

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”

Dottorato di Ricerca in Studi di Genere
XVIII CICLO (Anni Accademici 2002/2005)

TESI DI DOTTORATO
IN
FILOSOFIA DELLE DIFFERENZE DI GENERE

***FILOSOFIA E SCRITTURA DELLA VITA:
LA BIOGRAFIA DI RAHEL LEVIN VARNHAGEN
SCRITTA DA HANNAH ARENDT***

Tutor:

Chia. ma Prof. ssa
Simonetta Marino

Candidata:

Dott. ssa
Maria Letizia Pelosi

Coordinatore:

Chia. ma Prof. ssa
Adele Nunziante Cesaro

FILOSOFIA E SCRITTURA DELLA VITA: LA BIOGRAFIA DI RAHEL LEVIN
VARNHAGEN SCRITTA DA HANNAH ARENDT

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO PRIMO

Vite e pensieri riflessi-e-differenti

- 1.1 Storia di una donna ebrea: Rahel Varnhagen (1771-1833)
- 1.2 Storia di una donna ebrea: Hannah Arendt (1906-1975)

CAPITOLO SECONDO

“La comprensione delle cose”

- 2.1 Una scrittura fenomenologica dei sentimenti
- 2.2 L’esperienza del mondo tra destino e storia
- 2.3 Un’anticipatrice né conformista né ribelle

CAPITOLO TERZO

Teoria e critica

- 3.1 Hannah Arendt e Rahel Varnhagen nella critica femminista
 - 3.1.1 Donne e ebreo
 - 3.1.2 Raccontare in filosofia
- 3.2 Alcuni spunti sulla biografia di Rahel Varnhagen dal carteggio Arendt-Jaspers

CONCLUSIONI

Sopravvivere agli spettri

APPENDICE

- “Originale Assimilation”: un articolo di Hannah Arendt del 1933
- Scelta di lettere e diari di Rahel Varnhagen
- Iconografie
(1. Hannah Arendt nel 1933 – 2. Rahel Varnhagen – 3. Berlino, 1930 – 4. Pagina del diario di Hannah Arendt, s.d., 1935 ca.)

Bibliografia

Interpretazione

Se decifro me stesso, coinvolgo me
stesso nell'atto:
Essere non posso anche l'interprete mio.
Ma chi per il suo cammino semplicemente
sale,
Porta in più chiara luce anche l'immagine
mia.

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*

INTRODUZIONE

E se tra i miei ascoltatori o lettori ci fosse qualcuno tentato a provare la sorte nella tecnica di smantellamento, abbia però cura di non distruggere, insieme, ciò che è «ricco e stupendo», i «coralli» e le «perle», che probabilmente possono essere ancora salvati solo come frammenti.

H. ARENDT, *La vita della mente*

Questo lavoro ha inteso approfondire la circostanza, insolita, in cui una filosofa scrive la storia della vita di una donna. Quando Hannah Arendt diede alle stampe la sua biografia di Rahel Varnhagen¹, erano passati più di vent'anni dalla prima stesura del manoscritto. È singolare che il libro cominci dalla confessione di una sofferenza, quando Rahel Varnhagen morente si riappropria delle sue origini ebraiche, dopo aver cercato per tutta la vita di dimenticarle, e che pure la prefazione di Hannah Arendt, scritta per la pubblicazione, esprima un disagio: "È sempre penoso quando un autore parla del proprio libro, anche se il momento in cui è stato concepito è lontano almeno la metà di una vita umana."² Abbandonata la Germania nel 1933, Hannah Arendt non poté più consultare il ricco e inedito materiale dell'Archivio Varnhagen, disperso durante la guerra, il che ridusse al minimo le possibilità di realizzare l'allestimento documentario e filologico inizialmente predisposto³. A Parigi, nel 1938, Arendt scrisse gli ultimi due capitoli, ma il libro poté essere pubblicato solo nel 1958,

¹ H. ARENDT, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Milano, 1988 (2004²). Ed. ingl. *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*, ed. by L. Weissberg, Baltimore and London, 1997, 1^a ed. London, 1958; ed. ted. *Rahel Varnhagen. Lebengeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, 2003, 1^a ed. 1959. Tutte le edizioni sono state utilizzate per il presente lavoro, ma dove non specificato e per esigenze di uniformità, le citazioni sono tratte dall'edizione italiana, da ora RV.

² RV, p. 5.

³ "All'inizio avevo l'intenzione di aggiungere al libro una lunga appendice e un dettagliato apparato di note...", RV, p. 3.

quando Arendt si era ormai stabilita negli Stati Uniti e le condizioni in cui aveva preso avvio la ricerca su Rahel Varnhagen erano mutate profondamente: la biografia era stata scritta “con la coscienza della fine dell’ebraismo tedesco”⁴, ma senza poter prevedere le proporzioni reali della persecuzione degli ebrei, il loro annientamento fisico.

Il fatto che la scrittura della storia di una donna ebrea e della sua assimilazione mancata al tempo del Romanticismo si sia intrecciata così intimamente con la storia di una donna ebrea e della sua apolidia nel XX secolo, ha incoraggiato una lettura della biografia di Rahel Varnhagen dove il piano più strettamente teorico non fosse separato dall’esperienza, di Rahel Varnhagen e di Hannah Arendt, di essere donne ebree. Il contesto esistenziale, che incide in maniera intrinseca sulla composizione stessa del libro – interrotto, poi ripreso, poi interrotto nuovamente e infine pubblicato dopo più di venti anni – è anche alla base del rapporto intellettuale tra Arendt e Rahel Varnhagen, instaurato attraverso la condivisione di una condizione - essere donna e ebrea - e di un mezzo espressivo - la scrittura. È necessario chiarire che essere donna e ebrea non ha, in alcun modo, significato qualcosa che avesse a che vedere con un’appartenenza esclusiva o religiosa, con un principio a priori o biologico; donna e ebrea sono state intese piuttosto come condizioni o posizioni che hanno raccolto, al di là della distanza cronologica e all’interno di un comune orizzonte di senso, Hannah Arendt e Rahel Varnhagen intorno a una conversazione ideale sui temi del vivente.

L’essere donna di Rahel emerge spesso con prepotenza dal testo e sempre nella forma di una condizione svantaggiata. “Il problema femminile, il divario, cioè, fra quanto gli uomini «in genere» si aspettano dalle donne e quanto esse possano dare e a loro volta attendano [...]”⁵ è questione prestabilita dalle condizioni dell’epoca di Rahel e comunque rappresenta un “gap”⁶ che di fatto non può essere colmato. Per non correre il rischio di trattenere Arendt in una griglia epistemologica che non le appartiene, si è preferito considerare il

⁴ RV, p. 7.

⁵ RV, pp. 7-8.

⁶ RV, ed. ingl., p. 83.

genere, all'interno della lettura della biografia di Rahel Varnhagen, non come categoria teorica-interpretativa, ma un "segnale" indicativo di effetti determinati: il contenuto del libro, fatto di diari, lettere e del racconto di un vissuto esistenziale; la scrittura, non di un libro *su* Rahel, ma con Rahel, nel segno di una prossimità affettiva o d'amicizia, che inficia la posizione di supremazia di un soggetto autoreferenziale; la parzialità della voce narrante, il suo non parlare in nome di una verità assoluta o oggettiva, ma a partire da sé e dalla propria esperienza del mondo.

L'intenzione di Arendt, di "non presumere di sapere più di quanto Rahel stessa sapesse"⁷ e di affrontare solo le questioni "assolutamente essenziali ai fatti della biografia di Rahel"⁸, senza nessun tipo di considerazione di ordine generale⁹, ha influito profondamente sulla "struttura" stessa del testo che, privo di un ordine cronologico o tematico, appare essenzialmente discontinuo: in una serrata alternanza di citazioni non introdotte né annotate, Arendt inserisce il suo "pensiero", a partire dall'intenzione di "raccontare la storia della vita di Rahel così come l'avrebbe potuta raccontare lei stessa"¹⁰. È impensabile che Arendt non fosse consapevole del ruolo fondamentale svolto dall'autore, anche nel caso in cui la mimesi con il soggetto è perfettamente compiuta. Quale sarebbe allora la sua intenzione e in quale esperimento la scrittura di questo testo ci sta conducendo? A vari livelli, si può parlare di processo di identificazione autobiografica, giocato sulla co-appartenenza non solo di genere, ma anche e soprattutto sulla condivisa ebraicità e su un rapporto di amicizia ideale (come viene giustamente messo in luce dalla biografia di Arendt e potrebbe essere interessante a questo punto proseguire la ricerca in direzione della biografia di Hannah Arendt scritta da Elisabeth Young-Bruehl¹¹). Da questa relazione di prossimità, la ricerca ha cercato di far emergere dal testo il modo e il tono

⁷ "to know more than the subject knew about himself", ib.

⁸ "matters only in so far as they were absolutely essential to the facts of Rahel's biography", ib.

⁹ "and could not consider them in any general way", ib.

¹⁰ RV, p. 5.

¹¹ E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, 1990 (da ora E.Y-B). Tale lavoro è indispensabile per avvicinarsi alle vicende della vita intellettuale, pubblica e privata di Hannah Arendt.

filosofici attraverso cui, a partire dalla “narrazione di sé” già compiuta da Rahel Varnhagen con i diari e le lettere, Arendt ha scritto la vita di Rahel.

Introdotta dalla dichiarazione metodologica centrale per la comprensione del testo, di “non presumere di sapere più di quanto Rahel stessa sapesse”¹², la biografia di Rahel Varnhagen si è delineata gradualmente come un dialogo di due donne ebraiche sui temi dell’esistenza e come un laboratorio di ricerca rivolta a tematiche più ampiamente politiche. Quest’ultima istanza è emersa contestualmente all’apparire, nel testo, del concetto di *paria*, simbolo di una posizione nel mondo dis-integrata, marginale, indipendente dai richiami del conformismo e tuttavia non estranea alla sfera pubblica, di cui anzi riesce a disvelare le contraddizioni interne e che Arendt disegna, per la prima volta, proprio sulla storia della vita di Rahel. Non apparirebbe come una forzatura, chiedersi perché una figurazione così perturbante come quella del paria, che occupa lo spazio della soglia e non è mai interna al mondo, sia emersa, nel lavoro di Arendt, a proposito della vita di una donna. Il fatto che Arendt abbia scelto di “raccontare la storia della vita di Rahel così come l’avrebbe potuta raccontare lei stessa”¹³, ha avviato al contempo un procedimento di messa in discussione della biografia, come genere o categoria letteraria, quando a scriverla è una filosofa. Secondo Jacques Derrida, “la filosofia è sempre anche una psicologia e una bio-grafia: scrittura della vita come movimento della psyché vivente. È sempre una figura della vita individua, una strategia (armata e inerme) di quella vita, nella misura in cui ispira tutti i filosofemi e programma tutte le astuzie della verità.”¹⁴ La filosofia non si pone fuori dalla biografia, ma contempla sempre un coinvolgimento della vita, della propria vita, come storia di sé, e della vita in generale, come movimento del tempo e intreccio di esistenze. Il mondo e la perdita del mondo, la relazione all’altro - che s’incarna nell’altro amante, amica, marito -, l’infelicità, la dipendenza, il rapporto con la realtà, sono temi vissuti e raccontati da Rahel Varnhagen e da Hannah Arendt,

¹² “to know more than the subject knew about himself”, RV, ed. ingl., p. 83.

¹³ RV, p. 5.

¹⁴ J. DERRIDA, «*Ho il gusto del segreto*» (*Cinquant’anni di vita intellettuale cosciente*), intervista a cura di M. Ferraris, in “Iride”, n. 12, 1994, p. 321.

l'elemento attuale del loro dialogo, dove la filosofia non sta nell'applicazione di una categoria esterna ai pensieri di Rahel, ma nella capacità del ritorno, nel gesto della riflessione e nel riuscire a dire la vita e il mondo attraverso una scrittura di sentimenti. In quest'ottica, la distanza di Arendt da questioni riguardanti la differenza sessuale non ha ostacolato un progetto genealogico di ricerca, non di una "supposta stessa origine"¹⁵, ma inteso come possibilità di pensare "senza essere costretti a prescindere da se stessi"¹⁶.

Il libro è stato letto a diversi livelli: un primo, in cui la vita concreta delle due donne si è, subito e "per forza propria", fatta conoscere attraverso il significato politico ed esistenziale, pubblico e privato, dell'appartenenza ebraica, che non ha in alcun modo mostrato connotazioni ideologiche, ma che è stata, molto più semplicemente, il "dato di fatto" che ha investito il destino di Rahel Varnhagen, quello di Hannah Arendt e anche la composizione stessa del libro; nel primo capitolo è sintetizzata per tanto la storia di Rahel Varnhagen narrata da Hannah Arendt e quella di Hannah Arendt negli anni relativi alla stesura del libro, anche al fine di fornire gli elementi necessari a una contestualizzazione storico-esistenziale. A un secondo livello, si è cercato di svolgere un lavoro di ripensamento dell'esperienza intellettuale di Arendt messa in gioco nella scrittura della biografia, ripensamento che ha trovato la sua chiave di lettura nel rapporto di prossimità o "amicizia", che Hannah Arendt ha riservato alla propria rilettura della storia di Rahel Varnhagen e che ha – a sua volta – dato luogo a una trattazione (*fenomenologica*) dei sentimenti, priva di principi gerarchici di subordinazione o esclusione. Infine, si è inteso dare al testo su Rahel Varnhagen una contestualizzazione teorico-critica; in particolare, nel paragrafo sul carteggio di Hannah Arendt con Karl Jaspers è stato affrontato uno degli aspetti più complessi della biografia su Rahel Varnhagen, il rapporto tra esistenza singolare ed esperienze generali (storiche, culturali, politiche...) e

¹⁵ L. IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 241.

¹⁶ C. WOLF, *E va bene! Però la vita futura comincia oggi. Una lettera su Bettina*, in *Pini e sabbia del Brandeburgo. Saggi e colloqui*, Roma, 1990, p. 140.

quanto esso sia a sua volta correlato alla “capacità di possedere un proprio destino”¹⁷.

Infine, è importante chiarire che la ricerca si è concentrata esclusivamente sulla biografia di Rahel, non solo al fine di assecondare il più possibile le pieghe concettuali già tracciate da Arendt, in primo luogo la posizione di “immanenza”, che la filosofa assume nei confronti della storia di Rahel Varnhagen, ma anche per mettere in luce “dall’interno” segni di quel processo di restituzione di voce e di senso, che colora la biografia di Rahel Varnhagen in maniera profonda ma “intimamente” nascosta e che dà ragione di una ricerca genealogica di figure di donne che, “anche se era culturalmente difficile, hanno segnato la storia”¹⁸.

¹⁷ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 24 marzo 1930. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio, 1926-1969. Filosofia e politica*, Milano, 1989, p. 32.

¹⁸ L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie*, Milano, 1989, p. 30.

CAPITOLO 1

Vite e pensieri riflessi-e-differenti

§ 1.1 Storia di una donna ebrea: Rahel Varnhagen (1771-1833)

Un ritratto del 1817 mostra Rahel Levin Varnhagen von Ense ben pettinata alla moda dell'epoca, un sorriso appena accennato sulle labbra sottili, lo sguardo pensoso e altero, ma non freddo. Una donna "eccezionale", fuori dal comune, ma non per questo estranea al mondo; una donna amata ma anche sola, apprezzata ma anche tenuta a distanza, partecipe di un contesto culturale tra i più fervidi della tradizione europea (quando le sue lettere apparvero in Germania dopo la sua morte, l'entusiasmo con cui la pubblicazione fu accolta confermò la risonanza del nome di Rahel Varnhagen, "una delle donne a cui i contemporanei avevano riconosciuto maggiore altezza d'ingegno"¹⁹) e tuttavia, o forse proprio a causa di questa straordinarietà, irrimediabilmente sofferente e in conflitto con la sua origine ebraica, le difficoltà economiche, la solitudine di donna per lungo tempo non maritata.

Tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, comincia ad aprirsi l'accesso allo spazio pubblico per le donne, anche loro soggetti da liberare e innalzare allo stato di esseri umani.²⁰ Molte donne cominciano a occupare luoghi d'eccezione, che giustificano la loro presenza in una realtà in cui non erano state previste; nei loro salotti si sperimentano nuove forme di espressione e di

¹⁹ E. CROCE, *Romantici tedeschi ed altri saggi*, Napoli, 1962, p. 31.

²⁰ Si vedano l'opuscolo di Condorcet *Sur l'admission des femmes au droit de cité* del 1790, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* redatta da Olympe de Gouges nel 1791 e la *Vindication of the Rights of Woman*, pubblicata da Mary Wollstonecraft nel 1792. Cfr. G. DUBY-M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Roma-Bari, 1991.

dialogo tra artisti e intellettuali, borghesi e nobili, donne e uomini²¹. “Nessun luogo – scrive Lea Ritter Santini – allora in Europa, a Berlino come a Vienna, offriva una così estetica e moderna extraterritorialità, un nuovo spazio di vita sottratto alle leggi della rappresentanza e dei ruoli sociali come a quelli della storia, uno spazio in cui si inventavano nuove forme della vita sociale.”²² Il salotto di Rahel Varnhagen fu tra i più noti e frequentati di Berlino, ma l’attività di Rahel non fu solo quella di ricevere ospiti; ella scrisse numerosi quaderni di diari e lettere che costituiscono ora un “Gesammelte Werke” in 10 volumi²³. La sua storia non è quella di un’“eroina”, di una guerriera, di una santa, ma di una donna, ebrea, che scriveva per lo meno molte ore al giorno.

Dopo più di un secolo, la storia di Rahel viene raccolta e ricomposta da un’altra donna ebrea, Hannah Arendt, attraverso un’inconsueta forma di narrazione biografica, a partire dalle parole di Rahel stessa. Hannah Arendt descrive Rahel così:

Ha qualcosa di «sgradevole e poco attraente senza che si possano scoprire subito difformità particolarmente appariscenti». Minuta di figura, con le mani e i piedi troppo piccoli, nel volto una sproporzione tra la parte superiore e quella inferiore, sotto la fronte chiara e i begli occhi

²¹ Tra i numerosi studi dedicati alla storia del salotto come forma di sociabilità e di presenza pubblica segnaliamo: E. MUSIANI, *Circoli e salotti femminili nell'Ottocento*, Bologna, 2003; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, 2001, con le rispettive bibliografie. In particolare, sul ruolo di Rahel Varnhagen nella storia dei salotti berlinesi si vedano G. DUBY-M. PERROT, *Storia delle donne*, cit., par. *Le ebrei dei salotti di Berlino*, a cura di Nancy L. Green; VON HARTWIG SCHULTZ (hrsg.), *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Berlin-New York, 1997; R. STRUBE (hrsg.), *Sie saßen und tranken am Teetisch. Anfänge und Blütezeit der deutschen Romantik. Eine Biographie*, München-Zürich, 1992; B. HAHN, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der moderne*, Berlin Verlag 1997. Barbara Hahn mette in evidenza la problematicità del termine “Salon” quando si parla delle case di donne ebree in Germania, le quali non hanno mai chiamato “Salon” la loro vita di società (o “socievolezza”). Rahel Varnhagen stessa ne parla in termini di “Gesellschaft” o come “unseren Kreis”. In questo luogo senza legami, secondo Hahn, culminerà il fallimento dei tentativi di acculturazione degli ebrei. La strada dell’integrazione nella società cristiana dominante sarebbe infatti rimasta chiusa agli ebrei, nonostante le pretese dell’illuminismo e il segno che testimonia questo scacco sarebbe appunto l’assenza di un luogo stabile o la sua evanescenza: “Ein Niemandsland, ein unmöglicher Ort, so unmöglich wie eine Akkulturation in Deutschland” (ib., p. 82). Si ritornerà nei paragrafi successivi sulla mancanza di luogo come condizione di infondatezza dell’esistenza di Rahel.

²² L. RITTER SANTINI, *I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah*, in H. ARENDT, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., p. XI.

²³ Tali scritti fanno parte dell’archivio Varnhagen e sono stati pubblicati a cura di K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner in *Rahel Bibliothek – Gesammelte Werke*, München 1983, 10 vv.

trasparenti il mento troppo lungo e non ben modellato, come se fosse semplicemente attaccato al volto.²⁴

Un ritratto che non lascia spazio a indulgenze, che “non esce dalla cornice, anche là dove sembra esercitare all’apparenza una specie di critica verso Rahel. La critica corrisponde all’autocritica di Rahel [...]”.²⁵ A partire dall’aspetto fisico, raccontato da Arendt attraverso le parole di Rahel Varnhagen, questo metodo narrativo si sviluppa per tutto il testo e comprende, in maniera essenziale, il rapporto di Rahel con la propria identità ebraica.

Ogni ebreo, secondo Hannah Arendt, desiderava uscire dall’ebraismo in quell’epoca. L’Illuminismo pretese di portare il popolo oppresso e incolto all’interno dell’intera umanità e, in questa luce, l’assimilazione degli ebrei sembrò diventare possibile attraverso la ragione umana comune e necessaria in tutti gli esseri umani. Quando la spinta emancipazionista dell’Illuminismo cominciò a perdere forza, l’ebraismo diventò una condizione dalla quale poter uscire solo individualmente. In questo momento fondamentale per la loro storia – quando la ragione illuminista sta per essere oltrepassata da una diversa visione del mondo – agli ebrei non riuscì di raccogliersi intorno a un’esigenza comune, ma risposero come singoli individui al problema dell’appartenenza ebraica e dell’assimilazione.²⁶ Sono molti gli esempi di personalità

²⁴ RV, p. 14.

²⁵ RV, p. 6.

²⁶ Si riportano qui brevemente le posizioni che Arendt assume, all’interno della biografia su Rahel Varnhagen, a proposito dell’ebraismo come problema “storico”: tra fine ‘700 e inizio ‘800 in Germania il dibattito sull’ebraismo era acceso. Mendelssohn, Friedländer, Schleiermacher, Herder, affrontarono diversamente la questione. Hannah Arendt si confronta con le loro posizioni, ripercorrendo brevemente la storia dell’ebraismo tedesco e individuandone due punti fondamentali: la sua trasformazione da problema storico-religioso a problema più propriamente politico e il passaggio da un sentimento di appartenenza collettiva a una storia di problemi isolati e personali. Secondo Arendt, una solidarietà naturale sembrò possibile per gli ebrei fin quando rimase loro accessibile la ragione illuminista. Quando prese corpo l’idea, esemplificata dagli scritti di J. G. Herder, del potere della storia e gli ebrei vennero identificati con la storia dell’antico testamento e della diaspora, emerse in maniera inequivocabile il ruolo cui sarebbero stati destinati. Herder riteneva che la loro storia non fosse separabile dalla legge e che la loro religione fosse “l’inalienabile eredità della loro razza” (RV, p. 37). L’emancipazione degli ebrei cominciò a prefigurarsi come un problema politico e di stato, ovvero come il problema dell’assimilazione di un’altra nazione al popolo tedesco e all’Europa. Altrove Arendt si è soffermata più dettagliatamente sulla questione: si veda H. ARENDT, *Illuminismo e questione ebraica*, in “il Mulino”, 305, 1986. Pagine intense dedicate a questo tema pure in H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 1999, parte I, dove è messa in evidenza la fatale e

contemporanee a Rahel che Arendt vede in questa chiave ed è singolare che siano tutte donne: Henriette Herz ebbe una situazione molto simile a quella di Rahel e Arendt nel suo caso parla della tradizione ebraica come di un ostacolo quasi fisico all'assimilazione. Ma Henriette era apprezzata, bella, amata; attraverso la virtù e l'istruzione, il mondo la rispettava. Anche Dorothea Schlegel fu un caso singolare di assimilazione raggiunta individualmente e senza alcun senso critico: uscì fuori dall'ebraismo perché focalizzò sull'uomo di cui era innamorata ogni suo interesse: "Non impara a conoscere il mondo, ma fa la conoscenza di Schlegel, non appartiene al romanticismo, appartiene solo a Schlegel, non si converte al cattolicesimo, ma alla fede di Schlegel."²⁷ Le sorelle Marianne e Sarah Meier si emanciparono grazie alla posizione economica e alla buona reputazione dei rispettivi mariti, e le persistenti, sottili discriminazioni non ne scalfirono lo spirito.

In questo contesto, emerge la posizione "originale" di Rahel Varnhagen: non viene da una famiglia colta, non è ricca, non è innamorata e l'assimilazione le sembrò per lungo tempo necessaria e possibile solo attraverso il battesimo o il matrimonio. Rahel pretese di rinunciare alla propria ebraicità e cercò di inventarsi altre possibilità e altre esistenze, irreali perché non comuni e non comunicabili, estranee al mondo, fuori dal quale non si può vivere, ma all'interno del quale ugualmente non si può vivere se non si ha un posto, una posizione riconosciuta. L'«essere nata ebrea», questo segno di differenza e insieme di esclusione, la persuase di essere sfortunata, fuori luogo ovunque, infelice. Un problema sociale e culturale diventò per lei esistenziale e il desiderio di essere felice, integrata, amata, divenne una generale «passione di verità», attraverso cui scavalcare i limiti della propria condizione. Arendt non si sofferma su quali furono le circostanze per le quali la mansarda di Rahel divenne un luogo di ritrovo e di incontro, fedele all'intento di non aggiungere altro a ciò che è stato raccontato da Rahel, e di fatto non si riesce a immaginarle, se non cercando di cogliere l'aspirazione di Rahel alla

sostanziale coincidenza di assimilazione e antisemitismo che fece dell'antisemitismo uno dei pilastri dell'ideologia totalitaria. Per la risposta "individuale" di Rahel Varnhagen si rimanda inoltre all'articolo di Hannah Arendt in appendice al presente lavoro.

²⁷ RV, pp. 39-40.

condivisione e alla comunicazione, a rinunciare al particolare per potersi incontrare con gli altri sul piano più generale della ragione e delle verità universali, come se il motivo inspiegabile della propria disperazione possa essere svelato dalla presenza degli altri, che diventano tanto più indispensabili quanto più il dolore è indefinibile. Quale che sia l'origine della propria sofferenza, essa va comunicata, parlata, condivisa. Lo scoglio rappresentato dalla realtà, che divide gli aspetti intimi della vita da quelli esterni, poteva essere superato dalla forza del dialogo, meglio se «a quattr'occhi», meglio ancora se immaginario e profondamente interiorizzato. In questa ricaduta nell'interiorità, fatta in special modo di scrittura, Rahel tentò di riscattarsi dall'esclusione subita in società, continuando a parlare senza vergogna della miseria della sua vita e del suo essere ebrea solo con i fratelli. L'infelicità e la mancanza erano ciò che la distingueva e la onorava, erano il suo «talento»²⁸, attorno al quale si raccoglievano gli ospiti della mansarda, nobili prussiani, artisti, scrittori, tutti liberi da convenzioni e regole sociali. Le amicizie divennero fondamentali per Rahel, poiché a ciascun singolo amico toccò riconoscere una parte di lei altrimenti ignota a lei stessa e perché attraverso l'altro Rahel poteva entrare in quelle zone del mondo e della vita che, per nascita, le erano vietate. Spinta da una ferma volontà di assimilazione, realizzabile solo attraverso il rapporto con l'altro, Rahel accettò senza esitazioni la proposta di matrimonio del conte Karl von Finckenstein, il cui casato era tra i più antichi della nobiltà prussiana ed estremamente attaccato alla natura patriarcale della famiglia e all'appartenenza nobiliare, considerati ben più importanti del diritto alla vita e alla felicità personali. Ma nella mansarda, dove brillava l'estro di Rahel e il titolo nobiliare non aveva valore, Finckenstein perse la posizione predominante che gli spettava per nascita. Il contrasto tra i due per affermare l'una la necessità di far parte della società, l'altro l'importanza di apparire in quanto nobile, si concluse con la fuga di lui. Secondo Hannah Arendt il rapporto con Finckenstein mediava il rapporto di Rahel con il mondo, rappresentava lo spazio della società, che altrove la escludeva, in cui Rahel poteva trovare posto. Il matrimonio l'avrebbe fatta entrare nel mondo materialmente, l'amore per Finckenstein le aprì la porta

²⁸ Cfr. RV, p. 62.

d'ingresso al mondo idealmente. La loro relazione non fu però frutto di un calcolo, ma del caso, un caso al quale Rahel si offrì senza riparo, pur di entrare nel mondo. In questo abbandono Rahel si innamorò, mentre lui ebbe paura e cercò di proteggersi dietro le convenzioni che avrebbero impedito di fatto il matrimonio. “Contro di lei di nuovo *il* mondo, la società, i pregiudizi – non una singola o determinata volontà.”²⁹ L'amore per Finckenstein fece di lei una persona definita, senza un posto definito in cui stare. Finckenstein al contrario aveva un luogo definito in cui collocarsi, ma non gli riuscì di diventare una persona definita. Arendt compara la relazione tra i due a un gioco di carte volutamente perso da Rahel, condotto in modo che Finckenstein ritorni alla condizione che gli appartiene. Finckenstein non era adatto a Rahel e alla sua posizione di marginalità e, se l'errore fatale fu di cercare di tirarlo a sé, la salvezza fu capire che lui l'avrebbe divorata, annichilita. Da questa delusione d'amore, prima della quale non poteva dire chi fosse, Rahel credette di imparare il segreto della vita.

