termini di un problema di emancipazione religiosa. Le obiezioni contro l'enfasi eccessiva data da Arendt agli aspetti ebraici dell'esistenza di Rahel sono accompagnate dal tentativo di rinvenire proprio nei principi filosofici e nei valori universali dell'illuminismo una patria comune degli spiriti liberi che accolga tanto Spinoza, quanto Mendelssohn e Rahel Varnhagen.

Il Suo libro può suscitare l'atmosfera in cui si ha l'impressione che un essere umano, in quanto ebreo, non possa vivere una vita normale. Certo, questo è infinitamente difficile tutte le volte che un ebreo non è decisamente radicato nella devota fede dei suoi padri. Ma è possibile, come Spinoza ha mostrato una volta per tutte con l'esemplarità della propria vita: rinnegamento della fede ebraica nella Legge e nelle sinagoghe, rifiuto di abbracciare il cristianesimo, il vivere con Dio nello sguardo volto a tutte le cose «sub quadam specie eternitatis» e nell'*amor intellectualis*, amando e volendo il bene di tutti gli uomini e di se stesso. Lei in questo scritto respinge tale prospettiva con l'emarginante categoria dei Robinson, ma la riconosce oggi con la categoria dei Noè¹².

Il riferimento a Noè rimanda alla *Zueignung an Karl Jaspers (Dedica a Karl Jaspers)*, un breve scritto che Arendt prepose alla raccolta di saggi *Sechs Essays*, pubblicata nel 1948. In esso Arendt espone la necessità di sollevarsi dal terreno dei fatti, che dopo Auschwitz è diventato un abisso, per elevarsi in una sorta di

¹¹ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 229; IID., *Carteggio*, cit., p. 111.

¹² HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 230-231; IID., *Carteggio*, cit., p. 113. La traduzione di Quirino Principe è in questo caso inutilizzabile, perché non riconosce i riferimenti impliciti a "Robinson" e ai "Noè", e di conseguenza non li rende in maniera corretta.

“spazio vuoto”¹³ in cui rimangono non le nazioni e i popoli, ma i singoli esseri umani. La comprensione che può esserci tra questi individui isolati sparsi in tutto il mondo viene spiegata tramite la metafora del diluvio universale e dei Noè che ancora possono incontrarsi. Arendt sottolinea come per questi singoli sia importante non rimanere forzatamente attaccati al passato della propria nazione, e si appella alla loro capacità di non abbandonarsi alla disperazione o al sospetto verso gli uomini, ma di riconoscere con gratitudine “che ci sono davvero relativamente molti Noè”¹⁴. Nella filosofia e nell’esistenza di Jaspers Arendt rintraccia un modello di comunicazione che permette agli esseri umani di poter parlare tra loro anche nelle condizioni del diluvio universale. L’altro riferimento fatto da Jaspers nella lettera del 1952 sopra citata riguarda un passo preciso del libro su Rahel Varnhagen in cui Arendt usa la categoria dei Robinson per caratterizzare la limitatezza della libertà che la ragione illuministica può offrire¹⁵. In tale contesto l’uso della categoria dei Robinson ha il senso di un’allusione al Robinson Crusoe di Daniel Defoe, la quale, attraverso la metafora della condizione di un naufrago rimasto intrappolato in un’isola deserta, si riferisce all’isolamento radicale e all’assenza dal mondo legate al *Selbstdenken* dell’illuminismo. La ragione può condurre infatti all’emancipazione individuale, alla liberazione della mente del singolo dai pregiudizi, ma da sola non è sufficiente a realizzare le possibilità di una vita normale tra gli altri esseri umani, per la quale è necessario un legame con la realtà storica e uno spazio di condivisione e di relazioni comuni.

Secondo Jaspers nella biografia di Rahel Varnhagen Hannah Arendt aveva considerato in maniera troppo critica lo sradicamento dall’ebraismo e l’adesione all’illuminismo di Rahel, sottolineando la sua assenza di mondo e di storia come isolamento ed emarginazione, ma nella *Zueignung an Karl Jaspers* aveva rovesciato tale prospettiva, nella misura in cui, utilizzando la metafora dei molti Noè, aveva messo in luce una forma di libertà e di comunicazione possibile solo tra singoli distaccati tanto dall’immediatezza dei fatti quanto dal passato del proprio popolo. Nel primo testo Arendt considera la tradizione come ciò la cui assenza impedisce a Rahel di vivere una vita normale e determina la sua esposizione al destino, mentre nel secondo invoca il distacco da essa come condizione necessaria a guadagnare quella distanza critica della ragione e della tolleranza che permetta l’incontro tra individui appartenenti a popoli diversi. In un caso l’assenza dal passato comune e la privazione di storia significa marginalizzazione dalla realtà del presente, nell’altro apertura alla comunicazione e al reciproco scambio di idee. Jaspers si riconosce in quest’ultima prospettiva, in cui la lontananza dallo scorrere degli avvenimenti storici ha una valenza positiva perché costituisce lo spazio ristretto della manifestazione dell’atemporale e dell’incondizionato nella temporalità. L’appartenenza a questo luogo di rivelazione dell’eterno nell’uomo ha per Jaspers un’importanza primaria rispetto al legame con qualsiasi tradizione concretamente storica. La caratterizzazione della situazione esistenziale di Rahel Varnhagen dovrebbe fondarsi sul riconoscimento del ruolo fondamentale che nella sua vita ha svolto un simile

¹³ HANNAH ARENDT, *Zueignung an Karl Jaspers*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., p. 9; trad. it. EAD., *Dedica a Karl Jaspers*, in EAD., *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., p.247.

¹⁴ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 10; EAD., *Archivio Arendt I. 1930-1948*, p. 247.

¹⁵ HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen*, ed. tedesca cit., p. 23; trad. it. cit., p. 17.

rapporto con l'assoluto, piuttosto che sul dato esteriore della sua condizione di ebrea.

Ciò che nel Suo scritto suona bene, ma poi va perduto nel contesto sociologico e psicologico (che non dovrebbe essere eliminato, bensì innalzato a un livello superiore), mi sembra l'incondizionato in Rahel [...], la qualità e l'efficacia della sua azione personale, la totalità della sua visione, la conoscenza delle cose nei loro aspetti nascosti, l'atemporale nella temporalità, tutti elementi per i quali l'essere ebrea è soltanto un abito occasionale¹⁶.

Per Jaspers la tradizione in cui è possibile collocare Rahel Varnhagen è quella della libertà dalla storia e dalla tradizione stessa, quella della manifestazione dell'incondizionato in cui rientrano anche Spinoza e gli illuministi. Per questa ragione Jaspers auspica un'attenuazione della caratterizzazione ebraica dei tratti più essenziali della vita di Rahel che lasci affiorare le sue esperienze più profonde da quel centro che è l'essere umano in sé, e che permetta di rendere giustizia al significato liberatorio avuto nella sua vita dall'illuminismo.

Oggi però, io penso, Lei potrebbe per un momento trascurare l'essenza ebraica di Rahel e far sì che il più ampio respiro della sua anima, nel quadro del suo essere profondo, si collochi al primo posto. Non si deve sottovalutare ciò che il mondo cristiano ha preteso dagli ebrei, e quali delusioni, errori, capovolgimenti sono divenuti di conseguenza possibili nella realtà ebraica. [...] Ma tutto questo non può essere assunto a centro del discorso. L'importante è che Rahel fu un essere umano, liberato grazie all'illuminismo, incamminato lungo vie particolari che non funzionarono e che finirono in vicoli ciechi, ma [anche] lungo l'unica vera via che rimane malgrado quel fallimento¹⁷.

Ancora una volta Jaspers mette in guardia Arendt dall'ambiguità relativa al rischio di trattare come prerogativa degli ebrei delle possibilità d'esistenza che sono aperte a tutti gli uomini in quanto forme di manifestazione dell'incondizionato, un'ambiguità che del resto si era vista rimproverare da Arendt stessa nelle lettere del gennaio 1933 a proposito dell'uso del concetto di essenza tedesca nello scritto su Max Weber¹⁸.

Nella lunga lettera di risposta del 7 settembre 1952 Arendt per certi versi conferma le osservazioni di Jaspers, per altri le smentisce. Innanzitutto Arendt riconosce l'esattezza dell'impressione jaspersiana di una distanza ormai maturata dal suo pensiero rispetto all'impostazione della biografia di Rahel Varnhagen. Per dare ragione della constatazione di tale distacco Arendt ripercorre la storia della stesura dell'opera, spiega che fu scritta agli inizi degli anni trenta dall'ottica della critica sionista all'assimilazione, da lei ritenuta al presente in buona misura superata, e aggiunge che già gli ultimi due capitoli, composti in un periodo successivo agli altri, furono pensati in polemica con il resto del libro. D'altronde, Arendt riconosce anche che la biografia le è estranea nel "tono e nel tipo della riflessione", ma non "nelle caratteristiche dell'esperienza ebraica", perché deve pur sempre ad essa, che testimonia la sua cognizione del sionismo appresa nell'amicizia con Kurt Blumenfeld, il superamento della sua originaria ingenuità sulla questione ebraica.

Se dal punto di vista del suo attuale rapporto con l'opera Arendt dà ragione a Jaspers, in merito all'interpretazione dell'esistenza di Rahel Varnhagen e al ruolo da attribuire all'ebraicità la lettera ribatte puntualmente alle considerazioni

¹⁶ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 230; IID., *Carteggio*, cit., p. 113.

¹⁷ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 231; IID., *Carteggio*, cit., p. 114.

¹⁸ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 52-55; IID., *Carteggio*, cit., pp. 34-38.

jaspersiane, fornendo una replica decisamente più netta di quella del 1930. Riaffermando la sua lettura, Arendt va poco per il sottile accomunando l'immagine della vita di Rahel Varnhagen presentata da Jaspers a quella di Karl August Varnhagen.

Lei ha pienamente ragione, quando pensa che questo libro «suscita l'impressione che un essere umano, in quanto ebreo, non possa realmente vivere». Questo è naturalmente un aspetto centrale. Sono ancora oggi dell'opinione che gli ebrei, in condizione di assimilazione sociale e di emancipazione statale, non potessero «vivere». La vita di Rahel mi sembra dimostrarlo, proprio perché ella, con straordinaria assenza di riguardi per se stessa e senza mai ombra di falsità, applicava a se stessa qualsiasi esperienza. Ciò che di lei mi ha affascinato è sempre stato il fenomeno per cui la vita si riversa su un individuo come un «temporale su chi è senza ombrello». Per questo, mi sembra, tutto le diveniva così chiaro. Ma proprio per questo le era anche così insopportabile.

Lei in fondo mi propone, contrapponendolo al mio, un ritratto di Rahel che è essenzialmente 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 lo ha falsificato doppiamente – ha eliminato da Rahel ogni tratto insopportabile, e nello stesso tempo l'ha privata di tutto ciò che era veramente amabile¹⁹.

Come si vede Arendt accomuna Jaspers e Varnhagen nel rimprovero di aver voluto restituire un'immagine falsificata e neutralizzata della vita di Rahel, che tenta di occultarne i lati più ebraici. Per Arendt l'ebraicità di Rahel deve essere conservata in tutta la profondità e la centralità del suo significato esistenziale, oltre che storico, e non va rarefatta in un'assolutezza indistinta, perché la potenziale generalità delle possibilità d'esistenza deve servire per far incrociare e per trattenere, non per annullare la diversità e la determinatezza dei contenuti. Rispetto poi all'illuminismo Arendt tiene a precisare che non si è occupata del fenomeno nel suo complesso, ma solo di quella dimensione che ha avuto rilievo per Rahel Varnhagen, per la quale Mendelssohn e Friedländer sono risultati molto più determinanti che Lessing. Questa parte deteriorata dell'illuminismo ha avuto un ruolo problematico nei confronti dell'ebraismo assimilato, senza arrecare ad esso alcun reale vantaggio, per non dire dell'impossibilità di valere come tradizione d'appartenenza: “in questo ambito, storicamente, non esiste nulla di favorevole”²⁰. Spinoza non rientra affatto secondo Arendt né in questo contesto né in nessun altro, la sua vicenda e la sua vita rappresentano un caso a parte, perché egli, essendo un grande filosofo, non si è neppure confrontato con un problema ebraico: “tutto in lui era storia personale”²¹. L'esempio di Spinoza viene avvicinato a quello di Heine, nella misura in cui entrambi sono rimasti intenzionalmente al fuori della società.

Il nucleo delle obiezioni di Jaspers viene individuato da Arendt nel problema dell'assunzione di una continuità storica in cui si situerebbe anche l'esistenza di Rahel.

Arriviamo così alla vera questione decisiva: Lei presuppone che esista qualcosa come una più o meno ininterrotta tradizione dell'ebraismo, in cui Rahel avrebbe il suo posto al pari di Spinoza e di Mendelssohn. [...] L'ebraismo non sussiste al di fuori dell'ortodossia da un lato, e al di fuori del popolo ebraico nella produzione di folklore e nella lingua yiddish dall'altro. Ciò che non rientra in

¹⁹ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 234; IID., *Carteggio*, cit., p. 117.

²⁰ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 235; IID., *Carteggio*, cit., p. 118.

²¹ HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., p. 235; IID., *Carteggio*, cit., p. 118.

queste due categorie, è costituito da uomini di ascendenza ebraica per i quali non esistono contenuti ebraici nel senso di una qualsiasi tradizione, e che, per determinati motivi sociali e poiché si trovavano all'interno della società come una cricca, producevano una sorta di «tipo ebraico»²².

La vita di Rahel Varnhagen non è sorretta né da una tradizione dell'illuminismo né da alcun altro tipo di tradizione. Per gli ebrei che come Rahel si trovano privi del legame con un ambito di provenienza l'unica continuità e comunanza riscontrabile è quella di tipi e qualità ricorrenti, come quelle indicate da Arendt in paria e parvenu, che non sono fattori connaturati e non hanno nella maggior parte dei casi un rapporto con lo specifico contenuto dell'ebraismo, ma che potenzialmente si sviluppano e si ripetono finché perdura l'esposizione a situazioni storiche e sociali identiche o analoghe.

La distinzione che salta più agli occhi tra l'argomentazione di Jaspers e quella di Arendt è che il primo risolve l'assenza di tradizione e di legami con l'ebraismo nel frutto di una libera scelta individuale, senza scorgervi nessun'altra possibilità, mentre la seconda conduce sullo stesso oggetto un'analisi storica che studia i risvolti esistenziali prodotti da condizioni ambientali che investono i membri di una collettività. A partire da questa diversità è chiaro il motivo per cui nell'ottica di Jaspers l'esame arendtiano appare come un'inutile e inspiegabile apologia della tradizione contro la sacrosanta difesa della libertà del singolo. Ma per Arendt il rapporto con l'ebraismo non è in Rahel Varnhagen il frutto dell'affermazione illuministica dell'autonomia individuale e del senso di indipendenza dal peso della società e della storia. La biografia mostra che quando Rahel tenta di emanciparsi attraverso il *Selbstdenken* consegue solo una liberazione illusoria, perché a ciò che la rende una *Schlemihl* è vincolata in una forma storica e metaindividuale ben più profonda del livello di autonomia del pensiero. Poiché Rahel vive in un contesto di assimilazione, la sua distanza dall'ebraismo non è un atto volontario che si conclude in se stesso, ma è una condizione data, e proprio per questo si trasforma in un inscindibile legame residuale, per quanto vuoto, ovvero in un destino personale che vanifica la capacità di intervento della persona. L'esistenza storica sicura e liberamente plasmabile in una tradizione Rahel non la possiede inizialmente attraverso l'ebraismo né la ricava dall'illuminismo. La sua vita oscilla nell'incertezza finché attraverso poesia e rapporti umani improntati alla ragione non si imbatte in esperienze che possono sostituire la tradizione.

L'idea di cultura presente nella biografia di Rahel Varnhagen come istituzione di una continuità del senso e del tempo e come umanizzazione del dato mediante la relazionalità fa sì che Arendt attribuisca un ruolo fondamentale e un valore positivo alla presenza umana nel mondo realizzata in comune tramite ragione, poesia e tradizione. Jaspers non conferisce una simile importanza all'immedesimazione nel mondo, perché non lega ad essa l'umanità dell'uomo, ma ne fa lo strumento di manifestazione dell'esistenza, che è sempre specificamente personale e che supera costantemente la limitatezza dell'esserci sfuggendo a qualsiasi pretesa di appropriazione totale. Jaspers valorizza non la tradizione o la coscienza storica, ma la coscienza della storicità²³, che è propria

²² HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 235-236; IID., *Carteggio*, cit., p. 119.