Nel luglio del 1800 Rahel partì per Parigi, con il sentimento di essere spinta dal destino, cui non sapeva opporre desideri o volontà. Qui si abbandonò alla felicità di godere del mondo e fece amicizia con Wilhelm Bokelmann. Di ritorno a Berlino sentì di essere meno vulnerabile e non avere più esperienze nuove da fare, ma di poter solo testimoniare il dolore.

Alla fine del 1801 Rahel conobbe Friedrich Gentz, consigliere di Metternich, con il quale ebbe una relazione mai completamente d'amore, mai solo d'amicizia. In quegli anni un'ondata di antisemitismo travolse le province prussiane, ogni ebreo tentava di penetrare individualmente nella società, ogni antisemita aveva il suo «ebreo d'eccezione». Gentz era egli stesso un'eccezione, che ha bisogno di rapportarsi a individui “non-ufficiali” e deboli, per potersi esprimere senza fraintendimenti. Tra i due non ci fu mai una relazione completa, perché Gentz poteva penetrare tutta la realtà senza lasciarsi incantare solo da alcuni aspetti straordinari, mentre a Rahel, respinta dal mondo “ufficiale”, restava solo un frammento della realtà da vivere, per l'appunto straordinario. Uno di questi frammenti di straordinaria bellezza fu il

²⁹ RV, p. 51.

giovane spagnolo Don Raphael d'Urquijo, di cui Rahel si innamorò perdutamente. In lui vide chi poteva amarla senza pregiudizi e gli si abbandonò «senza grazia» e senza protezione, si lasciò trasportare dagli eventi senza giudizio. Urquijo, geloso della sua superiorità intellettuale, la rifiutò e il dolore che Rahel provò a causa della separazione fu lancinante, tanto da farla desiderare di esser morta. Riuscì a sopravvivere ripensando ai fatti della sua vita e ricomponendoli in nuovi quadri, così da far diventare la propria vita un racconto. Con questa *storia*, non con se stessa, si rivolse nuovamente al mondo e raccontò tutto a una nuova amica, Rebecca Friedländer, dalla quale si separò dopo cinque anni di scambi epistolari.

Intanto, nel 1806 la Prussia perse la guerra con Napoleone, Francesco II rinunciò alla corona imperiale e la società subì il contraccolpo della crisi politica: quando il mondo, che pure emarginava gli ebrei, crollò, questi non ebbero neanche più il posto degli esclusi. Sebbene non fosse stata decretata la scomparsa dei salotti, questi si riorganizzarono intorno a persone che avessero rango e nome, diventarono luoghi elitari e assunsero la forma di “società segrete patriottiche”³⁰. Ne furono messi fuori le donne, i francesi, i filistei e gli ebrei. Il «Salon» non fu più il luogo in cui ebrei e estromessi in genere potevano ritrovarsi e il salotto di Rahel non riuscì più a rappresentare una parte del mondo, ma solo Rahel stessa, ormai isolata e senza amici.³¹ Sono tormenti nascosti, indicibili. Di giorno Rahel cela a sé e agli altri le sue sofferenze, di notte queste escono fuori implacabili, ripetendo ciò che è già noto, chiudendo ogni via di fuga.

Quando nel 1808 a Berlino, Rahel conobbe Karl August Varnhagen, all'epoca ventitreenne, questi, dal basso della sua posizione, di chi non possiede nulla e deve cominciare dal principio, sembrò il compagno ideale per provare a entrare

³⁰ RV, p. 129.

³¹ Si riassume rapidamente il commento di Arendt alla situazione: mentre gli ebrei riformisti proponevano la stabilizzazione del gruppo ebreo all'interno della società mantenendo la conservazione della propria identità, Rahel percepì le tendenze riformistiche come una minaccia, poiché le fu chiara l'impossibilità di vivere in un paese con un passato diverso dal proprio. Si può avanzare l'ipotesi che in Rahel prendesse corpo l'inquietante consapevolezza di essere ebrea, ma, anche, tedesca. Per uno studio del rapporto tra *ebreo* e *tedesco* si rimanda a J. DERRIDA, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Napoli, 2001.

nel mondo. Varnhagen aveva studiato per qualche tempo medicina e letteratura, senza continuità né interesse, lui stesso amava definirsi «un mendicante ai margini della strada»³², per descrivere la sua attitudine a raccogliere e mettere insieme particolari, aneddoti, opportunità. “Rahel diventerà la grande occasione della sua vita, perché mette nelle sue mani, volontariamente, una «totalità»”³³. Nel 1809 Varnhagen partecipò alla guerra fra Austria e Francia e divenne il segretario particolare del suo colonnello. Diede inizio così alla sua ascesa sociale, che si spinse fino alla ricerca di antenati nobili. Il patriottismo di Varnhagen coinvolse Rahel, in quanto offriva altre possibilità che l’emancipazione dei singoli e apriva la strada all’abolizione di tutte le differenze auspicata da Fichte. La lettura delle *Reden an die deutsche Nation*, rianimò per un momento lo spirito sconfortato di Rahel e rese plausibile che chiunque facesse parte della comunità degli uomini, che avesse abolito cioè la sua origine nella sua «determinatezza concreta», avrebbe partecipato del nuovo mondo. Dalla sua posizione di esclusa, la cui determinatezza fisica e concreta non è tenuta in nessun conto dalla società, si aprì per Rahel l’opportunità di comprendere la storia e il mondo e, grazie alla richiesta di spiriti patriottici, di inserirsi nella società. Per gli ebrei prussiani prendere parte alla guerra significava dimostrare la propria appartenenza alla nazione tedesca e Rahel, come molte altre donne, partecipò organizzando i soccorsi. Poi approfittò dello stato di cose per lasciare Berlino, rifugiarsi a Praga e allontanarsi dalla famiglia. Fu un’occasione per dimenticare gli affanni, per dare il via a un nuovo corso della vita. A Praga Rahel era straniera tra gli stranieri, rifugiata tra i rifugiati, sembrava che tutti condividessero la sua situazione; anche lei aveva il suo posto nel mondo, ancor di più quando, tornata a Berlino, sposò nel 1814 Varnhagen, ormai anche lui inserito in società.

A Berlino i due Varnhagen diedero vita a un nuovo salotto, dedicato al culto di Goethe, molto diverso da quello della sola Rahel di trent’anni prima.³⁴

³² RV, p. 154.

³³ RV, p. 154.

³⁴ Varnhagen raccolse anche le lettere che Rahel gli scrisse su Goethe e le sue risposte, collezionandole in un volumetto che spedì allo stesso Goethe. Questi rispose, lasciando Rahel in un passivo stupore. Rahel non cercò mai di incontrarlo di persona. Fu Goethe invece ad

Varnhagen comprese Rahel, Rahel educò Varnhagen, ma continuò a vivere la sua storia di estraneazione e sofferenza comunicandola a due personalità che, come lei, rimasero in qualche modo escluse dal mondo: Alexander von der Marwitz, giovane nobile lontano dalla società da lui, anzi, disprezzata; nessuno come Rahel poteva capire il suo dolore, nessuno quanto lui la trattò da pari, come un “essere umano *intero*.”³⁵ Nonostante si capissero alla perfezione e nonostante il disprezzo di Marwitz per Varnhagen, Rahel si separò dall'astrattezza di Marwitz e sposò l'unico amico che volle davvero condividere con lei la vita quotidiana. E Pauline Wiesel, l'amica disprezzata da Varnhagen, con la quale Rahel condivise la sorte di amare le cose “vere” della vita: amore, alberi, bambini, musica³⁶.

Nell'ultimo capitolo della biografia, Hannah Arendt riprende il racconto di un episodio accaduto a Rahel da ragazza. In occasione di una visita a dei parenti di Breslavia, Rahel si rese conto in maniera improvvisa e violenta di quanta distanza ci fosse tra un ebreo di Berlino e gli ebrei dell'Europa orientale³⁷. Fu così che Rahel prese coscienza della sua storia - una “coscienza segreta di un ineluttabile ebraismo, fondata sull'esistenza di altri ebrei”³⁸. Provò vergogna, rifiutò di sentirsi solidale e di accondiscendere a una richiesta immaginaria di condividere la posizione di ultimi. Sentire la distanza tra sé e gli ebrei dell'est non portò Rahel a identificarsi con tutti gli ebrei, ma neanche a liberarsi della sua appartenenza che, anzi, ne venne rafforzata. Rahel è stretta tra due fuochi: assimilarsi, e con questo assimilare anche l'antisemitismo; o restare esclusa, fuori del mondo, mai essere umano tra gli uomini. Come restare ebreo tra gli

andare a trovarla e lei, per non farlo aspettare, non si accomodò neanche un po', presentandosi in vestaglia. Mancanza di autostima o abnegazione? Per questa vicenda e, in particolar modo, per la singolare interpretazione che ne dà Arendt, si rimanda al testo di Lea Ritter Santini, cit., pp. XXX-XXXV.

³⁵ RV, p. 175.

³⁶ Cfr. RV, p. 79.

³⁷ Joseph Roth ha scritto, nel 1927, un testo intenso sugli ebrei orientali, così diversi rispetto agli ebrei dell'Europa occidentale (la differenza nella differenza, gli emarginati dagli emarginati...!), dal titolo “*Juden auf Wanderschaft*”, composto per quei “lettori che abbiano rispetto del dolore, della grandezza umana e di quella sporczia che ovunque si accompagna alla sofferenza”. J. ROTH, *Ebrei erranti*, Milano, 1985, p. 11.

³⁸ RV, p. 225.

esseri umani? Come poter mantenere la propria appartenenza storica senza cadere fuori dal mondo? Ultima possibilità, essere un ebreo “d’eccezione”, fuori dalle regole, un *paria*. La “specie di paradosso”³⁹ in cui Rahel Varnhagen si trova è aver tentato di entrare da parvenu nella società e rifiutarsi di dimenticare quanto le sia costata l’ascesa sociale, non voler rinunciare e quel modo di sentire e riconoscere il mondo da una posizione svantaggiosa, eppure in grado di comprendere la complessità delle esperienze umane.

Per questo i *paria* rappresentano sempre in una società fondata sui privilegi, l’orgoglio della nascita, l’arroganza del rango, l’elemento veramente umano, specificamente creaturale che nobilita l’uomo nella sua universalità.⁴⁰

Da questa posizione marginale, Rahel raccoglierà i frammenti della sua storia e ne trasmetterà il senso. E se al marito Rahel consegnerà, insieme ai suoi scritti, il destino incompiuto di una donna ebrea, al giovane poeta Heinrich Heine, conosciuto solo mentre si avvia alla vecchiaia, Rahel lascia in eredità “la storia di una bancarotta e un cuore ribelle”⁴¹, la storia, da tramandare, di un *paria*.

³⁹ RV, p. 214.

⁴⁰ RV, p. 219.

⁴¹ RV, p. 233.

§.1.2 Storia di una donna ebrea: Hannah Arendt (1906-1975)

Hannah Arendt venne a conoscenza dell'Archivio Varnhagen alla fine degli anni '20 del 1900, mentre era impegnata in uno studio sul romanticismo tedesco. Dopo aver studiato filosofia a Marburg con Martin Heidegger, Arendt si era trasferita a Heidelberg, dove si addottorò con Karl Jaspers con una dissertazione su "Il concetto d'amore in Agostino"⁴². Nel 1925, Arendt aveva scritto un breve racconto di tono "esistenzialistico" e d'ispirazione heideggeriana, intitolato *Le ombre*, il cui legame con la biografia su Rahel Varnhagen è stato fatto notare, nelle sue implicazioni esistenziali, dalla biografia di Hannah Arendt.⁴³ È un documento atipico, un breve diario di una vicenda esistenziale che ha inizio con il risveglio della protagonista da un sonno profondo, "in cui si è tutt'uno con se stessi e con ciò che si sogna"⁴⁴. L'incontro (con Martin Heidegger) aveva diviso il corso della vita in un prima e un dopo, "un «qui-adesso» e un «là-allora»"⁴⁵, che avrebbero poi significato ogni altro evento con un tono nostalgico ormai irrinunciabile. Ogni cosa, anche la più banale, ogni aspetto della vita, anche il più semplice e il più comune, prendevano le sembianze della straordinarietà. Cose semplici che apparivano straordinarie, a chi potevano essere comunicate, chi avrebbe partecipato al suo "sordo dolore" o al suo "isolamento sognante e incantato"⁴⁶? Quanto più incomunicabili, questi sentimenti portavano a un "ripiegamento su di sé" doloroso quanto inesorabile. "Perché la cosa più insopportabile [...] è precisamente questa: soffrire e sapere, sapere in ogni minuto e in ogni istante, con piena coscienza e con cinismo, che si deve provare gratitudine anche per

⁴² H. ARENDT, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, 1929; ed. italiana *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano, 2001.

⁴³ Cfr. E. Y-B, pp. 79 e ss.

⁴⁴ H. ARENDT, *Die Schatten*, aprile 1925, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C. (*Le ombre*, in H. ARENDT-M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975, e altre testimonianze*, Torino, 2001, p. 12).

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ *Ib.*, p. 13.

la peggiore delle pene, e anzi che è precisamente per questa sofferenza che si deve e vale la pena provare gratitudine.”⁴⁷ Ma la nostalgia lascia presto il posto all’angoscia, “un’angoscia animale di mettersi al sicuro”⁴⁸ che rimanda, da ogni esperienza, l’immagine riflessa del proprio io. Nostalgia e angoscia procedono dalla stessa passione, dallo stesso abbandono a qualcosa di unico e straordinario, ma non è la loro natura a essere importante. Importante è riuscire a “imparare la pazienza, la semplicità e la libertà di una crescita organica. Ma è più probabile che ella continui a sprecare la sua vita in esperimenti insensati e in una curiosità illecita e senza freni, finché la morte, tanto a lungo e tanto fervidamente sperata, la sorprenderà decretando una fine arbitraria a questa futile e inutile vicenda.”⁴⁹ È interessante notare come la contraddizione tra la necessità di sprofondare in sé per pensare e i limiti di questa solitudine, sarà uno dei termini della contestazione di Hannah Arendt al pensiero - di Rahel Varnhagen e al suo stesso -, quando si è privato del rapporto con il mondo. In Rahel Varnhagen, Hannah Arendt potrebbe aver riconosciuto alcuni lineamenti della sua esperienza e forse, attraverso questa riflessione sulla vita di una donna ebrea, ne avrebbe individuato gli aspetti negativi, non solo per quello che concerne la singola esistenza, ma, ed è qui forse che si compie lo scatto di una diversa esperienza e di un’inaugurazione, da parte di Arendt, di un’altra tradizione concettuale rispetto a quella del maestro Heidegger, per ciò che riguarda la propria posizione nel mondo, che implica il rapporto con gli altri individui a un livello politico e non più solamente sociale, a un livello pubblico e non più esclusivamente privato, a un livello condivisibile e non più soltanto interiorizzato. Il tentativo, di Rahel Varnhagen, di assimilarsi alla società tedesca, avrebbe potuto rivelare a Hannah Arendt due forme di pericolo: l’estraneazione del pensiero che, guidato dallo sprofondamento nella propria interiorità, si separa dalla vita comune e “in” comune con gli altri, e il momento critico che la storia degli ebrei tedeschi si trovava ad affrontare, negli anni ’30 del XX secolo. Arendt si era ormai trasferita a Berlino dove, come racconta la

⁴⁷ Ib.

⁴⁸ Ib.

⁴⁹ Ib., p. 15.

sua biografia, rinnovò la sua conoscenza con Kurt Blumenfeld e altri membri dell'organizzazione sionista e il suo pensiero "divenne stabilmente più politico e più storico"⁵⁰, e cominciò a pubblicare diversi articoli.⁵¹

Nell'articolo *Illuminismo e questione ebraica*, del 1932, Arendt mette in luce come la questione ebraica – nei termini di emancipazione (possibile) e assimilazione (necessaria) - sia stata posta, nella sua forma moderna, dalla cultura illuministica europea. Gli ebrei si trovano all'interno di una definizione imposta loro dall'esterno, sono destinati a occupare una posizione di eccezione che gli impedisce di avere una "storia" così come articolata e pensata dal pensiero europeo. "Così, gli ebrei diventano nella storia gli esseri privi di storia."⁵² L'essere ebrei comincia a definirsi come una posizione di estraneità. Non a tutti in Germania l'ondata nazionalsocialista si rivela immediatamente pericolosa, non per tutti l'ebraicità è causa di isolamento. Come poter dire che cosa significa essere ebreo, quando è in gioco il proprio essere ebreo? In che cosa Rahel Varnhagen è ebrea e in che termini condivide questa appartenenza con Hannah Arendt? Le riflessioni sulla vita di Rahel Varnhagen potrebbero essere scaturite in un certo senso dalla scossa inaspettata provocata dalla comparsa del Nazionalsocialismo in Germania con la conseguente recrudescenza di antisemitismo. Intanto il lavoro sul Romanticismo prosegue e in *Salotti berlinesi*, ancora nel 1932, Hannah Arendt scrive:

Essendo un ambito socialmente neutro, il salotto era accessibile anche agli ebrei, il cui status sociale era ancora indeterminato ma che si stavano adattando alla situazione sociale del tempo con stupefacente rapidità. Gli ebrei non dovevano liberarsi da ogni tipo di legame sociale: tanto per cominciare essi erano già fuori della società, e se i maschi erano in una certa

⁵⁰ E.Y-B, p. 124.

⁵¹ Tra gli articoli più significativi per la biografia di Rahel Varnhagen si segnalano: *Salotti berlinesi; Friedrich von Gentz. In occasione del centesimo anniversario della morte, 9 giugno 1932; Søren Kierkegaard; L'emancipazione delle donne*, tutti in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Milano, 2001; *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, scritto con Günther Stern, in "aut-aut" 239-240, settembre-dicembre 1990. *Illuminismo e questione ebraica*, in "il Mulino" XXV, cit. Il testo su Gentz è forse il primo testo "politico" di Hannah Arendt, che si chiude con una citazione di Catone ("Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni") posta poi da Arendt a esergo del capitolo dedicato alla facoltà del Giudicare, che avrebbe dovuto chiudere la sua ultima opera, incompiuta, *La vita della mente*. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna, 1987.

⁵² H. ARENDT, *Illuminismo e questione ebraica*, in "il Mulino", cit., p. 435.

misura limitati dalle loro professioni, le donne ebrae – una volta emancipate – erano libere da tutte le convenzioni in una misura difficilmente immaginabile ai nostri giorni. Le case di questi ebrei divennero così i luoghi d'incontro del mondo intellettuale e i loro proprietari non dovevano sentirsi né compromessi né onorati da ciò.⁵³

Qui sono tracciati alcuni temi poi approfonditi e articolati nel libro dedicato alla storia di Rahel Varnhagen. L'incontro possibile tra ebrei e non ebrei, l'esistenza di uno spazio in cui non vi sia condanna all'esclusione o all'assimilazione forzate, l'ebraicità come una possibile posizione di marginalità, le donne, la cui diversità non va né evidenziata né annullata, ma che opera sotto un silenzio, potremmo dire, significativo. Sappiamo che Arendt non fece mai dell'emancipazione femminile un cardine della sua filosofia politica. Elisabeth Young-Bruehl sottolinea come, nell'articolo su *L'emancipazione delle donne*, del 1933, secondo Arendt, "i problemi femminili dovessero far parte di una lotta politica più ampia"⁵⁴. Si può dire che l'opinione di Hannah Arendt sulla questione femminile sia, almeno a un primo livello, molto chiara. Lottare per una specificità riduce i contenuti della lotta politica a mera astrazione, in quanto scopo della politica è permettere la convivenza di tutte le pluralità esistenti e possibili, e non il rinchiudersi delle diversità in recinti invalicabili.⁵⁵ Molti anni dopo, in un'intervista del 1964, Arendt risponde al suo interlocutore:

[...] Ho sempre pensato che ci sono delle professioni che non si addicono alle donne, che non vanno bene per loro, se posso esprimermi così. Non è bello quando una donna si mette a dare ordini. Se vuole rimanere femminile, una donna dovrebbe evitare di trovarsi in situazioni simili. Non so se ho torto o ragione. Per quanto mi riguarda ho sempre vissuto secondo questi

⁵³ H. ARENDT, *Salotti berlinesi*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 95.

⁵⁴ E. Y-B, p. 129.

⁵⁵ "[...] tutte le volte che il movimento delle donne raggiunge un traguardo politico lo fa solo in quanto entità unificata e indifferenziata, che non riesce mai a definire obiettivi concreti (al di là di quelli umanitari). Il problema di questo movimento è messo bene in evidenza dai vani tentativi di fondare un partito politico delle donne. Il problema è simile a quello dei movimenti giovanili, che sono movimenti che difendono solo gli interessi dei giovani. Un movimento delle donne solo nell'interesse delle donne è ugualmente astratto." H. ARENDT, *L'emancipazione delle donne*, recensione ad A. RÜHLE-GERSTEL, *Das Frauenproblem der Gegenwart: eine Psychologische Bilanz*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 103-104.

principi in maniera più o meno inconscia – o meglio, più o meno conscia. Nel mio caso questo problema non ha pesato molto. Per farla breve, ho sempre fatto ciò che mi andava di fare.⁵⁶

La specificità resta, la donna è differente dall'uomo, se è vero che per mantenersi tale dovrebbe astenersi dall'imitare atteggiamenti maschili. Secondo Arendt, l'essere donna, come l'essere ebrea, è un dato della vita del singolo e non un'appartenenza generica a un mondo femminile, o ebraico, dal quale tutti i possibili altri sono fuori. La *pluralità*, questo concetto così importante del pensiero di Hannah Arendt, riguarda appunto ciò che Arendt chiama mondo e che è esattamente la Terra che abitiamo, che gli esseri umani abitano in quanto pluralità. Scrive Arendt nel suo ultimo libro: “[...] Nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è fatto per esser percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra.”⁵⁷ E diversi anni prima: “Ma gli uomini nella pluralità, cioè gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole.”⁵⁸ Come sciogliere il nodo della domanda sul proprio posto nel mondo a partire dalla propria irriducibile singolarità? Il problema sarebbe come vivere (o sopravvivere?) restando se stessi in un mondo altro da sé. Può darsi che Hannah Arendt abbia risposto alla domanda sul senso del proprio posto nel mondo, scrivendo la vita di una donna ebrea vissuta cento anni prima di lei? Quali problemi le si ponevano a Berlino, negli anni '30 del XX secolo?

È del 1933 l'articolo di Hannah Arendt “Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag”⁵⁹. I primi due paragrafi affrontano la questione dell'assimilazione degli ebrei in Germania e ritraggono rapidamente

⁵⁶ *Che cosa resta? Resta la lingua. Una conversazione con Günter Gaus*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 36. È la traduzione dalla versione inglese dell'intervista *What remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus*. Tit. orig. *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in A. REIF, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Europa Verlag, Wien, 1979; trad. it. di A. Dal Lago in H. ARENDT, *La lingua materna*, Milano, 1993.

⁵⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 99.

⁵⁸ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1997⁴, p. 4.

⁵⁹ H. ARENDT, *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag*, in “*Jüdische Rundschau*”, Nr. 28/29, 7.IV.1933.

alcune personalità del periodo a cavallo tra Illuminismo e Romanticismo che hanno “risolto” il problema dell’appartenenza ebraica ciascuna a suo modo. Sono le stesse donne (Henriette Herz, Dorothea Schlegel, le sorelle Mayer) di cui Hannah Arendt parla anche nella biografia su Rahel Varnhagen. Avviene poi, nei restanti tre paragrafi, l’incontro con Rahel Varnhagen, così straordinaria, così originale, così diversa dai suoi contemporanei eppure in grado di farsi esempio di una vita che si espone al destino e di incarnare il legame tra destino singolare e storia plurale. L’articolo è già, in effetti, una piccola biografia di Rahel, contiene tutta la sua storia, raccontata attraverso i suoi scritti. Perché, allora, Hannah Arendt continuò la sua ricerca su questa figura di donna ebrea? L’impulso fu dato dalla scoperta di un personaggio eccezionale quale era Rahel Varnhagen, oppure fu un interrogativo preesistente sulla vita di una donna ebrea a mettere in moto quel processo di riconoscimento, o forse meglio, di ripetizione, come suggerisce la stessa Arendt, che è alla base di questo esperimento di ri-scrittura di un’esistenza?⁶⁰ Prima del 1933, la consapevolezza di cosa significasse essere ebrea in Germania poteva confrontarsi probabilmente con la battaglia sociale di Rahel per entrare nel mondo. In modo improvviso, la questione “sociale” si trasforma in problema “politico”: come è possibile, per gli ebrei, vivere in un mondo che li perseguita. Arendt scrive al marito Heinrich Blücher nel 1936:

È proprio questa la domanda: se posso finalmente mettermi a sedere sulla terza poltrona che tu così generosamente mi metti a disposizione. Niente e nessuno mi legittima a farlo. E se la mia migliore amica, anche se purtroppo è morta cento anni fa, una volta ha detto: «perciò è così terribile essere ebrea, perché bisogna sempre legittimarsi» - allora io sono dell’opinione che non ci si può e non ci si deve mai legittimare. La legittimazione la fanno *sempre* gli altri. E non un altro qualsiasi, che so, i Cinesi, ma gli altri con cui si vive nello stesso spazio storico. E questi altri non hanno voluto. E per di più, nel mio caso personale, hanno fatto lo sforzo di farmelo chiaramente capire di persona.⁶¹

⁶⁰ Cfr. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 24 marzo 1930, in H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 32.

⁶¹ H. ARENDT-H. BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, München, 1996, p. 45 (t. m.).

Il lavoro sul Romanticismo si era ormai trasformato in una monografia sulla figura di Rahel Varnhagen. Questa è diventata addirittura la “migliore amica” di Arendt, colei che ascolta, dà forza, condivide; ma con la quale poter dialogare solo attraverso la scrittura. Hannah Arendt sceglie tra il copioso Archivio Varnhagen brani di lettere e diari, li commenta, li fa parlare con un'altra voce, grazie a loro costruisce la sua storia di Rahel. Ma intanto è la storia di Arendt che subisce interruzioni significative, legate al suo essere ebrea, che si ripercuotono sulla scrittura del libro su Rahel Varnhagen. Nel 1933, prima di abbandonare la Germania, colpita dall'incendio del Reichstag, Hannah Arendt aveva completato i primi undici capitoli, nell'estate del 1938 a Parigi erano pronti gli ultimi due, ma il libro “Rahel Varnhagen. The life of a Jewess” venne pubblicato, in inglese, solo nel 1958 (il libro porta una dedica - “Per Anne, dal 1921” - per colei che aveva fatto conoscere gli scritti di Rahel Varnhagen a Arendt e alla quale Arendt fu legata per tutta la vita⁶²). Nel 1938 Hannah Arendt si trovava, insieme al marito Heinrich Blücher, a Parigi, dove lavorò presso la Youth Aliya, un'organizzazione che preparava l'emigrazione in Palestina.

Il libro su Rahel Varnhagen era già finito quando lasciai la Germania,⁶³ e il problema degli ebrei vi svolge un ruolo importante. L'ho scritto con l'intenzione di comprendere. Non che vi esaminassi specificamente i miei problemi personali di ebrea, ma ora l'appartenenza all'ebraismo era diventata anche per me un problema, e questo problema era un problema politico: puramente politico! Volevo intraprendere un'attività pratica; esclusivamente e unicamente un'attività a favore degli ebrei. Con quest'idea fissa in testa ho quindi cercato lavoro in Francia.⁶⁴

Dal 1940, intanto, Hannah Arendt e il marito, in fuga dalla violenza nazista, si erano definitivamente stabiliti a New York, dove Arendt muore nel 1975. Seguendo questo percorso cronologico, in cui eventi storici non fanno solo da sfondo, ma intervengono concretamente nel processo della scrittura, il libro appare diviso in tre sezioni. La prima, che va dal primo all'undicesimo capitolo,

⁶² Cfr. E.Y-B, pp. 85-86.

⁶³ Mancavano però gli ultimi due capitoli, scritti a Parigi.