²³ Su questo aspetto si vedano le osservazioni contenute in GIUSEPPE CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 76-77.

della dimensione esistenziale e consiste in una chiarificazione del nesso che lega le situazioni irripetibili di una singola esistenza nella sua unicità. Proprio per la sua attenzione alla storicità esistenziale pertinente all'individuo e ai contenuti che si ritraggono dall'esserci e dalla storia esteriore per rivelare il segno della trascendenza, Jaspers non può essere seguito da Arendt nel caratterizzare l'assenza di tradizione di Rahel Varnhagen come condizione di isolamento e di emarginazione dall'umanità comune, così come non può accettare l'idea arendtiana secondo cui una vita pienamente umana può essere condotta solo *tra* gli uomini, ovvero mediante la presenza nel mondo e l'inserimento nell'ambito della ragionevolezza e della tradibilità.

Nonostante la distanza che lo separa dalla prospettiva di pensiero adottata da Arendt nella biografia su Rahel Varnhagen, Jaspers, nella lettera dell'agosto del 1952, individua nel quadro interpretativo sotteso alla similitudine arendtiana dei Noè un orizzonte di pensiero condivisibile, e così facendo mette in evidenza un punto critico di potenziale rottura nella riflessione arendtiana sull'antitesi fra estraneità e presenza nel mondo comune. Nella *Zueignung an Karl Jaspers*, infatti, le considerazioni di Arendt sulla restrizione degli spazi di comunicabilità ai singoli individui che hanno saputo distaccarsi dal terreno dei fatti e dal passato del proprio popolo sembrano costituire l'esatto rovesciamento delle osservazioni della biografia di Rahel Varnhagen sulla necessità di superare la libertà del paria, o di quelle dedicate a Kafka nella conclusione del testo *The Jew as Pariah*, dove viene affermato che una vita pienamente umana non può essere condotta nell'isolamento, ma solo all'interno di un popolo in pacifica convivenza con gli altri popoli. Esattamente come nell'oscillazione costituita dagli ultimi due capitoli della biografia di Rahel Varnhagen, che prendono a modello l'esistenza da ribelle e da paria consapevole di Heine, nella *Zueignung an Karl Jaspers* si smorza l'idea del valore imprescindibile della presenza in un mondo umanizzato e comune, costituito come ambito di mediazione in cui sia possibile vivere tra gli uomini.

Mediante la similitudine dei molti Noè Arendt passa al punto di vista dei singoli individui e sembra riaffermare il valore della libertà del paria rispetto ai propositi del kafkiano uomo di buona volontà, perché richiama l'attenzione sulla necessità di staccarsi dal passato del proprio popolo e dagli eventi del proprio tempo. Lo spostamento di prospettiva è dovuto alla questione di quali possibili ambiti di senso siano ancora accessibili alla comunicazione tra ebrei e tedeschi dopo il tentativo di sterminio del popolo ebraico compiuto dal totalitarismo nazista. Il terreno dei fatti è costituito da una parte dalla complicità dell'intero popolo tedesco ai crimini nazisti, accuratamente prodotta e pianificata dal regime, dall'altra dall'odio cieco e indiscriminato degli ebrei verso i tedeschi. Dopo un simile diluvio universale il potenziale punto d'incontro riguarda solo le singole persone ed è costituito da un vuoto.

Se il terreno dei fatti è diventato un abisso, allora lo spazio in cui ci si reca quando ci si separa da esso è, per così dire, uno spazio vuoto, in cui non ci sono più nazioni e popoli, ma solo individui per i quali non ha più grande importanza ciò che pensa di volta in volta la maggioranza degli uomini, anche se si tratta della maggioranza del proprio popolo²⁴.

²⁴ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 9; EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, p. 247.

Il totalitarismo costituisce il banco di prova più radicale e più problematico per l'idea arendtiana di una cultura della relazionalità che connette tutto ciò che è autenticamente umano in un mondo comune e in una dimensione temporale della conservazione. Quest'ambito di umanità si realizza infatti mediante l'esclusione degli stati di eccezione, la sconfitta del senso di alterità e di superiorità, il riconoscimento dell'umano in tutti gli uomini, e si sviluppa in una continuità tramite l'istituzione di tradizioni. Il problema è se un tale tipo di cultura riesca a rapportarsi al totalitarismo, se cioè la sua costante ricerca di elementi umani e la sua battaglia contro l'estraneità abbia senso rispetto ai regimi totalitari. L'avvento dei regimi totalitari segna una frattura irrimediabile che non può essere riassorbita in nessun tipo di continuità e che costituisce la rottura definitiva della tradizione.

Nella *Zueignung an Karl Jaspers* emerge la constatazione che il totalitarismo, con la produzione di esseri umani in cui è scomparsa ogni traccia di umanità, ha disarticolato la struttura relazionale del mondo umano e in tal modo ha gettato un'ombra su qualsiasi forma di immedesimazione e di presenza nella realtà degli uomini. La fabbricazione di cadaveri nei campi di concentramento non ha più niente a che fare con i limiti entro cui rimane l'ostilità tra i popoli, né può essere compresa e spiegata tramite categorie politiche²⁵. Dopo i regimi totalitari, e non solo durante il loro sviluppo e la loro ascesa, la condizione degli esseri umani risulta indebolita, perché essi si trovano a dover fronteggiare una realtà e un passato in cui non possono riconoscere niente di proprio, e che quindi non possono né comprendere, né controllare. La proiezione al di fuori di qualsiasi struttura umana di senso cui costringe il totalitarismo segna uno scacco, un limite definitivo nella capacità di umanizzare il reale e il mondo. L'unica libertà possibile rispetto alla realtà prodotta dai regimi totalitari non è quella del riconoscimento e dell'elaborazione di un significato o di una morale della storia, ma la presa di distanza netta, il rifiuto di rimanere prigionieri dell'abisso e di diventare disumani.

Nella *Zueignung an Karl Jaspers* l'importanza del distacco e della liberazione dall'apparente necessità del reale viene sottolineata da Arendt tramite il richiamo alla filosofia jaspersiana:

Questa decisione di abbandonare del tutto il terreno dei fatti e di non preoccuparsi più minimamente delle leggi che essi vogliono dettare all'agire, è una decisione difficile, che deriva dalla comprensione che nel passato è accaduto qualcosa che non è stato semplicemente empio, ingiusto o crudele, ma che non sarebbe mai dovuto accadere²⁶.

Nei confronti del totalitarismo è necessaria una libertà che si ritragga dalla realtà degli eventi e che ne resti del tutto all'esterno, assumendo una forma analoga a quella dell'emancipazione individuale del paria. La filosofia jaspersiana, che sottolineava l'importanza di una comunicazione esistenziale tra singoli individui liberati dal fardello di ogni irrigidimento nell'effettività dell'esserci, offriva il modello per instaurare relazioni tra persone isolate appartenenti a popoli diversi nelle condizioni del diluvio universale.

Ciò che Arendt recupera nella *Zueignung an Karl Jaspers* in relazione al totalitarismo è la positività di una marginalità consapevolmente scelta, il valore

²⁵ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 9; EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, p. 247.

²⁶ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., pp. 8-9; EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, p. 246.

della distanza critica risultante dall'estraniamento dal reale tramite cui la singola persona può liberare il proprio giudizio. Come avveniva nel modello di paria incarnato da Heine, l'isolamento e il distacco dalla realtà degli uomini possono essere gli unici strumenti mediante i quali è possibile conservare la propria dignità. La distanza proietta il singolo all'interno del regno ristretto della libertà individuale e dell'immaginazione, e lo spinge alla ricerca degli altri. D'altronde l'allontanamento, pur essendo pienamente giustificato, non deve divenire eccessivo, altrimenti rischia di frantumare le possibilità della cultura e di un'umanità unitaria più di quanto il totalitarismo non abbia già fatto, e si trasforma nell'assunzione di una soluzione di comodo per evitare il peso della responsabilità universale, dando adito alle peggiori teorie razziali²⁷. Il confronto con gli eventi del totalitarismo, che non possono essere inseriti nella relazionalità della cultura, ma che anzi hanno effetti dirompenti su di essa, costringe Arendt a rimanere in bilico tra l'affermazione dell'importanza della presenza nel mondo degli uomini e l'esigenza del rifiuto di ogni compromesso e di ogni riconciliazione con una realtà inaccettabile. L'ambivalenza e l'oscillazione che orientano Arendt di volta in volta verso una di queste due istanze a seconda dell'oggetto affrontato rimangono, pur nella loro provvisorietà, l'unica soluzione adottata, fino a quando nella maturità, in particolare in *The Human Condition*, Arendt sviluppa una teoria politica capace di tenere insieme entrambi i fenomeni esistenziali ad esse sottostanti, ovvero il mondo come tessuto di rapporti umani e la libertà come discontinuità e rottura introdotta dal nuovo inizio.

²⁷ Queste tematiche sono discusse nel saggio *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in tedesco *Organisierte Schuld*. Cfr. HANNAH ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit., pp. 225-236, EAD., *Sechs Essays*, cit., pp. 33-47, trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., pp.63-76.

CONCLUSIONI

Cercando di trarre un bilancio delle analisi svolte sulle linee di pensiero che orientano la biografia di Rahel Varnhagen e gli altri scritti correlati, si può affermare che in tutte le dimensioni delle trattazioni e delle argomentazioni arendtiane affrontate un ruolo centrale spetta a storia e tradizione, valutate a partire dalla critica sionista all'assimilazione come lo strumento indispensabile ad un'equiparazione degli ebrei agli altri popoli e più in generale come ambito dell'instaurazione di un mondo umanizzato di cultura contraddistinto dalla relazionalità e da una comunanza paritaria.

Gli esami svolti nei precedenti capitoli hanno permesso di rilevare che la tematizzazione del significato della storia corrisponde alla chiave di lettura adottata da Arendt nel confronto con le forme illuministiche e romantiche della *Bildung*. L'interpretazione arendtiana di Lessing mostra l'influenza in essa svolta dalla preoccupazione per la storicità sia nell'enfasi della funzione di educazione dell'umanità affiancata all'autonomia della ragione matura, sia nell'importanza data alla concezione lessinghiana dello statuto specifico della verità storica, legata alla contingenza e alla pluralità dei punti di vista ma non per questo arbitraria. In merito al dibattito illuministico sull'emancipazione, la funzione determinante della riflessione sulla storia si esprime nel modo in cui Arendt si concentra sulla natura fuorviante di ogni discussione sui diritti non preceduta da un riallineamento della storia ebraica sullo stesso livello di considerazione del passato delle altre nazioni; sulla base della rilevanza attribuita al riconoscimento di un terreno storico specifico che garantisca una posizione analoga a quella degli altri popoli, la questione della storia risulta preliminare sia rispetto a quella politica, che senza di essa viene posta in termini falsamente universalistici e assimilatori, sia rispetto a quella religiosa o a quella sociale. Per quanto riguarda la *Bildung* romantica, si è constatato che Arendt non la ritiene all'altezza del carattere comune e ordinario dello scorrere della vita. A meno che non intervenga come caso fortuito la realizzazione della felicità personale, come avviene a Wilhelm von Humboldt, né l'ideale della perfezione né il gioco della fantasia con le possibilità sono capaci di accettare la temporalità dell'esistenza individuale e di valorizzarla portandola oltre i suoi limiti nella storia collettiva. La storicità è poi indubbiamente al centro dell'attenzione arendtiana nel confronto con Herder, del quale viene approvata l'impostazione storicistica di base, ma di cui viene altresì respinta la specifica considerazione residuale di una posizione storica d'eccezione per gli ebrei, con il rimando risolutivo a Leopold Zunz e all'adozione da parte ebraica della storia come criterio per la propria autocomprensione.

Si è potuto constatare come la stessa funzione di tramandamento e di inserimento della vita individuale in una dimensione umanizzata, la cui consapevolezza funge da riferimento interpretativo nel percorso arendtiano attraverso la cultura illuministica e romantica, sia attribuita da Arendt ad una *Bildung* distante da illuminismo e romanticismo ed esemplificata a partire dall'esistenza di Rahel Varnhagen attraverso poesia e ragione. Infine, nel confronto con Karl Jaspers è stato possibile chiarire per contrasto le caratteristiche strutturali, così come le discrepanze e le tensioni interne che affiorano in quest'idea di umanizzazione storico-culturale del mondo.

Nell'ottica di pensiero della biografia di Rahel Varnhagen storia e tradizione vengono viste come forme umanizzate di cultura e mediazione necessarie a realizzare quella condizione imprescindibile, ripensata da Arendt a livello individuale e collettivo a partire dal contatto con il sionismo, che consiste nella possibilità apparentemente ovvia di condurre un'esistenza normale, entro un'umanità comune e condivisa, lontana da estraneità, eccezioni, privilegi. Senza una *Bildung* storica che permetta di sviluppare questa parità nelle relazioni, che non significa omogeneizzazione ma riconoscimento e intreccio delle diversità, la vita dell'individuo è condannata a rimanere intrappolata nel proprio isolamento, incapace di uscire da se stessa così come di comprendersi e comunicarsi.

Se la biografia di Rahel Varnhagen presenta storia, tradizione e una *Bildung* che include la funzione storica del tramandamento come rimedi contro il solipsismo provocato dall'exasperazione della soggettività, sia essa quella romantica, quella illuministica, o quella provocata dal regresso a natura e destino, dopo le analisi svolte si è potuto appurare che all'interno di questa visione storica della cultura si sviluppa anche una tendenza contrastante, che preme per portarla oltre se stessa. Sin dal rovesciamento di visuale degli ultimi due capitoli della biografia di Rahel Varnhagen, che incorporano un'ambivalenza ripresentata in alcuni testi degli anni quaranta e sottolineata da Jaspers, il quadro di idee sviluppato sulla base dello spunto iniziale offerto dalla critica sionista all'assimilazione si mostra incapace di soddisfare pienamente le esigenze del pensiero arendtiano. Da dentro la stessa costituzione della concezione relazionale dell'umanizzazione del mondo nelle forme mediate prodotte dalla storia emerge un'urgenza antitetica, che si esprime nell'adesione ad un isolamento scelto consapevolmente, nell'assenso ad una rottura di rapporti rispetto a realtà ed ambienti umani all'insegna dell'ingiustizia, della sopraffazione, della barbarie. Con questi risultati, il presente lavoro auspica di aver offerto non una semplice presentazione di quell'iniziale approvazione e di quella successiva presa di distanze dal sionismo ben note e documentate in prima persona da Arendt, bensì un'indagine storico-filosofica capace di scavare più a fondo delle stesse esternazioni arendtiane per ricostruire i significati concettuali, i punti di riferimento, gli elementi ispiratori e per così dire gli strascichi in cui si articola lo sviluppo e lo scontro all'interno della riflessione arendtiana di direzioni di pensiero dotate di centri contrapposti, ma entrambe rispondenti a impulsi di comprensione fondamentali.

Finché non interviene il mutamento prodotto dalla formulazione delle linee direttrici di una teoria politica, l'affermazione del valore positivo del distacco non cancella realmente la validità della concezione contrastante, ma si limita a produrre un'oscillazione irrisolta fra due dimensioni antitetiche. Lo spostamento dell'attenzione di Arendt alla politica è la premessa per una ridefinizione del loro rapporto, che però diviene effettiva soltanto nelle opere arendtiane mature degli anni cinquanta, dove l'aspetto intersoggettivo della sfera degli affari umani e la discontinuità in essa introdotta dall'azione vengono ripensati come elementi reciprocamente condizionatesi che si appartengono l'un l'altro. Con l'esemplificazione della libertà attraverso il principio della natalità e con l'assunzione della pluralità come condizione dell'azione, la necessità del distacco dal mondo umano esistente non viene limitata ai casi di degenerazione dell'ambiente, né viene posta come scissione che si ritrae da ogni contatto con la

realtà, ma viene vista come processo di rinnovamento di cui le faccende umane hanno costantemente bisogno per non corrompersi nell'automatismo, e viene perciò legata all'effetto benefico che produce nel tessuto delle relazioni che le fa da scena. La ricerca di un equilibrio fra continuità e innovazione, di una forma di stabilità del mondo umano non affetta dalla fissità e dall'irrigidimento, si approfondisce poi nella riflessione arendtiana sulla rivoluzione.

Il cambiamento intervenuto nel pensiero arendtiano maturo è reso evidente dalla diversità di prospettiva in cui è vista la storia. Caduto il quadro di riferimento fornito dalla critica sionista all'assimilazione, Arendt ripensa l'enfasi sulla dimensione storica inserendola nel quadro della sua ricostruzione della modernità, nella quale è interpretata come effetto di una crescente tendenza a trovare soddisfazione solo nelle realtà umanizzate. Nel saggio sul concetto antico e moderno di storia, contenente la rielaborazione di scritti del 1957 e del 1958 e inserito nell'edizione del 1961 di *Between Past and future*, Arendt ad esempio riporta la teoria vichiana del *verum factum* allo scetticismo moderno verso l'accettazione e la comprensione di condizioni date non prodotte dall'uomo¹, nel contesto di una riflessione sulla modificabilità e sull'artificialità che nell'appendice vedremo collegata al confronto arendtiano con l'esistenzialismo. L'esito finale dell'alienazione dal mondo e del soggettivismo che scaturiscono dal risalto esclusivo alla costruzione umana dell'esistente è il prevalere della considerazione della storia nella sua dimensione processuale mutuata dalla libertà dell'azione, che scienza e tecnologia hanno poi riversato anche sulla natura. Con la trasformazione di entrambe le dimensioni storica e naturale nel risultato incondizionato dell'azione umana, l'uomo si avvia secondo Arendt a perdere la possibilità di incontrare qualcosa di diverso da sé. La rilevanza conferita alla storia per il suo valore artificiale, massimizzato ove essa sia ridotta a processo, e l'introduzione dell'artificialità più estrema nella natura finiscono per togliere qualsiasi stabile consistenza sia alle strutture di mediazione condivise che alle forme originariamente date della realtà, provocando l'insensatezza di un'esistenza alienata da tutto ciò che essa stessa non è e imprigionata nella soggettività delle condizioni da essa stessa prodotte.

Se questa riflessione mostra il mutamento di contesto in cui è inserita la valutazione della storia, essa rivela al contempo un significativo tratto di continuità nella preoccupazione per il superamento della dimensione soggettiva dell'esistere attraverso spazi di mediazione. Nella biografia di Rahel Varnhagen la storia significa l'accesso alla mediatezza istituita dal mondo umano come frutto della civiltà, in contrapposizione ad una vita individuale intrappolata in se stessa a causa di un regresso alla naturalità prestorica. Nel pensiero arendtiano maturo è a sua volta la storia, nella sua accezione moderna, ad essere considerata un esempio di imprigionamento nel sé, perché l'eccessiva artificialità e la processualità estrema a cui è improntata acquistano una valenza distruttiva verso quelle forme essenziali di mediazione che pure si sono prodotte storicamente nell'istituzione di un mondo umanizzato, e senza le quali non è possibile muoversi nello spazio intersoggettivo. Arendt non rinnega la constatazione che la storia rappresenti una dimensione realizzata dall'uomo, ma approfondisce il modo in cui l'aspetto

¹ HANNAH ARENDT., *The Concept of History: Ancient and Modern*, in EAD., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, cit., pp. 56-58; trad. it. EAD., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 88-90.

relazionale della cultura e della civiltà, già sottolineato dalla biografia di Rahel Varnhagen, va immancabilmente perduto in un pericoloso soggettivismo alienato dal mondo quando si accentua in maniera preponderante ed esclusiva la volontà di plasmare l'esistente.

APPENDICE

La seguente trattazione, che riprende e rielabora un capitolo della tesi di laurea del sottoscritto, non si occupa della complessità di risvolti personali, biografici e storici del rapporto fra Arendt e Heidegger, per i quali è determinante il materiale dell'epistolario¹, né mira a ricostruire la totalità dei riferimenti espliciti o impliciti a testi e tematiche del pensiero di Heidegger e della sua evoluzione che nel corso dei decenni affiorano negli scritti di Arendt²: si farà ad esempio solo un rapido accenno alla considerazione arendtiana della riflessione di Heidegger successiva alla *Kehre*. Ci si concentrerà invece sul significato filosofico fondamentale che Arendt attribuisce all'esistenzialismo heideggeriano a partire dalle tematiche del poter essere, del nulla, del *Selbst*, e alla luce del quale formula la sua valutazione critica dell'attaccamento ad un'estensione eccessiva di libertà e possibilità.

LA LEZIONE DI HEIDEGGER: IL PRIMATO DELLA POSSIBILITÀ E DELL'AVVENIRE

Premessa: artificialità e condizione umana

In un passo contenuto nello scritto del 1946 *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*³ Arendt, dopo aver concluso il capitolo su Heidegger, allude alla filosofia francese contemporanea definendola una radicalizzazione del progetto heideggeriano. Il riferimento è agli esistenzialisti francesi, e l'affermazione diventa più chiara se prendiamo brevemente in esame il testo della conferenza tenuta da Arendt nel '54, dal titolo *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, dove a Malruax, Camus, Sartre e Merleau-Ponty viene attribuita una fuga dalla filosofia nella politica e nell'azione rivoluzionaria, motivata dal senso dell'assurdità dell'esistenza umana e dalla nausea per la semplice datità del mondo. La rivoluzione in questo caso non è pensata principalmente in relazione a problemi sociali o politici determinati, ma si traduce, secondo Arendt, in una rivolta contro la condizione umana, e si inserisce nel quadro più generale di un umanismo attivistico che si propone di creare una realtà interamente umanizzata.

Il loro comune denominatore politico può essere descritto nel modo migliore come tipo di umanismo radicale o attivistico, che non minaccia il vecchio assunto che l'uomo è per l'uomo l'essere supremo, che l'uomo è per se stesso Dio. In questo umanismo attivistico, la politica appare come quella sfera in cui, grazie agli sforzi concertati di molti, si può costruire un mondo che costantemente sfida e smaschera la condizione umana [...]. Gli uomini si muoveranno allora in

¹ HANNAH ARENDT / MARTIN HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998; trad. it. IID., *Lettere 1925-1975*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

² Un esame articolato, arricchito dall'analisi della *Vorlesung* marburghese sull'Etica nicomachea e sul Sofista che fu tenuta da Heidegger nel semestre invernale 1924-1925 e che fu fondamentale per la formazione di Arendt, viene condotto in FRANCESCO FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998. Un percorso rapido ma efficace attraverso le nette distanze di pensiero che separano Arendt e Heidegger lungo l'intero arco della loro produzione si trova in JACQUES TAMIENIAUX, *Arendt, discepolo di Heidegger?*, in "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 65-82. Cfr. inoltre RICHARD J. BERNSTEIN, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in SIMONA FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 226-48, e MILDRED BAKAN, *Arendt and Heidegger: the episodic Intertwining of life and work*, in "Philosophy and Social Criticism", XII, n. 1, 1987, pp. 71-98.

³ HANNAH ARENDT, *Was ist Existenz-Philosophie?*, in EAD., *Sechs Essays*, cit., p. 74; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 73.

una realtà completamente umanizzata, fabbricata dall'uomo, così che l'assurdità della vita umana cesserà di esistere – ovviamente non per l'individuo, ma per il genere umano che vive nell'artificio da esso stesso creato. Almeno finché è vivo, l'uomo vivrà in un mondo proprio, coerente e ordinato, e comprensibile alla luce della sua ragione. Egli sfiderà Dio o gli dèi vivendo come se le limitazioni della propria condizione non esistessero, anche se lui stesso, in quanto individuo, non potrà mai sperare di sfuggirvi⁴.

Si tratta di un passo importante, perché tramite il confronto con gli esistenzialisti francesi e la critica al loro desiderio utopico di salvare la natura umana a spese della condizione umana Arendt fa emergere, come tratto distintivo del suo modo di pensare l'esistenza, il senso dell'importanza dei limiti che è necessario tracciare per circoscrivere all'azione, in quanto sfera della modificabilità, una spazio finito. Per Arendt ci sono degli ambiti che si sottraggono alla facoltà e al desiderio umano di cambiare e migliorare, ambiti nei quali l'azione può avere solo esiti distruttivi e i cui confini devono perciò essere salvaguardati. Se il significato dell'importanza dei limiti è soprattutto politico, tanto che in *The Human Condition* la moderazione viene definita come una delle virtù politiche per eccellenza, e in *Le origini del totalitarismo* viene mostrato come ogni limite venga travolto dal totalitarismo fino a sprofondare nel "tutto è possibile", non bisogna dimenticare che il problema dei confini della modificabilità è anche la cifra di una concezione dell'essere e dei rapporti tra quest'ultimo e il pensiero, come viene mostrato in *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*. Nel capitolo su Heidegger, in particolare, Arendt riassume le conclusioni sia dello scritto *Che cos'è la metafisica* che di *Essere e tempo* nell'idea secondo cui il senso dell'essere è il nulla, e riconduce tale risultato concettuale al tentativo di fare dell'uomo il Signore dell'essere dopo aver nullificato la datità di quest'ultimo. Il nulla, come sfondo esistenziale entro il quale l'uomo si colloca, garantisce la possibilità di estendere l'ambito della libertà all'infinito, perché nella sua costituzione ontologica è opposto all'essere dato, e in quanto tale non può costituire né un vincolo, né tantomeno un limite alla sfera umana della modificabilità. L'essere risulta in tal modo vanificato nella sua presenza e nelle sue possibilità di una relazione costitutiva con l'uomo, al quale viene trasferito il ruolo di creatore ex nihilo che nell'ontologia tradizionale era assegnato a Dio⁵. Arendt attribuisce tanto ad Heidegger quanto agli esistenzialisti francesi una sorta di *hybris*, che consiste nel mancato riconoscimento della datità dell'essere e del lato condizionante entro cui si iscrive l'esistenza umana. Qual è l'ottica interpretativa a partire dalla quale risulta pensabile una simile comprensione di *Essere e tempo* e di quali elementi concettuali heideggeriani essa presuppone la ricezione e l'eventuale assimilazione?

Una lettura di Essere e tempo dalla prospettiva del primato della possibilità

Uno dei propositi fondamentali di Heidegger in *Essere e tempo* è quello di distinguere il modo d'essere dell'Esserci dalla costituzione ontologica che la

⁴ HANNAH ARENDT, *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, New York, Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 439-440; trad. it. EAD., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 211-212.

⁵ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p.67; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 66-67.

tradizione filosofica ha sempre assegnato tanto all'uomo quanto alle cose, vale a dire la semplice presenza (*Vorhandenheit*). L'ontologia greca antica ha interpretato l'essere dell'ente a partire dal mondo e dalla natura, cioè in base al primato del presente e della presenzialità, e ha trasmesso questa concezione dell'essere sia alla filosofia medievale, in particolare alla scolastica, sotto forma di un corpo di dottrine, sia alla filosofia moderna, da Cartesio, che applica l'ontologia medievale al soggetto caratterizzando il modo d'essere della *res cogitans* come *ens creatum*, fino a Hegel. Le sezioni di *Essere e tempo* non solo non mancano di istituire una serie di confronti critici con altri filosofi, tra i quali Cartesio⁶, Dilthey e Hegel, ma sono fondate su una presa di distanze radicale e costante dall'ontologia tradizionale. In accordo a tale distacco l'ambito categoriale relativo agli enti dotati del modo d'essere della semplice presenza o dell'utilizzabilità viene sempre accuratamente distinto dall'ambito esistenziale, la cui indagine è concepita come via d'accesso alla determinazione del senso dell'essere. Sin dall'individuazione del primato dell'Esserci, il modo d'essere dell'uomo viene distinto da quello degli altri enti e condensato nella peculiarità ontica del suo essere-pre-ontologico, cioè nell'apertura all'essere e nella comprensione di esso in cui sempre si situa e che perciò è una sua determinazione d'essere fondamentale. La costituzione d'essere dell'Esserci è l'esistenza, e la diversità dall'essere degli altri enti come semplici presenze o come utilizzabili consiste nel fatto che l'Esserci non è un "che cosa", ma è invece quell'ente, per il quale, nel suo essere, ne va di questo essere stesso, ovvero è l'ente che mette in gioco il suo essere e al quale perciò non è attribuibile né una natura fissa, né l'essere di una sostanza immobile e permanente.

Quell'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*. E poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può aver luogo mediante l'indicazione del che cosa di un contenuto reale, in quanto la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo, è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente⁷.

Se la concezione dell'essere come presenzialità e come permanenza è insufficiente per determinare l'ente intramondano, che è innanzitutto e per lo più un utilizzabile, essa è ancora più carente per quanto riguarda la determinazione dell'essere dell'Esserci, di cui non può spiegare né la coincidenza di essenza ed esistenza, né l'intrinseca relazionalità con il mondo.

In primo luogo l'essenza dell'Esserci consiste nell'esistenza, ovvero nel suo aver-da-essere, e la peculiarità dell'esistenza sta nel rapporto con il possibile. L'apertura che l'Esserci sempre è, e che permette di impostare il problema

⁶ Heidegger dedica un esame particolare all'ontologia cartesiana del mondo, per delineare meglio per contrapposizione la propria analisi della mondità e della spazialità. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, § 21, p. 96 (trad. it. ID., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi & C., 1970, p. 127: "Ciò che determina l'ontologia del mondo non è in primo luogo il ricorso ad una scienza casualmente privilegiata, la matematica, ma l'assunto ontologico fondamentale all'essere come semplice-presenza permanente, la cui conoscenza è eminentemente soddisfatta dal conoscere matematico. Cartesio compie così esplicitamente il trapianto filosofico dell'eredità dell'ontologia tradizionale nella fisica matematica moderna e nei suoi fondamenti trascendentali".

⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 4, p. 12; ID., *Essere e tempo*, cit., pp. 28-29. I corsivi presenti nelle citazioni sono sempre quelli originari del testo.

dell'essere in generale a partire dalla costituzione d'essere specifica dell'Esserci, consiste proprio nella relazione alla possibilità e nella determinazione originaria di essere-per il poter-essere, la quale a sua volta si traduce nella possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità in virtù dell'esser-sempre-mio dell'Esserci⁸. Tradotto in linguaggio non heideggeriano: l'uomo non ha una natura stabilita una volta per tutte e accertabile come gli altri enti semplicemente presenti, perché progetta il proprio essere in modo libero. L'uomo decide il suo modo di essere nel mondo perché è aperto al possibile e perché è la possibilità alla quale di volta in volta si rapporta. Apertura, comprensione e progetto sono tutti termini che indicano le modalità del riferimento al poter essere da parte dell'Esserci. Il termine esistenza deve alludere allora al fatto che l'uomo non è concepibile come un soggetto sostanziale dotato di permanenza, ma come quell'ente che diviene ciò che è e che non "subisce" il proprio essere né vi è a tal punto immedesimato da non poter essere aperto ad esso o comprenderlo, bensì lo tratta come una possibilità da progettare.

La comprensione dell'essere che costituisce il primato ontico dell'Esserci, significa che l'uomo, come ente che esiste, è aperto a se stesso, compreso in una rivelazione di sé a se stesso⁹. Va precisato che la comprensione non è delineata come modello gnoseologico o come caso particolare di una conoscenza tematica, ma al contrario come determinazione ontologica che costituisce l'elemento chiave per la definizione di esistenza. Il progetto, che è la struttura esistenziale della comprensione, non ha niente a che vedere con l'escogitazione di un piano, perché le possibilità cui esso si rapporta non sono tematicamente conosciute. Il possibile, a sua volta, non va inteso nel senso della mera possibilità logica caratterizzata da uno statuto ontologico carente rispetto alla realtà e alla necessità, ma va pensata in termini esistenziali, come la determinazione ontologica positiva dell'Esserci. Mentre il progettare in senso ordinario si colloca nel quadro della concezione dell'essere come semplice presenza, di modo che il possibile è degradato e livellato ad un piano mentale escogitato, cioè ad un'entità completamente data e presente, sebbene non ancora reale in senso logico, il progetto in senso esistenziale garantisce la fedeltà al modo di essere proprio della possibilità:

il progetto, progettando la possibilità come possibilità, la getta avanti a se stesso, lasciandola *essere* come possibilità. La comprensione, in quanto progetto, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità. In virtù del modo di essere costituito da quell'esistenziale che è il progetto, l'Esserci è costantemente «più» di quanto di fatto sarebbe qualora potesse o volesse prendersi in esame come semplice-presenza¹⁰.

La struttura ontologica dell'esistenza, che si esprime nella comprensione come "*l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso*"¹¹ è necessariamente «traboccante» rispetto alla semplice presenza, perché il senso di permanenza e di datità compiuta su cui si fonda la presenzialità esclude necessariamente la fluidità esistenziale del rapporto alla possibilità in base al quale l'Esserci si progetta. L'opposto della possibilità esistenziale non è la

⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 9, pp. 41-45; ID., *Essere e tempo*, cit., pp. 64-68.

⁹ Mi avvalgo qui e nelle pagine successive delle penetranti osservazioni su Heidegger di Massimo Bontempelli, contenute nel volume *Tempo e memoria*, Editrice C.R.T., Pistoia, 1999, pp. 35-49.

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 31, p. 145; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 185.