⁶⁴ *Che cosa resta?*, cit. p. 47.

la seconda, che comprende gli ultimi due capitoli, e infine la prefazione, scritta per la stampa del libro, nel '56.⁶⁵ Da tale suddivisione emerge il nesso tra pensiero e vita, tra destino individuale e realtà politica generale, tra filosofia e scrittura, laddove la scrittura è sia l'elemento che fonda la relazione tra Hannah Arendt e Rahel Varnhagen, sia il modo e il mezzo attraverso cui la storia viene narrata, si comprende e si fa. Se nei primi undici capitoli il tema prevalente è il conflitto di Rahel con la propria ebraicità e i suoi tentativi di uscirne fuori, negli ultimi due capitoli, dai titoli significativi: "Fra paria e parvenu" e "Dall'ebraismo non si esce", acquistano rilevanza le implicazioni politiche del ritorno, confuso e sofferto, di Rahel alla sua origine ebraica. Questa differenza di "tono" oltre che di contenuti è nota a Arendt che, nel 1952, scrive in una lettera a Karl Jaspers:

Il manoscritto, fino all'ultimo capitolo, era già ultimato nel 1933, o addirittura nel 1932. Ho scritto poi la conclusione, già in polemica con le mie pagine precedenti, nell'estate del 1938, e anche con una certa irritazione poiché Heinrich e Benjamin non mi lasciavano in pace.⁶⁶

L'invito di Blücher e di Walter Benjamin a completare il libro su Rahel Varnhagen è forse effetto di una stessa esigenza: riflettere sulle cause dell'attuale situazione degli ebrei in Europa e trovare una possibile via d'uscita. Walter Benjamin, nel 1939, così ne parla in una lettera a Gershom Scholem:

A me quest'opera ha fatto una grande impressione. Nuota vigorosamente contro la corrente dell'ebraistica edificante e apologetica. Tu sai benissimo che tutto quello che si poté leggere finora intorno agli «ebrei nella letteratura tedesca» si era appunto lasciato trasportare da questa corrente.⁶⁷

Cosa colpì Benjamin così profondamente? Mentre Scholem si soffermava sull'alleanza costituitasi sul finire del '700 tra ebrei e tedeschi e sul suo

⁶⁵ Dettagliatissime notizie storiche e filologiche sulla vicenda della composizione del libro, con particolare attenzione ai documenti correlati, in C. CHRISTOPHERSEN, "Es ist mit dem Leben etwas gemeint". *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Königstein/Taunus, 2002.

⁶⁶ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 7 settembre 1952. Trad. it. HANNAH ARENDT-KARL JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., pp. 115-116.

⁶⁷ W. BENJAMIN e G. SCHOLEM, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, 1987, pp. 277-278.

inevitabile fallimento (ottica che Scholem riconosceva diversa da quella dell'analisi di Arendt), Benjamin metteva in evidenza la capacità, da parte di Arendt, di parlare di una donna ebrea senza cadere nello stereotipo o nell'esaltazione della particolarità, di non fare di Rahel l'eroina dell'ebraismo, né della sua ebraicità l'esempio di una storia possibile della cultura ebrea, ma neanche di ridurre la ricerca a un'indagine sulla Berlino romantica o sul culto di Goethe. Benjamin intuì che l'intenzione di Hannah, come lei stessa ripete nella prefazione al libro del 1958, non era di interpretare la storia della vita di Rahel e la sua personalità, ma di "prendere più sul serio"⁶⁸ la storia di quella vita, nel senso di aderire al destino di Rahel così come Rahel stessa era riuscita a fare, completando coerentemente il disegno che ogni vita è destinata a tracciare.

È significativo leggere ancora di Rahel Varnhagen nella parte dedicata all'antisemitismo di *Le origini del totalitarismo*, scritto negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, anni che si presentarono a Arendt "come il primo periodo di relativa calma dopo decenni di tumulto, confusione e orrore"⁶⁹, e portato a termine nel 1949. Quasi che la scrittura dell'opera sul totalitarismo offra una nuova prospettiva dalla quale parlare di Rahel, o come se la donna ebrea vissuta più di cent'anni prima sia ancora un punto di riflessione "illuminante", per cercare di comprendere "*come era potuto succedere*"⁷⁰: l'eliminazione di ogni solidarietà sociale, la trasformazione delle classi in masse, l'accumulazione del terrore, il dominio totale, la soluzione finale. Nella parte prima del volume, *L'antisemitismo*, Hannah Arendt scrive:

Il più rappresentativo dei salotti berlinesi fu quello di Rahel Varnhagen. La sua intelligenza fresca, originale, anticonformista, associata a un vivo interesse per la gente e a una natura appassionata, ne fece la più brillante delle padrone di casa ebree. Le modeste, ma famose serate nella «soffitta» di Rahel riunivano una società veramente mista, aristocratici «illuminati», intellettuali borghesi e attori, tutti coloro insomma che, come gli ebrei, non appartenevano alla

⁶⁸ RV, p. 6.

⁶⁹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LV.

⁷⁰ H. ARENDT, *Le origini ...*, cit., p. LXVII.

società rispettabile. Il suo salotto, per definizione e deliberatamente, si pose così ai margini della società e non ne condivise le convenzioni e i pregiudizi. [...] Dopo il fallimento dell'eccezionale tentativo di Rahel Varnhagen di creare una società al di fuori della società ufficiale, le vie del paria e del *parvenu* furono entrambe vie di estrema solitudine, e quella del conformismo una via di costante rimorso.⁷¹

La questione ebraica come questione *politica* si è lasciata afferrare attraverso il racconto della vita di un'altra donna ebrea proprio quando il destino degli ebrei comincia a prefigurarsi, alla fine degli anni '30, con quell'orribile sorte di cui solo pochi furono consapevoli anticipatamente. Che questo "restare in sé", attraverso la riscrittura della storia di un'altra donna ebrea, abbia permesso a Arendt di prefigurarsi la situazione di pericolo in cui si sarebbero trovati, di lì a pochissimo, gli ebrei tedeschi?

La prefazione, datata nella sua prima versione estate 1956⁷², espone Hannah Arendt alla pena di parlare di un libro concepito in un tempo "lontano almeno la metà di una vita umana"⁷³. Nel frattempo l'archivio Varnhagen è disperso⁷⁴, non vi è più in Europa un popolo ebraico, Hannah Arendt ha abbandonato la Germania e con essa la filosofia e la scrittura in tedesco.⁷⁵ La prefazione è realmente uno scritto a sé. La biografia di Rahel Varnhagen, non la sua vita, ma la *storia della sua vita*, scioglie le sue asperità, non nel senso di una semplificazione, ma rivelando il doppio gioco di auto-riflessione messo in atto da Arendt: "raccontare la storia della vita di Rahel così come l'avrebbe potuta raccontare lei stessa"⁷⁶. Un ritratto che non esce dalla cornice originaria

⁷¹ Ib, pp. 83 e 93.

⁷² Cfr. H. ARENDT, *Rahel Varnhagen. The life of a Jewess*, cit., p. 83.

⁷³ RV, p. 5.

⁷⁴ Sarà ritrovato nel 1977 a Cracovia. Si veda D. HERTZ, *The Varnhagen collection is in Kracow*, in "The American Archivist", 44, 1981, cit. da U. ISSELSTEIN, *Costruzione e ricostruzione di un'identità. Rahel Levin Varnhagen e i suoi diari*, in *Ricerche di identità*, a cura di C. CASES, Torino, 1985.

⁷⁵ "Non era mia intenzione vagare per la Germania come una cittadina di seconda classe [...] Ho lasciato al Germania ossessionata dall'idea – ovviamente un po' esagerata – che... mai più! Non mi immischierò mai più in nessun genere di attività intellettuale [...] Voglio guardare alla politica, per così dire, con gli occhi sgombri dalla filosofia [...] Scrivo in inglese, ma ho comunque mantenuto un certo distacco. C'è una differenza enorme tra la propria lingua madre e un'altra lingua [...]" da *Che cosa resta? Resta la lingua*, cit.

⁷⁶ RV, p. 5.

e che segue il più possibile il corso delle riflessioni di Rahel, una donna straordinaria agli occhi di molti suoi contemporanei, ella stessa consapevole di questa straordinarietà, “portavoce” di un’esperienza esistenziale più significativa di qualsiasi astratta riflessione sul proprio posto nel mondo. L’intenzione che Arendt annuncia, venti anni dopo aver terminato il libro, di non aver voluto “scrivere un libro *su* Rahel”⁷⁷, ma una “rappresentazione biografica”⁷⁸ lontana dal modo abituale della letteratura della biografia, esprime il tentativo di sottrarre Rahel a un giudizio esterno e ridarle voce propria. Ma rappresenta forse anche una volontaria fuoriuscita da qualsiasi canone, letterario, storico, filosofico, come se, negli anni ’30, Hannah Arendt fosse già pronta a congedarsi dai “pensatori di professione”⁷⁹.

⁷⁷ RV, p. 5.

⁷⁸ RV, p. 5.

⁷⁹ “Non ho la pretesa né l’ambizione di essere un «filosofo», di venir annoverata tra coloro che Kant, non senza ironia, chiamava *Denker von Gewerbe...*”, H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 83.

CAPITOLO 2

Filosofia e scrittura della vita

§ 2.1 Una fenomenologia dei sentimenti

Sappiamo che la prefazione a “Rahel Varnhagen, storia di una donna ebrea” fu scritta da Hannah Arendt quasi trenta anni dopo la stesura dei primi capitoli, quando la storia degli ebrei tedeschi era divenuta “ormai cosa del passato”⁸⁰. Ma, nella prefazione, Arendt rivela di non essersi separata dagli intendimenti iniziali e di essere, invece, ancora intimamente legata alla storia di Rahel Varnhagen: “È sempre penoso quando un autore parla del proprio libro, anche se il momento in cui è stato concepito è lontano almeno la metà di una vita umana”⁸¹; il tempo non ha cancellato la difficoltà di parlare dell’esigenza di scrivere o di aver scritto la storia di una donna ebrea.

La prefazione vuole soprattutto chiarire il criterio secondo cui la biografia di Rahel Varnhagen è stata condotta:

Non ho mai avuto l’intenzione di scrivere un libro *su* Rahel, sulla sua personalità, su come la si possa giudicare psicologicamente con categorie che l’autore aggiunge dal di fuori [...]. Quello che mi ha interessato era semplicemente *raccontare la storia della vita di Rahel così come l’avrebbe potuta raccontare lei stessa*.⁸² (c. m.)

In questa tensione alla *verità* delle parole di Rahel, in questo sforzo per non sostituire all’altro il proprio racconto, la scrittura di Arendt rimane *in* quella di Rahel e le parole slittano le une nelle altre, come su un “piano di immanenza”,

⁸⁰ RV, p. 7.

⁸¹ RV, p. 5.

⁸² RV, p. 5.

dove non v'è sovrapposizione, ma *compagnia* che l'una fa all'altra nella stesura della biografia. La scrittura sarebbe allora il "piano", o la "scena"⁸³, che ospita concetti, storie, personaggi pensati da Arendt, a partire dalla narrazione di Rahel; anche ciò che potrebbe sembrare amplificazione richiama e ripete la trasformazione della "cosa accaduta in cosa detta"⁸⁴ già messa in atto, attraverso la scrittura, da Rahel. Le parole di Arendt e di Rahel si alternano, senza segnare l'interruzione di una scrittura *altra*, di un'altra *su* l'altra, ma per costituire *insieme* un unico andamento, che non separa il piano teorico dall'esperienza, di entrambe, di essere donne ebreo - separazione che astrarrebbe la vita di Rahel e smarrirebbe l'orientamento filosofico di Arendt. Rahel resta la donna ebrea tedesca vissuta tra XVIII e XIX secolo, la cui esperienza di vita *come singolo* è il tema della narrazione, e tutto quello che "lei stessa ha coscientemente vissuto"⁸⁵ viene *ripetuto* da Arendt senza voler "conoscere di più di quanto Rahel stessa avesse saputo"⁸⁶. La posizione che Arendt annuncia nella prefazione, e che segna la peculiarità della biografia e della sua scrittura, è quella di ripetere, in termini *filosofici*, la storia della vita di una donna ebrea, partendo "da un nesso di fatti biografici"⁸⁷, senza attribuire loro un significato diverso da quello che il soggetto della biografia ha coscientemente vissuto. Quella di Arendt non è una biografia tradizionale ("questa rappresentazione biografica è derivata da un aspetto non abituale della «letteratura della biografia»"⁸⁸), e tuttavia è una bio-grafia, come *scrittura del sentimento* della vita. I fatti biografici sono narrati da Rahel a partire dal suo

⁸³ Per il piano e i concetti si veda G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, 2002, parte 1^a. Per una lettura di "Rahel Varnhagen, storia di una donna ebrea" come "un *théâtre de la pensée*" e un "*laboratoire de la pensée politique d'Arendt*" cfr. J. KRISTEVA, *Le Génie féminin, 1. Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 88-91.

⁸⁴ RV, p. 5.

⁸⁵ RV, p. 8.

⁸⁶ RV, p. 8. A conferma della vicinanza tra intendimenti della prefazione e scrittura della biografia, ci si può riferire alla lettera di Arendt a Jaspers del 24 marzo 1930, già citata, dove Arendt, a proposito dell'intenzione di scrivere una biografia di Rahel Varnhagen per scavalcare il rischio di astrazione che si corre non appena si voglia pensare alla vita concreta di un singolo, scrive che "l'interpretazione ha qui il significato di una ripetizione". Cfr. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 32.

⁸⁷ RV, p. 8.

⁸⁸ RV, p. 5.

sentimento della vita - attraverso le sue delusioni e le sue paure, la sua intelligenza e il suo spirito, attraverso la sua felicità e i suoi dolori; anche Arendt scrive senza separarsi dai sentimenti, che dispiega secondo un'altra modalità, non nei termini di un'*identificazione* (altrimenti Arendt avrebbe scritto di sé), ma piuttosto in quelli di una consonanza, cercando di restituire loro protezione dall'insensatezza, dalla quale Rahel non riuscì a difendersi. La filosofia di Arendt non scrive *su* Rahel o sul mondo, ma si cala "dentro" il rapporto di Rahel con il mondo per provare a riattivarne il senso. La *prossimità* che lega l'autrice al soggetto non è prossimità di esperienze, perché storicamente le due donne appartengono a un tempo diverso e hanno fatto scelte diverse, ma è una prossimità di sentimenti, un sentire insieme, che si conferma nel *modo* in cui il libro è stato scritto: "raccontare (*nacherzählen*) la storia della vita di Rahel così come l'avrebbe potuta raccontare (*erzählen*) lei stessa."⁸⁹ Questo modo narrativo, fatto non di reinterpretazioni né di giudizi, ma di un *con-sentire*, si fonde con gli argomenti - i sentimenti di Rahel, attraverso i quali lei stessa ha scritto la sua storia - e in questa coincidenza di forma e contenuto la scrittura di Arendt si conferma scrittura di sentimenti.⁹⁰ La scrittura della *vita* diventa qui scrittura del *sentire*, del *come* una vita ha sentito se stessa e del *come* è riuscita a scrivere questo sentire. Lo sforzo di Arendt, per non dare della vita di Rahel nessun'altra interpretazione che non quella che Rahel stessa ha dato, si compie, oltre che nella mancanza di criteri esterni di giudizio, nella *descrizione fenomenologica* dell'esperienza di vita di Rahel, per *come* essa si dà e per *come* Rahel stessa l'ha raccontata.⁹¹ In questa riscrittura, Arendt non astraie dal mondo e dalle parole di Rahel, ma entra nel *testo* della vita di Rahel, i suoi diari e le sue lettere, registrandone *filosoficamente* i sentimenti. Arendt raccoglie con la *cura* della filosofia le parole di Rahel sui temi del vivente - la vita, la morte,

⁸⁹ RV, p. 5.

⁹⁰ Secondo Gabriel Motzkin, Hannah Arendt ha scritto due libri sull'amore, uno sull'amore sacro, *Il concetto di amore in Agostino*, e l'altro sull'amore profano, *Rahel Varnhagen*. Cfr. G. MOTZKIN, *Love and "Bildung" for Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. by Steven A. Ascheim, Berkley - Los Angeles - London, 2001.

⁹¹ Per un approfondimento delle istanze fenomenologiche in Hannah Arendt si rimanda a L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa"*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in "aut-aut", 239-240, settembre-dicembre 1990.

l'altro, l'amore, la felicità - facendo di essi la "materia" della storia di Rahel (come si può vedere già a partire dai titoli di alcuni capitoli, "Entrare nel mondo", "Fuga in luoghi estranei. Il mondo bello", "Magia. Bellezza. Follia" e dalla scelta delle citazioni che parlano del "sentire" di Rahel, delle sue aspettative, delle sue speranze, delle delusioni, della sensazione di precarietà). Si potrebbe parlare di una *restituzione*, come atto di riscrittura della storia di una vita in termini filosofici, utilizzando il diario e le lettere attraverso i quali quella vita è stata già scritta. "Restituire vuol dire tornare indietro. Ma significa anche reintegrare, rimettere al proprio posto, in ruolo, riconoscere. Risarcire."⁹² La restituzione di Arendt sarebbe allora riscattare la vita di Rahel ed esprimerne il significato. Rahel tentò di uscire fuori dall'ebraismo e conseguentemente dovette rinunciare a una parte di sé, compromettendo in questo modo l'intero suo rapporto con il mondo. Le condizioni dello stare al mondo erano per Rahel, in quanto donna e ebrea, quelle dell'estraneità e della sofferenza. Da questa posizione, assunta non come una delle possibili scelte che la vita poteva offrirle, bensì come unico modo che le era concesso per poter dire di vivere, Rahel divenne "una mediatrice di voce e di lingua"⁹³, riuscì a testimoniare lo stato di chi si espone alla vita, fino a diventare lei stessa il proprio destino. Scrive Arendt, riferendosi alla capacità di Rahel di aver espresso con la sua intera esistenza "il sentimento della vita"⁹⁴: "Questo riesce, se si racconta nella riflessione, di fronte a se stessi e agli altri, sempre di nuovo la propria storia che così si fa destino"⁹⁵. Le parole di Rahel dicono dell'esperienza di dolore di una donna ebrea che, sebbene infedele alla sua ebraicità, ne testimonia la condizione.⁹⁶ Il racconto di questa condizione d'esistenza ha trasformato la sua storia in destino, ha reso consapevole Rahel del disegno che la sua vita era destinata a tracciare, e Arendt non fa che "ripetere" la storia della vita di Rahel nello stesso segno di

⁹² G. FERRARO, *La scuola dei sentimenti. Dall'alfabetizzazione delle emozioni all'educazione affettiva*, Napoli, 2003, p. 20.

⁹³ RV, p. 5.

⁹⁴ RV, p. 6.

⁹⁵ RV, p. 6.

⁹⁶ ««Fingo, sono ubbidiente [...] ma sono troppo *piccola* per resistere, troppo *piccola*»» RV, p. 21.

“destinazione” che il racconto ha significato. Ciò che Arendt raccoglie non è allora solo un dolore, ma anche la *testimonianza* di questo dolore, la capacità di Rahel di parlare dei sentimenti e di trasmettere questo sentire che, in quanto intimo, Arendt non lascia mai; in questo senso il racconto di Arendt è il racconto che Rahel già ha fatto di se stessa. La scrittura di Arendt testimonia di un pensiero che non traspone nel mondo il proprio sentire, perché è fuori dal mondo per nascita “infame”, ma “sente dentro” ciò che è da pensare: la fragilità, la morte, la precarietà, la finitezza dell’esistenza. Il sentire intimo può essere comunicato a un livello “universale”, ma di solito affidandolo alla letteratura e alla poesia. Scrive Laura Boella che “in Rahel, a cui «è toccata in sorte la vita», l’esperienza dell’autoriflessione non passa per la mediazione dell’opera (la poesia, il romanzo) o del sapere o del ruolo sociale, passa per la vita, coincide con la vicenda della sua esistenza.”⁹⁷ Lo stare nel mondo di Rahel, per tutta la vita sentito come una condanna all’estraneità, viene raccolto da Arendt nel riparo della filosofia. Ci si trova così in presenza di una combinazione tra una scrittura di sentimenti appartenenti a una vita reale e una scrittura filosofica che, a partire dalla stessa posizione di donna ebrea, *sente insieme* e comprende. Piuttosto che prendere distanza da situazioni e scelte discutibili, come i fallimenti sentimentali, l’atteggiamento rinunciatario, la forma di eccessiva introspezione che ha isolato Rahel dal mondo, Arendt, con un gesto di *amore*, raccoglie la testimonianza di Rahel (il suo “destino personale”⁹⁸) come se fosse una consegna. Questa restituzione ha l’aspetto di uno sguardo in cui si riflette un altro linguaggio:

La rappresentazione biografica [*Die Darstellung*], anche se si serve di una lingua diversa e non consiste solo in variazioni di citazioni, segue con la massima precisione possibile le riflessioni di Rahel e non esce dalla cornice, anche là dove sembra esercitare all’apparenza una specie di critica verso Rahel. La critica corrisponde all’autocritica di Rahel [...].⁹⁹

⁹⁷ L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, 1995, p. 65.

⁹⁸ RV, p. 7.

⁹⁹ RV, p. 6.

La “rappresentazione biografica” ha proprio il senso di un (auto)ritratto rivisto e ripensato all’interno dello stesso quadro, nella forma però non del diario o della lettera, ma di una scrittura filosofica; in questa *rappresentazione* (“*Darstellung*”), che sembra veramente avvicinarsi alla forma concreta del dipinto, Arendt narra, attraverso la rilettura dei suoi scritti, una scena complessa, la vita di una donna ebrea ai tempi di Goethe. Ma, pur in un’accurata contestualizzazione storica e culturale, nella biografia di Rahel Varnhagen, gli *eventi* (la guerra, l’incontro con Goethe, il matrimonio...) vengono messi da parte. La cornice entro la quale il testo è scritto è quella di un vissuto *esistenziale* della propria ebraicità e della possibilità di *raccontare* questo vissuto. Arendt non intende fare né una cronaca della vita di Rahel Varnhagen né una descrizione dei comportamenti e dei processi mentali di Rahel. I sentimenti non sono fenomeni da osservare e rinominare, non possono essere descritti con categorie esterne, scientifiche o “pseudo-scientifiche”¹⁰⁰, ma richiedono, per essere compresi, lo stesso tono o modo, lo stesso sentire. Proprio la tonalità, in accordo né con termini storicocostruttivi, né con termini psicologici, conferma la dinamica di scrittura di Arendt non come quella del riconoscimento, ma della vicinanza. Arendt si sposta dalla posizione di un soggetto che considera l’altro a partire da se stesso e con la propria misura a un soggetto che scrive nella vicinanza e nell’amicizia. La scrittura di Arendt costituisce una sorta di mappatura del sentire, in cui sono segnate le coordinate filosofiche dei segmenti sentimentali di Rahel. Il metodo, la tonalità, la forma dei contenuti, rispecchiano e si esemplificano nei sentimenti. Per questo, l’intenzione di Arendt “di non volere conoscere più di quanto Rahel stessa avesse saputo”¹⁰¹ significa lo spostamento del soggetto del discorso a una posizione di ascolto, di vicinanza, di prossimità, a una forma di conoscenza e di pensiero, cioè, non cognitiva, ma *sentimentale* e fuori da una logica di riconoscimento. L’atteggiamento di carattere *teorico-politico* di queste intenzioni inaugurerebbe un modo diverso di concepire la biografia, luogo teorico dove la frattura tra generalità o universalità e la singolarità può essere ricomposta attraverso la narrazione della storia di una vita. Scrive

¹⁰⁰ Cfr. RV, p. 8.

¹⁰¹ RV, p. 8.

Françoise Collin, a proposito del rapporto tra pensiero e narrazione in Arendt, che “è certo che nessun filosofo ha fatto percepire quanto lei che l’umanità dell’uomo non appartiene alla generalità – al genere – ma alla singolarità. [...] E nella misura in cui ciascuno è chiamato a parlare davanti agli altri, tenendo conto degli altri, biografia e storia sono intimamente legate.”¹⁰²

Per Rahel il diario non è solo una confessione introspettiva, ma la continua messa in discussione di se stessa, del mondo, dell’altro. “Così Rahel, nei fantasmi di queste angosce, minacciosi, dolorosi e spettrali, distingue i frammenti della propria vita, li riconosce più chiari davanti a sé con un distacco così giocoso, come se non fossero stati vissuti da lei. Proprio in quella doppia inquietudine di giocoso distacco e disperato isolamento, vede i contorni della propria esistenza così chiari e così indecifrabili da poterli solo riferire in tutta la loro nudità. La propria vita le diventa, così, un racconto.”¹⁰³ La narrazione è il luogo della sintesi degli eventi di una vita, è il luogo in cui Rahel si riappropria di sé ed è il luogo in cui Arendt incontra Rahel.¹⁰⁴ Raccontare la propria vita, la narrazione di sé, significa riuscire a ricostituire la propria soggettività, il racconto raccoglie eventi che hanno un significato più intenso di altri e riorganizza “la struttura intensiva, non-unitaria e tuttavia sessualizzata del soggetto”¹⁰⁵. La scrittura come racconto di sé non è solo un rifugio, ma riuscire a raccogliere la propria vita in punti di intensità. “Un’esperienza – scrive Hannah Arendt all’amica Mary McCarthy – si manifesta solo nel momento in cui viene

¹⁰² F. COLLIN, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in DWF, autunno-inverno 1986, n. 3, pp. 37-38. Si veda per questo la stessa Arendt: “Che ogni vita individuale tra la nascita e la morte sia raccontata un giorno come una storia con un inizio e una fine è la condizione prepolitica e prestorica della storia, la grande Storia senza un inizio e una fine. Ma la ragione per cui ogni vita umana ci racconta la sua storia, e la Storia diviene alla fine il libro dei racconti dell’umanità, con tanti uomini che vi parlano e agiscono ma senza autori concreti, è che entrambe, la vita e la storia, sono risultati dell’azione.” H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, 1997⁴, pp. 134-135.

¹⁰³ RV, p. 110.

¹⁰⁴ Cfr. per questa lettura F. SOSSI, *Storie di Rahel*, postfazione a RV, pp. 274 ss.

¹⁰⁵ R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Milano, 2003, p. 119.

espressa. E, finché questo non accade, non esiste, per così dire.”¹⁰⁶
Raccontare la propria vita può aver significato per Rahel il desiderio e il bisogno di raccogliere frammenti della propria esistenza e di sottrarli alla dispersione, così come è successo a molte altre donne del passato, che hanno smesso di essere trascinate dall’insignificanza della loro esistenza e si sono costituite come soggetti quando sono entrate nella capacità del racconto - che per altro la reinventa sempre e non le è mai fedele - della propria vita, quando sono riuscite a pensarsi e a narrarsi.

Christa Wolf ha detto:

Prima di poter scrivere si deve vivere, è una osservazione banale e concerne sia le donne che gli uomini. Le donne hanno vissuto a lungo senza scrivere; poi hanno scritto – mi si consenta l’espressione – vivendo e per vivere. Lo fanno ancora oggi, anzi oggi ricominciano.¹⁰⁷

L’urgenza della scrittura può avere diverse origini, i motivi per cui si scrive possono essere molteplici, ma si scrive sempre per qualcosa o a qualcuno. Rahel ha scritto per se stessa - di se stessa, ha scritto del e grazie al suo essere “cosciente e vulnerabile”¹⁰⁸, ed è così riuscita a raccogliere in un’unica trama quel *sentimento della vita* altrimenti disperso nell’insignificanza e nell’abbandono. Scrivere sull’amore, sull’amicizia, sulla felicità, sul dolore, è stata la salvezza di Rahel, il suo riscatto da un’esistenza infelice. Rahel ha saputo raccontarsi e grazie a questo sapere, consegnato alla scrittura, la sua voce è stata raccolta da Hannah Arendt.

Ma questo sapere, nella forma dell’introspezione e della fuga nell’interiorità, ha rappresentato anche la grande sconfitta di Rahel, il malinteso che ha condiviso con molte grandi personalità della sua generazione - all’interno delle categorie (“*romantiche*”) del proprio tempo credere di poter fare della propria vita un’opera

¹⁰⁶ *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975*, Palermo, 1999, p. 515.

¹⁰⁷ C. WOLF, *L’ombra di un sogno, prose poesie lettere di Karoline von Günderrode*, Milano, 1984, p. 9.

¹⁰⁸ RV, p. 6.

d'arte¹⁰⁹ - e che ha condizionato in modo irrimediabile la conoscenza di sé che Rahel, per talento e attitudine, avrebbe potuto sviluppare. Scrive Arendt che “Per il mondo e nel mondo ha stabilità solo ciò che si può comunicare.”¹¹⁰ La “natura del *metodo* scelto”¹¹¹, che restituisce in chiave filosofica a Rahel quel destino che ella stessa visse coscientemente, potrebbe voler significare portare “stabilità”, cioè forza comunicativa, alla sua esperienza di donna ebrea. Attraverso la ri-scrittura della vita di Rahel, Arendt dà luogo a un secondo processo di soggettivazione – inteso come raccolta di frammenti e fondato sulla comprensione di sé come esistenza -, che non si svolge attraverso un procedimento di astrazione, né di identificazione, ma che restituisce a Rahel il significato della propria storia.