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 31, p. 144; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 184.

presunta realtà che si aggiungerebbe ad essa dall'esterno, visto che l'Esserci è già sempre esistenzialmente ciò che nel suo poter essere non è ancora, ma è la datità della semplice presenza, la negazione dell'esser gettato avanti a se stesso e quindi la mancanza di quell'apertura al possibile che è l'esistenza stessa. Lasciar essere la possibilità come tale significa riconoscere l'inesauribilità del modo d'essere dell'Esserci e l'impossibilità di reificare l'esistenza in un che cosa presente. L'apertura alla possibilità che l'esistenza sempre è non si lascia solidificare nello statuto ontologico del cosale né si lascia rinchiudere nella compiutezza tematica di schemi concettuali, perché l'Esserci non può disporre della possibilità, e quindi della sua esistenza, così come dispone di un ente semplicemente presente o utilizzabile.

Il secondo aspetto per cui la costituzione fondamentale dell'Esserci si differenzia radicalmente dalla semplice presenza è l'essere-nel-mondo, che si articola nei tre punti di vista dell'in-essere, del Chi dell'essere-nel-mondo, e del «nel-mondo». L'in-essere, in particolare, viene accuratamente distinto dalla modalità categoriale dell'essere-dentro: l'Esserci non è nel mondo allo stesso modo in cui una cosa è semplicemente presente in un'altra, il suo in-essere ha il significato esistenziale dell'immedesimazione col mondo, dell'esser presso il mondo e dell'avere familiarità con esso. Il modo d'essere dell'Esserci non va confuso con quello di un soggetto isolato e autonomo per il quale il rapporto con il mondo sarebbe qualcosa di ipotetico e secondario, perché il Chi dell'Esserci si determina sempre in base a quella relazionalità con il mondo che è costitutiva dell'esistenza.

L'in-essere non è quindi una «proprietà» che l'Esserci abbia talvolta sì e talvolta no e *senza* la quale egli potrebbe *essere* com'è né più né meno che avendola. Non è che l'uomo «sia» e, oltre a ciò, abbia un rapporto d'essere col «mondo» che egli si aggiunga occasionalmente. L'Esserci non è «innanzitutto» per così dire un ente libero dall'in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una «relazione» col mondo¹².

La mondità del mondo, che in riferimento alla temporalità viene tematizzata come problema della trascendenza del mondo¹³, si costituisce nella significatività della totalità dei rapporti che legano tra loro gli enti intramondani, le totalità di appagatività, e l'Esserci. L'ente intramondano utilizzabile è scoperto e rimesso al suo in sé sostanziale solo all'interno di questo sistema di relazioni, che a sua volta non è semplicemente presente, né ha la struttura di una categoria, ma è la costituzione esistenziale dell'Esserci come essere-nel-mondo e al tempo stesso la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'utilizzabile. Questo tessuto di connessioni si articola a partire dall'inserimento dell'ente utilizzabile, che ha la costituzione di mezzo-per, in una totalità di appagatività. Ogni mezzo si determina nell'essere rimandato ad una situazione in cui può esplicitare la sua natura di mezzo per qualcosa e presso la quale ha perciò il suo appagamento. Il punto centrale di questa complessa struttura di riferimenti non è però l'appagatività dell'utilizzabile, ma il rimando a colui che impiega e usa i mezzi, vale a dire all'Esserci, presso il quale non sussiste più alcuna appagatività, perché

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 12, p. 57; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 81.

¹³ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 69 C, pp. 364-366, e ID., *Essere e tempo*, cit., pp. 437-440, dove l'essere-nel-mondo viene ricondotto nell'unità estatico-orizzontale della temporalità.

la sua costituzione d'essere non è quella dell'utilizzabile, ma l'esistenza come apertura del possibile.

Il rimando dell'Esserci è fondamentalmente diverso da quello dell'ente utilizzabile, perché ha la struttura della comprensione autorimandantesi e consiste nell'apertura del possibile. Se l'Esserci non fosse sempre essere-per il poter-essere, non sarebbe aperta la possibilità esistenziale, e con essa verrebbe meno ciò-rispetto-a-cui l'utilizzabile è lasciato venire incontro. Più in generale non potrebbe sussistere un mondo come trama significativa della totalità dei mezzi, perché verrebbe a mancare proprio la fonte del significare dei rimandi, cioè la comprensione propria dell'Esserci. L'assunzione della significatività come costituzione esistenziale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo esprime la centralità di quell'apertura al poter essere che determina l'esistenza e in virtù della quale l'Esserci può incontrare enti dotati di una costituzione d'essere diversa dalla sua: la mondità del mondo è questa stessa apertura, che viene anche precisata come spazialità dell'Esserci e come apertura del Ci¹⁴. La premessa del rimettere l'utilizzabile alla sua appagatività consiste nella struttura esistenziale in base alla quale l'Esserci lascia essere la possibilità in quanto possibilità, senza livellarla reificandola.

Il fenomeno del mondo risulta ricondotto all'esistenza. Tuttavia, a livello ontico-esistenziale, l'essere-nel-mondo assume la determinazione dell'effettività, nella misura in cui l'essere dell'apertura del Ci si rivela all'Esserci come un "che c'è e ha da essere", mentre rimangono nascosti il suo donde e il suo dove¹⁵. Nella situazione emotiva l'Esserci si sente gettato nel suo Ci e consegnato ad esso. La determinazione esistenziale dell'effettività dell'esser-gettato, che va distinta dalla fatticità della semplice presenza, è un punto nodale nell'articolazione concettuale di *Essere e tempo*, perché rappresenta la condizione di possibilità della deiezione e dell'inautenticità ed è quindi all'origine di quella differenziazione delle strutture esistenziali dell'Esserci la cui unitarietà originaria viene poi ricostruita nella temporalità. Tramite la connessione concettuale di esistenza e essere-nel-mondo che ha luogo nella significatività, la struttura dell'Esserci si determina nella cooriginarietà dell'apertura della possibilità e dell'apertura del mondo come spazio della relazionalità possibile. L'effettività è allora l'indice del fatto che l'Esserci non solo è l'apertura del Ci e quindi la radice della mondità del mondo, ma è nello stesso tempo immedesimato in quel mondo la cui apertura esso stesso è, e in quanto tale sente emotivamente la sua esistenza come ciò in cui è gettato e abbandonato. Va precisato che la situazione emotiva non è un «errore» dell'Esserci nell'interpretare il proprio essere, ma rappresenta un modo esistenziale dell'essere-nel-mondo, anche se nella forma dell'evasione dall'essere che viene aperto. In altre parole, l'esistenza come apertura del poter-essere apre anche la possibilità dell'inautenticità e della deiezione.

¹⁴ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 24, p. 111 (ID., *Essere e tempo*, cit., p. 145): "Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. È piuttosto lo spazio ad essere «nel» mondo, perché l'essere-nel-mondo, costitutivo dell'Esserci, ha già sempre aperto lo spazio"; inoltre ID., *Sein und Zeit*, cit., § 28, p. 133 (ID., *Essere e tempo*, cit., p. 170): "L'Esserci comporta il suo Ci in modo originario; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente della propria essenza. L'Esserci è la sua apertura".

¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 29, pp. 134-135; ID., *Essere e tempo*, cit., pp. 172-173.

L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa indica, al contrario, un modo preciso di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci è completamente immedesimato nel «mondo» e nel con-Esserci con gli altri nel Si. Il non-essere-se-stesso costituisce una possibilità *positiva* dell'ente immedesimato nel mondo nella forma essenziale del prendersi cura¹⁶.

Il passaggio concettuale decisivo consiste nell'attribuzione all'essere-nel-mondo di uno statuto duplice. Da una parte esso è ricondotto tramite la significatività alla struttura progettante dell'esistenza, dal momento che l'apertura del poter essere, che l'Esserci è, costituisce quell'illuminazione¹⁷ a partire dalla quale è aperto un orizzonte di ricettività possibile e di affettività. Dall'altra parte nell'esistenzialità, intesa in senso stretto come autenticità, rientra solo l'apertura del mondo, ma non la familiarità con esso, perché quest'ultima chiude l'Esserci al suo poter essere più proprio, che consiste nel lasciar essere la possibilità avanti a sé, senza solidificarla a partire da ciò che viene aperto. La tentazione di cui parla Heidegger si iscrive in questa duplicità e ne è la cifra: è l'Esserci che tenta se stesso e finisce per livellare la possibilità sulla realtà quotidiana.

Questo livellamento delle possibilità dell'Esserci in conformità a ciò che, quotidianamente, è innanzi tutto disponibile, porta con sé una dissolvenza del possibile come tale. La quotidianità media del prendersi cura diventa cieca alla possibilità e si adagia nella tranquillità del semplice «reale»¹⁸.

L'opposto della familiarità con il mondo è lo spaesamento (*Unheimlichkeit*) tipico dell'angoscia, che tuttavia non implica il venir meno dell'essere-nel-mondo, ma ne è anzi la modalità autentica. L'autorimando alla possibilità, che è l'essere più proprio dell'Esserci, si mantiene intatto solo fermandosi sulla soglia del mondo. La filosofia heideggeriana si costruisce a partire da una contraddizione fondamentale¹⁹ tra il suo carattere assolutamente mondano e l'idea che solo nel ritiro dal mondo e nello spaesamento l'uomo rimane fedele al suo autentico modo d'essere.

Le tre strutture esistenziali dell'autorimando alla possibilità, dell'effettività e della deiezione vengono ricondotte nella Cura ad una totalità unitaria che è a priori rispetto ad ogni comportamento o situazione dell'Esserci. Il momento primario della Cura è l'essere-per il poter-essere, che viene chiarito come avanti-a-sé.

Essere-per il poter-essere più proprio significa ontologicamente: l'Esserci, nel suo essere, è già sempre *avanti* rispetto a se stesso. L'Esserci è già sempre «al di là di sé»; non rispetto ad altri enti *diversi* da sé; ma in quanto essere-per il poter-essere che esso stesso è²⁰.

Il primato dell'esistenzialità all'interno della Cura dà origine alla difficoltà della determinazione della possibilità di essere-un-tutto da parte dell'Esserci, perché quest'ultimo, finché esiste, ha sempre ancora qualcosa da essere; la sua essenza è

¹⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 38, p. 176; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 221.

¹⁷ Sull'Esserci come lumen naturale che è luminoso in se stesso e la cui illuminazione è l'apertura del Ci cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 28, p. 133, e ID., *Essere e tempo*, cit., p. 170.

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 41, pp. 194-195; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 243.

¹⁹ Si veda LAURA BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, "aut aut", nn. 239-240, 1990, p. 90.

²⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 41, pp. 191-192; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 240.

costituita da una costante incompiutezza, dal fatto che in esso c'è sempre ancora qualcosa che manca e che può essere. A partire dalla struttura progettante della comprensione è infatti già chiaro che l'Esserci non può essere un tutto unitario e dato allo stesso modo di una cosa, presente nella sua interezza in ogni momento. La totalità originaria della sua essenza si dà invece nella connessione di anticipazione e decisione che ha luogo nella temporalità come senso della Cura.

L'anticipazione è la modalità autentica del rapporto alla possibilità, e in special modo a quella possibilità più propria dell'Esserci che è la morte, la quale ha i tratti dell'incondizionatezza, dell'insuperabilità, della certezza, e dell'indeterminatezza. L'essere-per-la-morte è una determinazione esistenziale diversa dal semplice giungere alla fine della vita, dal momento che ha il senso della possibilità più estrema dell'Esserci, la possibilità dell'impossibilità della sua esistenza. Affinché la morte possa essere compresa in senso autentico, deve essere scoperta come possibilità, deve cioè essere anticipata.

*La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima da ogni realtà. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più acutamente la comprensione penetra nella possibilità in quanto possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in generale*²¹.

L'anticipazione della morte rappresenta la determinazione autentica in virtù della quale la totalità cui perviene l'Esserci non implica una solidificazione o un annullamento del possibile, ma un essere-per-la-fine in cui la possibilità più estrema è compresa e sopportata come possibilità. Mentre nell'attesa ci si allontana dal possibile nella misura in cui lo si risolve nel reale e nella realizzazione possibile, l'anticipazione è l'apertura che rende possibile la possibilità e la libera in quanto tale. L'essere un tutto da parte dell'Esserci non si traduce in un rinnegamento del suo specifico modo d'essere progettante, ma implica proprio un elevamento a potenza del suo statuto ontologico di relazione al poter essere. La totalità, che è inattuabile finché ci si riferisce a situazioni esistenziali particolari in cui dovrebbe riassumersi e concentrarsi l'essenza dell'Esserci, può essere raggiunta solo nel rapporto alla possibilità "più possibile", cioè a quella in cui l'esser possibile si concentra al punto da divenire incondizionato, insuperabile, certo, ma al tempo stesso indeterminato. Il tutto che l'Esserci può essere in virtù dell'anticipazione della morte è la fedeltà al possibile, che si traduce nel rifiuto di ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte²². Nell'ambito dell'analisi dell'anticipazione diventa evidente quella priorità ontologica della possibilità che si esprime già nel primato ontico-ontologico dell'Esserci, e a cui Heidegger allude a proposito della comprensione del concetto di fenomenologia quando scrive "Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*"²³.

La decisione è l'apertura autentica della comprensione dell'esser-colpevole originario dell'Esserci. La colpa consiste in quella nullità esistenziale che permea

²¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 53, p. 262; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 319.

²² Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 53, p. 264, e ID., *Essere e tempo*, cit., p. 321, dove Heidegger riporta anche una frase di Nietzsche: "Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal «divenire troppo vecchio per le sue vittorie» (Nietzsche)".

²³ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 7C, p. 38; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 59.

la Cura e che si riferisce da una parte alla gettatezza del fondamento, dall'altra alla scelta di una possibilità. L'Esserci non ha conferito a se stesso il possesso di sé, non si è portato nel suo Ci, il suo progettarsi in relazione al poter-essere avviene nelle possibilità in cui è stato gettato. Il fatto che l'Esserci *sia* il proprio fondamento implica che esso non può disporre come se ne fosse il signore, né può dar luogo ad esso sotto forma di progetto, perché non può risalire oltre il proprio esser-gettato. L'Esserci non può porre il fondamento di se stesso per il semplice fatto che è l'essere di questo fondamento, e in quanto tale ha da assumere la nullità insita nella sua condizione di gettatezza. D'altra parte la nullità riguarda anche il progetto esistentivo e la relazione al poter-essere, perché la scelta di una possibilità ha un carattere esclusivo che implica la rinuncia a tutte le altre. Il nulla esistenziale che ha luogo tanto nella struttura del progetto quanto in quella dell'esser-gettato costituisce l'esser-colpevole originario dell'Esserci, che ha il significato dell'essere il nullo fondamento di una nullità. Nella decisione la colpevolezza viene assunta in modo autentico, e contemporaneamente viene compreso il richiamo della coscienza, che chiama-innanzi alla possibilità di assumere nell'esistenza la gettatezza e chiama-indietro nell'esser-gettato e nell'esser-fondamento. Questa duplicità della chiamata della coscienza si riflette nella decisione come autoprogettarsi nell'esser-colpevole: da una parte si ha a che fare con una comprensione che progetta, e quindi c'è il riferimento all'apertura e alla libertà della relazione al poter-essere, dall'altra ciò che viene compreso è l'esser-colpevole, l'essere il nullo fondamento di una nullità, ovvero una determinazione ontologica originaria che l'Esserci ha da essere e deve assumere come tale. La decisione ripropone a livello di possibilità ontiche effettive la cooriginarietà di esistenza e gettatezza.

Il nucleo più autentico dell'essere dell'Esserci è la decisione anticipatrice, che costituisce la chiave d'accesso alla rivelazione del senso temporale della Cura. L'esser-colpevole è compreso effettivamente e costantemente quando il poter-essere dell'Esserci è aperto fino in fondo, cioè nell'essere-per-la-fine che ha luogo nell'anticipazione. Inoltre la nullità di cui è permeata la Cura si svela nell'essere-per-la-morte autentico, che risulta essere perciò cooriginario alla colpa. La decisione anticipatrice comporta una certezza totale che tuttavia non si irrigidisce nella situazione singola, ma si mantiene costantemente aperta e libera per l'intero poter-essere dell'Esserci. La possibilità di essere un tutto autentico è questo tenersi liberi per la ripresa e la ripetizione di se stessi, e si traduce in una totalità esistentiva che è opposta alla dispersione della quotidianità e che è all'origine dell'unità delle tre estasi temporali dell'avvenire, dell'esser-stato e del presente.

La decisione anticipatrice, come essere-per il poter-essere più proprio, è la determinazione esistenziale più originaria e più totale della Cura, ma è possibile soltanto perché l'Esserci, nel suo rapporto al poter-essere e nel suo essere avanti-a-sé, ha la struttura ontologica dell'avvenire, che consiste nel lasciarsi pervenire alla possibilità autentica mantenendo quest'ultima aperta come possibilità. L'Esserci, in quanto esistente, diviene ciò che è, perviene a se stesso in base al poter-essere più proprio senza però solidificarsi in esso. L'avvenire acquisisce la sua fisionomia autentica nell'anticipazione, ma quest'ultima è possibile solo perché l'esistenza, in generale, è avvenire: "Il progettarsi-in-avanti sull'«in-vista-di-se-stesso», progettarsi che si fonda sull'avvenire, è un carattere essenziale

dell'*esistenzialità*. *Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire*²⁴. Dall'avvenire scaturisce il passato, perché l'esser-colpevole in cui si situa la decisione anticipatrice rimanda ad un esser-stato in virtù del quale l'Esserci perviene a se stesso nel modo del rivenire: l'anticipazione riviene sul più proprio essere stato.