¹⁰⁹ Cfr. RV, p. 6.

¹¹⁰ RV, p. 111.

¹¹¹ RV, p. 7 (c. m.).

§2. 2 L'esperienza del mondo tra natura e storia

Aprono la biografia di Rahel Varnhagen le sue ultime parole: la confessione di una sofferenza che diventa conforto nel momento in cui la si riconosce. La sua dichiarazione sul letto di morte esprime la gioia del ritrovarsi; errante per tutta la vita, in un continuo tentativo di andare via da sé, al momento di morire torna a sé e in questo movimento comprende non solo la storia della sua vita, ma il suo destino in quanto donna ebrea.

«Che storia! – Sono una profuga dall'Egitto e dalla Palestina e trovo qui aiuto, amore e cura da parte Vostra! Con entusiasmo sublime penso a questa mia origine e alla trama del destino in cui si uniscono le più lontane distanze di spazio e di tempo: le più antiche memorie del genere umano, allo stato più recente delle cose. Quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo.»¹¹²

La forza d'animo con cui Rahel parla di sé, rivela un soggetto consapevole della *marca* incancellabile che la ha segnata in quanto ebrea, marchio di infamia, di vergogna, di dolore, che ritorna, al momento della morte, come la *verità* dell'esistenza.¹¹³ Fin quando Rahel ha misconosciuto la sua storia di ebrea come storia delle proprie origini, questa, al modo di un macigno e "in tutta la sua oscura grandezza"¹¹⁴, è diventata il suo "destino personale"¹¹⁵, il luogo della menzogna e dell'oblio, ma anche del disagio e della sofferenza. La storia di cui non ci si è appropriati ha una forza negativa, demolitrice. "Ma la storia diventa

¹¹² RV, p. 11.

¹¹³ Scrive Maurice Blanchot: "L'ebreo è disagio e sventura. Bisogna dirlo chiaramente, anche se questa affermazione, nella sua indiscreta sobrietà, è essa stessa infelice. In tutti i tempi l'ebreo è l'oppresso e l'accusato. Egli è ed è stato l'oppresso di tutte le società [...]. Se l'ebraismo deve avere per noi un senso, questo consisterà appunto nel mostrarci che, in qualsiasi momento, bisogna esser pronti a mettersi in cammino, perché uscire (andare fuori) è un'esigenza alla quale non ci si può sottrarre se non si vuole precludere ogni possibilità di un rapporto di giustizia. [...] M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento, scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Torino, 1977, pp. 165,168.

¹¹⁴ RV, p. 11.

¹¹⁵ RV, p. 11.

più facile da ricordare se per una volta – ed è molto raro – si può presentare come destino individuale;”¹¹⁶ il destino personale è la vendetta della storia quando si cerchi di ignorarla, il destino individuale rivela che non ci si può nascondere, non ci si può sottrarre ad esso. Il destino individuale di Rahel è il bene affidato alla custodia di Karl August Varnhagen, che ha trascritto le parole di Rahel morente, e preso in consegna da Arendt cento anni dopo. La strada che Rahel ha percorso per arrivare a riconoscere il suo essere nata ebrea è una strada difficile, segnata dalla “vendetta” della storia – l’ebraicità come destino personale –, che si scatena quando si tenti di ignorarla. Rahel però può ancora ricordare la propria storia, perché si è esposta, non si è nascosta alla vita “tanto da esserne colpita «come il cattivo tempo chi è senza ombrello»”¹¹⁷, ha lasciato che le cose le capitassero “assolutamente inaspettate”¹¹⁸. Quest’esposizione ha fatto sì che il destino “personale” divenisse “individuale”, che potesse essere ricordato, nella forma di un riconoscimento, da Rahel e che fosse poi raccolto, attraverso la ri-scrittura della sua vita, da Arendt e restituito con la scrittura della biografia. Essere una donna ebrea è la *storia* di Rahel e di Arendt, che sta nella *verità* del libro, è ciò che le unisce nello stesso destino e che allo stesso tempo mostra la problematicità di riconoscersi in quest’appartenenza – altrimenti onta, dolore, infelicità. La storia dell’ebraicità può essere più “orecchiabile”¹¹⁹ quando diventa destino individuale, ma Arendt, che rintraccia nella confessione di Rahel il tentativo di ignorare la storia e di dimenticare di essere ebrea, sa quanto può costare l’oblio della storia: Rahel avrebbe capito troppo tardi il valore di una scelta, che si è trasformata, così, in un’unica possibilità, la fuga o l’assoggettamento. Quando questo accade la storia si vendica e colpisce nella forma della necessità, incidendosi come destino personale. Ma se la storia non si dimentica, e questo avviene quando ci si espone e quando non si falsifica la propria origine, si apre la possibilità del destino come scelta, una scelta mai definitiva, ma di volta in volta frutto di una

¹¹⁶ RV, p. 11.

¹¹⁷ RV, p. 5.

¹¹⁸ RV, p. 12.

¹¹⁹ Cfr. RV, ed. ted. p. 17: “Aber einprägsamer wird geschichte”.

decisione. Nel caso di Rahel è una scelta tragica, perché essere nata ebrea è la scelta che non viene scelta ma viene consegnata.¹²⁰

Nella confessione di Rahel è presente la dissociazione, che segna tutto il testo di Arendt, non duale o oppositiva, ma complessivamente e sotto molteplici aspetti esistenziale, tra storia di un popolo e storia di un individuo, tra necessità e scelta, tra essere nel mondo o al di fuori di esso. Questa separazione tra la propria origine e il chi si è, tra appartenenza (ebraica) e destino individuale, si accentua con la ricaduta del pensiero nell'interiorità e con la "riflessione"¹²¹. La chiusura nell'interiorità fa nascere nuove realtà e rende chi la pratici "simile al Creatore del mondo"¹²². Attraverso il pensiero, nella smania di interrogare tutto, Rahel riesce a costruirsi un'altra esistenza, non semplicemente immaginaria, ma reale proprio grazie alla *necessità* della ragione e al suo potere creativo riconosciuti dall'Illuminismo: ««Tutto dipende dal pensare da soli»»¹²³. «Pensare ha l'effetto di una magia illuminata»¹²⁴ che può sostituire le esperienze, evocare le persone, prevedere il mondo, attenuare l'infelicità. Pensare da soli è la grande possibilità di liberazione, per gli "ignoranti colti"¹²⁵ come Rahel, ma di una liberazione individuale che non riesce ad abbattere il muro dei pregiudizi della società. Ogni volta che Rahel tenta di sottrarsi al marchio dell'ebraicità, per la società continua a essere un'ebrea, per tutta la vita. Il tentativo di Rahel, di liberarsi dall'ebraicità attraverso l'"*autorità*"¹²⁶ della ragione, cade davanti ai

¹²⁰ Ci si limita a segnalare la problematicità di un'interpretazione così orientata: la storia dell'ebraismo è più vecchia dell'essere nata ebrea, inizia prima del destino individuale e può "proteggere" o "distruggere" (RV., p. 12, c.m.). L'ebreo che si aspetta di essere protetto e aiutato dalla storia (dell'ebraismo) si salva, altrimenti ne viene distrutto. Il destino individuale non ha molta importanza, se non si riconosce che esso coincide con una *destinazione* che è quella del popolo ebreo e a cui ogni ebreo è consegnato attraverso la *promessa*. Si rimanda ai testi di J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, Napoli, 2005 e Id., *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, cit.

¹²¹ RV, p. 18.

¹²² RV, p. 18.

¹²³ RV, p. 17.

¹²⁴ RV, p. 16.

¹²⁵ RV, p. 17.

¹²⁶ RV, p. 17.

“«pregiudizi»”¹²⁷ della società e del mondo che il potere della ragione, che opera il suo riscatto solo sui singoli, non riesce a demolire. Sembra che non vi sia possibilità di una liberazione completa, ma solo parziale e Rahel spinge così ancora più a fondo la sua capacità di riflessione. Sente che la potenza del pensiero sta in questa possibilità di essere senza limiti solo all’interno di se stesso, solo nella “*riflessione*”¹²⁸ interiore, dove si perde il senso della verità¹²⁹, che esiste solo nella realtà condivisa con gli altri, e ogni fatto può essere negato, modificato, falsificato; tranne il fatto di essere ebrea, perché negarlo significherebbe “essere sempre esattamente ed in ogni momento altro da quello che si è”¹³⁰. Solo individualmente è possibile l’emancipazione, ma il peso della storia - che, in quanto ebrea Rahel non può negare, se non negando con essa la sua propria esistenza - finisce per schiacciarla: “la storia si vendica”.

Pensare riesce a proteggere dai colpi inferti dal mondo, pensando si può arrivare a isolare la propria vita interiore da quella realtà esterna sentita come una minaccia, ma è solo un gioco di equivoci, poiché la realtà può sempre tornare, in maniera assai più violenta, nella forma del ricordo. Il grado di realtà degli eventi esterni al pensiero può in ogni momento abbattere le barriere d’irrealtà costruite pensando “da soli” e la memoria tradisce, nel movimento del ritorno, chi si sarebbe aspettato da lei “protezione e aiuto”.¹³¹ Rahel ha vissuto cercando di dimenticare la sua nascita ebrea, ma questa, nel suo ritorno alla memoria, si riafferma come la verità dell’esistenza. Considerare la propria ebraicità come una reminiscenza del passato significa tirarsi fuori anche dal presente e separarsi dal mondo che, come la storia, si vendica su chi cerchi di sottrarsi a esso; non può esserci verità senza mondo, senza reale, senza condivisione con gli altri. Il pensiero può inventarsi altre esistenze, ma queste non potranno mai sostituire quell’esistenza unica e autentica cui si appartiene

¹²⁷ RV, p. 17.

¹²⁸ RV, p. 18.

¹²⁹ “[...] verità che, senza realtà, realtà condivisa con altri uomini, perde ogni senso.”, RV, p. 19.

¹³⁰ RV, p. 21.

¹³¹ RV, p. 12.

originariamente e in via definitiva. La quale, a sua volta, è così strettamente inscritta nel mondo, ha talmente bisogno di esso che, negandolo, si finirebbe per negare se stessi e, viceversa, dire no a se stessi non basta a rendere anche il mondo inesistente: si annienta la propria esistenza, ma non la realtà. L'unica cosa che a Rahel rimane da fare per non essere colpita dal mondo è rimanere immobile: come una ferita aperta, l'essere nata ebrea, cioè, la verità dell'esistenza di Rahel, si allargherebbe fino a diventare «emorragia»¹³² se fosse, in qualsiasi modo, agita. Però anche negarla, nasconderla, dimenticarla può provocare il disastro di cancellare, con essa, la propria stessa esistenza. Sembra che non vi sia, per Rahel, altra via d'uscita che resistere passivamente. Rahel può restare immobile e lasciare che la vita piova su di sé, e questa sembra essere l'unica scelta che le è concessa; d'altra parte, quale sarebbe il terreno su cui fondare la propria esistenza? Le «ragazze ebre»¹³³ hanno un preciso destino, ma a Rahel manca un qualsiasi punto di partenza dal quale cominciare la «battaglia»¹³⁴ per l'ingresso nel mondo: «non ricca, non colta e non bella!»¹³⁵, niente può determinare e dare senso alla sua vita. Rahel non ha potuto studiare, solo ai figli maschi era concesso, non è «attraente»¹³⁶. La misura maschile dell'esistenza la condanna non meno che la consegna di un passato «infame». La bellezza «per una donna»¹³⁷ è una posizione di forza che permette di scegliere, di non dipendere dallo sguardo maschile, ma lascia che l'uomo rimanga la misura della propria esistenza. L'ebraicità e l'essere donna sono le chiavi dell'esistenza di Rahel, una nascita infame e una non-bellezza/non-ricchezza che la privano del riconoscimento sociale ottenibile attraverso il matrimonio. La difficoltà di emanciparsi da una condizione di subalternità si raddoppia per una donna, considerazione che ritorna quando

¹³² RV, p. 15.

¹³³ RV, p. 15.

¹³⁴ RV, p. 20.

¹³⁵ RV, p. 14.

¹³⁶ RV, p. 14.

¹³⁷ RV, p. 14.

Arendt parla di altre donne che, a differenza di Rahel, sono riuscite a emanciparsi¹³⁸: Henriette Herz, per la quale la tradizione ebraica è l'ultimo ostacolo "fisico"¹³⁹ all'assimilazione, superato attraverso l'acculturazione e la virtù; Dorothea Schlegel, che è completamente dipendente dal suo uomo e il mondo non rappresenta niente per lei, contano solo i suoi sentimenti. "Non si può raccontare la sua vita perché essa non ha storia, resta fissa ostinatamente a quell'esperienza di un attimo vissuto"¹⁴⁰; Marianne e Sarah Maier, che vissero nell'alta società e godettero di un'educazione colta e raffinata grazie alla posizione sociale dei rispettivi mariti. Henriette Herz, Dorothea Schlegel, le sorelle Meyer hanno raggiunto il mondo attraverso l'ambizione e la sistemazione sociale. Rahel non ha le stesse opportunità, si ritiene ignorante, è senza legami. Ogni tentativo di coniugare la storia "grande, quella in cui quasi si perde la nostra piccola nascita"¹⁴¹, e il proprio destino individuale, fallisce davanti alla realtà: Rahel è solo un "prodotto della natura"¹⁴², schiacciato dalla storia che non ha; "non riesce a trovare in nessun modo una strada per scappare [dalla propria storia] ed entrare a far parte del destino pubblico collettivo"¹⁴³.

Nessuna tradizione le ha trasmesso qualcosa, in nessuna storia era prevista la sua esistenza. Senza legami per eccellenza, perché senza formazione culturale, libera da pregiudizi, perché apparentemente non ha giudicato nessuno prima di lei, come se fosse nella situazione paradossale del primo uomo [sic!], è costretta a impadronirsi di tutto così, come se incontrasse tutto per la prima volta.¹⁴⁴

¹³⁸ Per un'indagine su l'interesse di Arendt a segnalare il problema dell'emancipazione delle donne, si veda K. TENENBAUM, *Rahel o della diversità. Appunti su Hannah Arendt*, in "Sofia. Materiali di filosofia e cultura di donne", gennaio-giugno 1996, n. 0.

¹³⁹ RV, p. 38.

¹⁴⁰ RV, p. 40.

¹⁴¹ RV, p. 12.

¹⁴² RV, p. 12.

¹⁴³ "she could find no way to escape from [her personal history] and make herself part of the general public destiny", RV, ed. ingl., p. 176.

¹⁴⁴ H. ARENDT, *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag*, cit., (t. m.).

Christa Wolf ha parlato della stessa assenza di fondamento, a proposito di Karoline von Günderrode, come di “un tipo diverso di ragione in dissenso col mondo e che non può essere tollerata, perché la sua sola esistenza rende insensata la follia utilitaristica di chi si dichiara ragionevole: rinunciare a se stessi per qualcosa di più grande”.¹⁴⁵ È l’esclusione di cui patiscono i folli, i poeti, le donne che non hanno voluto assoggettarsi alle “regole” della società. Ma è anche la posizione instabile, precaria, pericolosa, di chi sta nel mondo e non può, o non sa, dominarlo. Il destino di Günderrode è lo stesso di Rahel, sospese, entrambe, in “nessun luogo, da nessuna parte”¹⁴⁶, infondate (di quest’infondatezza fa parte anche vivere un periodo, definito convenzionalmente del “primo romanticismo”, che segue con delusione e sconforto il ritirarsi del passato slancio vitale e rivoluzionario).

Senza speranza per il proprio destino personale, Rahel – attraverso la riflessione - mette in gioco un meccanismo di trascendenza, per cui la sua infelicità personale - in rapporto ai singoli eventi che la rendono infelice - si generalizza e diventa infelicità che abbraccia tutto. La ragione in cui Rahel si rifugia, piuttosto che dare una spiegazione specifica e unica a una serie di eventi, che possono o non possono accadere, compie un’operazione di astrazione, passando dalla singolarità alla generalità, per cui l’esperienza di infelicità di un singolo, che si sente escluso dal mondo, diventa esperienza generale per la quale tutti gli infelici sono esclusi dal mondo. Questa operazione sottrae realtà e valore alla ragione e la trasforma in desiderio di verità, in un’aspirazione generica alla verità che salta il piano della singolarità.¹⁴⁷ Nella narrazione fenomenologica della vita di Rahel - la vita singola di una donna che

¹⁴⁵ C. WOLF, *L'ombra di un sogno*, cit., p. 47.

¹⁴⁶ Questa esperienza così terribile della vita come mancanza di relazione è stata narrata da Christa Wolf anche in un romanzo su due personalità coeve di Rahel Varnhagen, ancora Karoline von Günderrode e il poeta Heinrich von Kleist. È una sorta di racconto immaginario, un’invenzione che fa da tramite tra l’esigenza di Wolf di dialogare con chi considera “predecessori” e questi fantasmi del passato che, per quanti sforzi filologici si possano fare, restano di fatto inconoscibili. In questa messa in scena, che consente di attualizzare i pensieri della poetessa e del poeta, si rivela piano il loro isolamento, la loro esclusione dal mondo, la loro disperazione. Cfr. C. WOLF, *Nessun luogo. Da nessuna parte*, Roma, 1997, p. 7.

¹⁴⁷ “Nell’astrazione [la ragione] distoglie dall’elemento singolo, trasforma il desiderio di diventare felici in «passione di verità», RV, p. 23.

scrive la sua sofferenza (“«...sono troppo *piccola*...»”¹⁴⁸) -, Arendt descrive e critica il movimento della ragione che, autoriflettendosi, lascia il mondo e diventa astrazione o “passione di verità”.¹⁴⁹

Rahel rifiuta la realtà, ma il mondo è lì e non può essere ignorato. “Ha sempre più bisogno di persone che la lodino”¹⁵⁰, ha bisogno, cioè, di essere riconosciuta. Di sé, pensa invece di essere “l’unica creatura che rovina *tutto*”¹⁵¹, alla quale non è riuscito mai niente, una *Schlemihl*¹⁵², piccola ebrea incapace di entrare nel mondo. Rahel è una “ragazza ebrea”, la cui sorte sarebbe quella di andare in sposa, ma non è bella né ricca, non è attraente e non possiede dote. L’infelicità cui è consegnata dalla nascita è doppia: agli ebrei è precluso l’ingresso nella comunità degli uomini e alle donne solo il matrimonio offre una garanzia di riconoscimento sociale. Rahel sa che attraverso il matrimonio non resterà più niente dell’ebraicità, l’“infame nascita”¹⁵³, se non una solidarietà naturale con tutti quelli che vogliono uscire fuori dall’ebraismo.

Si mette così in attesa dell’evento, che arriva quando conosce il conte Karl von Finckenstein e in lui e attraverso di lui pretende di entrare nel mondo, senza rendersi conto di chi egli sia, della sua storia, della sua nascita (al contrario di lui, che lo sa benissimo). Non si incontreranno mai. Lei, che si è

¹⁴⁸ RV, p. 21.

¹⁴⁹ “Se il pensiero ritorna su se stesso e trova come unico 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 interiorità. [...] Nell’astrazione [la ragione] distoglie dall’elemento singolo, trasforma il desiderio di diventare felici in «passione di verità».” RV, pp. 18, 23. Si può notare come Arendt sia politica nel suo discorso filosofico e come per lei la passione di verità debba coincidere con la passione di realtà (politica).

¹⁵⁰ RV, p. 30.

¹⁵¹ RV, p. 33.

¹⁵² “Nel linguaggio popolare significa sognatore, furfante, briccone. Nel gergo ebraico della malavita, da cui la parola proviene, designa un uomo stupido, impacciato, ma anche sfortunato.

“Come nome è divenuto famoso attraverso il racconto di A. v. Chamisso, *Peter Schlemihls wundersame geschichte*, (1814), il cui eroe è un sognatore goffo e maldestro, perseguitato da una sfortuna di cui è solo in parte responsabile.” Nota di L. Ritter Santini a H. ARENDT, *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*, in H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, Bologna, 1981, p. 63.

¹⁵³ Cfr. RV, p. 60.

sempre sottratta al compito di assumere il senso della propria esistenza, è chiamata, attraverso l'amore di un uomo, ad esistere in quanto amata, a essere "una personalità definita"¹⁵⁴. Senza mondo intorno a lei, Rahel non risponde amando Finckenstein, ma compiendo un ulteriore atto di astrazione, amando in generale, circostanza che impedisce l'amore, lo ostacola. È un momento di altissima drammaticità del testo, perché rappresenta l'occasione perduta di Rahel, l'incapacità di amare la singolarità, l'unica forma di amore attraverso cui passa il mondo, altrimenti il mondo si perde e con esso la relazione con l'altro.¹⁵⁵ Ritorna così l'esperienza dell'*estraneità*, in cui Rahel è incapace di veicolare i propri desideri perché non li conosce, non sa di averli e sente sempre un senso di inadeguatezza, che le impedisce di scegliere le sue relazioni; è talmente affamata di mondo e di altri che non fa distinzioni, non è esclusiva, non ha gusto e manifesta una generica avidità.¹⁵⁶ L'altra faccia dell'interiorità che si esprime nella riflessione, è quest'esteriorità assoluta, insignificante, che non sceglie, non seleziona, è dappertutto e non è da nessuna parte. Sono forme di desideri non idonei alla propria condizione e in quanto tali, secondo Arendt, solo espressione di una pretesa infantile alla felicità. Essi si frantumano al primo impatto con la vita, se non condotti dall'esperienza reale e dalla passione per qualcosa di specifico. Rahel è rimasta legata a desideri infantili, a fantasie giovanili, non ha compiuto il passaggio da una forma di immaginazione del reale alla passione della realtà, passaggio in cui i sogni "si frantumano in ogni direzione"¹⁵⁷ e dopo il quale bisogna essere pronti ad amare la vita così come è e ad appassionarsi a un progetto reale in cui ci si riconosce. Rahel non è riuscita a farlo perché non ha incontrato l'amore, occasione che l'avrebbe affermata facendola concentrare su qualcosa di definito, e non è riuscita a trasformare le proprie "pretese semi-

¹⁵⁴ RV, p. 56.

¹⁵⁵ Per un approccio alla teoria del riconoscimento intersoggettivo fondato sull'amore, si rimanda a M. FORCINA, *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, Milano, 2003.

¹⁵⁶ "ha un'enorme fame di persone, è avida del più piccolo avvenimento", RV, p. 24.

¹⁵⁷ RV, p. 58.

infantili di felicità¹⁵⁸ in una passione concreta. L'amore nella forma del desiderio è un gesto di concreta affermazione della propria vita e per Rahel avrebbe potuto significare il passaggio alla consapevolezza di sé.¹⁵⁹ Ma nella riflessione e nella caduta nell'interiorità è già avvenuta in Rahel la separazione da questa possibilità. L'esperienza in base a cui Rahel ha potuto dire "io", in base a cui "è diventata una persona *definita*"¹⁶⁰, è stata il dolore dell'essere stata respinta. Quest'esperienza di infelicità viene resa assoluta da Rahel, si proietterà nel suo futuro e le ritornerà in tutti gli altri incontri. La sua singolarità di donna si è costituita in questa vicenda amorosa e l'infelicità è diventata non un sentimento provvisorio, ma una condizione di esistenza. Il rapporto con Finckenstein, questo *singolo* evento, la conferma in quello che già sapeva, fin da giovanissima, l'essere destinata all'estraneità: «Dalla prima giovinezza, dalla mia infame nascita, doveva accadere così».¹⁶¹ Questo "io sono niente" diventa un sapere, un sapere *soggettivo*, di quell'io che dice di sé. Ciò che prima era un sentimento e un'esperienza indefiniti di infelicità, adesso si definisce nella sua soggettività di donna ebrea, riguarda lei stessa e la sua vita. In questo processo di soggettivazione, come esperienza di infelicità, la generalità e la singolarità della vita si sono incontrate: "Al suo non-essere è subentrata l'esperienza, il sapere: «è così la vita»".¹⁶² Quello che Rahel aveva già percepito, il "suo non-essere", *non è ricca, non è bella, non è cristiana*, il suo non avere mondo, il suo vivere in un'assenza di soggettivazione, condizione che le era toccata in sorte per causa di una "infame nascita" e per la quale *tutto* era niente le ritorna, attraverso l'esperienza del rapporto fallito con Finckenstein, nella forma dell'"io sono niente". A questo punto si è costituita come soggettività, ma una soggettività infelice, senza "speranza"¹⁶³.

158 RV, p. 58.

159 Per una donna il passaggio fatale e anche mortifero della concretezza di dire "io" è l'amore. Cfr. L. MELANDRI, *Come nasce il sogno d'amore*, Torino, 2002.

160 RV, p. 59, c. m.

161 RV, p. 59.

162 RV, p. 59.

163 RV, p. 60.

Finckenstein la respinge e questo singolo evento non può essere dimenticato nella monotona regolarità della vita quotidiana. Per evitare di guarire e rendere così eterno ciò che è passato, per “continuare a vivere”, Rahel si fa “segno”¹⁶⁵, incorpora la sofferenza come la sua propria essenza e ne diventa portavoce. Disagio separatezza infelicità, sono le condizioni dell’esistenza di Rahel, consegnate alla scrittura e a lei sola mentre, nel trascorrere dei giorni e della vita quotidiana, tenta di nascondere la sua pena profonda. Ma “l’infelicità, cacciata dal giorno, si rifugia nella notte”¹⁶⁶. I sogni prolungano, nella loro simbologia evidente, “«tutta l’esistenza del cuore»”¹⁶⁷ taciuta durante il giorno. Rahel annota i suoi sogni solo quando non si ripetono più e Arendt, che li riporta in un capitolo a parte quasi per intero, non ne commenta il contenuto, ma la funzione. Anche Rahel li scrive non per interpretarne il senso, che le è chiaro, ma per consegnare, ancora una volta alla scrittura, “la comprensione delle cose”¹⁶⁸. Il tormento che i sogni esprimono non sta nel loro significato, ma nella loro insistente ricorrenza. Per Rahel, il giorno, la vita reale, sono insopportabili se non si mente, la notte, il sogno, sono insopportabili fin quando si ripetono. Essi sono più chiari del giorno e rivelano a Rahel ciò che dal giorno lei stessa ha bandito, dicono l’indicibile, rievocano l’irrevocabile, ma, una volta scomparsi, Rahel può riappropriarsi, scrivendoli, dell’*ambiguità* che le ha consentito fin ora di sopravvivere. In un gioco di metafora, Arendt definisce l’ambiguità come “la doppia luce del crepuscolo tra notte e giorno”¹⁶⁹, quella zona d’ombra in cui gli estremi si confondono e, per paradosso, Rahel riesce a comprendersi come una persona intera. L’ambiguità getta un ponte sull’abisso che si spalanca tra l’infamia indicibile che la tortura di giorno e il tentativo

¹⁶⁵ RV, p. 65.

¹⁶⁶ RV, p. 140.

¹⁶⁷ RV, p. 147.

¹⁶⁸ “I sensi e il cuore sono diventati infedeli, a lei e alla comprensione delle cose, che nonostante tutto, domina i suoi giorni e il ritmo della sua vita.” RV, p. 139. Per uno studio critico dei sogni di Rahel Varnhagen si veda B. HANH (hrsg.), «*Im Schlaf bin ich wacher*». *Die Träume der Rahel Levin Varnhagen*, Frankfurt am Main, 1990.

¹⁶⁹ RV., p. 150.

“comicamente disperato”¹⁷⁰ di assimilarsi di notte. Nel paesaggio onirico noto e controllato attraverso la scrittura, Rahel si riadatta a quella “commistione”¹⁷¹ di rassegnazione e forza che le consente di sopravvivere al dolore. Ma scrivere un sogno significa anche sottrarlo all’oblio, fermarlo nella memoria e poterci ritornare, come si torna a un luogo intimo in cui ci si sente a casa. La scrittura dei sogni ha per Rahel lo stesso statuto della scrittura della realtà, rappresenta il tentativo di comprensione e di riappropriazione di sé, che alla fine della vita la porterà a riconoscere il proprio destino.

Per entrare nella storia che non le appartiene, per vivere nel mondo straniero, Rahel si *espone* alla vita, che, per quanto insopportabilmente dolorosa, le diventa, in questa esposizione, sempre più chiara: può ricordarla e scriverla, può riappropriarsi del suo destino, “perché «ha un destino solo chi sa quale sia il suo destino» e può raccontarlo.”¹⁷³

¹⁷⁰ RV, p. 150.

¹⁷¹ RV, p. 150.

¹⁷³ RV, p. 105.

2.3 Un'anticipatrice né conformista né ribelle

Quando Arendt parla di Fichte e della sollecitazione che le sue *Reden an die deutsche Nation* diedero all'assimilazione degli ebrei, appare chiaro quanto l'appartenenza alla nazione (tedesca) fosse determinante per accedere a un processo di riconoscimento di sé, di soggettivazione, da parte di Rahel. Rahel è tedesca, ma non "socialmente" tedesca, poiché se la nazione tedesca la contempla al suo interno, la società tedesca la tiene inesorabilmente fuori. Per questo Fichte non risolve l'aspirazione a diventare persona di Rahel, perché non ci può essere appartenenza se non si è socialmente accettati. Questo disancoraggio è però ciò che fonda il soggetto Rahel come *paria* e che lo fa essere un soggetto attivamente politico proprio nella sua asocialità, mentre l'assimilazione, l'interesse per il riconoscimento sociale, sono ciò che oscura la politicità, sono il fondamento del *parvenu*. La distinzione tra "sociale" e "politico", qui appena delineata, sarà centrale in tutta l'opera di Hannah Arendt e sembra essere preceduta proprio dalla distinzione tra *paria* e *parvenu*, che Arendt introduce quando la storia di Rahel sembra avviarsi a una momentanea risoluzione, quando cioè Rahel incontra il giovane Varnhagen e gli si affida, perché in lui vede chi accetta senza riserve la sua ambiguità, il suo mentire a se stessa, la sua ansia di "annientare la propria esistenza per poter vivere meglio"¹⁷⁴. Varnhagen, come "un mendicante ai margini della strada"¹⁷⁵ raccoglie la sua storia, "il puro racconto"¹⁷⁶, senza riguardo per quell'origine ebraica dimenticata. Varnhagen, il *parvenu*, con la sua ambizione traduce in realtà l'aspirazione di Rahel a diventare persona e porta alle estreme conseguenze il processo di negazione della sua identità (il che determina forse i giudizi negativi di Arendt sulla figura di Varnhagen). Il matrimonio con Varnhagen consente a Rahel di sospendere in un vuoto (simile alla zona d'ombra che, tra le menzogne del giorno e la realtà immaginifica della notte,

¹⁷⁴ RV, p. 21.

¹⁷⁵ Cfr. RV, cap. 9.

¹⁷⁶ RV, p. 155.

racchiude la verità dell'esistenza di Rahel) la sua origine e di realizzare così il suo desiderio di emancipazione. Ma i limiti di quest'impresa Rahel li conosce già da quando aveva vent'anni: "né pensiero né libertà, né menzogna né schifo o nausea possono aiutare a uscire dalla propria pelle."¹⁷⁷ Rahel affida quell'esistenza mancata, con le sue "verità"¹⁷⁸, ad altre amicizie: Alexander von der Marwitz, a cui Rahel racconta il sogno "della vergogna"¹⁷⁹, Pauline Wiesel, "l'unica donna che Rahel ha considerato sua pari"¹⁸⁰, Heinrich Heine, al quale Arendt affida il compito di aver salvato "in senso seriamente storico l'«immagine dell'anima» di Rahel."¹⁸¹ Heine è l'esempio di come si possa restare lontani dall'idea di assimilazione del parvenu e trasformarla in ciò che, da sempre, avrebbe dovuto significare: entrare nel mondo da ebrei e in quanto ebrei.¹⁸² Ma Rahel non ha i caratteri dell'autentico paria come Heinrich Heine, "che sta al di fuori della gerarchia sociale e che non ha nessuna voglia di venire accettato da essa, [...] che è incapace di riconoscere ciò che la società ha costruito come realtà e che a questa realtà ne contrappone un'altra, a suo modo più potente...".¹⁸³ La vicenda di Rahel produce lo stesso effetto di estraneazione, ma a partire da un bisogno di assimilazione. Non potrebbe essere che la doppia esclusione di cui Rahel pativa (essere donna e essere ebrea) le abbia in certo modo impedito di arrivare al punto in cui Heine è arrivato? La mancanza di

¹⁷⁷ RV, p. 21.

¹⁷⁸ RV, p. 210.

¹⁷⁹ Cfr. RV, pp. 147-149.

¹⁸⁰ RV, p. 210.

¹⁸¹ RV, p. 232.

¹⁸² A Heinrich Heine, Arendt dedica il saggio *Heinrich Heine: Schlemil e principe del mondo di sogno*, in H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, cit. Ed. orig. *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in "Jewish Social Studies", VI, 1944, poi in H. ARENDT, *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*, New York, 1978. La trad. italiana si basa sulla versione tedesca del saggio *Heinrich Heine: Schlemil und Traumweltherrscher*, in H. ARENDT, *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948. In diversi saggi, oltre a Heine, Arendt prende in considerazione altre figure di paria, che riuscirono a mantenersi liberi nonostante i costi dell'estraneazione: Bernard Lazare, Charlie Chaplin, Franz Kafka. Con il tempo, affiancherà ad essi Walter Benjamin e Rosa Luxemburg. Cfr. H. ARENDT, *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*, cit., pp.68-69; Id., *Rosa Luxemburg: 1871-1919; Walter Benjamin: 1892-1940*, in *Men in Dark Times*, San Diego-New York-London, 1983. Trad. it. *Elogio di Rosa Luxemburg rivoluzionaria senza partito*, in "Micromega", 3, 1989; *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, cit.

¹⁸³ H. ARENDT, *Heinrich Heine: Schlemil e principe del mondo di sogno*, cit., pp. 65 e 67.

tradizione - non solo storica, in quanto ebraica, ma anche di accesso alla cultura, in quanto donna -, è ciò che, forse, ha portato Rahel a combinare insieme le posizioni di "paria" e "parvenu", a ricercare una mediazione tra le proprie aspirazioni alla realizzazione di sé e la sola possibilità di riconoscimento che le veniva offerta, l'emancipazione sociale, non solo come ebrea, ma anche come donna.

L'elemento essenziale per restare nella posizione di paria, guardare al mondo senza pregiudizi, essere esposti, rinunciare ai privilegi del parvenu, sembra appartenere e allo stesso tempo sfuggire di continuo a Rahel, che vive un'esistenza da paria al modo di una parvenu. Se la sola possibilità di entrare nel mondo è assimilarsi, non si può evitare di assimilare anche le regole del mondo in cui si entra. Il principio che più di ogni altro costringe all'assimilazione è l'antisemitismo e viceversa l'assimilazione conferma l'antisemitismo nella sua essenza. Per questo motivo, l'assimilazione per Rahel non è possibile, se non rinunciando alla propria storia, ma proprio il suo tentativo di sfuggire all'emarginazione e di rinunciare al proprio passato, prova quanto l'assimilazione sia l'altra faccia dell'antisemitismo, il suo esito complementare e che separarsi dalle proprie origini significa consegnarsi proprio alla "quintessenza dell'ebraicità"¹⁸⁴.

Quando si è fuori dalla società, l'aspirazione a "ottenere uno stato sociale e diventare un essere normale, a conquistare l'uguaglianza dei diritti sociali, finisce nella venerazione per i «monarchi, virtuosi, per i principi con cultura letteraria, nel rispetto per il sovrano e nei pii sentimenti»"¹⁸⁵. I parvenu sono costretti ad amare chi (nobili, aristocratici, élite) normalmente li disprezza, fingono di fare volontariamente e con piacere ciò che devono per obbligo fare, pur di raggiungere l'ingresso nella "buona" società. Come parvenu a Rahel non resta che "una sorta di ossessione a prendere d'assalto quel che sia, essere pronto a «sopportare» in una specie di eroismo, quello che «non ha fatto» e addirittura «odiato»."¹⁸⁶

¹⁸⁴ RV, p. 226.

¹⁸⁵ RV, p. 207.

¹⁸⁶ RV, p. 209.

Il concetto di paria e parvenu, unico e in due termini, è uno dei più discussi dalla critica arendtiana e fa il suo primo ingresso nell'opera di Arendt proprio nella biografia su Rahel Varnhagen.¹⁸⁷ Secondo Ingeborg Nordmann, "la costruzione che Arendt fa della vita di Rahel, che si muove nel campo di tensione tra i due poli paria e parvenu, sta nel segno della politica, ma non è ristretta alla sola politica."¹⁸⁸ C'è, secondo la studiosa, una forte componente esistenziale, che può essere messa in relazione con la filosofia di Heidegger, in particolare con *Essere e tempo*.¹⁸⁹ Il tema del paria sarebbe legato strettamente a quello della differenza che, secondo Nordmann, è tanto più autentica quanto meno sta in una tradizione fondata; per questo motivo Arendt, quando scrive la biografia di Rahel Varnhagen, non costruisce una storia che si sviluppa coerentemente, ma cerca di far parlare ciò che si mostra così come si mostra. Che il libro su Rahel Varnhagen potesse essere messo in relazione con il lavoro contemporaneo di Heidegger è stato già evidenziato dalla biografa di Arendt¹⁹⁰, ma che la scelta di scrivere una biografia sia tutt'altro che il tentativo di cercare unità e senso attraverso una rappresentazione sembra forzare i termini del discorso. È vero che Rahel è doppiamente esposta: attraverso la sua esistenza di ebrea e attraverso il modo in cui fa esperienza di questa esistenza. È anche vero che la mancanza di posizione nel mondo è la differenza che non si lascia chiudere dentro un orizzonte di continuità. Quest'ultima ipotesi, però, più che a una matrice esclusivamente heideggeriana, si potrebbe ricondurre a quel processo di comprensione, da parte di Arendt, dell'esperienza di Rahel come stato di vicinanza o prossimità, relativo non solo alla differenza ebraica ma anche a quella di genere. Essere una donna ebrea è il "fondamento senza fondamento" dell'esistenza di Rahel come di quella di Arendt, e in questa

¹⁸⁷ Si segnalano tra gli altri i lavori di D. BARNOUW, *Visible spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish experience*, Baltimore and London, 1990; di M. LEIBOVICI, *Hannah Arendt, une Juive*, Paris, 1998; di I. POSSENTI, *L'apolide e il paria*, Roma, 2002.

¹⁸⁸ I. NORDMANN, *Hannah Arendt*, Frankfurt am Main-New York, 1994, p. 23: "Die Konstruktions Arendts, das Leben Rahels in das Spannungsfeld zwischen die beiden Pole Parvenue und Paria zu versetzen, steht im Zeichen der Politik, aber sie ist keine Verengung auf Politik". (t. m.)

¹⁸⁹ Per una lettura dei rapporti tra Arendt e Heidegger si veda in particolare il saggio di J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, 1992.

¹⁹⁰ Cfr. E. Y-B, pp. 79 ss.

condivisione gli schemi interpretativi si sono rotti per dare avvio a un processo di comprensione dell'esistenza non a partire da domande sul cosa significhi la storia di una vita, ma sul come questa vita è stata vissuta e raccontata.

In un libro dedicato esclusivamente alla questione dell'ebreo in Hannah Arendt, Richard Bernstein sostiene che proprio nella biografia di Rahel Varnhagen emerge l'essenzialità della distinzione tra il paria e il parvenu. Secondo Bernstein, la presenza di Heinrich Heine alla fine della storia, quando si è compiuto il passaggio da parvenu a paria, segna l'introduzione da parte di Arendt di un tema che sarà sempre più importante per lei, quello di una tradizione nascosta nella moderna storia ebraica – la tradizione dell'ebreo come paria. Naturalmente, così posta la questione apre problemi enormi che qui non si affronteranno.¹⁹¹ In questa sede interessa indagare il modo in cui Rahel Varnhagen ha incarnato la figura del paria, poiché per suo mezzo la storia di Rahel, narrata da Arendt, può aprire a nuove considerazioni sul ruolo che gli "esterni" alla società possono giocare quando si tratta di confrontarsi e di mettere in questione forme di organizzazione politica e sociale inadeguate alla complessità del mondo. Il concetto di paria nasce all'interno della vicenda di scrittura della biografia di Rahel e all'interno dell'esperienza di vita di Rahel. Ciò che fa di Rahel un paria è il suo rifiutarsi di mentire, il suo costante attaccamento alle ««realtà vere» - «un ponte, un albero, un viaggio, un odore, un sorriso»¹⁹², il sapere di non rinunciare «volontariamente»¹⁹³ al mondo, ma di esserne ai margini. Il paria è una figura che non occupa posizioni di potere, che non gioca ruoli centrali, ma che borda i confini della comunità e ne vede le

¹⁹¹ Si vedano gli articoli di Hannah Arendt, ora in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, Milano, 1993; in particolare, in "Noi profughi" (tit. orig. "We Refugees", in "The Menorah Journal", XXXI, gennaio 1943, poi in H. ARENDT, *The Jew as Pariah*, cit.), Arendt racconta la storia di "un direttore di un importante ente di assistenza di Parigi il quale, tutte le volte che riceveva la cartolina di un intellettuale ebreo-tedesco con l'immane «Dr.», era solito esclamare a voce altissima: «Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer» (lo Schnorrer, nella tradizione ebraica, è il girovago che si procura da vivere mendicando e facendo musica). La spietata ironia del direttore rivela ciò a cui gli ebrei andavano incontro quando si affaticavano per un riconoscimento sociale, ma anche la conseguente ricaduta politica della loro esclusione. Per la differenza tra società e politica in Arendt si rimanda a S. FORTI, *Vita della mente e pensiero della polis, Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, 1994, cap. *Ripensare la politica*.

¹⁹² RV, p. 215.

¹⁹³ RV, p. 213.

contraddizioni. La sensibilità esagerata, l'istintiva comprensione, è sconosciuta ai privilegiati, mentre il paria entra in una dimensione di profondità, poiché il dolore e l'esclusione fanno capire il senso dell'umano. Il paria, vivendo in una condizione di non-privilegio, avverte il senso del limite. Scrive Arendt, a proposito di Heine, che "l'innocenza, la purezza del paria [...] fa nascere il gusto della canzonatura e della derisione verso un mondo umano che evidentemente pensa di poter entrare in concorrenza con le realtà divino-naturali, le quali non possono essere negate ad un uomo da nessun altro uomo, a meno che questi non lo uccida. Il sole, che illumina tutti, diventa, nell'esistenza del paria, il garante dell'uguaglianza di tutto ciò che ha volto umano."¹⁹⁴ Il limite, posto dalla ragione, di non poter uccidere è lo stesso che fa sì che il sole non si oscuri e che impedisce di annientare, con "rigidi ordini gerarchici"¹⁹⁵, l'esistenza degli esclusi. Rahel ama la bellezza, il bel tempo, la musica e i bambini, "tutto ciò che non può entrare nella sua vita come storia."¹⁹⁶ Davanti a queste realtà, gli ordini e le istituzioni da cui si sente respinta diventano insignificanti, mentre i diseredati, privi di storia e tradizione, come lei e come Heine, possono inaugurare un diverso modo dello stare al mondo, dove non contano "«nessuna ammissione nelle liste di beneficenza, nessun evviva, nessuna condiscendenza, nessuna società ebraico-cristiana, nessun nuovo libro di preghiere, nessuna decorazione civile, nulla, nulla...»".¹⁹⁷ Quando avanza la conclusione del libro e la vita di Rahel "si è trasformata in un frammento di storia ebraica in Germania"¹⁹⁸ (mentre la vita di Arendt si è trasformata in quella di una profuga prima, di una sopravvissuta poi), il "piano di immanenza" costituito dalla scrittura lascia emergere il paria come nuova figura concettuale.

Un'altra donna che ha inteso scrivere su o con Rahel un libro di prossimità esistenziale a partire dalla condizione dell'essere ebrea, Clara Malraux, ha scritto che "Hannah Arendt che scrive un intero libro sul dolore di Rahel di

¹⁹⁴ H. ARENDT, *Heinrich Heine: Shlemihl e principe del mondo di sogno*, cit., p. 66.

¹⁹⁵ Ib.

¹⁹⁶ RV, p. 79.

¹⁹⁷ RV, p. 233.

¹⁹⁸ RV, p. 227.

essere ebrea – avrebbe potuto scriverne uno simile sulla stessa sofferenza provata da Heine – avrebbe dovuto esserne cosciente: la persecuzione è meno dura da sopportare quando la sentiamo totalmente e assolutamente ingiustificata e, di fatto, il nemico si trasforma in nemico dell'umanità"¹⁹⁹. La critica di Arendt a Rahel - aver preteso di uscire dall'ebraismo come singolo - incontra a sua volta una critica per non aver tenuto conto del tempo in cui Rahel visse, quando essere ebreo non significava dover fuggire e l'assimilazione sembrava un innocua trasformazione del proprio stato sociale. È però anche vero che quando Arendt lasciò la Germania, l'appartenenza all'ebraismo era diventata da condizione sociale un problema politico, ed è questo passaggio che viene esplicitato dalla storia di Rahel quando Arendt introduce le figure del paria e del parvenu. C'è stato un momento del percorso della vita di Rahel, l'ultimo, in cui la condizione di necessità del destino è diventata una scelta, che Rahel ha assunto come qualcosa a cui non voler più rinunciare. Rahel consegna ad Arendt la storia di un destino tra individuale e personale, Arendt quando riconsegna la storia lo fa attraverso la figura del paria. Essere paria non coincide con l'ebraicità, ma è un modo di vivere l'appartenenza all'ebraismo.

Rahel in quanto paria considera le cose da un punto di vista particolare, non fa uso di pre-giudizi e di formulazioni oggettive e oggettivanti, che proteggono dalle circostanze e dai condizionamenti del mondo e della vita stessa e che affermano, di fatto, proprio quello che intendono cancellare, che nel concetto di normalità sia già presente l'eccezione. La posizione di Rahel è differente proprio perché lontana dalle dinamiche del fuori/dentro, pur conoscendone perfettamente gli esiti (o, forse, proprio per questo). Rahel non ha paura di esporsi alla vita; senza riparo, da questa posizione fragile e al tempo stesso di vantaggio, scrive l'esperienza dell'esistenza, ne diventa "portavoce". Comunicare per lei è una necessità e spezzare l'isolamento è il compito che riuscì a giocare solo in ultimo, ma che ha pervaso tutta la sua esistenza. Tutti gli

¹⁹⁹ “[...] Hannah Arendt qui écrit tout un livre sur la douleur pour Rahel d'être juive – elle eût pu en écrire un semblable sur la même souffrance éprouvée par Heine – aurait dû prendre conscience: la persécution est moins dure à supporter quand on la sait totalement et absolument injustifiée et que, de ce fait, l'ennemi se transforme en ennemi de l'humanité”, C. MALRAUX, *Rahel, ma grande sœur*, Paris, 1980, p. 15. (t. m.)

elementi che hanno significato l'esistenza di Rahel (esclusione, sofferenza, disagio, pensiero) trovano la loro risoluzione definitiva nella figura del paria come l'impolitico della politica. Vista da questa prospettiva, Rahel è un'anticipatrice. Il senso di inadeguatezza che connotò la sua esistenza, dove gli elementi fondamentali sono l'ebraismo e l'esser donna, segna, all'interno del percorso di scrittura della sua biografia, l'emergenza della figura del paria che avanza un progetto politico. Rahel è paria perché non si è adattata, non si è integrata, non si è assimilata. Questo le ha restituito tanta sofferenza, ma le ha consentito di essere più consapevole di qualsiasi donna del suo tempo. La posizione politica del paria Rahel, che nasce da una chiusura sociale, si attua nella capacità di riconoscere il proprio destino e di trasformarlo così in una scelta di carattere politico.²⁰⁰

²⁰⁰ In una delle prime monografie dedicate a Hannah Arendt, Margaret Canovan definì l'intera opera della filosofa "pensiero politico" e tutti i suoi scritti una serie di esercizi in pensiero politico, non come ripetizione o applicazione di nozioni e principi fermi, ma in quanto esempi di un movimento di comprensione, di una singola mente, intorno al senso degli eventi entrati nell'orizzonte del pensiero. Cfr. M. CANOVAN, *The political thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1974.

CAPITOLO 3

Teoria e critica

§ 3.1 Hannah Arendt e Rahel Varnhagen nella critica femminista

§ 3.1.1 Donne e ebrei

Gli scritti di Hannah Arendt sono stati ampiamente considerati nell'ambito dei "gender studies" e da parte di studiosi della differenza sessuale, anche se, come è noto, nella sua filosofia politica Arendt non lascia molto spazio alla riflessione sulla condizione delle donne; si tratta, per lo più, di note, brevissimi cenni, sorvoli, che rendono la questione della posizione di Arendt nei confronti della differenza sessuale ancora più problematica. Alcuni accenni significativi sono contenuti nei diari²⁰¹, ma in questa sede si è preferito continuare a insistere sul rapporto di Arendt con Rahel Varnhagen e la sua biografia e per tanto si è scelto di analizzare alcuni studi, tra quelli dedicati a Hannah Arendt, che mettessero in evidenza questo rapporto *anche* dal punto di vista del *genere*.²⁰²

Dal numero di articoli che seguirono alla pubblicazione della biografia su Rahel Varnhagen, è ragionevole supporre che l'opera dovette costituire una vera novità nel panorama editoriale americano e tedesco e che inaugurava un filone di riscoperta della personalità di Rahel Varnhagen.²⁰³ La più interessante tra le recensioni è quella di Sybille Bedford, nel 1958, che, a proposito del modo

²⁰¹ H. ARENDT, *Denktagebuch*, 2 vv., München-Zürich, 2003².

²⁰² Per un'ampia e valida ricerca sui rapporti tra Hannah Arendt e femminismo, si veda il volume a cura di B. Honig, *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1995.

²⁰³ Cfr. C. CHRISTOPHERSEN, "...es ist mit dem Leben etwas gemeint". *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, cit., cap. 3.

in cui Arendt sostiene di aver voluto condurre la sua biografia (“non ho mai avuto l’intenzione di scrivere un libro *su Rahel*”²⁰⁴), parla di limitazioni insolite poste dalla stessa autrice²⁰⁵. L’intenzione di Arendt, di seguire le riflessioni proprie di Rahel senza introdurre criteri esterni di commento, non sarebbe, secondo Bedford la forza, ma la debolezza della scrittura, il cui risultato, è “un libro impietosamente astratto – lento, disordinato, statico, curiosamente oppressivo; leggerlo è come trovarsi in una serra senza finestre. Si è come costretti a prendere coscienza del personaggio, la donna affranta, in attesa; si è fatti consapevoli, quasi fisicamente, della sua intensa femminilità, della sua frustrazione”.²⁰⁶ Ancora, nota Bedford, sono assenti, nell’esposizione di Arendt, alcuni particolari centrali per la completezza della storia, per esempio, quali furono i primi passi di Rahel nel mondo, chi e come incontrò ancora ragazzina, se viveva sola nella mansarda. Arendt non ne scrive, rispettando il proposito di non raccontare niente che non sia stato raccontato da Rahel, ma la pretesa di Arendt, di non essere presente nella tessitura della trama della storia, è, secondo Bedford, veramente straordinaria. A Bedford sembra chiaro che Rahel Varnhagen sapesse molto bene quanto l’idea che l’accompagnò tutta la vita, fuggire dagli svantaggi e dalle umiliazioni provocate dalla sua ebraicità, fosse irrealizzabile. Tanto è vero, che alla fine della sua vita Rahel scrisse ancora una volta interi paragrafi delle sue lettere in caratteri ebraici, a conferma dell’attaccamento alle sue origini. Il desiderio di uscire fuori dall’ebraismo non sembra essere, per Bedford, conseguenza dell’essere rimasta ancora troppo parvenu, di cui assimilò solo insoddisfazioni e desideri, ma dell’aver sentito l’appartenenza all’ebraismo come una condanna all’estraneità. In questa luce, il tentativo di Rahel, di sfuggire alla condizione di estraneità, potrebbe far parte di una più larga ricerca di senso, che si iscrive in una disposizione alla riflessione

²⁰⁴ RV, p. 5.

²⁰⁵ “unaccustomed limitations she has set herself”, in S. BEDFORD, *Emancipation and Destiny*, in “The Reconstructionist”, 12 dicembre 1958, p. 22. Bedford e Arendt si scrivono ancora nel 1966, a proposito di una serie di articoli scritti da Bedford per l’Observer su Auschwitz. Le lettere hanno un tono di viva cordialità, così che si potrebbe immaginare che la recensione di Bedford al suo *Rahel Varnhagen* non sia stata sgradita a Arendt. Cfr. General Correspondence, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C.

²⁰⁶ S. BEDFORD, *Emancipation and Destiny*, cit., p. 23.

e alla scrittura che sembrano essere il vero “destino” di Rahel. La storia di Rahel Varnhagen si caratterizza per un’infondatezza originaria, una mancanza di modelli, di stato sociale e di tradizione culturale che determina la sua posizione, originale e fragile al tempo stesso, nel mondo. Ma questa assenza di fondamento, oltre che dipendere dall’essere nata ebrea, potrebbe avere le sue ragioni anche nell’essere una donna. Quale donna del XIX secolo può vantare una tradizione di pensiero e scrittura cui rifarsi? Non deve però stupire la vocazione di Rahel alla scrittura e al pensiero. Barbara Hahn, in uno studio sulla vita e le opere di donne ebrae intellettuali dal XVIII al XX secolo, ha richiamato l’esistenza di una tradizione perduta di matriarcato ebraico. Secondo Hahn le voci di Henriette Herz, di Dorotea Schlegel, di Marianne Meyer e di Rahel Varnhagen sono state per lungo tempo dei “monologhi senza eco”²⁰⁷, personalità influenti e innovatrici cui è mancato un giusto riconoscimento. Queste donne sembrano non appartenere né alla “classe” degli ebrei né a quella delle donne e si sottraggono a definizioni rigide o scontate,²⁰⁸ ma in questa apparente dispersione, la modernità e la struttura aperta della biografia di Arendt è stata capace, secondo Hahn, di raccogliere e salvare i frammenti di una tradizione, altrimenti interrotta, di ebrae colte e emancipate. Sembra proprio che la biografia di Rahel Varnhagen si presti a molteplici letture e che in Rahel Varnhagen le due condizioni di ebraicità e genere siano state vissute in maniera *esemplare*.²⁰⁹ Può essere interessante segnalare, a questo punto, che, in una lettera a Gershom Scholem, Hannah Arendt risponde in merito alla sua appartenenza al popolo ebraico, mettendola in connessione con la sua identità femminile, secondo un movimento concettuale che assegna entrambe le appartenenze a un comune statuto:

²⁰⁷ B. HAHN, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine theorie der moderne*, cit., p. 37.

²⁰⁸ “Jüdinen – dieses Wort signalisiert eine unbestimmte Vagheit, die Schwierigkeit, eine Zuordnung zu finden”, ib., p. 56.

²⁰⁹ Per uno studio su ebraicità e genere in Hannah Arendt si veda J. RING, *The political consequences of thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, New York, 1997. Secondo Ring, il fatto che Hannah Arendt sia una donna ebrea ha influenzato sia il modo in cui il suo pensiero è stato recepito che i contenuti del suo insegnamento.

La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato. So, naturalmente, che esiste un «problema ebraico» anche a questo livello, ma non è mai stato il mio problema – nemmeno durante l'infanzia. Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è come è; per ciò che è stato *dato* e non è, né potrebbe essere, *fatto*; per le cose che sono *physei* e non *nomο*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali – come quelle della politica ebraica – è destinato ad avere anche conseguenze politiche [...]²¹⁰

In merito a questa citazione, Pier Paolo Portinaro ha scritto che “la nascita, questo fatto refrattario ad ogni radicale spiegazione di senso, cessa in condizioni particolari di essere un mero evento naturale per acquistare connotazioni politiche.”²¹¹ Di conseguenza, anche l'essere nata donna, così come messo da Arendt in relazione con l'ebraicità, assumerebbe un significato politico solo se le circostanze storiche lo mettessero in gioco. Esso rimane altrimenti un *dato* “pre-politico” che, in quanto tale, metterebbe in discussione alcune scelte politiche e culturali fatte dalle donne in nome di un soggetto collettivo. È questa la tematica affrontata da Joanne Cutting-Gray nel suo articolo su Hannah Arendt, femminismo e politica dell'alterità.²¹² Qui l'autrice prova a mettere in relazione il concetto di paria, espresso nella biografia di Rahel, con la costituzione teoretica di una soggettività femminile. Secondo Cutting-Gray, la biografia di Rahel Varnhagen offre una componente femminista del tutto inusuale nella teoria politica di Arendt²¹³, che Cutting-Gray ritrova in alcuni episodi poco noti della vita e dell'opera di Arendt²¹⁴ e che ha a che fare innanzitutto con la sua teoria del giudizio politico. Cutting-Gray ritiene che,

²¹⁰ «Eichmann a Gerusalemme». Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt, in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 222.