La temporalità è l'unità originaria della struttura della Cura, e infatti le tre estasi corrispondono all'esistenzialità, all'effettività, e alla deiezione. Nonostante avvenire, esser-stato e presente siano cooriginari, l'avvenire vanta un primato indiscusso e rappresenta il fenomeno primario della temporalità autentica. Allo stesso modo si è già visto che né l'esser-gettato né la deiezione contraddicono l'idea di esistenza come essere-per il poter-essere, ma trovano anzi in essa la loro condizione di possibilità. In virtù del primato dell'avvenire, lo storicizzarsi autentico dell'Esserci è costituito dal destino e dalla ripetizione che si concentrano nell'attimo, forma autentica del presente. Il destino è la conformazione unitaria dell'esistenza che scaturisce dall'anticipazione della morte, nella misura in cui quest'ultima installa l'Esserci nella finitudine e lo libera dal caos dispersivo delle possibilità immediate e casuali per collocarlo in quelle effettive a partire dall'eredità dell'esser-gettato. L'Esserci ha un destino nella misura in cui ritorna sulla propria effettività decidendola e scegliendola, comprendendola sulla base della libertà per la morte, in un processo affine all'*amor fati* nietzschiano. In questo modo il destino si configura come il tramandamento di possibilità che sono sì ricevute ed ereditate, ma al tempo stesso scelte. La ripetizione è la forma esplicita del tramandamento, la replica ad una possibilità dell'esistenza essente stata. Essa non mira a far ritornare il reale di prima, perché non ha il suo fulcro nel passato, ma è a partire dall'avvenire che progetta e decide il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato. La ripetizione non è un riportare alla presenza ciò che non è più, ma ripete possibilità d'esistenza nella decisione anticipatrice, e, concentrandosi nell'attimo, revoca quel presente inautentico che sotto forma di "ora" puntuale scivola costantemente nel passato. La priorità dell'avvenire nella temporalizzazione autentica della temporalità si traduce anche in un esame critico di quell'interpretazione ordinaria del tempo come serie infinita di "ora" che trova la sua corrispondenza nella concezione dell'essere come semplice presenza. Infatti il prendersi cura ordinario del tempo irretisce l'Esserci nel presente imprigionandolo nella familiarità col mondo che ha luogo nella deiezione.

Il primato dell'avvenire significa che tutte le strutture che costituiscono l'essere dell'Esserci sono comprese nell'esistenza e si fondano sull'esistenzialità come apertura del possibile; significa inoltre che l'essere dell'Esserci è caratterizzato dalla libertà della comprensione progettante, perché nessuno dei suoi modi d'essere ha i tratti della semplice presenza e perciò nessuno di essi si colloca al di fuori dell'apertura del Ci. L'esser-gettato, che pure ha il carattere di un residuo che l'Esserci non può porre, ha una fatticità ricondotta da una parte all'apertura del possibile, che è tanto la sua precondizione quanto il termine in cui viene riassorbita attraverso la decisione anticipatrice, dall'altro alla nullità e alla morte. La morte a sua volta non è concepita come un venir meno dell'esser presente, dal momento che è trasformata nella possibilità più possibile dell'Esserci. In questo senso la finitudine autentica dell'esistenza non comporta la presenza di limiti esterni che la circoscrivono, ma, essendo legata alla decisione

²⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 65, p. 327; ID., *Essere e tempo*, cit., p. 393.

che anticipa la morte come possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, è una limitazione interna dell'Esserci, che scaturisce dall'autenticità del suo essere-per il poter-essere. La comprensione dell'impossibilità dell'esistenza, della nullità in cui la sua disposizione alla progettazione del possibile si imbatte confrontandosi sia con la gettatezza che con la morte, non nega la struttura esistenziale del rimando al poter-essere, ma ne rappresenta la manifestazione più propria, perché tale nullità è vista come la chiave d'accesso alla dimensione più pura della possibilità.

La morte è lo statuto ontologico della possibilità, che è più in alto di quello della semplice presenza, perché corrisponde alla condizione dell'astrazione da sé, della non immedesimazione in se stessi e della negazione intrinseca all'esistenza. Per questo motivo lo spaesamento e l'angoscia sono i modi d'essere più propri dell'Esserci, quelli nei quali esso si tiene più stretto al possibile, facendo della morte la padrona dell'esistenza, mantenendosi fluido e aperto, lontano dall'imprigionamento in se stesso in cui rischia di cadere a causa della vicinanza alle cose semplicemente presenti o utilizzabili. Il rapporto al possibile libera l'Esserci dal pericolo di "cadere addosso", lo tiene in una condizione di distacco dall'immedesimazione in sé, e in tal modo lo apre al diverso e, più in generale, a tutto quanto l'essere. L'apertura che l'Esserci è risulta così ampia da comprendere anche e soprattutto la possibilità dell'impossibilità della propria esistenza, ovvero la nullità intrinseca alla propria struttura progettante. La libertà per il poter-essere, che si traduce nell'assunzione dell'essere dell'Esserci come possibilità da progettare, si radica nella morte e nel nulla, perché senza questa relazione essenziale al "non", corrispondente alla distanza dalla realtà, l'Esserci non potrebbe cogliere l'esperienza dello spaesamento, non potrebbe essere avanti-a-sé, e quindi non sarebbe neppure temporale. Ancora una volta è sottintesa una critica radicale alla concezione della presenza: l'uomo non è un ente semplicemente presente dotato di una tendenza a perseverare nel proprio essere come le altre cose, perché per un simile ente, completamente immedesimato in sé, l'annichilamento è solo un accidente che proviene dall'esterno, mentre per l'uomo è la sua essenza. Il rapporto al possibile è indissolubilmente legato ad un modo di essere permeato dal nulla per il quale il presente come permanenza e sussistenza è revocato e sostituito dall'attimo, temporalizzato autenticamente a partire dall'avvenire.

Il primato dell'avvenire equivale all'inserimento di tutte quante le strutture dell'esistenza umana nel rapporto con il possibile. Il senso di questa possibilizzazione radicale dell'essenza dell'Esserci è la trasformazione dei limiti del suo modo d'essere (morte ed effettività) in nullità esistenziali intrinseche che esso sottopone a decisione e ad anticipazione, riconducendole in tal modo a quell'apertura al possibile che è l'avvenire stesso²⁵.

Hannah Arendt contro l'estensione smodata della modificabilità

Nella sezione sul volere de *La vita della mente*, opera che conclude il percorso di pensiero di Arendt e che nell'insieme delle sue due parti fu pubblicata

²⁵ Per un'analisi di *Essere e tempo* nel quadro di una cornice interpretativa più ampia, soprattutto in relazione alla questione degli esiti dell'analitica esistenziale e alla tematica della differenza ontologica, cfr. il capitolo di Costantino Esposito in FRANCO VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1997 e 2005, pp. 113-166.

postuma a cura di Mary McCarty nel 1978, Arendt ha dedicato alla filosofia heideggeriana una serie di osservazioni abbastanza ampie, nelle quali la centralità dell'avvenire in *Essere e tempo* viene esplicitamente sottolineata e interpretata come motivo successivamente rovesciato nella prospettiva della *Kehre*.

Dal canto suo, nella sua opera giovanile Heidegger aveva condiviso l'enfasi posta dall'epoca moderna sul futuro come entità temporale decisiva – «il futuro è il fenomeno primario di una temporalità originaria ed autentica» – e aveva introdotto la nozione di *Sorge* (una parola tedesca che fa la sua prima comparsa come termine filosofico in *Essere e Tempo* e che vuol dire «un aver cura di» e, nello stesso tempo, «preoccupazione del futuro») come fatto esistenziale decisivo dell'esistenza umana. Dieci anni più tardi egli rompe con la filosofia dell'epoca moderna nel suo insieme (nel secondo volume della sua opera su Nietzsche), proprio perché aveva scoperto sino a che punto l'epoca stessa, non solo i suoi prodotti teorici, fosse fondata sul dominio della Volontà²⁶.

Dopo aver proseguito l'argomentazione con un parallelo fra la *Kehre* di Heidegger e la “conversione” di Nietzsche al pensiero dell'eterno ritorno, sulla base di una tendenza comune a risalire ai pensatori greci più antichi, Arendt trae la seguente conclusione:

Ogni cosa avviene come se, proprio alla fine, i pensatori dell'epoca moderna trovassero rifugio in una «terra del pensiero» (Kant) dove proprio le loro preoccupazioni specificamente moderne – il futuro, la Volontà come suo organo spirituale, la libertà come problema – fossero inesistenti; dove, in altre parole, non vi fosse idea di una facoltà spirituale che potesse corrispondere alla libertà così come la facoltà di pensare corrispondeva alla verità²⁷.

Nel seguito della trattazione de *La vita della mente* Arendt prende in esame la fuga dalla volontà e dal soggettivismo con cui la filosofia heideggeriana successiva alla *Kehre* si era distanziata dall'impostazione di *Essere e tempo* e si sofferma in particolare sul saggio sul detto di Anassimandro, considerato non perfettamente allineato con il resto delle opere della maturità di Heidegger. Nell'insieme, l'argomentazione arendtiana sullo Heidegger maturo, pur non riconoscendosi nel ripudio della volontà, è in questo caso di natura prevalentemente espositiva, mentre in periodi diversi giudizi critici e pesanti riserve vengono pronunciate sullo stesso argomento nel carteggio con Jaspers²⁸. Ma l'aspetto più interessante ai fini della nostra analisi è la conferma della valutazione che si ritrova in Arendt sin dalle sue prime riflessioni sull'esistenzialismo del saggio *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, ovvero dell'idea che il pensiero di Heidegger, nella configurazione precedente alla *Kehre*

²⁶ HANNAH ARENDT, *The Life of the Mind*, London, Secker & Warburg, 1978, vol. II, *Willing*, p. 22, trad. it. EAD., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 334-335.

²⁷ HANNAH ARENDT, *The Life of the Mind*, cit., vol. II, pp. 22-23, EAD., *La vita della mente*, cit., p. 335.

²⁸ Cfr. ad esempio HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel*, cit., pp. 176-178, e IID., *Carteggio*, cit., pp. 91-93. La presa di distanze che emerge da questo epistolario non significa comunque che su singole tematiche Arendt non mostri apprezzamento, né esclude che alcuni spunti dello Heidegger successivo alla *Kehre*, soprattutto rispetto all'assunzione di un cosmo stabile come sfondo della vita umana, siano filtrati nel pensiero arendtiano: cfr. a questo proposito le osservazioni del paragrafo conclusivo di ALESSANDRO DAL LAGO, *La città perduta*, introduzione a HANNAH ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. XXIII-XXVIII.

espressa da *Essere e tempo*, costituisca un'affermazione esemplare dell'istanza della libertà rappresentata dall'avvenire.

Pur tenendo fermo il carattere di libertà e di apertura dell'esistere, Hannah Arendt, a prescindere dalle diverse fasi attraversate dal suo pensiero, non condivide la distruzione heideggeriana della concezione della semplice presenza, né è d'accordo con la conseguente eliminazione della datità dell'essere dalle strutture dell'esistenza umana. In *Che cos'è la filosofia dell'esistenza* Arendt, dopo aver spiegato che in Heidegger il nulla è la soluzione per conferire al soggetto umano un'assoluta libertà e per sbarazzarsi della vecchia ontologia, riconduce questo impulso all'affermazione illimitata del *Selbst* all'identificazione di essenza ed esistenza dell'uomo affermata dalla filosofia heideggeriana nella tesi del primato ontico-ontologico dell'Esserci, che abbiamo visto corrispondere alla condizione privilegiata del rapporto con il poter-essere.

Tra le rovine dell'armonia prestabilita tra essere e pensiero, tra essenza ed esistenza, tra ciò che esiste e il che cosa dell'esistente concepibile dalla ragione, Heidegger sostiene di aver trovato un ente nel quale essenza ed esistenza sono immediatamente identici, e questo ente è l'uomo. La sua essenza è la sua esistenza. «La sostanza dell'uomo non è lo spirito... bensì l'esistenza». L'uomo non ha alcuna sostanza, si dà interamente *nel fatto che* egli è. Non si può porre nei confronti dell'uomo la questione del "che cosa", come si fa per le cose, bensì solo quella del "chi". In quanto identità di essenza ed esistenza, l'uomo sembra fornire una nuova chiave al problema dell'essere. Per comprendere il fascino di questo progetto, occorre ricordare che, per la metafisica tradizionale, Dio era l'essere nel quale coincidevano essenza ed esistenza, nel quale pensiero ed azione erano identici e che perciò era interpretato come fondamento celeste dell'essere terreno. Era in effetti il tentativo di fare direttamente dell'uomo il «Signore dell'essere». Heidegger lo chiama «primato ontico-ontologico dell'Esserci» – una formulazione che non deve fare dimenticare il fatto che l'uomo qui è messo precisamente al posto che nell'ontologia tradizionale era di Dio²⁹.

In contrapposizione all'onnipotenza cui mira il *Selbst* heideggeriano Arendt trova in Jaspers gli elementi concettuali per fare della sfera della modificabilità e della possibilità uno spazio circoscritto da limiti. La concezione jaspersiana dell'essere come *Umgreifendes*, che l'uomo non può né conoscere né creare, ma dalla trascendenza del quale è tuttavia abbracciato e compreso, offre agli occhi di Arendt non solo il pregio di presentare il naufragio della pretesa dell'oltrepassamento di tutti i limiti, ma ha soprattutto il vantaggio di tradursi in un'idea dell'esistenza come isola di umanità entro i confini della quale l'uomo può agire liberamente³⁰. Mentre il se-stesso di Heidegger dissolve la datità dell'essere nella nullità e nella possibilità, costituendosi in tal modo come istanza caratterizzata da un egoismo assoluto e da un radicale isolamento dai suoi simili, la filosofia della comunicazione di Jaspers non solo fa della datità lo sfondo essenziale su cui si staglia la libertà, ma sviluppa anche una nuova impostazione, connettendo il concetto di esistenza a quello di umanità.

In accordo a questa impostazione comunicativa nel capitolo su Heidegger di *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* Arendt contrappone all'egoismo del *Selbst* il concetto illuministico di umanità, esposto da Kant ed emerso nella Rivoluzione francese e nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Come si è già accennato, la

²⁹ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 79; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 67.

³⁰ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 79; trad. it. EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 78.

presa di distanza dall'analitica esistenziale heideggeriana assume anche la forma di una critica al soggettivismo romantico, tant'è vero che in una nota Arendt collega l'ingenuità e l'irresponsabilità di Heidegger nei confronti del nazismo alla mediocrità del pensiero politico del romanticismo tedesco, affermando che egli è stato l'ultimo romantico. È solo con Jaspers che la filosofia dell'esistenza supera "la fase del proprio egoismo"³¹, respingendo l'esistenza isolata e facendo della comunicazione il nucleo del concetto di umanità. L'accento posto sulla rilevanza di ciò che è comunicabile e che permette di istituire ed estendere relazioni umane paritarie implica un riconoscimento del ruolo essenziale che il "noi" riveste nell'esplicazione della libertà esistenziale del soggetto ed in tal modo apre la via alla formulazione arendtiana della centralità della pluralità all'interno della condizione umana.

Secondo l'analogia con cui Arendt considera l'impulso all'umanizzazione totale dell'esistenzialismo francese come una radicalizzazione del progetto heideggeriano, il primato della possibilità e dell'avvenire all'interno della divinizzazione dell'uomo di Heidegger ha il significato di un'estensione della modificabilità a tutti gli ambiti dell'esistenza e di un rifiuto di qualsiasi datità che limiti la capacità umana di trasformare e migliorare la realtà. La riflessione sul senso e sull'estensione della modificabilità, risultato del confronto con la filosofia heideggeriana come esaltazione del possibile, attraversa il pensiero arendtiano nella sua interezza e nella molteplicità delle tematiche da esso affrontate, dal totalitarismo alla rivoluzione, dall'insofferenza del mondo moderno verso le realtà non umanizzate al rapporto tra politica e menzogna. Nella ricezione di Arendt l'esistenzialismo di Heidegger diventa una chiave interpretativa per la meditazione sull'artificialità del mondo umano, nella convinzione del dispiegamento della piena umanità attraverso l'istituzione di condizioni artificiali, ma anche nella preoccupazione per un ampliamento smisurato della riproduzione umana dell'esistente. La regolarità con cui questa considerazione si ripresenta è dovuta al fatto che il significato della modificabilità e della possibilità non è altro che la stessa libertà, e il rapporto di quest'ultima con realtà date non trasformabili a piacimento rappresenta un interesse costante in Arendt. L'attenzione al carattere di datità dei fenomeni che si sottraggono alla possibilità di essere modificati in senso assoluto corrisponde all'atteggiamento con cui Arendt ha compreso e spiegato la percezione della propria ebraicità, e probabilmente deve ad esso buona parte della sua origine. "Essere ebrea appartiene per me ai dati di fatto indubitabili della mia vita, e non ho mai desiderato cambiare qualcosa in tali fattualità. Una simile disposizione di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così com'è, *dato* e non *fatto*, «*physei*» e non «*nomos*», è prepolitica"³².

Nella prospettiva di pensiero della biografia di Rahel Varnhagen la questione della possibilità non è ancora affrontata nei termini espliciti della modificabilità e dell'artificialità, ma viene già trattata a proposito di illuminismo e romanticismo in relazione ad una libertà che oltrepassa i propri limiti affidandosi al potere della riflessione e soprattutto della menzogna. Con questo non si deve

³¹ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 80; EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 79.

³² HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit., p. 30, trad. it. EAD., *Ebraismo e modernità*, cit., p. 222. La citazione è tratta dalla replica epistolare di Arendt a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, con cui ella rispondeva alle critiche rivolte al suo libro su Eichmann.

pensare che Arendt rinneghi il significato libertario del poter essere appreso a partire dalla filosofia heideggeriana, perché l'enfasi sulla tradizione nello scarto fra naturalità e storicità e l'ideale di cultura su cui si regge l'impianto della biografia indicano la centralità dell'idea dell'umanizzazione dell'esistente, del superamento dell'iniziale scissione e insensatezza del reale in un tessuto di relazioni umane, e con essa Arendt non fa altro che ripensare la portata della facoltà umana di trasformare il mondo. Sin dalla fase di pensiero contraddistinta dalla centralità di storia e tradizione che si ritrova nella biografia di Rahel Varnhagen Arendt non abbandona il senso libertario di umanizzazione della realtà individuato alla base della filosofia heideggeriana, ma ne ridimensiona estensione e validità insistendo sugli aspetti non convertibili nel possibile.

Nella teoria politica matura Arendt identifica la libertà dell'apertura del possibile con la trasformabilità presente nella dimensione politica come effetto della processualità dell'azione, e sottolinea con forza l'esigenza che essa sia ristretta ad una sfera spazialmente circoscritta, non estesa alla totalità dell'esistenza. La necessità di una simile delimitazione è evidenziata soprattutto nel saggio *Truth and Politics*, apparso nel 1967 su "The New Yorker", poi rivisto e ripubblicato nell'edizione accresciuta di *Between Past and Future*, dove Arendt prende in esame la questione già affrontata nella biografia di Rahel Varnhagen del rapporto tra libertà e verità:

Dal momento che tutto ciò che è realmente accaduto nell'ambito degli affari umani avrebbe potuto benissimo essere altrimenti, le possibilità di mentire sono illimitate e questa assenza di limiti favorisce l'autodistruzione. Soltanto per colui che mente occasionalmente sarà possibile attenersi a una particolare falsità con incrollabile coerenza; coloro che adattano immagini e storie a circostanze continuamente mutevoli si troveranno galleggianti sull'orizzonte spalancato della potenzialità, trasportati da una possibilità all'altra, incapaci di reggersi ad alcuna delle loro stesse fabbricazioni. [...] L'innegabile affinità della menzogna con l'azione, con il cambiare il mondo – in breve, con la politica – è dunque limitata dalla natura stessa delle cose che sono aperte alla facoltà umana di agire. [...] Non il passato – e ogni verità di fatto concerne naturalmente il passato – o il presente, per quanto è il risultato del passato, ma il futuro è aperto all'azione. Se il passato e il presente vengono trattati come parti del futuro – cioè ricondotti al loro stato anteriore di potenzialità, l'ambito politico viene privato non solo della sua principale forza stabilizzatrice, ma anche del punto di partenza dal quale cambiare, cominciare qualcosa di nuovo³³.

L'associazione dell'apertura alla possibilità e al futuro, che concerne l'ambito della libertà proprio dell'azione politica, all'importanza della stabilità del mondo che si manifesta nel passato e nella verità di fatto, conferma la divergenza con cui la riflessione arendtiana sull'esistenza umana si distingue dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Il primato dell'avvenire sostenuto da Heidegger viene ridimensionato dalla connessione arendtiana fra l'importanza dell'orizzonte della possibilità e quella della consistenza della realtà e della fattualità. La libertà per il poter-essere, che è il senso attribuito da Heidegger all'esistenza e costituisce la temporalità come avvenire, viene fatta passare attraverso una rielaborazione concettuale dalla quale riemerge trasformata in capacità di far apparire il nuovo, l'inaspettato. Arendt riformula politicamente la categoria heideggeriana di avvenire in quella di azione, eliminando il riferimento alla morte e sostituendolo con quello alla natalità, ma mantenendone intatto il significato temporale, dal

³³ HANNAH ARENDT, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, cit., pp. 257-258, trad. it. EAD., *Verità e politica*, cit., pp. 69-70.

momento che l'azione, in quanto spontaneità, è il futuro. Tuttavia Arendt non riconduce tutte le dimensioni temporali alla priorità del futuro, ma le tiene nettamente distinte e attribuisce ad esse significati e statuti esistenziali differenti. Nel passo di *Truth and Politics* sopra citato il passato e il presente in esso incorporato vengono considerati come la sfera della verità di fatto, di ciò che, essendo stato, è dato e non può essere modificato se non attraverso la menzogna.

Il passato non rientra in nessun modo nell'apertura del futuro, perché esso ha un senso completamente diverso, rappresenta l'ambito di ciò che può essere custodito solo tramite il pensiero, il ricordo e la narrazione, ma non tramite l'azione. Lo statuto ontologico del passato è così fragile che la verità di fatto risulta completamente distrutta ogni qual volta si tenti di ritradurla nello stato di possibilità che spetta soltanto al futuro. Il passato è il segno della presenza di una datità e di una permanenza che si mantengono intatte e rafforzano la stabilità dell'esistenza solo laddove non vengano sottoposte all'azione. Il futuro è lo spazio in cui si dischiude la novità, l'ambito in cui gli uomini rendono visibile il loro essere liberi iniziando qualcosa di nuovo, l'apertura al cambiamento e alla possibilità di modificare e migliorare. Il futuro, come dimensione temporale dell'azione, è per definizione l'estremamente improbabile, l'inatteso, e perciò ha anche un lato minaccioso di insicurezza, che può essere mitigato attraverso la capacità di fare e mantenere promesse, ma che tuttavia non può essere eliminato del tutto se non appiattendolo il futuro al passato e degradando la spontaneità umana alla routine e all'automatismo. Il mantenimento della separazione di ambiti esistenziali tra passato e futuro è la condizione di possibilità del dilatarsi della presenza umana nel mondo, garantisce cioè la stabilità e la permanenza del mondo come spazio del presente.

Lo stato della potenzialità su cui fa perno l'azione trova l'unico terreno d'applicazione adeguato nel tessuto di relazioni degli affari umani, ovvero nella sfera pubblica, perché solo tale ambito, essendo istituito e regolato dall'uomo, possiede quel livello di artificialità che gli permette di assorbire in maniera produttiva l'impulso della libertà alla plasmabilità più estrema, al costante processo di annullamento e rinnovamento, all'assoluta dinamicità. Quando la conversione nella possibilità e la processualità corrispondente investono altri spazi del reale la modificabilità dell'azione politica fuoriesce dall'ambiente che le è proprio e invade con la pervasività di una politicizzazione dell'intera esistenza delle sfere in cui la trasformabilità improntata al possibile, trovando resistenze troppo forti, acquista una tendenza annichilatrice, che è la stessa riscontrata nel pensiero heideggeriano come effetto della rivolta contro la datità dell'essere.

Questo trabocco con cui la volontà di riprodurre la realtà in condizioni umanizzate e artificiali diventa preminente è il fenomeno fondamentale a cui in *The Human Condition* vengono ricondotte le radici dell'età moderna a partire da Cartesio e Galileo, nonché gli eventi più preoccupanti del "mondo moderno", che Arendt identifica con la civiltà contemporanea post-nucleare³⁴. La bomba atomica,

³⁴ Si veda quanto Arendt scrive nel prologo, in particolare nel seguente passo: "Quest'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani), che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto"; HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, cit., pp. 2-3, trad. it. EAD., *Vita Activa*, cit., p. 2, versione tedesca EAD., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, cit., pp. 9-10.

risultato dell'immissione di processi cosmici all'interno di una natura terrestre incapace di tollerarli, viene spiegata come introduzione della modificabilità dell'azione nella naturalità, e in maniera simile i tentativi di conquista dello spazio vengono letti a partire dal desiderio di evadere dalle limitazioni imposte dalla vita sulla Terra, che non derivano dall'attività umana³⁵. La riscrittura della storia nell'ideologia totalitaria e la distruzione della verità e del senso di realtà che ne consegue rientrano nella stessa pretesa di muoversi in una dimensione totalmente ricostruita dalla libera progettualità. Natura, passato, e verità fattuale fanno parte di quel versante condizionato dell'esistenza che non esclude un certo grado di rielaborazione umana, ad esempio mediante il lavoro, la comprensione, la testimonianza, ma che non tollera la modificabilità assoluta dell'esposizione alla possibilità con cui opera l'azione.

La presa di distanze dalla dissoluzione della realtà nella possibilità che segna il pensiero giovanile di Heidegger si traduce per Arendt anche in una critica della tendenza degli intellettuali a rimanere intrappolati nelle loro stesse idee, e quindi in un rifiuto generale dell'essere intellettuale come mestiere³⁶. In *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, un testo del 1969, Arendt, dopo l'elogio della filosofia di Heidegger come espressione di un pensiero appassionato, nel quale pensare e vitalità diventano la stessa cosa, collega l'adesione di Heidegger al nazismo al tentativo platonico di educare il tiranno di Siracusa e la riconduce ad una deformazione professionale dei pensatori che li porta all'attrazione verso l'elemento tirannico³⁷. Il pensiero comporta un ritrarsi dal mondo per installarsi nella lacuna tra passato e futuro, e provoca perciò una forma di assenza che può divenire pericolosa per i pensatori stessi, nella misura in cui la realtà, sotto forma di mondo presente, viene dissolta così da non costituire più una limitatezza. Il ritrarsi diviene allora alienazione totale dal mondo, perché quest'ultimo, come patria umana in cui far ritorno, è stato eliminato dall'estensione smisurata della possibilità del pensiero, che a questo punto diviene una gabbia. Il prezzo da pagare per l'onnipotenza della mente è l'incapacità e l'impossibilità di uscire dal sé.

La concezione arendtiana della condizione umana si articola in una sfaccettatura articolata e complessa dell'esistenza che si muove tra l'importanza della spontaneità e del nuovo da una parte e l'esigenza di stabilità dall'altra, tra l'ambito della libertà umana come modificabilità circoscritta alla sfera politica e la gratitudine verso quanto è di per sé dato, tra il rifiuto del determinismo e la distanza dalle concezioni dell'onnipotenza umana, tra l'azione rivolta al futuro e all'introduzione del nuovo e il ricordo che custodisce il passato tramite l'interpretazione e la narrazione. La sfera del rapporto al possibile, che *Essere e tempo* estende al punto da farne la struttura primaria dell'esistenza, per Arendt è solo una delle molteplici dimensioni della condizione umana, e tanto nell'azione quanto nel pensiero mantiene il suo carattere di libertà solo se rimane entro i suoi limiti, mentre si trasforma in pretesa di dominio totale se tenta di inglobare in sé

³⁵ HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, cit., pp. 238, 268-269, trad. it. EAD., *Vita Activa*, cit., p. 176, 198-199, versione tedesca EAD., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, cit., p. 304, 341-343.

³⁶ Cfr. a questo proposito alcune affermazioni della conversazione televisiva con Gaus del 1964, in HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, cit., pp. 56-57, trad. it. EAD., *La lingua materna*, cit., pp. 39-40.

³⁷ HANNAH ARENDT, *Menschen in finsternen Zeiten*, München Zürich, Piper, 1989, pp. 182-184; trad. it. EAD., *Martin Heidegger a ottant'anni*, "Micromega", 1988, pp. 177-179.

l'intera l'esistenza. Il primato della possibilità si avvera infatti nella misura più estrema nella politicizzazione onnicomprensiva realizzata dai regimi totalitari, dove il passato viene continuamente cambiato a seconda delle esigenze del momento, dove si tenta di estirpare la pluralità e la spontaneità dalla condizione umana per ridurre gli uomini a fasci di reazioni, dove il senso comune viene distrutto nella soggezione a processi incontrollabili e la realtà viene sostituita dall'ideologia, dove tutto è possibile e la capacità umana di modificare si trasforma in volontà di onnipotenza³⁸.

Se per lo Heidegger di *Essere e tempo* più in alto della realtà sta la possibilità, per Arendt si tratta di due ordini ontologicamente e temporalmente distinti, tra i quali però la realtà è indispensabile per l'uscita dal se-stesso verso il mondo e quindi per l'accesso ad una dimensione intersoggettiva. Proprio per questo Arendt recupera sia la concezione della datità dell'essere, sia l'idea della centralità del presente per l'esistenza dei mortali, che Heidegger critica attaccando la concezione della semplice presenza. La valutazione della familiarità con il mondo e dello spaesamento risulta invertita rispetto a Heidegger, perché per Hannah Arendt è eminentemente umana solo un'esistenza effettivamente ancorata alla relazionalità del mondo, partecipe della storia collettiva secondo il quadro di idee della biografia di Rahel Varnhagen, o inserita nella sfera pubblica in base alla teoria politica della maturità. La perdita del mondo comune, cui sono sottoposti ad esempio gli apolidi, rappresenta una sorta di avvicinamento alla morte, comporta lo scomparire dal mondo umano e l'avvicinamento ad uno stato di natura. Arendt rintraccia e critica la contraddizione tra il rilievo assegnato dalla filosofia heideggeriana alla mondità e il fatto che essa faccia dello spaesamento la modalità fondamentale e autentica dell'essere-nel-mondo³⁹. Se Arendt riprende il concetto heideggeriano di mondo, tanto da vedervi un elemento per rendere conto della pluralità e per superare le difficoltà della riduzione jaspersiana della

³⁸ Si vedano le osservazioni sull'«abisso del «possibile»» in HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, cit., vol. III, pp. 134-135, versione tedesca EAD., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München Zürich, Piper, 1986 pp. 903-907, trad. it. EAD., *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 597-599, in particolare il seguente passo (riportato secondo il testo inglese): «La verità è che i capi totalitari, sebbene siano convinti di dover seguire in maniera coerente la finzione e i meccanismi del mondo fittizio creato durante la lotta per il potere, scoprono solo gradualmente quali siano le effettive implicazioni e le regole del gioco di tale mondo fittizio. La loro fede nell'onnipotenza umana, la loro convinzione che tutto possa essere compiuto con l'organizzazione, li induce ad esperimenti che l'immaginazione umana può aver delineato ma che certamente l'azione umana non ha mai realizzato. Le loro orrende scoperte nel regno del possibile sono ispirate da una scientificità ideologica che si è dimostrata meno controllata dalla ragione e più refrattaria a riconoscere la fattualità di quanto non fossero le più sfrenate fantasie della speculazione prescientifica e prefilosofica. Essi stabiliscono la società segreta che non opera più alla luce del giorno, la società della polizia segreta, del soldato politico, o del combattente ideologicamente indottrinato, allo scopo di poter effettuare la spregevole indagine sperimentale in ciò che è possibile». Il testo tedesco è ancora più incisivo nel parlare della finalità «della mostruosa e fondamentalmente illimitata esplorazione del regno del possibile e della realizzazione di un mondo in cui non esistono più realtà e fatti nel senso di una fatticità preventivamente data all'uomo».

³⁹ HANNAH ARENDT, *Sechs Essays*, cit., p. 70; EAD., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 69.

comunicazione a puro dialogo tra Io e Tu⁴⁰, ella libera tale concetto dallo schema dell'autenticità e dell'inautenticità⁴¹, prima declinandolo in chiave storica e poi trasformandolo in una categoria politica fondamentale per la definizione della parte più umana della condizione umana, che è la sfera pubblica della politeia. Il risultato è che il mondo non può portare in nessun caso all'imprigionamento dell'uomo in se stesso, perché rappresenta la sua dimora più propria, quella che conferisce significato umano alla sua esistenza.