²¹¹ P. P. PORTINARO, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in “Comunità”, anno XXXV, n. 183, novembre 1981, p. 26.

²¹² J. CUTTING-GRAY, *Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: «What will we lose if we win?»*, in “Hypatia”, vol. 8, n. 1, Winter 1993, pp. 35-54.

²¹³ “provides a revolutionary feminist component to her political theory”, *ib.*, p. 35.

²¹⁴ *ib.*, pp.36-38.

dall'esperimento biografico di Arendt su Rahel, sia possibile prendere spunto per una pratica teoretica tra e di donne, che può rivendicare un suo rigore di carattere epistemologico e filosofico distante da posizioni deteriorate ideologicamente.²¹⁵

È stato già sottolineato che, scrivere la vita di una donna, può significare entrare in un contesto "libero da una *struttura critica* e dai luoghi comuni della letteratura biografica. Tutto deve essere inventato, scoperto, detto nuovamente".²¹⁶ E può portare in primo piano una pratica femminista fatta di un dialogo "da donna a donna" anche attraverso testi e scrittura.²¹⁷ Secondo Elizabeth Kamarck Minnich, le donne che scrivono biografie di donne mettono in atto un processo fondamentale per la ricerca femminista.²¹⁸ Scrivere la vita di un'altra donna richiede condizioni di rispetto, familiarità, mutualità, che Minnich definisce di "amicizia", non solo necessarie, ma anche fertili di nuove opportunità discorsive. Scrive Kamarch Minnich che "una reciprocità riuscita e spontanea tra soggetto e autore [...] preclude la soppressione del sé nel nome di un'oggettività non-relazionale falsamente astratta, non solo per l'autore, ma anche per i lettori della biografia".²¹⁹ La relazione dell'autore con il soggetto della biografia è fondamentale perché, oltre a dare forma al testo, aiuta chi legge a mantenere una relazione di familiarità o d'amicizia. L'intento biografico di Arendt è stato appunto di non oggettivare Rahel, ma di aprire la strada a un nuovo soggetto Rahel che, nell'incontro con l'altro, non cerca identificazioni, ma rimane aperto al confronto. È ben messo a fuoco da Arendt il bisogno espresso da Rahel d'incontro con l'amico e l'amica, con l'altro cui affidarsi, con cui confessarsi, esprimersi. "La relazione, che dà forma all'opera, dell'autore con il soggetto, può allora diventare parte di una nuova relazione, quella di donna a

²¹⁵ Sui rapporti tra teoria, pensiero femminile e pratica politica, si veda M. FORCINA, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Milano, 2000, in particolare il cap. 2 "Soggette al del pensiero" e M. L. BOCCIA, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Milano, 2002.

²¹⁶ C. G. HEILBRUN, *Scrivere la vita di una donna*, Milano, 1990, p. 15.

²¹⁷ Cfr. M. L. BOCCIA, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milano, 1990.

²¹⁸ Cfr. E. KAMARCH MINNICH, *Friendship between women: the act of feminist biography*, in "Feminist Studies", vol. 11., n. 2, Summer 1985, p. 287.

²¹⁹ "an achieved and genuine reciprocity between subject and author [...] precludes suppression of self in the name of a falsely abstracted non-relational objectivity not only for the author, but also for the readers of the biography". *Ib.*

donna attraverso il tempo e le culture, aiutando a creare uno spazio pubblico a lungo negato.²²⁰ Il processo di soggettivazione compiuto da Rahel Varnhagen per arrivare a riconoscere il proprio destino, ripetuto da Arendt in quella che si è detta essere una scrittura di prossimità, potrebbe essere ripetuto, non come un modello ideale e disincarnato di comportamento, ma come esempio di azione e adesione a *chi* si è, da un'altra donna ancora, in un percorso che comincia così a segnare il solco di una tradizione e di una genealogia femminili.²²¹ In questo ripensamento della relazionalità, della profondità e della complessità dei rapporti umani, c'è, secondo Kamarch Minnich, il punto centrale per ripensare l'impresa educativa e intellettuale ("scholarly"). Disobbedendo a una tradizione che ha radicalmente diviso soggetto e autore, sé e oggetto, sentimenti e intelletto, identità individuale e collettiva, questo nuovo processo di soggettivazione, esplorato a partire da una relazione di amicizia, può diventare un importante metodo di comprensione dell'esistente.²²² Il segno di un'amicizia femminile non ha nulla a che vedere con il fatto che le due donne siano "eterosessuali o omosessuali, amanti oppure no"²²³, realmente conoscenti o lontane più di cento anni, ma si dà nella condivisione di un'esperienza che, a dispetto di una tradizione che le vuole relegate nella sfera privata dell'esistenza, le vede invece attive nella vita pubblica, anche se spesso, o per lo più sempre, quest'attività è nascosta e sotterranea. E allora, anche nel segno della biografia di queste donne, rinnovata forma di scrittura della vita degli "uomini illustri", andrebbe ricercata innanzitutto questa relazione di amicizia.²²⁴

Secondo Seyla Benhabib, per leggere il lavoro di Hannah Arendt dal punto di vista di una questione che non costituisce un nodo teorico del suo lavoro – la questione (del) femminile – e per esaminare la sua filosofia politica in questa

²²⁰ "The relation of author to subject, informing the work, may then become part of a new relation, that of woman to woman across time and cultures, helping to create the public space so long denied us." *Ib.*, p. 288.

²²¹ Si veda, per il rapporto tra genere e genealogie, L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie*, Milano, 1989.

²²² Cfr. *ib.*, pp. 303-304.

²²³ C. G. HEILBRUN, *Scrivere la vita di una donna*, cit., p. 131.

²²⁴ Per il ruolo della scrittura nella cultura filosofica di sé si rimanda a M. FOUCAULT, *La scrittura di sé*, in "aut aut", 195-196, maggio-agosto 1983.

luce, occorre sperimentare nuovi principi ermeneutici e interpretativi, che muovano dal “centro” al “margine” alla ricerca delle “tracce” lasciate dalle donne nella storia e nella cultura²²⁵. Benhabib considera la biografia di Rahel Varnhagen uno strumento interpretativo efficace, proprio perché l’identità di donna ebrea di inizio ‘800 di Rahel Varnhagen è una posizione marginale, ma significativa. Benhabib, che ritiene un “mistero ermeneutico”²²⁶ l’intenzione di Arendt di “raccontare la storia della vita di Rahel, così come l’avrebbe potuta raccontare lei stessa”²²⁷, suggerisce di dipanare l’intricata trama del libro attraverso alcuni canali interpretativi: il rapporto di Arendt con l’identità ebraica, la relazione tra esistenza (ebraica) e destino personale, la critica al culto romantico dell’interiorità. Questi temi fanno parte di un progetto speculativo più ampio che è, secondo Benhabib, all’origine della teoria politica di Arendt e che comprende la presenza di un rapporto dialettico costante tra “uguaglianza e differenza”.²²⁸ Questo rapporto si duplica nella tensione tra società e politica e, secondo Benhabib, il testo su Rahel Varnhagen porta chiaramente i segni di questa teorizzazione. Il salotto di Rahel Varnhagen rappresenta un possibile luogo, tra privato e pubblico, dove convivono vita sociale e vita politica, “uno spazio di sociabilità in cui il desiderio individuale per la differenza e la distinzione può assumere una realtà intersoggettiva e in cui individui straordinari, e in primo luogo certe donne ebraiche particolarmente dotate, potevano trovare uno ‘spazio’ di visibilità e di espressione di sé”.²²⁹ In ciò è chiara per Benhabib la sottotraccia di genere che percorre il testo su Rahel che, seppur non tematizzata, rivela strategie tipicamente femminili per guadagnare un posto nel mondo, che si concludono in definitiva con il matrimonio, esempio

²²⁵ Cfr. S. BENHABIB, *The Pariah and her shadow: Hannah Arendt’s biography of Rahel Varnhagen*, in *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, cit., pp. 83-104.

²²⁶ “What hermeneutic mysteries does this little subjunctive phrase, «might have told it», contain?”, in *ib.*, p. 87.

²²⁷ RV, p. 5.

²²⁸ “Arendt’s work as a historian of anti-Semitism brilliantly documents this dialectic of equality and difference”, in S. BENHABIB, *The Pariah and her shadow*, cit., p. 96.

²²⁹ “This is precisely what Rahel Varnhagen’s salon was: a space of sociability in which the individual desire for difference and distinctness could assume an intersubjective reality and in which unusual individuals, and primarily certain highly talented Jewish women, could find a “space” of visibility and self-expression.”, in *ib.*, p. 97.

diffuso di una posizione definita nel mondo guadagnata attraverso lo status pubblico del marito.

Anche Julia Kristeva, che dedica a Hannah Arendt uno dei tre volumi della sua ricerca sul “genio femminile”²³⁰, insiste sul ruolo del testo su Rahel come “laboratorio” del pensiero politico di Arendt, in particolare grazie allo statuto di “*esempio*, nel senso kantiano del termine”²³¹ che la vita di Rahel offre. In questo senso, la tesi di Kristeva confermerebbe il carattere fenomenologico della scrittura dei sentimenti di cui si è parlato nel capitolo precedente.

§ 3. 1. 2. *Raccontare in filosofia*

Scriva Lea Ritter Santini, che ha dedicato al rapporto tra Rahel Varnhagen e Hannah Arendt un densissimo saggio: “Si dice che mettere in ordine i cassetti degli armadi e dei trumeaux sia occupazione femminile che consente a chi la pratica con fiducia e disciplina un tranquillo distacco dalle proprie inquietudini.”²³² È un’immagine molto suggestiva, quella di una donna che, nell’atto di custodire o di riordinare un archivio, trova il modo per pacificare i turbamenti intimi e, a volte, incomprensibili.²³³ Pure significativo è che gli armadi siano archivi di indumenti e oggetti vari, mentre gli archivi della cultura hanno escluso per lungo tempo l’opera delle donne, che forse hanno trovato altri luoghi e altri modi per mettere ordine tra le proprie storie, o altri archivi pronti ad accogliere il bisogno di creare e accedere a “ordine e bellezza”²³⁴. A volersi immaginare una tradizione di sapere femminile come un mobile, molti dei suoi cassetti sarebbero riempiti di storie di vita narrate attraverso diari, lettere, autobiografie. Non sarebbe improprio allora paragonare il mettere ordine nei cassetti al mettere ordine in una storia attraverso la sua narrazione.

La biografia di Hannah Arendt, Elisabeth Young-Bruehl, ricorda quanto Hannah Arendt amasse raccontare storie: “ripeteva più e più volte le storie a cui

²³⁰ J. KRISTEVA, *Le Génie féminin*, 1. *Hannah Arendt*, cit., 2003.

²³¹ “Un *exemple*, au sens kantien du terme”, ib., p. 88.

²³² L. RITTER SANTINI, *I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah*, in RV, p. IX.

²³³ Per una configurazione del concetto di archivio si veda J. DERRIDA, *Mal d’archivio. Un’impressione freudiana*, Napoli, 1996.

²³⁴ Cfr. ib.

era affezionata, con un'affascinante noncuranza per i meri fatti e un incrollabile rispetto per la vita del racconto.”²³⁵ Seguendo il percorso del lavoro di Arendt, in una ricerca che voglia segnare i luoghi nei quali il pensiero arendtiano “abita”, si può vedere come non ci sia traccia di modelli ideali, ma questi sono sempre “storici”. Scrive Simona Forti che “non solo l’opera su Rahel Varnhagen, ma anche i vari ritratti tracciati in “Men in dark times” testimoniano dell’attitudine antiteoreticistica verso la storia e l’assunzione di quest’ultima come spazio per la singolarità. Ogni singola esistenza può rivelarsi una fonte di luce che rischiarerà...”²³⁶

Arendt racconta che Rahel, giunta alla fine della sua vita, finalmente dà senso alla propria origine, l’essere nata ebrea, comprendendola in sé e in quella confessione sul letto di morte riesce a raccogliere la propria storia, ma racconta anche l’“esposizione al destino”²³⁷ di Rahel durante tutto il corso della vita. L’esposizione cui Rahel si abbandona prende la forma di una consegna all’altro, cui toccherà raccontarne la vita, un’esposizione che significa rimettersi a un giudizio, come restituzione di senso. “Uno scrittore giudica sempre”²³⁸ e il giudicare, secondo Arendt, è “«la facoltà di pensare il particolare». Ma pensare significa generalizzare, quindi il giudicare si rivela come facoltà di combinare, in modo misterioso, il particolare con il generale.”²³⁹ In questo senso, nella biografia di Rahel scrittura e racconto hanno combinato misteriosamente, materialmente, il senso particolare e quello generale dell’esistenza di una donna ebrea.

In un passo dell’Odissea, ricordato con una nota poetica da Hannah Arendt in “La vita della mente”, il cantore cieco narra ad Ulisse un fatto della sua vita, la lite con Achille: “nell’ascoltare, Ulisse si copre il volto e piange. Non aveva mai pianto prima, certo non quando i fatti che ora sente narrare erano realmente accaduti. Soltanto ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo

²³⁵ E. YOUNG-BRUEHL, *Le storie di Hannah Arendt*, in “Comunità”, cit., p. 74.

²³⁶ S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 230.

²³⁷ Cfr. RV, p. 5.

²³⁸ I. BACHMANN, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Milano, 1993, p. 18.

²³⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 565.

significato.²⁴⁰ Il racconto dell'aedo, come giustamente ha osservato Adriana Cavarero²⁴¹, svela ad Ulisse la sua identità. L'aedo narra ad Ulisse chi egli sia, così che "la categoria di identità postula sempre come necessario l'altro."²⁴² Ma l'episodio del pianto di Ulisse esprime anche un altro concetto: "il significato di ciò che di fatto accade, e appare accadendo, si rivela dopo che è scomparso: il ricordo, con il quale si rende presente alla mente ciò che di fatto è assente e passato, svela il significato nella forma di un racconto."²⁴³ Rahel non poteva afferrare il significato di ciò che le accadeva, fin tanto che il ricordo non si fosse svolto nella forma di un racconto, di una storia, dove l'accaduto si svolge in parole ed è disposto per essere detto ed ascoltato, compreso. Hannah, che amava molto i greci e spesso ricorre alle loro "mitologie", rammenta in "Vita activa" la figura del daimon come quell'identità distinta che appare ed è visibile solo agli altri. E se per i greci l'essenza di chi si è può cominciare ad esistere solo quando la vita è compiuta, lasciandosi dietro di sé una storia, per Hannah la presenza degli altri mi fa, nel presente, storia e quindi esistenza. Ciò che si può raccontare, cioè che può essere comunicato, assume subito per il mondo la forma della continuità e del ricordo. Nell'impossibilità della comunicazione vi è invece la sorda ripetizione, la dimenticanza, la perdita della propria storia. Cavarero sostiene che il desiderio del "sé *narrabile*" è un desiderio di unità. Il *chi* che chiede di essere raccontato chiede anche che venga riconosciuto il suo desiderio e il biografo "risponde precisamente a esso".²⁴⁴ Ma c'è anche un'altra questione che Cavarero mette in rilievo e che riguarda l'autobiografia. "Le forme classiche dell'autobiografia sono per lo più indicate in alcuni celebri prototipi maschili: soprattutto Sant'Agostino, Rousseau e Goethe. Ciò che li accomuna è il modello unitario e sostanziale di un sé che trova una coerente conferma nella sua autonarrazione. Autore e protagonista [...], il sé si propone come un oggetto compatto, la cui unicità è piuttosto un'eccezionalità [...] che la

²⁴⁰ Ib., p. 221.

²⁴¹ A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, 1997.

²⁴² Ib., p. 31.

²⁴³ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 221.

²⁴⁴ A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., p. 60.

narrazione autobiografica – la confessione – pretende di rispecchiare fedelmente”.²⁴⁵ Questo esercizio autobiografico metterebbe in gioco, secondo Cavarero, un “profilo metafisico del soggetto”²⁴⁶ autoreferenziale, trasparente, neutro. Tale soggetto risponderebbe alla domanda *che cosa* e non *chi* si è, mentre il testo biografico di Arendt, che traccia una biografia così come l’ha tracciata Rahel stessa, narra la storia di un *chi* che sfugge all’arte della definizione e perviene invece a quella della narrazione (della sua storia). Cavarero insiste sul legame tra identità e narrazione poiché scorge in quella che definisce “filosofia della narrazione” appunto una possibilità di risposta alla domanda sul *chi*. E in effetti, nella confessione-racconto di Rahel Varnhagen sul letto di morte, di una storia per altro durata millenni, c’è la risposta a *chi* Rahel Varnhagen sia stata, c’è la storia della vita di Rahel che, esposta al proprio destino, si lascia ricondurre in unità.

E Arendt in una conferenza pubblica dice:

I have always believed that, no matter how abstract our theories may sound or how consistent our arguments may appear, there are incidents and stories behind them which, at least for ourselves, contain, as in a nutshell, the full meaning of whatever we have to say.²⁴⁷

²⁴⁵ *Ib.*, p. 91.

²⁴⁶ *Ib.*

²⁴⁷ “Ho sempre creduto che, a prescindere da quanto astratte le nostre teorie o quanto consistenti i nostri argomenti possano sembrare, ci sono eventi e storie dietro di loro che, almeno per noi stessi, contengono, come il guscio di una noce, il significato pieno di quello che abbiamo da dire”. H. ARENDT, “*Action and the Pursuit of Happiness*”. *A lecture delivered at the Annual Meeting of the American Political Science Association*, New York, 1960, in “Speeches and Writings File”, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C., p. 1 (t. m.).

§ 3.2 Alcuni spunti sulla biografia di Rahel Varnhagen dal carteggio Arendt-Jaspers

Nel carteggio tra Karl Jaspers e Hannah Arendt, considerato un libro scritto a quattro mani per il notevole contenuto filosofico di alcuni passaggi²⁴⁸, un capitolo a parte è dedicato alla biografia di Rahel Varnhagen. Jaspers e Arendt ne discuteranno a più riprese, dal 1930 al 1952, seguendo l'intero percorso del manoscritto, la sua gestazione e la sua pubblicazione.

Una prima traccia del lavoro su Rahel Varnhagen si trova in uno scritto, poi disperso, analizzato da Karl Jaspers in una lettera a Hannah Arendt del 20 marzo 1930, dove Jaspers mette in luce il problema che sorge quando si consideri l'ebraicità una componente *esistenziale* di un singolo vissuto. Scrive Jaspers:

L' "esistenza ebraica" viene da Lei oggettivata nel quadro di una filosofia dell'esistenza, e con ciò forse si rischia di uscire di strada quando si cerchi la radice del filosofare in termini esistenziali. Di conseguenza, il dipendere-da-se-stessi non trova più un'integrale applicazione pratica, se esso viene *fondato* sul terreno del destino ebraico [*jüdisch-schicksalhaft begründet wird*] invece di radicarsi in se stesso. [...] Il carattere "ebraico" è una façon de parler oppure la manifestazione di un' "esistenza in proprio" dall'atteggiamento originariamente negativo, non realtà fondabile sopra una situazione storica, ma destino la cui soluzione non è custodita nel castello incantato. [...] ²⁴⁹

Secondo Jaspers, l'esistenza di Rahel Varnhagen, in quanto *singolo*, non può essere spiegata a partire da una *generale* esistenza ebraica.

Scrive Jaspers, nella sua *Philosophie*, che "l'esistenza è ciò che non diventa mai oggetto, è l'*origine* partendo dalla quale penso e agisco"²⁵⁰. Si può dire "chi" una persona sia, ma questo "chi" resta inconoscibile oggettivamente, poiché

²⁴⁸ Si veda B. HAHN, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine theorie der moderne*, cit., cap. "Vollkommen rückhaltlosigkeit".

²⁴⁹ Jaspers a Arendt, 20 marzo 1930. Trad. it. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, cit., pp. 30-31. Ed. orig. H. ARENDT-K. JASPERS, *Briefwechsel. 1926-1969*, München-Zürich, 2001², pp. 46-47.

²⁵⁰ K. JASPERS, *Filosofia*, Torino, 1978, p. 126.

diventando oggetto l'io che vuole conoscersi dovrebbe dimenticarsi di se stesso²⁵¹. Se il carattere ebraico fonda, per così dire, il “chi” di una persona, consegnandole in tal modo una supposta origine oggettiva, esso sarebbe una categoria, attraverso cui classificare o interpretare l'esistenza differente e unica di ciascun singolo. Invece, “i concetti che adoperiamo nella chiarificazione dell'esistenza non sono categorie, ma piuttosto «segni», che evocano «possibilità esistenziali». [...] La *libertà* viene intesa da Jaspers come il «segno autentico della chiarificazione dell'esistenza», segno di un esserci che vuole porsi come *esistenza* [...]”.²⁵² L'ebraicità può essere un presupposto che, come uno dei segni di cui parla Jaspers, chiarifica l'esistenza di Rahel Varnhagen, ma solo in quanto “possibilità esistenziale” e non come essenza originaria. Fondare sul terreno del “destino ebraico” la singolarità di un'esperienza esistenziale significherebbe, per Jaspers, in sostanza negarle la *possibilità* di un radicamento in se stessa. Certo, è inquietante la contraddizione che si dà tra il “dipendere-da-se stessi”, come possibilità di essere liberi, e radicamento in un destino ebraico. Questa dipendenza da se stessi si radica solo nella propria singola esistenza, non può essere attribuita a un destino storico collettivo o generale (il “castello incantato”), ma è un'esperienza in proprio.

Tuttavia, l'assenza di una storia comune a quella dei tedeschi, ha significato, per gli ebrei in Germania, la loro “diversità”, la loro lontananza, la loro *infondatezza*, che si è, secondo Hannah Arendt, incarnata nell'esistenza di Rahel Varnhagen.

Hannah Arendt replica a Jaspers:

Io non ho tentato- almeno non consapevolmente – di “fondare” [*begründen*] l'esistenza di Rahel in senso ebraico. Il testo della mia conferenza vuol essere soltanto un lavoro *preliminare* e deve dimostrare che sul terreno dell'ebraicità *può* crescere una determinata possibilità di esistenza, da me indicata, in via del tutto provvisoria e approssimativa, come adesione al destino [*Schicksalhaftigkeit*]²⁵³. Questa adesione al destino cresce proprio sul fondamento

²⁵¹ Cfr. ib.

²⁵² G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Roma-Bari, 2002², p. 65.

²⁵³ *Schicksalhaftigkeit* potrebbe tradursi *destinità*, *destinabilità*, oppure *destinazione*, parole che racchiudono il concetto di Arendt riguardo alla *possibilità* di avere un destino.

[Grund] di un'assenza di terreno [Bodenlosigkeit], e trova compimento, appunto, *soltanto* nel distacco dall'ebraismo. Un'interpretazione autentica di questa capacità di possedere un proprio destino non dovrebbe trovar luogo qui. In vista di essa, comunque, il dato di fatto dell'ebraismo diverrebbe addirittura irrilevante.²⁵⁴

Dall'essere nata ebrea *può* derivare una "determinata possibilità di esistenza", la *Schicksalhaftigkeit*, caratterizzata da un'assenza di terreno - l'infondatezza della vita di Rahel -, e che si compie *solo* quando Rahel, come singolo, esce fuori dall'ebraismo, quando, cioè, porta a compimento il suo proprio e unico destino di donna ebrea. Questa *Schicksalhaftigkeit* non è effetto dell'ebraicità, è piuttosto il modo in cui essa è vissuta da Rahel Varnhagen e in questo senso l'ebraicità "diverrebbe addirittura irrilevante" per comprendere il *carattere* - l'adesione o esposizione al destino - di Rahel²⁵⁵. Non ci fu dunque, da parte di Arendt, un tentativo di fondare l'esistenza di Rahel come esistenza "tipicamente" ebrea, di fare della vita di Rahel una rappresentazione che includa in sé tutti i caratteri generali e generici attribuibili all'ebraicità. Tuttavia, l'essere nata ebrea dà luogo a una specifica condizione, marcata da un'assenza di terreno - poiché l'esistenza di Rahel Varnhagen è senza fondamento, senza tradizione, senza posto nel mondo -, portata da Rahel fino all'estrema conseguenza, rinunciare alla sua origine ebraica per avere un posto nel mondo.

Arendt prosegue:

In verità, esiste in un certo senso un'obiettivazione: ma non già un'obiettivazione dell'esistenza ebraica (per esempio, come forma strutturale), bensì quella di uno storico contesto del vivere, del quale, io credo, si possa avere un'opinione (ma non un'idea oggettiva, o qualcosa di simile). È come se determinate persone si trovassero nella loro propria vita (e soltanto in tale dimensione, non in se stesse in quanto persone!) in posizione tale da poter essere paragonate nello stesso tempo a punti d'incrocio e a oggettivazioni concrete "della" vita. Nel caso di Rahel, a fondamento della mia oggettivazione c'è già un'autoggettivazione, la quale non è di natura riflessa, e quindi a posteriori, ma è già a priori la sua particolare maniera di essere un "vissuto", un'esperienza. Ciò che tutto questo è propriamente - il destino, il trovarsi in

²⁵⁴ H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 32; *Briefwechsel*, cit., p. 47.

²⁵⁵ Può essere interessante, a questo proposito, confrontare il brano di Arendt con il saggio di Walter Benjamin su destino e carattere. Cfr. W. BENJAMIN, *Destino e carattere*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, 1995.

una posizione esposta, o quanto 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 biografia. L'interpretazione ha qui il significato di una ripetizione. [...] ²⁵⁶

L'essere nata ebrea è *l'infondato* dell'esistenza di Rahel, ma, d'altra parte, è proprio su quest'assenza di fondamento che si sviluppa una "possibilità di esistenza" che si condenserà, alla fine, intorno al concetto di *paria*, l'escluso che non reclama alcuna assimilazione e la cui autenticità corrisponde a uno stato di eccezione e di sradicamento. In modo simile, nella prefazione alla biografia, Arendt collegherà il destino ad un'"attenzione senza cedimenti e una facoltà di sofferenza, per restare cosciente e vulnerabile" ²⁵⁷, posizione richiamata anche attraverso la citazione del lasciarsi "piovere" la vita addosso ²⁵⁸. Anche nei primi capitoli della biografia, è costante il riferimento alla vulnerabilità e all'esposizione alla sorte, che sembrano condensare il significato della *Schicksalhaftigkeit*. Questo mantenersi esposta, è una condizione che prende forma sia attraverso l'assenza di tradizione culturale, sia mediante la mancanza di qualità socialmente rilevanti (bellezza, ricchezza, cultura, sono tutte doti considerate da Arendt, in questo caso, "armi" efficaci nella lotta per il riconoscimento sociale. ²⁵⁹ Tale condizione di esposizione si rivela in una specie di indeterminatezza della persona, nell'assenza di mediazioni di tipo culturale, sociale o personale, che servirebbero per "proteggersi" ed attutire il rapporto con la realtà; nel caso di Rahel, l'esposizione al destino significa respingere qualsiasi forma di autoconsolazione o di attenuamento dell'accaduto ed evitare qualsiasi protezione, per registrare in assoluta fedeltà ogni esperienza. Non è l'infondatezza in sé a mettere in moto il processo di adesione al destino

²⁵⁶ H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 32.

²⁵⁷ «Lei cosa fa? Nulla. Lascio che la vita piova su di me», nota dal diario di Rahel Varnhagen, citata da Arendt in RV, p. 5.

²⁵⁸ RV, p. 6.

²⁵⁹ "In una donna la bellezza crea la distanza da cui può giudicare e scegliere", RV p. 14. A proposito della biografia di Rahel Varnhagen, è stato messo in evidenza il nesso tra assenza di tradizione e impossibilità di accesso ad essa, in relazione al modello di *Bildung* offerto e incarnato da Goethe. Cfr. F. PICCHI, *Hannah Arendt e Rahel Varnhagen: l'incrocio di biografia e tradizione*, in "Iride", n. 42, XVII, agosto 2004.

(«ognuno ha un destino, ognuno che sappia quale destino ha»²⁶⁰), ma il modo in cui, nella singola esistenza, quest'infondatezza, altrimenti comune a tutti gli ebrei, trova spazio. Per questo, possedere un proprio destino prescinde dal dato di fatto dell'ebraismo. "Destinazione" o "adesione al destino", nella storia di Rahel Varnhagen, è trovarsi in una posizione esposta e lasciare che tutto accada senza cercare riparo in stili, opinioni, circostanze, per giungere, alla fine della vita, al riconoscimento di sé e della propria storia, nonostante il trascorrere del tempo e degli eventi. Il risultato della *Schicksalhaftigkeit* sarebbe dunque un'obiettività ai limiti dell'autodistruttività nella testimonianza del vero, che confermerebbe quella posizione di "oggettivazione concreta", che Arendt richiama nella lettera a Jaspers. L'obiettivazione non riguarda quindi l'ebraicità, ma il percorso esistenziale di Rahel, che lo ha già a sua volta obbiettivato. Rahel non si stacca dal "chi" che ella stessa è, non lo rende oggetto di conoscenza, rischio sottolineato da Jaspers, ma vive già, come un punto di incrocio, un'esperienza esistenziale oggettivabile. Quest'esperienza è talmente reale da poter essere detta solo attraverso esempi, scrivendo e raccontando, nella forma di una ripetizione, la vita di una donna ebrea.