⁴⁰ Si veda la discussione di questo aspetto in *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*: HANNAH ARENDT, *Essays in Understanding*, cit., p. 443, trad. it. EAD., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 216-217.

⁴¹ Jacques Taminiaux, nel suo articolo *Arendt discepolo di Heidegger?*, "aut aut", nn. 239-240, 1990, p. 65-82, analizza la distanza del concetto arendtiano di mondo da quello di Heidegger, sottolineando soprattutto la scomparsa in Arendt della divisione tra autentico e inautentico (pp. 69-70). Un esame approfondito del concetto di mondo in Arendt e Heidegger si trova anche in SEYLA BENHABIB, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, 1996.

BIBLIOGRAFIA

ELENCO DELLE EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI HANNAH ARENDT MENZIONATI

Questa sezione bibliografica non riporta la storia editoriale delle pubblicazioni arendtiane, ma si limita ad un elenco delle edizioni degli scritti di cui si è fatto uso e menzione nel corso dell'opera. Per una notizia bibliografica esauriente su date e vicende di composizione relative alle prime apparizioni dei testi arendtiani rimando alla bibliografia di Ursula Ludz in HANNAH ARENDT, *Ich will verstehen*, München Zürich, Piper, 1996, pp. 257-332. Versioni inglese e tedesca e traduzione italiana di uno stesso saggio vengono accorpate in un'unica indicazione.

- *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Julius Springer, 1929; versione in lingua inglese *Love and Saint Augustine*, a cura di J. V. Scott e J. C. Stark, Chicago, The University of Chicago Press, 1996; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, Milano, SE, 1992.
- *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, in "aut aut", nn. 239-240, 1990, pp. 127-144.
- *Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, recensione, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 66 – 1931, n. 1, pp. 200-205.
- *Aufklärung und Judenfrage*, in *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 108-126; trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, a cura di A. Dal Lago, in "Il Mulino", XXXV, n. 3, 1986, pp. 421-437.
- *Originale Assimilation*, in "Jüdische Rundschau", n.28/29, 7.IV.1933, p. 143.
- *Rahel Varnhagen / Zum 100. Todestag, 7 März 1933*, in "Kölnische Zeitung" (07/03/1933), n. 131, Unterhaltungsblatt.
- *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 67-90; versione tedesca EAD., *Die verborgene Tradition*, in EAD., *Sechs Essays*, unter Mitwirkung von Karl Jaspers Werner Krauss und Alfred Weber, a cura di Dolf Sternberger, Schriften der Wandlung 3, Heidelberg, L. Schneider, 1948, pp. 81-111; trad. it. parziale in *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 63-71-84, 271-274.
- *Zionism Reconsidered*, in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 131-163; trad. it. *Ripensare il sionismo*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 77-116.
- *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 225-236; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 63-76.
- *The Jewish State: Fifty Years After. Where Have Herzl's Politics Led?*, in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 164-177; trad. it. *Lo Stato ebraico: cinquant'anni*

- dopo. *Dove ha portato la politica di Herzl?*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 123-137.
- *Was ist Existenz-Philosophie?*, in *Sechs Essays*, cit., pp. 48-80; trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Milano, Jaca Book, 1998.
 - *The Burden of Our Time* (titolo dell'edizione inglese della prima pubblicazione americana del 1951 di *The Origins of Totalitarianism*), London, Secker and Warburg, 1951.
 - *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, in *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, New York, Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 428-447; trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 199-219.
 - *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958; versione tedesca *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München Zürich, Piper, 1981; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994.
 - *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München Zürich, Piper, 1981; seconda edizione in lingua inglese curata da Arendt *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman*, revised edition, New York & London, Harcourt Brace Jovanovich, 1974; nuova edizione del testo inglese della prima pubblicazione del 1957 con apparato di note *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, first complete edition, a cura di Liliane Weissberg, Baltimore London, The Johns Hopkins University Press, 1997; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Milano, Il Saggiatore, 2004.
 - *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, in *Menschen in finsternen Zeiten*, München Zürich, Piper, 1989, pp. 17-48; versione inglese *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 11-38.
 - *The Concept of History: Ancient and Modern*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pp. 41-90; trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 70-129.
 - *Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch «Eichmann in Jerusalem»*, lettera di risposta di Arendt in *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München Zürich, Piper, 1996, pp. 29-36; trad. it. *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 215-228.
 - *Ferngespräch mit Günter Gaus*, in *Ich will verstehen*, München Zürich, Piper, 1996, pp. 44-70; trad. it. *La lingua materna*, in *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago Milano, Mimesi, 1993, pp. 23-56.
 - *Truth and Politics*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pp. 227-264; trad. it. *Verità e politica*, in *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 29-76.
 - *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968 (quarta edizione in tre volumi separati); versione tedesca *Elemente und*

- Ürsprünge totaler Herrschaft*, München Zürich, Piper, 1986; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967 e 1996.
- *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in *Menschen in finsternen Zeiten*, München Zürich, Piper, 1989, pp. 172-184; trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, a cura di A. Dal Lago, in "Micromega", 1988, pp. 169-179.
 - *The Life of the Mind*, a cura di Mary McCarthy, London, Secker & Warburg, 1978; trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago Bologna, Il Mulino, 1987.
 - *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Company, 1994; trad. it. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001, e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003,
 - *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, in "Micromega", n. 5, 1995, pp. 35-108.
 - *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M. L. Knott, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.

Carteggi

- HANNAH ARENDT E KARL JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, München, Piper, 1985; trad. it. parziale IID., *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989.
- HANNAH ARENDT E KURT BLUMENFELD, »...in keinem Besitz verwurzelt« *Die Korrespondenz*, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995.
- HANNAH ARENDT / MARTIN HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998; trad. it. IID., *Lettere 1925-1975*, a cura di M. Bonola, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- HANNAH ARENDT E HEINRICH BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, München Zürich, Piper, 1996.

BIBLIOGRAFIA DELLA LETTERATURA SECONDARIA SU HANNAH ARENDT

- BAKAN M., *Arendt and Heidegger: the episodic intertwining of life and work*, "Philosophy and Social Criticism", XII, n. 1, 1987, pp. 71-98.
- BARNOUW D., *Speech Regained: Hannah Arendt and the American Revolution*, "Clio", XV, n. 1, 1985, pp. 137-52.
- BAZZICALUPO L., *Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt*, in PARISE E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 139-68.
- BEINER R., *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 269-83.
- BENHABIB S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, "Social Research", LVII, n. 1, 1990, pp. 167-96.
- BENHABIB S., *Nation, Staat, Souveränität – Arendtsche Überlegungen zur Jahrhundertwende*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband

- zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 43-59.
- BENHABIB S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, 1996.
 - BERNSTEIN R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
 - BERNSTEIN R. J., *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 226-48.
 - BERNSTEIN R. J., *Rethinking the Social and the Political*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", XI, n. 1, 1986, pp. 111-30.
 - BIRULÉS F., *Poetica e politica. Hannah Arendt. Abitare il presente*, in PARISE E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 45-62.
 - BODEI R., *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 113-21.
 - BOELLA L., *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in appendice a ARENDT H., *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano, SE, 1992, pp. 149-165.
 - BOELLA L., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 83-110.
 - BOELLA L., *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995.
 - BOHMAN J., *The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock"*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 53-80.
 - BOWEN-MOORE P., *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York, St. Martin's Press, 1989.
 - BULLO A., *Natalità, mortalità e memoria*, in PARISE E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 189-208.
 - CANOVAN M., *Arendts politisches Denken neu interpretiert*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 83-94.
 - CANOVAN M., *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 11-32.
 - CANOVAN M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
 - CAROUX J., *Quel monde pour l'homme de masse?*, "Esprit", IV, n. 6, 1980, pp. 80-87.
 - CASSIN B., *Greco e Romani. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Editions Tierce, 1989, pp. 17-39.
 - CHRISTOPHERSEN C., *»es ist mit dem Leben etwas gemeint«. Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Königstein/Taunus, Ulrike Elmer, 2002.

- COLLIN F., *Agir et donné*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 27-46
- COLLIN F., *L'homme est-il devenu superflu?*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- COLLIN F., *N'Être. Événement et représentation*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 117-140.
- DAL LAGO A., "Politeia": *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, "Il Mulino", XXXIII, n. 3, 1984, pp. 417-41.
- DAL LAGO A., «Politeia». *Traduzione e politica in Hannah Arendt*, in *Il politeismo moderno*, Milano, Unicopli, 1985, pp. 95-121.
- DAL LAGO A., *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 1-10.
- DAL LAGO A., *La città perduta*, introduzione a ARENDT H., *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1989, pp. VII-XXXIII.
- DAL LAGO A., *La difficile Vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, introduzione a ARENDT H., *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 9-64.
- DAL LAGO A., *Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 93-109.
- DISCH L. J., *More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt*, "Political Theory", XXI, n. 4, 1993, pp. 665-94.
- DUFFE B.-M., *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", LXVII, n. 3, 1983, pp. 399-416.
- ENEGREN A., *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.
- ENEGREN A., *Révolution et Fondation*, "Esprit", IV, n. 6, 1980, pp. 46-65.
- ESLIN J.-C., *L'événement de penser*, "Esprit", IV, n. 6, 1980, pp. 7-18
- ESPOSITO R., *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 47-69.
- ESPOSITO R., *Polis o communitas*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 94-106
- ESPOSITO R., *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, "Il Centauro", nn. 13-14, 1985, pp. 97-136.
- ETTINGER E., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, Milano, Garzanti, 1996.
- EVEN-GRANBOULAN G., *Hannah Arendt face à l'histoire*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 73-86.
- FEHÉR F., *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, "Philosophy and Social Criticism", XII, n. 1, 1987, pp. 1-30.
- FISTETTI F., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- FLORES D'ARCAIS P., *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995.

- FLYNN B., *The concept of the political and its relationship to plurality in the thought of Hannah Arendt*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 111-123.
- FORTI S., *Vita della mente e tempo delle polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, FrancoAngeli, 1994.
- GALLI C., *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 15-28.
- GOTTHOLD B., *Conditio humana und die Technik des 20. Jahrhunderts*, in *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*, Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 27. bis 29. Oktober 1995, Loccum, Loccumer Protokolle, 1996, pp. 128-51.
- GREBLO E., *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 111-26.
- GREVEN M. T., *Hannah Arendt-Pluralität und die Gründung der Freiheit*, in KEMPER P. (a cura di), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 69-96.
- GUARALDO O., *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 45-65.
- GUGGENBERGER B., *Das Ende der Arbeitsgesellschaft und die Erosion des Politischen. Eine Erkundigung mit Hannah Arendt*, in KEMPER P. (a cura di), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 97-118.
- GUMBRECHT H. U., *The Dichotomy Life/Literature and its Suspensions in Historical Time*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", XI, n. 1, 1986, pp. 143-62
- HABERMAS J., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, "Comunità", XXXV, 1981, n. 183, pp. 56-73.
- HELLER A., *An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism*, in FEHÉR F., HELLER A., *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1987, pp. 243-59.
- HELLER A., *Hannah Arendt on the "Vita Contemplativa"*, "Philosophy and Social Criticism", XII, n. 1, 1987, pp. 281-96.
- HELLER A., *Warum Hannah Arendt gerade heute?*, in *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*, Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 27. bis 29. Oktober 1995, Loccum, Loccumer Protokolle 60/95, 1996, pp. 10-26.
- HELLER E., *Hannah Arendt critico letterario*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 175-84.
- HERMASSI E., *Toward a Comparative Study of Revolution*, in "Comparative Studies in Society and History", XVIII, 1976, pp. 211-35.
- HILL M. A., *The Fiction of Mankind and the Stories of Men*, in HILL M. A. (a cura di), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York, 1979, pp. 274-300.

- HÖFFE O., *Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt*, in KEMPER P. (a cura di), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 13-33.
- HONEYWELL J. A., *Revolution: its Potentialities and its degradations*, "Ethics", LXXX, n. 4, 1970, pp. 251-65.
- HONIG B., *Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic*, "American Political Science Review", LXXXV, n. 1, 1991, pp. 97-113.
- HONIG B., *Identità e differenza*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 177-204.
- HONIG B., *The Politics of Agonism. A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa*, "Political Theory", XXI, n. 3, 1993, pp. 528-33.
- HONOHAN I., *Arendt and Benjamin on the Promise of History: A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment*, "Clio", XIX, n. 1, 1989, pp. 311-30.
- INGRAM D., *Novus Ordo Seclorum: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of Two Revolutions*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 221-50.
- ISAAC J. C., *Situating Hannah Arendt on Action and Politics*, "Political Theory", XXI, n. 3, 1993, pp. 534-40.
- JAY M., *Hannah Arendt und die "Ideologie des Ästhetischen". Oder: Die Ästhetisierung des Politischen*, in KEMPER P. (a cura di), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 119-141.
- JOHNSON U., *Il me faut remercier*, "Les Cahiers du Grif", n. 33, 1986, pp. 77-79.
- JONAS H., *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 47-65.
- KARMIS D., *Liberté et modernité: Hannah Arendt ou le dépassement de la tradition*, Quebec, Université Laval, Laboratoires d'études politiques et administratives, 1991.
- KATEB G., *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1983.
- KING R. H., *Endings and Beginnings. Politics in Arendt's Early Thought*, "Political Theory" XII, n. 2, 1984, pp. 235-51.
- KNOTT M. L., *Postfazione*, in HANNAH ARENDT, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. 153-183.
- KOHN J., *Das ungeschriebene Vermächtnis Hannah Arendts*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 25-42.
- KOHN J., *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to "The Life of the Mind", I*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 147-78.
- KOHN J., *Per una comprensione dell'azione*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 155-76.
- KRISTEVA JULIA, *Hannah Arendt. La vita, le parole* (serie "Il genio femminile"), Roma, Donzelli, 2005.

- LEFORT C., *La questione della politica*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 1-15.
- LEGROS R., *Hannah Arendt et le retour au monde de la vie*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 125-142.
- LEVIN M., *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt. A Note, "Political Theory"*, VII, n. 4, 1979, pp. 521-31.
- LOSURDO D., *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 139-53.
- LUBAN D., *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, "Social Research", L, n. 1, 1983, pp. 215-47.
- LUDZ U., *Von der Arbeit mit Hannah Arendts Nachlaß*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 151-57.
- LYOTARD J.-F., *Sopravvissuto*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 66-93.
- MAJOR R. W., *A Reading of Hannah Arendt's «Unusual» Distinction between Labour and Work*, in HILL M. A. (a cura di), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979, pp. 130-56.
- MALETTA S., *Hannah Arendt: una filosofia della cultura*, introduzione a Arendt H., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 7-41.
- MILLER J., *The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World*, in HILL M. A. (a cura di), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979, pp. 177-208.
- NERI G., *«In che consiste una vita attiva?»*, introduzione a ARENDT H., *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Verona, ombre corte, 1997, pp. 9-34.
- NEUMANN B., *Uwe Johnson und Hannah Arendt. Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung*, in *Treue als Zeichen der Wahrheit*, Dokumentationsband zum Symposium vom 12.-15. November 1995, Essen, Klartext Verlag, 1997, pp. 69-81.
- NISBET R., *Hannah Arendt e la Rivoluzione Americana*, "Comunità", XXXV, 1981, n. 183, pp. 81-95.
- NORDMANN I., *Hannah Arendt*, Lecce, BESA, 1999.
- NORDMANN I., *Eine Freundschaft auf des Messers Schneide*, in appendice a ARENDT H. E BLUMENFELD K., *«...in keinem Besitz verwurzelt»*, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995, pp. 347-376.
- NORDMANN I., *Fremdsein ist gut*, in HAHN B. E ISSELSTEIN U. (a cura di), *Rahel Levin Varnhagen: die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 196-207.
- OAKESHOTT M., *Review di ARENDT H., Between Past and Future*, "Political Science Quarterly", LXXVII, 1962, n. 1, pp. 88-90.
- PAPA A., *«Il mondo da capo». La metafora di infanzia tra metafisica e politica in H. Arendt*, in PARISE E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 95- 116.
- PAREKH B., *Does Traditional Philosophy rest on a Mistake?*, "Political Studies", XXVII, n. 2, 1979, pp. 294-300.