Nel 1952 Arendt e Jaspers, che se ne interessava per la pubblicazione, tornano a discutere del libro ancora in forma di manoscritto. Per il filosofo, esso ha solo in parte i caratteri di una biografia, poiché è composto piuttosto come una "serie di saggi"²⁶¹ in ciascuno dei quali vengono affrontati i "problemi fondamentali dell'esistenza ebraica"²⁶². La sua "atmosfera"²⁶³ viene così riassunta da Jaspers:

[...] è come se Rahel in quanto Rahel non attragga né il Suo interesse né il suo amore di attrice, oppure è come se tramite Rahel lei trattasse un argomento essenzialmente diverso.

²⁶⁰ Cfr. RV, p. 6 e cap. 2 del presente lavoro.

²⁶¹ Jaspers a Arendt, 23 agosto 1952. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 110.

²⁶² Ib.

²⁶³ Ib.

L'immagine che prende forma non è il *ritratto di Rahel* in sé, ma per così dire soltanto il ritratto degli accadimenti che scelsero questo individuo come loro sede.²⁶⁴

Jaspers coglie pienamente il modo del tutto inusuale con cui Arendt tratta il genere biografico, e sembra descrivere una visione in cui non si riconosce lo sfondo dal primo piano, un volto così mescolato al paesaggio da non riuscire più a distinguere l'uno dall'altro. Lo sforzo di obbiettivazione ha forse dato luogo a uno scioglimento dei caratteri della persona nei piani "esterni" all'esistenza. Il ritratto tracciato da Arendt non è realistico né interpretativo: semplicemente non è un ritratto, ma piuttosto un affresco storico, come se Arendt avesse tracciato le linee dell'esistenza di Rahel attraverso gli accadimenti e i contesti storici che la circondavano. La storia di Rahel allora non sarebbe più la storia di una donna ebrea, ma piuttosto essa fa da sfondo alla Storia dell'epoca. Un paesaggio in primo piano rispetto al ritratto; in lei, ma non per mezzo di lei, accadono gli eventi sui quali Arendt posa l'attenzione: l'amore tradito, l'assimilazione degli ebrei, il culto di Goethe, la guerra. Ciò provoca, secondo Jaspers, un eccessivo distacco dell'autrice dal soggetto della sua biografia, che non rende giustizia alla "profondità dell'anima di Rahel"²⁶⁵, recuperata da Arendt "solo in alcune pagine"²⁶⁶: quando emerge la ricchezza del rapporto con Friedrich Gentz, il diplomatico tedesco, collaboratore di Metternich e segretario generale al Congresso di Vienna, a proposito del quale Arendt, per la prima e unica volta, parla della scoperta del "piacere" da parte di Rahel ("Da quando si accorge che il piacere non è solo una bella parentesi della vita, il piacere l'attira di più"²⁶⁷); nel capitolo "Bancarotta di un'amicizia", dove l'amicizia con Alexander von der Marwitz, che "sembra quasi un'alleanza contro il resto degli uomini"²⁶⁸, naufraga nel divario tra l'emarginazione di Rahel e il disprezzo del mondo di Marwitz, che pongono entrambi fuori dal mondo, in un'estraneità che non è, però, per Rahel, frutto di una scelta, come per Marwitz, ma "l'unica e grandiosa verità della sua

²⁶⁴ Ib., pp. 110-111.

²⁶⁵ Ib., p. 112.

²⁶⁶ Ib.

²⁶⁷ RV, p. 94.

²⁶⁸ RV, p. 167.

vita”²⁶⁹; a proposito di un personaggio come Pauline Wiesel, l’amica che Rahel non abbandonerà mai e alla quale si rivolge, come riportato dalle lettere in appendice al testo, coi toni di una passione amorosa, di una complicità che le accomuna nell’”amore profondamente umano di chi è stato escluso dalla società, per le «realtà vere» - «un ponte, un albero, un viaggio, un odore, un sorriso».”²⁷⁰ Il fatto è che, secondo Jaspers, per buona parte del libro Arendt traduce in “linguaggio” “il grande fenomeno rappresentato da questa donna che trema e sanguina, senza casa e senza patria, senza un suo mondo”²⁷¹. Per di più, questa traduzione muove da un unico aspetto, l’essere ebrea, mentre le esperienze che Rahel Varnhagen compie non appartengono solo all’ebreo in quanto tale. Le richieste di Rahel (venire riconosciuta, amata, accettata, compresa) fanno parte di un’esigenza più largamente esistenziale, piuttosto che di un carattere esclusivamente ebraico. Rahel stessa era alla ricerca di una condivisione più definitiva e “umana”. Tant’è, si potrebbe aggiungere, che è Goethe e non un modello ebreo a indicarle una via d’uscita.²⁷² Si prospettano allora due insiemi concettuali: quello di Jaspers, per il quale la vita dell’individuo, ebreo o non-ebreo, uomo o donna che sia, pertiene all’essere umano in sé. E quella di Arendt, per la quale l’essere nata ebrea ha un suo peso specifico e irriducibile e non si può leggere la storia di una donna ebrea se non a partire dalla sua posizione nel mondo in quanto ebrea. Essa dipende dal contesto nel quale la vita del singolo si svolge e contemporaneamente ne modifica la percezione. È questa ebraicità a muovere le fila del destino di Rahel, è attraverso di essa che Rahel conosce il mondo, lo pensa, lo descrive.

Sono ancora oggi dell’opinione che gli ebrei, in condizioni di assimilazione sociale e di emancipazione statale, non potessero “vivere”. La vita di Rahel mi sembra dimostrarlo, proprio

²⁶⁹ RV, p. 181.

²⁷⁰ RV, p. 215.

²⁷¹ Jaspers a Arendt, 23 agosto 1952, H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 112.

²⁷² Cfr. ib., p. 111. “Il Suo libro, con il suo tono generale, dà l’impressione che un essere umano, in quanto ebreo, non possa vivere una vita normale. [...] Rahel non fu uno Spinoza, ma visse un’infinita inquietudine percorrendo la sua strada [...] nella chiara profondità della sua anima non fortificata, priva della pace che la filosofia sa donare.”

perché ella, con straordinaria irriguardosità 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 viene vissuta da un individuo come un “temporale senza ombrello”. Per questo, mi sembra, tutto alla fine le diveniva così chiaro. Ma proprio per questo le era anche così insopportabile.²⁷³

La critica sionista contro la tendenza all’assimilazione era una suggestione regalata a Arendt da Kurt Blumenfeld. Essa, nonostante il passare del tempo, i cambiamenti nel tono e nel tipo di riflessione avvenuti in Arendt, continua a mostrarsi sostanzialmente valida quando si confronta con le caratteristiche dell’esperienza ebraica. Nel caso di Rahel Varnhagen, è la sua esposizione a rendere quest’esperienza attuale, è il modo in cui Rahel visse la propria ebraicità a rendere quest’ultima esemplare di una condizione dello stare al mondo.

Come si rende un’esperienza quale quella dell’essere nata ebrea fuori da “ciò che in senso storico e dal punto di vista del suo intimo contenuto spirituale intendiamo per «ebraismo»”?²⁷⁴ Arendt risponde a Jaspers:

Il mio libro in molte sue parti mi è oggi personalmente estraneo, [...] soprattutto nel tono e nel tipo di riflessione. Non lo è però nelle caratteristiche dell’esperienza ebraica, che io ho inculcato in me stessa con fatica e pericolo. [...] Rahel è “interessante” poiché si muove attraverso tutte le vicende della vita restando completamente ingenua e insieme disinibita: una via di mezzo tra il

²⁷³ Ib., p. 117.

²⁷⁴ Arendt a Jaspers, 7 settembre 1952. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., p. 119. Questo diventerà in seguito, nell’opera di Arendt, il problema di come aderire al destino pubblico a partire dalla propria storia privata. Quando gli avvenimenti politici toccano anche il proprio mondo personale, dovrebbe farsi più forte l’urgenza di una condivisione, mentre la superfluità dei destini personali ha generato la spersonalizzazione della politica. Chi non sappia quale destino ha è un uomo divenuto superfluo. Per questo tema di veda in particolare F. COLLIN *L’homme est-il devenu superflu?*. Hannah Arendt, Paris, 1999. Qui si mette in luce come Hannah Arendt considerasse la violenza che si era abbattuta sugli ebrei un fatto senza precedenti, sintomo di una dissoluzione più generale dei principi della cultura occidentale e di un tempo in cui «tutto è possibile» e anche la morte diventa indifferente. Per la pregnanza del termine «superfluo», si veda anche la risposta di Arendt a Scholem, riguardo all’espressione «banalità del male»: “[...] il male non è mai «radicale», ma soltanto estremo [...]. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso «sfida», come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua «banalità». Solo il bene è profondo e può essere radicale.” Hannah Arendt a Gershom Scholem, 24 luglio 1963, in H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 227.

paria e il *parvenu*. [...] Ciò che avevo in mente o credevo di fare era continuare a ragionare con lei come lei stessa faceva [...] ²⁷⁵

È ancora l'”esposizione al destino” a fare da chiave di lettura e a permettere a Arendt di *ripetere* la storia di Rahel. Nonostante la mancanza di uno stato sociale, nonostante l'infondatezza della sua esistenza, Rahel, attraverso la sua *vita*, ha potuto conoscere il mondo e raccontare la sua storia. La *ripetizione* di Arendt di questa vita è quello che, più di ogni altra suggestione, rimane del senso della biografia.

²⁷⁵ Arendt a Jaspers, 7 settembre 1952, H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., pp. 116-120.

CONCLUSIONI

Sopravvivere agli spettri

Avrei dovuto trattare questioni già poste da altri? E quali, in tal caso, e dove, e da chi? O addirittura mi si chiedevano risposte? Quali sono secondo voi le autorità, ci credete voi a quelli che si ritengono autorizzati a dispensare domande e fornire risposte? E, soprattutto, di quali mai domande si potrebbe trattare? [...] Ma a chi in questo momento deve farsi avanti e parlare manca proprio la parola chiave, mentre sente alle sue spalle tutte le opere e tutti i tempi appena trascorsi, e ha paura di doversi arroccare, per mancanza di sapere...²⁷⁶

Possediamo la chiave che apre ogni epoca, a volte la usiamo senza pudore, lanciamo un'occhiata frettolosa attraverso lo spiraglio della porta intestardendoci in giudizi sommari, eppure dovrebbe essere possibile avvicinarci a piccoli passi, rispettando il tabù, preparati a strappare ai morti il loro segreto non senza pena. La confessione della nostra pena, da lì dovremmo cominciare.²⁷⁷

Bisogna cominciare alla rovescia, non parlo di scrivere, parlo del libro ormai scritto, muovere dalla fonte e seguirla fino alla vena della sua acqua.²⁷⁸

Queste affermazioni testimoniano l'importanza che ha avuto la scrittura delle donne nella composizione di questo lavoro. Ma vorrebbero anche indicare il percorso di una ricerca che, dall'incontro con la questione della comunità e dell'essere insieme, posta da una delle più grandi pensatrici del '900, ha cercato di arrivare a cogliere spunti per un'ulteriore riflessione, sul perché scrivere la vita di una donna. Se la biografia di Rahel Varnhagen può aver

²⁷⁶ I. BACHMANN, *Letteratura come utopia*, cit., pp. 14-15.

²⁷⁷ C. WOLF, *Medea. Voci*, Roma, 1996, p. 11.

²⁷⁸ M. DURAS, *Scrivere*, Milano, 1994, p. 66.

significato, per Arendt, rispondere all'esigenza di pensare il suo presente (ma anche rispondere a una *chiamata* di Rahel, si vedrà in seguito in che senso), le ragioni di questa ricerca hanno preso forza proprio dalla pretesa, legittima e necessaria e già di Rahel Varnhagen, di riflettere sulla condizione dello stare al mondo tra differenti. E, allo stesso tempo, queste ragioni sono giustificate dalla chiamata, sommessa ma tenace, che una donna che scrive rivolge a un'altra donna. Rispondere a questa chiamata non vuol dire ricostruire, con l'evidenza dei fatti, un passato remoto, o impegnarsi nella ricerca di un principio originario, ma sollevare dal sedimentarsi del tempo frammenti di quelle esistenze, che anche se oggi possono sembrare distanti, non lo sono mai nel significato che ancora esprimono e nella capacità di stimolare una riflessione sul presente.

Questi frammenti possono essere accostati a quelle figure che Jacques Derrida chiama spettri, che avanzano laddove la storia non ha trovato compimento.²⁷⁹ La figura spettrale è un resto, qualcosa o qualcuno che si rivela dal fondo della storia, a testimoniare un destino incompiuto che reclama giustizia. Hannah Arendt ha riscattato l'ingiustizia subita da Rahel Varnhagen scrivendone la biografia, senza identificazioni né oggettivazioni, ma con quel tono di prossimità affettiva che, si è visto, ha significato mettersi in ascolto della voce di Rahel, o accompagnarsi al suo spettro; la ha liberata così dalla condanna di una storia che, priva di spazi di comprensione, avrebbe continuato a costringere il destino di questa donna ebrea sotto il peso di una condizione dolorosa e negativa. Questi spazi di comprensione sono come faglie che si aprono "tra passato e futuro"²⁸⁰, lacune in cui "il presente vivente non coincide con se stesso"²⁸¹, contingenze in cui si incaglia il meccanismo di causa e effetto, per mezzo del quale la storia degli esseri umani si presenta come una successione di eventi sempre spiegabili e compiuti, senza resto appunto, senza niente che avanzi a reclamare un senso. Ed è in questi luoghi spettrali, che

²⁷⁹ Cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Milano, 1994.

²⁸⁰ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Milano, 2001, in part. pp. 25-39.

²⁸¹ S. MARINO, *Attesa e eredità sulla soglia della storia*, in G. CANTILLO – F. C. PAPPARO (a cura di), *Eticità del senso. Scritti in onore di Aldo Masullo*, Napoli, 2003, p. 231.

Conclusioni

nasce il pensiero come responsabilità di un compito di giustizia o, per dirla con un termine arendtiano, di giudizio.

Per Jean-François Lyotard nascita, tradizione e giudizio sono tre modi di un unico motivo che attraversa il pensiero di Arendt. Tre modi per riuscire a dire del rapporto di Arendt con il tempo e di questo con la morte (“la questione dell’essere e del non-essere di ciò che è”²⁸²). Tre modi attraverso cui Arendt parla della possibilità della politica e testimonia del suo essere *sopravvissuta*. Nell’istante che non fa parte del tempo, che non ha tempo, in questa disgiunzione im-mediata del tempo con se stesso, Arendt mette in moto e in discussione la capacità di giudicare. E se per vivere è necessario comprendere, dare un senso anche a ciò che sembra assurdo e inumano, la risposta di Arendt alla chiamata di Rahel sta tutta in quel tentativo di comprensione dell’esistente, compito di ogni essere umano e troppe volte destinato a dissolversi nella teoresi o nell’indicibilità.

²⁸² J-F. LYOTARD, *Sopravvissuto*, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, 1999, p. 66.

APPENDICE

HANNAH ARENDT

Un'assimilazione originale

*Conclusioni sul centenario della morte di Rahel Varnhagen**

I

Oggi l'assimilazione degli ebrei in Germania sembra dover dichiarare la sua bancarotta. L'antisemitismo, legittimato socialmente e ufficialmente, colpisce in primo luogo gli ebrei assimilati, che non possono più mantenersi separati dagli ebrei dell'Est attraverso il battesimo e la distanza ostentata. Oggi la questione del successo e del fallimento dell'assimilazione brucia più che mai per gli ebrei assimilati, poiché l'assimilazione è un fatto e solo secondariamente, innanzitutto nella difesa, una precisa ideologia; un'ideologia che oggi non può più affermarsi, perché la realtà la contraddice in modo più pregnante e chiaro di prima. Assimilazione significa soprattutto l'ingresso degli ebrei nel mondo storico europeo.

Il ruolo degli ebrei in questo mondo non è definito chiaramente, né dal punto di vista sociologico né da quello della storia dello spirito. Almeno in Germania, ciò che è stato loro sempre rimproverato dall'antisemitismo specificamente moderno e rivolto contro gli assimilati, così vecchio e così nuovo come l'assimilazione stessa, è di essere rappresentanti dell'Illuminismo, il che corrisponde, fondamentalmente, alla volgare polemica di Grattenauer del 1802 e alla satira straordinariamente acuta di Brentano, che riflette l'antisemitismo del tardo romanticismo e della Società Cristiana Tedesca. Accuse non casuali. Almeno all'inizio del secolo scorso non c'era un'assimilazione qualsiasi, ma assimilazione significava sempre assimilazione all'*Illuminismo*.

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

* Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag, in "Jüdische Rundschau", Nr. 28/29, 7.IV.1933.

esponenti dell'Illuminismo. Ma la problematica dell'assimilazione ebraica comincia solo dopo l'Illuminismo, con la generazione che segue Mendelssohn. Mendelssohn poteva ancora credere di essere essenzialmente d'accordo con gli antesignani dell'Illuminismo – e ciò significava all'epoca con i rappresentanti della Germania intellettuale. Ma già i suoi discepoli si trovarono di fronte a un ostacolo, con l'appello alla ragione e al sentimento morale. Già Schleiermacher annoverava lo scritto di David Friedländer, "Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter"¹, tra "la più vecchia scuola della nostra letteratura". In questo momento gli ebrei non potevano comprendere la nuova coscienza storica apparsa per la prima volta in Germania, che non offriva più argomenti per le loro richieste.

Tutto ciò significava: gli ebrei nel complesso non possono più assimilarsi. Ancora Mendelssohn parlava a nome de "gli" ebrei, che voleva illuminare e liberare. Credeva – così come Dohm – di poter emancipare gli ebrei nel loro complesso. Il movimento per il battesimo della generazione successiva, mostra che la questione ebraica è diventata un problema del singolo ebreo, in qualche modo il problema di riuscire a cavarsela nel mondo. Malgrado il fatto che nelle singole decisioni personali siano riconoscibili modelli di soluzione, *la questione ebraica diventa un problema del singolo ebreo.*

II

Questi "singoli" sono la Rahel, la Henriette Herz, la Dorothea Schlegel, le sorelle Meyer. Hanno in comune soltanto il desiderio di uscire fuori dall'ebraismo e l'esserci riuscite in qualche modo. Henriette Herz lo fa attraverso l'istruzione. Impara il latino, il greco, qualcosa del Sanscrito, matematica e fisica. Fa suo il Cristianesimo trasmessole da Schleiermacher come se fosse un dato culturale naturale. È apprezzata, bella, molto amata. La si considera fredda perché resta intoccabile, perché niente penetra nel suo cuore. Con buon istinto, si difende contro ogni passione e ogni serio ingresso nel mondo. Crede che il mondo si possa imparare; spera che il mondo si possa corrompere con la virtù. E il mondo le dà ragione e, in più, la rispetta.

¹ "Epistola di alcuni capofamiglia ebrei".

Dorotea Schlegel, la figlia più giovane di Mendelssohn, lascia suo marito, uno stimato commerciante ebreo, e si mette con Friedrich Schlegel. Non fa conoscenza con il mondo, ma con Schlegel, non si assimila al Romanticismo, ma a Schlegel, non si converte al cattolicesimo, ma al credo di Schlegel. Vorrebbe erigerli “un tempio”. Il suo amore è completamente irriflessivo, solo l’espressione che riflette il suo incanto. Resta il fatto che ci è veramente riuscita, ad abbandonarsi, ad aggrapparsi a un uomo e a lasciarsi trascinare da lui. Il mondo – nient’altro che le passate follie per i sentimenti, per le passioni agitate della sua interiorità. Marianne e Sarah Meyer provengono da una casa ricca, che consente loro “un’educazione raffinata e lezioni formative”. La loro intelligenza e la loro cultura hanno un carattere cosmopolita. Marianne sposa il principe Reuss e prende, dopo la sua morte, il titolo di Frau von Eibenberg. Sarah vive molti anni un matrimonio felice con il Barone Grotthus. Entrambe vivono nel bel mondo, circondate da rispetto e adulazione. Stanno nella società anche se essa qui e lì improvvisamente le rifiuta, anche se ci sono case nelle quali non è loro consentito l’ingresso, anche se Gentz ritiene che la loro socievolezza sia ai confini della “mauvaise société” e anche se la battuta del Principe di Ligne sul Barone Arnstein - “le premier baron du vieux testament”- fa il giro di Vienna. Queste piccole offese, alle quali dover essere preparate in qualsiasi momento, producevano a Frau von Grotthus una vanità senza misura e a Frau von Eibenberg la coscienza dell’“inimicizia degli uomini”. Ma producevano anche intelligenza, attenzione e l’arte di rendere “persino la noia divertente”.

Questi sono solo alcuni casi, che si potrebbero ampliare a piacere. Per tutte queste donne è caratteristico che seppero cancellare le loro tracce, che riuscì loro di entrare nel mondo, che non ebbero più affatto bisogno di sottolineare: “Si deve uscire fuori dall’ebraismo” (Rahel).

III

Può sembrare ozioso chiedersi, in considerazione del rischio e della necessità dell’assimilazione, se essa sia riuscita o no. Non è neanche possibile

stabilire se Rahel ci riuscì. Di sicuro, non le riuscì di cancellare le tracce, di tradire la sua origine di fatto, sebbene sia proprio lei ad offrire le osservazioni più amare e malvagie sul suo essere ebrea. Tuttavia, ella non ha mai cercato di migliorare, attraverso surrogati, l'infondatezza della sua esistenza e ha saputo portare alle ultime conseguenze ogni disperazione, anche quella sulla sua origine. Per questo - meno per quello che diceva che per il percorso della sua vita - è diventata esemplare per una situazione, che non è solo la sua.

Rahel non ha imparato niente. Sottolinea, già nei confronti del suo amico di gioventù Veit, la sua "ignoranza" e come non potesse cambiarla, ma solo "usarla". Nessuna tradizione le ha trasmesso qualcosa, in nessuna storia era prevista la sua esistenza. Senza legami per eccellenza, perché senza formazione culturale, libera da pregiudizi, perché apparentemente non ha giudicato nessuno prima di lei, come se fosse nella situazione paradossale del primo uomo, è costretta a impadronirsi di tutto così, come se incontrasse ogni cosa per la prima volta. Ella dipende dalla naturalezza. Herder ha preteso una volta, *expressis verbis*, che l'"ebreo istruito" fosse senza pregiudizi. 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 tutto. Siccome Rahel insiste sulla sua ignoranza, in lei sono presenti realmente la libertà e il non essere fissata a un preciso mondo storico dato; da lì proviene il suo modo incisivo di descrivere cose, persone, situazioni. Tutto si presenta in lei proprio come se fosse la prima volta. Non ha pronta una formula appresa per nessuna cosa. Il suo spirito, che l'ha resa temibile già da ragazza, è solo un modo pienamente aperto di vedere le cose. Non vive in nessun preciso ordine del mondo, si rifiuta di imparare un ordine del mondo; con lo spirito può mettere insieme ciò che è più distante, può scoprire nel più coerente l'incoerenza. I suoi amici esaltano tutto ciò come originalità, chi le è ostile ne sottolinea il disordine, la mancanza di stile, il piacere immotivato per il paradosso. Il suo modo di esprimersi forse è davvero privo di stile, poiché non ha un modello, nessuna tradizione e nessuna precisa coscienza di quali parole si appartengono e quali no. Ma è veramente "originale": non scoprirà mai qualcosa per amore di un'espressione abituale. Insieme all'originalità e alla

smania di conquista, in Rahel sono documentati non solo l'essere senza pregiudizi, ma ugualmente anche il vuoto di chi è completamente dipendente dalle esperienze, di chi per ogni opinione ha bisogno della vita intera.

Avere un'opinione, nel mondo straniero, è un fattore fondamentale dell'assimilazione. Per avere quest'opinione, Rahel dipende dalla sua vita, dipende dal fatto che gli uomini, il fato, l'accadere non la piantino in asso, non la dimentichino, ma anzi le vadano incontro. Avrebbe potuto sottrarsi a questa dipendenza dalla propria vita attraverso un'istruzione senza senso o con il matrimonio. Ha cercato di farlo una volta, quando conobbe il duca Finckenstein, quando lui l'amò, quando si fidanzò con lui. Aveva sufficiente potere su Finckenstein, per costringerlo a un matrimonio. Ancora molti anni dopo le sue amiche trovano incomprensibile non avere approfittato di questo potere. La ragione è molto semplice: ciò che poteva diventare la storia della sua assimilazione, diventò la sua personale storia d'amore. Si arrese al caso, laddove "avrebbe potuto calcolare" tutto. Per questo, solo attraverso il caso conobbe il mondo, indefinito, che le andava incontro; che Finckenstein fosse proprio il primo, le premier qui a voulu que je l'aime, era un caso che avrebbe potuto rovesciare in necessità e sarebbe stata risucchiata come Dorothea Schlegel.

L'unica chance per Rahel di conoscere il mondo, nonostante non abbia uno status sociale che le permetta di orientarsi in modo ovvio e naturale, è la sua propria vita. Contare su questa vita e sulle sue esperienze è la condizione per riuscire finalmente ad addentrarsi nella realtà. Di conseguenza, per passare effettivamente alla storia straniera, per vivere nel mondo straniero, deve essere capace di esprimere sé stessa e le sue esperienze.

IV

Si sottolinea spesso come la grande originalità dell'assimilazione di Rahel, in certo modo la sua prova pratica, sia il fatto di essere 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 particolare intelligenza né con un particolare talento empatico, ma proviene piuttosto da una situazione senza via d'uscita, 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 di trasmettere se stessa alla storia in qualche modo attraverso la comunicazione. Questo tentativo sarebbe completamente vano e senza orientamento, se non avesse in Goethe il "tramite" a cui collegarsi e al quale rifarsi.

Goethe è la grande fortuna nella vita di Rahel. "Attraverso tutta la mia vita mi accompagnò l'infallibile poeta". "Ha ricomposto forte e sano ciò che io ho frantumato in fortuna e sfortuna e ovviamente non riuscivo a unire". Le insegna la scienza delle connessioni: che fortuna e sfortuna non cadono semplicemente su una creatura dal cielo, ma che anzi fortuna e sfortuna possono esistere solo in una vita, che come tale può unirle. Fortuna e sfortuna sono elementi costitutivi nel Wilhelm Meister. Nella vita di Meister la domanda su fortuna o sfortuna ha a stento un senso; tutto quello che succede ha talmente il suo significato, che quasi non esiste un posto dove possa irrompere il distruttivo per eccellenza. Il caso stesso è un "uomo colto" (Schlegel). La vita di Rahel per ora non ha nessuna storia ed è esposta alla distruzione; ma la follia di quest'altra vita le insegna a comprendere; le insegna che l'amore, la paura, la speranza, la fortuna e la sfortuna non sono solo terrore cieco, ma che in un preciso luogo, da un preciso passato e con un preciso futuro possono significare qualcosa, che l'uomo può comprendere. Senza Goethe avrebbe visto la sua vita solo da fuori, nel suo profilo spettrale. Non l'avrebbe potuta unire con il mondo, al quale piuttosto deve raccontarla. "Stavo in compagnia della sua ricchezza, era eternamente il mio più unico e sicuro amico"; egli è l'unico che lei deve amare così, con "la misura delimitata non in me, ma in lui". La costringe a inchinarsi almeno una volta all'oggetto, cioè a non essere originale senza misura e senza obiettivo. Poiché lei lo capisce e attraverso lui si capisce, Goethe può quasi sostituire la tradizione. Si schiera dalla sua parte, resta in sua compagnia e così ha un posto nella storia tedesca.

Rahel non impara da Goethe l' "arte dell'esistenza" (Schlegel), ma impara fino alla maestria l'arte di comunicare la propria vita, di rappresentare se stessa. Che lei possa a ragione riferirsi a Goethe, che lei nel riferirsi a Goethe possa rendersi non solo comprensibile agli altri, ma essere solidale con loro, lo deve a una particolare congruenza della sua situazione con quella del suo ambiente: se la sua vita riesce o fallisce, dipende dal potersi addentrare nella realtà del mondo o no; l'intera generazione sta su ragioni completamente diverse, ma la generazione di Humboldt, Schlegel, Gentz, Schleiermacher sta in una situazione simile.