- PAREKH B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981.
- PASSERIN D'ENTRÈVES M., *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 155-69.
- PEETERS R., *La vie de l'esprit n'est pas contemplative. Hannah Arendt et la démantèlement de la 'vita contemplativa'*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 9-26.
- PICCHI F., *Hannah Arendt e Rahel Varnhagen: l'incrocio tra biografia e tradizione*, in "Iride", 42, anno XVII, agosto 2004, pp. 373-383.
- PIRET J.-M., *Entre origin et avenir. Tradition, histoire et mise en forme de l'espace public chez Hannah Arendt et Hermann Lübbe*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 47-60.
- PLARD H., *Illusion et pièges de l'assimilation*, "Les Cahiers du Grif", n. 33, 1986, pp. 101-117.
- PORTINARO P. P., *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 29-45.
- PRINZ A., *Professione filosofa. Vita di Hannah Arendt*, Roma, Donzelli, 1999.
- PROUST F., *Le récitant*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 101-115.
- REVAULT M., *Amor Mundi. La persévérance du politique*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 41-61.
- RICOEUR P., *Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition*, in "Salmagundi", n. 60, 1983, pp. 60-72.
- RICOEUR P., *Pouvoir et violence*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 141-59.
- RING J., *On Needing both Marx and Arendt. Alienation and the Flight from Inwardness*, "Political Theory", XVII, n. 3, 1989, pp. 432-48.
- RITTER SANTINI L., *I cassette di Rahel e le chiavi di Hannah*, prefazione a ARENDT H., *Rahel Varnhagen*, Milano, Il saggiatore, 2004, pp. XXII-XXIII.
- RITTER SANTINI L., *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura*, introduzione a ARENDT H., *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 5-60.
- ROVIELLO A.-M., *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*, in ROVIELLO A.-M., WEYEMBERGH M., *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 143-155.
- SAVARINO L., «*Quaestio mihi factus sum*». *Una lettura heideggeriana di "Il concetto d'amore in Agostino"*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 249-69.
- SCHÜRMMANN R., *Le temps de l'esprit et l'histoire de la liberté*, "Les Etudes Phenomenologiques", n. 3, 1983, pp. 357-62.
- SCHWARTZ N. L., *Distinction between Public and Private Life. Marx on the zoon politikon*, "Political Theory", VII, n. 2, 1979, pp. 245-66.

- SCOTT J. V. E STARK J. C., *Rediscovering Hannah Arendt*, saggio interpretativo in appendice a ARENDT H., *Love and Saint Augustine*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1996.
- SHKLAR J., *Rethinking the Past*, "Social Research", XLIV, n. 1, 1977, pp. 80-90.
- SOSSI F., *Storie di Rahel*, postfazione a ARENDT H., *Rahel Varnhagen*, Milano, Il saggiatore, 2004, pp. 259-290.
- STERNBERGER D., *The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics*, "Social Research", XLIV, n. 1, 1977, pp. 132-46
- SUCHTING W. A., *Marx and Hannah Arendt's The Human Condition*, "Ethics, LXXIII, 1962-63, pp. 47-55
- TAMINIAUX J., *Arendt, discepolo di Heidegger?*, "aut aut", nn. 239-40, 1990, pp. 65-82.
- TAMINIAUX J., *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 85-99.
- TASSIN É., *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 136-54.
- TASSIN É., *La question de l'apparence*, in *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Éditions Tierce, 1989, pp. 63-83.
- TASSIN É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999.
- VATTER M. E., *La fondazione della libertà*, in FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 107-35.
- VOLLRATH E., *Hannah Arendt's "Kritik der politischen Urteilskraft"*, in KEMPER P. (a cura di), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 34-68.
- VOLPI F., *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 73-92.
- WEISSBERG L., *Introduction: Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, and the Writing of (Auto)biography*, in HANNAH ARENDT, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, first complete edition, a cura di Liliane Weissberg, Baltimore London, The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 3-65.
- WEYEMBERGH M., *L'âge moderne et le monde moderne*, in ROVIELLO A. E WEYEMBERGH (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 157-173.
- WOLIN S. S., *Hannah Arendt and the Ordinance of Time*, "Social Research", XLIV, n. 1, 1977, pp. 90-105.
- YOUNG- BRUEHL E., *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- YOUNG-BRUEHL E., *Hannah Arendt among Feminists*, in MAY L., KOHN J. (a cura di), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 307-24.
- YOUNG-BRUEHL E., *Le storie di Hannah Arendt*, in "Comunità", XXXV, 1981, n. 183, pp. 74-80.

ELENCO DI EDIZIONI DEI TESTI DEGLI ALTRI AUTORI

- KURT BLUMENFELD, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1976.
- KURT BLUMENFELD, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1962
- CHRISTIAN KONRAD WILHELM VON DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2 Teile in einem Band, postfazione di Franz Reuß, Hildesheim New York, Georg Olms, 1973.
- DAVID FRIEDLÄNDER, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, in appendice a FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1984.
- JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Stuttgart, Reclam, 1982; trad. it. ID., *Noviziato di Guglielmo Meister*, in ID., *Opere*, vol. III, Firenze, Sansoni, 1954.
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993; trad. it. ID., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi & C., 1970.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Hildesheim, Georg Olms, 1967, voll. XIII (parti I e II) e XIV (parti III e IV); trad. it. parziale ID., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna, Zanichelli, 1971.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, vol. V; trad. it. ID., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1951.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, vol. VII.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Briefe, das studium der Theologie betreffend*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, voll. X (parti I-III) e XI (parte IV).
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, voll. VI e VII.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, voll. XI e XII.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Über Denkmale der Vorwelt*, all'interno di *Zerstreute Blätter*, Vierte Sammlung, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, vol. XVI.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Bekehrung der Juden*, all'interno di *Adrastea*, Vierter Band, Erstes Stück, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, vol. XXIV.
- JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in ID., *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, voll. XVII-XVIII.

- WILHELM VON HUMBOLDT , *Tagebücher*, 2 voll., in ID., *Gesammelte Schriften*, voll. XIV-XV, a cura di A. Leitzmann, Berlin, B. Behr's Verlag, 1916-18.
- WILHELM VON HUMBOLDT, *Theorie der Bildung des Menschen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. I, Berlin, B. Behr's Verlag, 1903.
- WILHELM VON HUMBOLDT, *Über den Geist der Menschheit*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. II, Berlin, B. Behr's Verlag, 1904; trad. it. *Lo spirito dell'umanità*, in ID., *Scritti filosofici*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2004.
- WILHELM UND CAROLINE VON HUMBOLDT, *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, a cura di Anna von Sydow, 7 voll., Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1906-1916.
- WILHELM VON HUMBOLDT E FRIEDRICH SCHILLER, *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, 2 voll., Berlin, Aufbau-Verlag, 1962.
- KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, München Zürich, Piper, 1985; trad. it. ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
- KARL JASPERS, *Philosophie*, Berlin, Julius Springer, 1932; trad. it. ID., *Filosofia*, UTET, Torino, 1978.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Zur Gesschichte und Literatur. Aus der Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beytrag*, in ID., *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann (ristampa fotomeccanica dell'edizione Leipzig, G. I. Göschen'sche Verlagshandlung, 1897), vol. XII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Anti-Goeze*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968; trad. it. *Anti-Goeze*, in ID., *Religione e libertà*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt. Wider den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968; trad. it. *Assioni. Se possono esserci in questioni del genere*, in ID., *Religione e libertà*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Eine Duplik*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968; trad. it. *Una controreplica*, in ID., *Religione e libertà*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in ID., *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, Leipzig, 1897 –Walter de Gruyter & Co., 1968; trad. it. *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*, in ID., *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Nathan il saggio*, testo tedesco a fronte, Milano, Garzanti, 1992 e 200.
- THOMAS MANN, *Lettre à Hannah Arendt*, "Les Cahiers du Grif", n. 33, 1986, pp. 73-75.

- MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, vol. VIII, *Schriften zum Judentum II*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1983; trad. it. ID., *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Napoli, Guida, 1990.
- MOSES MENDELSSOHN, *Vorrede*, in *Manasseh Ben Israel Rettung der Juden nebst einer Vorrede*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Schriften zum Judentum II*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1983.
- MOSES MENDELSSOHN, *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *Schriften zum Judentum I*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1974.
- MOSES MENDELSSOHN, *An den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *Schriften zum Judentum I*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1974, pp. 299-305.
- FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lucinde*, in ID., *Kritische Neuausgabe* (1^a sezione di *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*), vol. V, *Dichtungen*, München ecc., Ferdinand Schöningh; trad. it. ID., *Lucinde*, Pordenone, Studio Tesi, 1985.
- FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, in ID., *Kritische Neuausgabe* (1^a sezione di *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*), vol. II, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, München ecc., Ferdinand Schöningh, 1967.
- FRIEDRICH SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi, 1998.
- FRIEDRICH SCHLEGEL, *Über Goethe's Meister*, in AUGUST WILHELM SCHLEGEL E FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenaeum 1798-1800*, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, Jahrgang 1798, Ersten Bandes Zweytes Stück, pp. 323-354.
- FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, in ID., *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1984.
- FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Über di Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in ID., *Kritische Gesamtausgabe*, vol. II, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1984; trad. it. ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Firenze, Sansoni, 1947.
- FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Monologen*, in ID., *Kritische Gesamtausgabe*, vol. III, *Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1988; trad. it. ID., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Firenze, Sansoni, 1947.
- FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Monologen*, ed. critica a cura di F. M. Schiele, ampliata e riveduta da H. Mulert, Hamburg, Felix Meiner, 1978.
- FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, ristampa fotomeccanica dell'ed. Reimer curata da Dilthey, 4 voll., Berlin New York, Walter de Gruyter, 1974.
- BENEDETTO SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972.
- KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE, *Werke in fünf Bänden*, a cura di K. Feilchenfeldt, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1987-1994.
- KARL AUGUST VARNHAGEN VON ENSE (a cura di), *Galerie von Bildnissen aus Rahel's Umgang und Briefwechsel*, 2 voll., Leipzig, Gebrüder Reichenbach, 1836.

- RAHEL VARNHAGEN, *Rahel-Bibliothek. Gesammelte Werke*, a cura di K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner, 10 voll., München, Matthes & Seiz, 1983.
- HANS WEIL, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, seconda ed., Bonn, H. Bouvier u. Co., 1967.
- LEOPOLD ZUNZ, *Gesammelte Schriften*, 3 Bände in einem Band, Hildesheim New York, Georg Olms, 1976.
- LEOPOLD ZUNZ (redattore), *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, a cura del Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, Hildesheim New York, Georg Olms, 1976.

BIBLIOGRAFIA GENERALE E SUGLI ALTRI AUTORI

- ALTMANN ALEXANDER, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, sezione delle *Einleitungen* a MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Schriften zum Judentum II*, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1983, pp. XXIII-LXXXVIII.
- BERLIN ISAIAH, *Herder and the Enlightenment*, in *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, New York, The Viking Press, 1976, pp. 143-216.
- BERNARDINI PAOLO, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" di C. W. Dohm (1781)*, Firenze, La Giuntina, 1992.
- BODEI REMO, *Le malattie della tradizione. Dimensione e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in "aut aut", nn. 189-190, maggio-agosto 1982, pp. 165-184.
- BONTEMPELLI M., *Tempo e memoria*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999.
- BOUREL DOMINIQUE, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Parigi, Gallimard, 2004.
- BRENNER MICHAEL, *Breve storia del sionismo*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- CANTILLO GIUSEPPE, *Introduzione a Jaspers*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- CLARK ROBERT T. JR., *Herder. His Life and Thought*, Berkeley Los Angeles, University of California Press, 1955.
- CLARK ROBERT T. JR., *The Noble Savage and the Idea of Tolerance in Herder's Briefe zur Beförderung der Humanität*, in "The Journal of English and Germanic Philology", vol. XXXIII, 1934, pp. 46-56.
- COMETA MICHELE, *Introduzione*, in FRIEDRICH SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi, 1998.
- DILTHEY WILHELM, *Leben Schleiermachers*, Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1922.
- CASSIRER ERNST, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.
- FÉDIER FRANÇOIS, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, Milano, Egea, 1993.
- FEILCHENFELDT KONRAD E STEINER RAHEL E., *Rahel Varnhagens »Werke«*, in RAHEL VARNHAGEN, *Rahel-Bibliothek. Gesammelte Werke*, a cura di K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner, vol. X, *Studien Materialien Register*, München, Matthes & Seiz, 1983, pp. 75-127.

- FEINER SHMUEL e SORKIN DAVID (a cura di), *New Perspectives on the Haskalah*, Londra, The Littman Library of Jewish Civilization, 2001.
- FRESCHI MARINO (a cura di), *Lessing e il suo tempo*, Cremona, Libreria del convegno, 1972.
- GADAMER HANS-GEORG, *Herder als Wegbereiter des "historischen Bewußtseins"*, in «Geist der Zeit», dic. 1941, n. 12, pp. 661-670.
- GADAMER HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983 (nota su *Bildung* alle pp. 31-42).
- GHIA GUIDO, *Introduzione*, in GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Religione e libertà*, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 7-23.
- GIACOMONI PAOLA, *Formazione e trasformazione. "Forza" e "Bildung" in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano, Francoangeli, 1988.
- GUNDELFINGER FRIEDRICH LEOPOLD, *Romantiker*, Berlin Wilmersdorf, Keller, 1930.
- HÄFNER RALPH, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1995.
- HAMBURGER KÄTE, *Rahel und Goethe*, in RAHEL VARNHAGEN, *Rahel-Bibliothek. Gesammelte Werke*, a cura di K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner, vol. X, *Studien Materialien Register*, München, Matthes & Seiz, 1983, pp. 179-204.
- HAYM RUDOLF, *La scuola romantica. Contributo alla storia dello spirito tedesco*, Milano Napoli, Riccardo Ricciardi, 1965.
- HEINE HEINRICH, *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bari, Laterza, 1972.
- IRMSCHER HANS DIETRICH, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam, 2001.
- IVALDO MARCO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1980.
- KAEHLER S. A., *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, München Berlin, R. Oldenburg, 1927.
- MANN THOMAS, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1997.
- MASINI FERRUCCIO, *Alle radici del desiderio*, introduzione a FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lucinde*, Pordenone, Studio Tesi, 1985, pp. IX-XXXI.
- MAYER HANS, *Benjamin e Kafka. Storia di una costellazione*, in RUTIGLIANO E., SCHIAVONI G., *Caleidoscopio benjaminiano*, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 1987, pp. 233-264.
- MEINECKE FRIEDRICH, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954, capitolo su Herder pp. 295-375.
- MENNEMEIER FRANZ NORBERT, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1971.
- MERKER NICOLAO, *Introduzione*, in GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. VII- XXI.
- MITTNER LADISLAO, *Storia della letteratura tedesca II. Dal Pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi, 1977 e 2002.
- MORETTO GIOVANNI, *Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher*, in ID. (a

- cura di), *Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*, Napoli, Morano, 1986, pp. 303-334.
- PAVANINI GIULIO, *Nota sulla funzione del concetto di Bildung nell'ambiente prehegeliano*, in "Verifiche", 1975, 3-4, pp. 344-354.
 - PELLI MOSHE, *The age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden, E. J. Brill, 1979.
 - SANTOLI VITTORIO, *F. Schlegel estetico e critico 1794-1800*, Firenze, Sansoni, 1935.
 - SAUTER CHRISTINA M., *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989.
 - SCHIELE FRIEDRICH MICHAEL, *Die Entstehung der Monologen*, in FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Monologen*, ed. critica a cura di F. M. Schiele, ampliata e riveduta da H. Mulert, Hamburg, Felix Meiner, 1978, pp. XIV-XXXV.
 - SIMON RALF, *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnis als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg, Felix Meiner, 1998.
 - SORKIN DAVID, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Londra, Peter Halban, 1996.
 - SORKIN DAVID, *The transformation of German Jewry 1780-1840*, New York, Oxford University Press, 1987.
 - SPRANGER EDUARD, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, Reuther & Reichard, 1908.
 - STADELMANN RUDOLF, *Der historische Sinn bei Herder*, Halle Saale, Max Niemeyer, 1928.
 - STEFFENS HENRIK, *Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik*, scelta del materiale a cura di F. Gundelfinger, Jena, Eugen Diederichs, 1908.
 - TESSITORE FULVIO, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, Morano, 1965.
 - TROELTSCH ERNST, *Deutscher Geist und Westeuropa*, Aalen, Scientia, 1966.
 - VATTIMO GIANNI, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, U. Mursia, 1968.
 - VERRA VALERIO, *Lo storicismo da Herder a Hegel*, Roma, Bulzoni, 1974.
 - VERRA VALERIO, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966.
 - VOLPI FRANCO (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1997 e 2005 (versione riveduta e aggiornata).
 - WALLACH LUITPOLD, *Liberty and Letters. The Thoughts of Leopold Zunz*, London, East and West Library, 1959.
 - WEIL HANS, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, H. Bouvier u. Co., 1967.
 - WELLS G. A., *Herder's Determinism*, in "Journal of the History of Ideas", vol. XIX, genn. 1958, n. 1, pp. 105-113.
 - WELLS G. A., *Herder's Two Philosophies of History*, in "Journal of the History of Ideas", vol. XXI, ott.-dic. 1960, n. 4, pp. 527-537.