V

I rappresentanti dell'Illuminismo, del quale il Romanticismo è un proseguimento, sono i borghesi. A questi borghesi non appartiene più alcuno stato sociale, non rappresentano più niente. Il borghese può solo presentare ciò che ha; vuole "mettere in mostra" qualcosa, dunque 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 disgregazione degli stati sociali 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. Ci riesce, diventando così una "persona pubblica" e non più uno che "è solo ciò che ha". Nel salotto si incontrano coloro che possono rappresentare ciò che sono. La loro rappresentazione è la conversazione.

Il "salotto" è la chance² sociale e la legittimazione di Rahel. In esso Rahel trova il fondamento su cui poter vivere, lo spazio in cui venire accettata socialmente. Il salotto è la sua realtà sociale. Fin quando questa realtà esiste, non ha bisogno né del matrimonio né del battesimo. Solo quando il salotto, dopo la malaugurata guerra, scompare o cade di nuovo nelle mani di quelli che, da sempre e senza dubbio, appartengono alla società, è costretta a cercarsi un'altra possibilità di esistenza, un'altra possibilità di non essere dimenticata, di non venire esclusa dalla storia. Sposa nel 1814 Varnhagen e si converte al

² In francese nel testo

Appendice

Cristianesimo. Varnhagen impiega quasi una vita intera a conservare e trasmettere ai posteri la sua vita, le sue lettere, la sua persona.

Scelta di lettere e diari di Rahel Varnhagen

L'edizione italiana di Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea ha in appendice alcune lettere tra Hannah Arendt e Karl Jaspers (di Hannah Arendt a Karl Jaspers del 24.3.1930 e del 7.10.1952 e quella di Karl Jaspers a Hannah Arendt del 23.8.1952), mentre all'edizione inglese sono allegate pagine di diario e lettere inedite di Rahel. L'edizione tedesca presenta l'appendice stabilita da Hannah Arendt e tra questo materiale è stata fatta la scelta dei testi qui tradotti in italiano per la prima volta, con eccezione di parte della lettera a Pauline Wiesel del 12 marzo 1810, apparsa, con la traduzione di Ursula Isselstein, insieme ad altre pagine di Rahel Varnhagen, sul periodico "L'Orsaminore" del dicembre 1982 e ora anche in RAHEL LEVIN VARNHAGEN, *Nel mio cuore un altro paese. Una donna ebrea ai tempi di Goethe*, a cura di U. Isselstein e P. Severi, Genova, 2005.

A PAULINE WIESEL

Berlino, 12 marzo 1810,
otto e trenta di sera. Martedì.

È una vergogna, non averLe scritto: una tragedia; una tragedia come ogni vergogna! Cara amata amica, e amico! Ahimè! – Il mio cuore addolorato *piange* questo ahimè! – Ahimè! la nostra vita scorre, senza che noi viviamo insieme. Lei è sola, separata da me, e io sono sola, lontana da Lei. Solo una volta la natura poté far vivere due esseri così nello stesso tempo. In questo tempo. Ogni giorno vedo di più Lei, la natura e me stessa. Lontana da Lei non faccio nient'altro che ripetermi ogni Sua parola, ogni Suo piccolo gesto, ogni Sua espressione e, mi creda, io so dare nome ai principi della Sua intera essenza, al Suo essere, meglio di Lei stessa: c'è solo *una* differenza tra noi, Lei *vive* tutto, perché ha coraggio e ha avuto fortuna: io *penso* la maggior parte delle cose; perché non ho avuto fortuna e non mi è venuto coraggio; non quello di ottenere fortuna dalla fortuna, strappargliela dalle mani; ho solo imparato il coraggio del sopportare, ma la natura ha riservato a entrambe un trattamento grandioso. E noi siamo state create per vivere la verità in questo mondo. E per strade diverse siamo arrivate a *un* punto. Noi siamo *accanto* alla società. Per noi non c'è posto, nessun incarico ufficiale, nessun titolo vanaglorioso! *Tutte* le bugie ne hanno uno: *non ne ha* l'eterna verità, la vita vera e il sentire, che direttamente si lasciano ricondurre a semplici e profonde predisposizioni, alla natura che riusciamo a comprendere! E così noi siamo escluse dalla società, Lei, perché l'ha offesa. (Mi congratulo con Lei per questo! Così Lei ha avuto almeno qualcosa; molti giorni di piacere!) Io, perché con essa non so peccare né mentire. Conosco interamente la Sua storia interiore. Ogni offesa che Lei ha arrecato alla società, sebbene *in Lei* fosse giustificata, ha stupito Lei stessa: so com'è successo, passo dopo passo. Volentieri Lei sarebbe come dice Goethe nel suo distico "una donna di casa che coccola e bacia il marito"; ma non va. E

verso dove con l'immane provvista, con l'apparato di cuore e vita! Non tutti sono sensibili suore autodistruttive, piene di spirito di sacrificio. Si vorrebbe andare in *guerra*, anch'io lo vorrei, a cercare nutrimento per quell'esigenza con cui la natura ci ha spinto fuori nella vita. Per Dio giusto e onnipotente, assiso sull'alto seggio del giudice, si va in guerra per molto meno! E si viene onorati per questo! Avesse Lei trovato un cuore nel petto di Wiesel, non ne avrebbe mai cercato un altro. Ma questo cuore, incompleto e tristemente sovrabbondante di parole, smarriva lontano il Suo spirito, troppo tardi formato e troppo timoroso. Nel medesimo tempo la Sua coscienza migliore continuava a vivere. Io so tutto. Il Suo *cuore* forte non è fatto per la sofferenza. *Deve avere subito altre* occupazioni: così anche i Suoi occhi, i Suoi sensi. La conosco interamente: di gran lunga meglio di Lei, Pauline, come mai uomo pensa di poter conoscere uomo. Anche sul principe Louis Lei aveva ragione. Lei sa, quanto lo amavo: lo sto ancora studiando; «non ha niente di generoso», Lei diceva spesso. Dare in un attimo, intendeva Lei, e tante cose. Ma io conosco il principio in lui, che in realtà La feriva. Io capisco tutto *dopo*. Anche lui non era sufficientemente capace di mettere davanti al proprio spirito la volontà fondamentale, i desideri fondamentali del suo essere, per potere far nascere da ciò un unico agire. Era spesso come irretito da scopi momentanei; cose che si era cacciato in testa dieci, quindici, venti anni fa e in cui la sua attuale interiorità non aveva più parte, cose secondo le quali credeva di dovere ancora agire, o piuttosto, gli mancava spesso il coraggio di mostrare che aveva un'altra interiorità, un'altro desiderio, altri scopi. Così confondeva quasi ogni ora della sua vita, malgrado l'animo il più fine, più giusto e più capace; e naturalmente deve avere provocato ferite ogni minuto alla limpida amante. Questo allora La metteva nuovamente in subbuglio e, poiché su ciò non si poteva mai accertare il vero, metteva sul tappeto anche una quantità di Suoi errori. Ora riconosco tutto, poiché io, instancabile, scavo in me e scopro, con le fiamme ardenti dei miei affetti, la mia interiorità sempre più e più. Così stanno le cose con noi; e non posso venire da Lei! Ma, Pauline, non vi ho rinunciato. Tutto il mio fare è un lavorare a questo scopo. Fin'ora non potevo fare niente. Ma adesso ho la speranza che qualcosa della nostra capacità si realizzerà, e Si immagini! Moritz probabilmente si

sposerà. Dunque sono ancora tutta sola sulla terra. Adesso non vedo più neanche la Friedländer – che ha preso il nome Froberg -, è così insopportabile, innaturalmente *pauvre* di natura, con pretenziosità. Sono in società di quando in quando; qualcosa di fisso come al solito, che mi farebbe piacere, non ce l'ho. Non *un* essere umano, né uomo né donna, con cui posso andare a passeggiare, né mai a teatro. Di giorno in giorno divento più incapace di cercare con fatica qualcosa del genere. Anche troppo orgogliosa. Quello che avevo *così*, quello che veniva a me *così*, preferisco sentirne la mancanza nel modo più amaro eternamente, che fare *un* passo per questo. – Moritz ha abitato da me l'intero inverno e tuttora, eccetto sei settimane, durante le quali era a Königsberg. Di questo ho poco piacere e varie contrarietà. Esisto per lui solo incidentalmente. Sebbene lui si preoccupi per me per l'aspetto pecuniario e sia *en gros* nobile verso di me. Un altro peso per il mio cuore! Ora mi resta ancora l'unico giovane uomo, del quale Le scrissi la passata primavera, ero andata con lui a passeggiare nei campi e Le gridavo: la mia intera anima lo ama, deve amarlo, perché le sue qualità la esigono. Anche lui mi ama, come si ama il mare, il giuoco delle nuvole, una gola rocciosa. Questo *non* mi basta. *Non più*. Chi amo, deve voler vivere con me, rimanere da me (Campan mi scrive ancora spesso e, recentemente per invitarmi, lettere d'amore). Allora mi strapperò *certamente anche questa* freccia dal cuore e lascerò sanguinare, guarire e cicatrizzare una ferita *in più*. E se ci fossero adesso accanto a me duecento Luigi d'oro, come un miserabile biglietto da visita, mi metterei in viaggio domani senza addio. Tutti i *miei* amici, tranne Lei, pensano che posso amare e vivere d'aria. Si rallegrano di vedere il gioco di un cuore come il mio, e io devo vivere senza amore! È finita, è *troppo*! – Ancora una cosa, Pauline! Ogni giorno divento di più come Lei. Conosco ancora qui e lì persone piacevoli, ma in otto giorni le conosco completamente, e questo è tutto! [Manca il resto]

A PAULINE WIESEL (VINCENT) IN BADEN

Venerdì, 29 luglio 1831.

10 di mattina.

Tempo caldo che fa paura con umidità e adesso sole. Io dico, le malattie vengono solo *da qui*. È da *anni*, che sento e *soffro*, la più grossa rivoluzione del tempo.

Chi Le porta questa lettera, cara unica Polle? Ludwig, Rike. Sì, loro vengono a Baden: rimangono lì. Mi congratulo con voi tutti – non sarà impossibile vederci ancora questo autunno. Se non arriva il colera, mi metto in viaggio. Interroghi Robert, Rike, Le racconteranno tutto della povera Rahel. Infelice non è. *Questo* tempo è passato. Non crede e non spera più nella fortuna: conosce la terra e cosa può donare; ma è felice, beata, di trovarsi nello stato di poterLa venire a trovare ogni anno; quando dal cielo non si rovesciano giù epidemie che lo vogliono impedire. Pensate a me; sono da Voi. Così pure ancora dopo il mio funerale. Un sogno; una truffa: nessuna mano mantiene il passato, esso scorre via; nessuna presa sul futuro; non c'è. Ma l'eternità c'è: nei momenti veri della vita, nella passione, nell'ira, amore, nella convinzione nobile e nei suoi effetti, noi l'abbiamo interamente; perciò, anche in tali momenti agiamo e vogliamo senza riguardo per il tempo; perciò sono infinite la felicità e la sofferenza dell'amore. Capito? Sì. Lo legga ad alta voce a Robert... adieu donc ma bonne et unique Pauline, mon trésor de bonté et d'amour pour moi. Mia intesa! Amica di natura. Figlia di verità, che mi ha conosciuto anche per questo. Adieu. Penso a Lei in tutte le occasioni: chiami *forte* nei giardini, accanto ai fiori e agli arbusti, alle cime, al cielo e al chiarore. Dio ascolta tali preghiere; - arrivano fino a lui. Conoscere la verità e la natura, sono i suoi bambini riconosciuti; sono fratelli: e, penso, rimangono insieme. Adieu! Adieu!

DIARIO

8 marzo 1803

Le persone, che non richiedono con chiarezza i piccoli favori della vita e delle quali si pensa, con leggerezza, che non ne hanno per niente bisogno, che non ne sentono la mancanza e che non ne sanno godere. Da tutto ciò, si tirano fuori regole di saggezza pronte per l'uso.

Marzo 1803

Il sentire è qualcosa di più fine del pensare: il pensare ha la capacità di spiegare se stesso, il sentire non può e questo è il nostro limite, siamo noi stessi; il sentire sa solo di esistere. Con i limiti tutto si lascerebbe definire; e il limite, che non consente di definire, circonda il nostro proprio essere ed è perciò una parte dello stesso.

1803

E alla fine l'amore ha bisogno solo di amare. Deve poterlo fare; altrimenti ogni coincidenza favorevole viene invano.

Berlino, 29 gennaio 1822

Ho riletto adesso il Wilhelm Meister. Come è possibile concepire, inventare e rappresentare un secondo Don Chisciotte! Bacciatevi, Cervantes e Goethe! Entrambi gli eroi vedevano con i vostri occhi puri: difendevano il genere umano; vedevano attraverso il cavaliere, attraverso le sue stoltezze e le sue erranze, potevano immergersi con il nobile sguardo dei loro occhi fino al fondo della sua anima e *qui* vedere veramente la sua forma. A Meister va come al Don Chisciotte; la gente lo chiamava un buffone «senza macchia», un vagabondo, che non si occupa di niente di reale, che ha a che fare con il popolo dei pezzenti, che non riesce a fare niente; non sa neanche che cosa deve pensare; non è neanche sufficientemente adatto per essere l'eroe di un romanzo; di quel

genere se ne sono avuti già mille volte migliori con i Fielding²⁸⁴ di tutti i paesi, che infine danno un risultato! Mentre il nostro saggio²⁸⁵ ha descritto l'anima più nobile, più pura, più sincera nello sforzo e nel combattimento incessante con il mondo, proprio tale e quale come essa è; senza perdersi mai un momento nel suo torbido turbamento; sempre nello sforzo di rimproverarsi e di migliorarsi; sempre nel candore di vedere gli altri meglio di come sono, e preferirli a sé; sempre disposta a imparare e a cedere, tranne davanti a ciò che è evidentemente ignobile: non si può inventare un comportamento più commovente e venerabile, un sentimento più eccellente; e tanto più uno lo capisce, tanto più onora e ama lui e Goethe. Con questa stessa anima Don Chisciotte scelse *una* – dunque una limitata - qualità, quella del cavaliere, e volle metterla in pratica. Meister volle formare tutti gli uomini; e, per me, è come se Goethe avesse soltanto preso la penna a Cervantes, perché gli uomini si susseguono nel tempo. Cosa inoltre entrambi i maestri hanno insegnato e mostrato nelle opere, è il loro tempo: e questo in modo così chiaro e vero, che chi segue subito vi si unisce, davanti allo sguardo della storia, comunque davanti a occhi veri. -

Marzo 1832

La sera aria pura da respirare, dalla terra profonda attraverso lo splendore delle stelle, fino alla loro altezza. Di giorno il sole che illumina e purifica, fino a dove possono l'occhio e il respiro: questo desidero per me e per Te; e mi manca da morire.

²⁸⁴ Henry Fielding (1707-1754) scrittore inglese.

²⁸⁵ Cervantes.

Iconografie

Iconografie



der 18. 9. 1891 am dem Paradies...
 (Kant) Kantianismus...
 Paradies - Platon...
 ...
 Paris - Paradies...
 ...



BIBLIOGRAFIA

Per un repertorio bibliografico completo degli scritti arendtiani, si rimanda a E. YOUNG-BRUEHL (1990), S. FORTI (1999) e I. POSSENTI (2002).

I

1. DI HANNAH ARENDT

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Springer, Berlin, 1929 (*Il concetto d'amore in Agostino*, a cura di L. Boella, SE, Milano, 1992).

Rilkes "Duineser Elegien" (di H. Arendt e G. Stern), in "Neue Schweizer Rundschau", XXIII, 1930 (*Le "Elegie duinesi" di Rilke*, aut-aut, 239-240, 1990).

Aufklärung und Judenfrage, in "Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland", IV, 1932 (*Illuminismo e questione ebraica*, in "Il Mulino", 3, 1986).

Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag, Jüdische Rundschau, n. 28/29, 7. IV. 1933.

The Origins of Totalitarianism, Harcourt, Brace & Co., New York, 1966 (*Le origini del totalitarismo*, Ed. di Comunità, Milano, 1999).

The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1958 (*Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1997⁴).

Rahel Varnhagen. Lebengeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Piper, München, 1959 (2003¹²) (ed. ingl. *Rahel Varnhagen The life of a Jewess*, ed. by L. Weissberg, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997; ed. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di Lea Ritter Santini, Net, Milano, 2004²).

"*Action and the Pursuit of Happiness*". *A lecture delivered at the Annual Meeting of the American Political Science Association*, New York, 1960, in "Speeches and Writings File", Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C. (*L'azione e la "ricerca della felicità"*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano, 1988).

On Revolution, The Viking Press, New York, 1963 (*Sulla rivoluzione*, Ed. Comunità, Milano, 1983).

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, The Viking Press, New York, 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001).

Personal Responsibility under Dictatorship, 6 agosto 1964, in "Speeches and Writings File", Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress,

Bibliografia

Washington, D. C. (*La responsabilità personale sotto la dittatura*, Micromega, 4, 1991).

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, The Viking Press, New York, 1968 (*Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991 e *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino, 1995).

On violence, Harcourt, Brace & World, New York, 1970 (*Sulla violenza*, Guanda, Parma, 2002²).

Die verborgene Tradition, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976 (tr. it. parz. *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna, 1981).

The Jew as pariah: Jewish identity and politics in the modern age, Grove Press, New York, 1978 (tr. it. parz. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano, 2003⁵ e *Il futuro alle spalle*, cit.).

The Life of the Mind, Harcourt, Brace & Jovanovich, New York, 1978 (*La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987).

Lectures on Kant's political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago, 1982 (*Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di R. Beiner, Il Melangolo, Genova, 1990).

Zur Zeit. Politische Essays, dtv, München, 1989.

La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano, 1993.

Men in dark times, Harcourt Brace & Co., New York, 1995.

Was ist Politik? Aus dem Nachlass, Piper, München, 1993 (*Che cos'è la politica*, a cura di U. Ludz, Ed. di Comunità, Torino, 1995).

What is Existenz Philosophy?, in *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Papers*, Harcourt & Brace, New York, 1994 (*Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano, 1998).

Archivio Arendt vol. 1. 1930-1948, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano, 2001.

Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945, a cura di M. L. Knott, Ed. Comunità, Torino, 2002.

Denktagebuch. 1950-1973, 2 vv., Piper, München-Zürich, 2002.

Archivio Arendt vol. 2 1950-1954, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano, 2003.

Walter Benjamin. 1892-1940, a cura di F. Ferrari, SE, Milano, 2004.

CARTEGGI:

- K. BLUMENFELD, «... in keinem Besitz verwurzelt». *Die Korrespondenz*, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1995.

Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy. 1949-1975, Harcourt, Brace & Company, New York, 1995 (*Tra amiche: la*

corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975, a cura di Carol Brightman, Sellerio, Palermo, 1999).

- H. BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, Piper, München-Zürich, 1996.

- M. HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998 (*Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di U. Lutz, ed. it. a cura di M. Bonola, Ed. di Comunità, Torino, 2001).

- K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München-Zürich, 2001² (tr. it. parz. *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, Feltrinelli, a cura di A. Dal Lago, Milano, 1989).

2. DI RAHEL VARNHAGEN

Una romantica donna tedesca. Lettere e brani di diari di Rahel Levin (a cura di U. Isselstein), in "L'Orsaminore", dic. 1982.

Rahel Bibliothek – Gesammelte Werke (hrsg. K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R. E. Steiner), Matthes & Seitz, München 1983, 10 vv.

Jeder Wunsch wird Frivolität genannt. Briefe und Tagebücher (hrsg. M. Gerhardt), Luchterhand, Darmstadt, 1983.

Briefwechsel mit Pauline Wiesel (hrsg. B. Hahn), Luchterhand, Darmstadt, 1987.

«*Antworten Sie mir!*». *Rahel Levin Varnhagen Briefwechsel* (hrsg. B. Hahn), Stroemfeld/Roter Stern, Basel-Frankfurt am Main, 1990.

«*Im Schlaf bin ich wacher*». *Die Träume der Rahel Levin Varnhagen* (hrsg. B. Hahn), Luchterhand, Frankfurt am Main, 1990.

- WIESEL P., *Ein jeder machte seine Frau aus mir wie er sie lebte und verlangte. Ein Briefwechsel* (hrsg. M. Gerhardt), Verlag C. H. Beck, München, 1997.

Nel mio cuore un altro paese. Una donna ebrea ai tempi di Goethe, ECIG, Genova, 2005.

II. LETTERATURA

BEDFORD S., *Emancipation and destiny*, in "The Reconstructionist", 12.12.1958.

CROCE E., *Rahel e l'ideale della socievolezza*, in *Romantici tedeschi e altri saggi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1962.

CANOVAN M., *The political thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1974.

Mc CARTHY M., *Saying Good-by to Hannah*, "The New York Review of Books", v. 22, 1976 (trad. it. in *Vivere con le cose belle*, il Mulino, Bologna, 1990).

SCURLA H., *R.V. Die grosse Frauengestalt der Romantik*, Claassen, Hamburg, 1978.

REIF A., *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Europa Verlag, Wien, 1979.

Hannah Arendt: The recovery of the public world, ed. by M. A. Hill, St. Martin's Press, New York, 1979.

MALRAUX C., *Rahel, ma grand soeur*, Ramsay, 1980.

PORTINARO P., *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in "Comunità", XXXV, n. 183, 1981.

HABERMAS J., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in "Comunità", XXXV, n. 183, 1981.

YOUNG-BRUEHL E., *Le storie di Hannah Arendt*, in "Comunità", XXXV, n. 183, 1981.

Mc CARTHY M., *Hannah Arendt and Politics*, in "Partisan review. The 50th anniversary edition", ed. by W. Phillips, Stein and Day, New York, 1984.

ISSELSTEIN U., *Costruzione e ricostruzione di un'identità. Rahel Levin Varnhagen e i suoi diari*, in "Ricerche di identità", a cura di C. Cases, La Rosa, Torino, 1985.

COLLIN F., *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in "DWF", n. 3, 1986.

Karl August Varnhagen von Ense Denkwürdigkeiten des eignen Lebens, v. 3, hrsg. Von K. Feilchenfeldt, Deutscher Klassiker Verlag, Berlin, 1987.

R.V. die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin, 16 beitraege, hrsg. Von B. Hahn e U. Isselstein (Zeitschrift fur Literaturwissenschaft un Linguistik [Lili], n. 14), 1987.

LASCHKE J. J., *Wir sind eigentlich, wie wir sein möchten, und nicht so wie wir sind. Zum dialogischen Charakter von Frauenbriefen Anfang des 19. Jahrhunderts, gezeigt an den Briefen von Rahel Varnhagen und Fanny Mendelssohn*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1988.

BREYSACH B., «Die Persönlichkeit ist uns nur geliehen». *Zu Briefwechseln Rahel Levin Varnhagens*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989.

FISTETTI F., *Hannah Arendt: la memoria come spazio del pensiero*, in *Razionalità critica nella filosofia moderna*, a cura di A. Lamacchia, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1989.

ESPOSITO R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino, 1987.

BARLEY D., *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Karl Alber, Freiburg-München, 1990.

BARNOUW D., *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1990.

BENHABIB S., *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*, in "Social Research", vol. 57, Spring 1990.

BOELLA L., *Pensare liberamente pensare il mondo*, in "DIOTIMA. Mettere al mondo il mondo", La Tartaruga, Milano, 1990.

YOUNG-BRUEHL E., *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

"aut aut", 239-240, 1990. Numero dedicato a Hannah Arendt.

EVEN-GRANBOULAU G., *Une femme de pensée: Hannah Arendt*, Antrophos, Paris, 1990.

TAMINIAUX J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992.

CANOVAN M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992.

DISCH L. J., *Hannah Arendt and the limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

FORTI S., *Vita della mente e pensiero della polis*, FrancoAngeli, Milano, 1994.

NORDMANN I., *Hannah Arendt*, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York, 1994.

STERN C., *Der Text meines Herzens. Das Leben der Rahel Varnhagen*, Rowohlt, Hamburg, 1994.

BAZZICALUPO L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995.

BOELLA L., *Hannah Arendt, Pensare politicamente. Agire politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995.

FORCINA M., *Hannah Arendt: ironia contro metafisica*, in *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, FrancoAngeli, Milano, 1995.

HONIG B. (ed.), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1995.

TENENBAUM K., *Rahel o della diversità. Appunti su Hannah Arendt*, in "Sofia", n. 0, 1996.

Hannah Arendt twenty years later, ed. by Larry May and Jerome Kohn, MIT Press, Cambridge, MA, London, 1996.

BERNSTEIN R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

HAHN B., *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine theorie der moderne*, Berlin Verlag, Berlin, 1997.

RING J., *The political consequences of thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, 1997.

LEIBOVICI M., *Hannah Arendt, une juive. Expérience, politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

KRISTEVA J., *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots*, v. 1., *Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 1999 (2003).

COLLIN F., *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Odile Jacob, 1999.

FORTI S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano, 1999.

BENHABIB S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, AltaMira Press, Walnut Creek, Ca, 2000.

ASCHHEIM STEVEN E. (ed. by), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London, 2001.

POSSENTI I., *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma, 2002.

CHRISTOPHERSEN C., «...es ist mit dem Leben etwas gemeint». *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Helmer Verlag, Königstein-Taunus, 2002.

DI CESARE D., "Che cosa resta? Resta la lingua materna". *Su Hannah Arendt, in Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova, 2003.

MOSCATI A., *Categorie della vita in Hannah Arendt*, in "forme di vita", 1, 2004.

PICCHI F., *Hannah Arendt e Rahel Varnhagen: l'incrocio di biografia e tradizione*, in "Iride", n. 42, XVII, agosto 2004.

VITI CAVALIERE R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli, 2005.

III. ALTRA LETTERATURA (in ordine alfabetico):

AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

BACHMANN I., *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Adelphi, Milano, 1993.

BENHABIB S., *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge UK, 1992.

BENJAMIN W., *Illuminations* (ed. and with an Introduction by Hannah Arendt), Harcourt, Brace & World, New York, 1969.

BENJAMIN W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1995.

BOCCIA M. L., *L'io in rivolta*, La Tartaruga, Milano, 1990.

-, *La differenza politica*, Milano, il Saggiatore, 2002.

- BRAIDOTTI R., *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- CANTILLO G., *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- CAVARERO A., *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- DE LAURETIS T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- DELEUZE G., *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino, 1996.
- DERRIDA J., *Spettri di Marx*, Cortina, Milano, 1994.
- DERRIDA J., *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Cronopio, Napoli, 2001.
- DERRIDA J., *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli, 2005.
- DIANA R., *Scritture della vita fra biografia ed autobiografia, un excursus bibliografico*, Liguori, Napoli, 2003.
- DUBY G. - PERROT M., *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- DUBY G. - PERROT M., *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, a cura di F. Thébaud, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- DURAS M., *Scrivere*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- FORCINA M., *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, FrancoAngeli, Milano, 2000.
- FORCINA M., *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- FOUCAULT M., *Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1976.
- FOUCAULT M., *La scrittura di sé*, in "aut aut", 195-196, 1983.
- GUIDI L. - LAMARRA A. (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli 2003.
- HEIDEGGER M., *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano, 1979.
- IRIGARAY L., *Speculum*, Feltrinelli, Milano, 1998³.
- , *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1987.
- JASPERS K., *Filosofia*, Utet, Torino, 1978.
- KAMARCK MINNICH E., *Friendship between women: the act of feminist biography*, in "Feminist Studies", vol 11, n. 2, Summer 1985.
- MARINO S. - NUNZIANTE CESARO A., *Soggetto femminile e scienze umane*, Clueb, Bologna, 1993.
- MARINO S. - FERRARO G., *Amore differenza mondo*, Filema, Napoli, 1994.
- MARINO S., *Attesa e eredità sulla soglia della storia*, in G. CANTILLO – F. C. PAPPARO (a cura di), *Eticità del senso. Scritti in onore di Aldo Masullo*, Luciano, Napoli, 2003.

Bibliografia

- MELANDRI L., *Come nasce il sogno d'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- NIETZSCHE F., *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, Adelphi, Milano, 2000⁶.
- NIETZSCHE F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, 1999⁹.
- ROUSSEAU J. J., *Confessioni*, Rizzoli, Milano, 2000⁴.
- WOLF C., *L'ombra di un sogno. Prose poesie lettere di Karoline von Günderrode*, La Tartaruga, Milano, 1984.
- WOLF C., *Pini e sabbia del Brandeburgo. Saggi e colloqui*, Ed. e/o, Roma, 1990.
- WOLF C., *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, Ed. e/o, Roma, 1993.
- WOLF C., *Medea. Voci*, Ed. e/o, Roma, 1996.
- WOLF C., *Nessun luogo da nessuna parte*, Ed. e/o, Roma, 1997
- ZAMBRANO M., *Quasi un'autobiografia*, in "aut-aut", 279, maggio-giugno 1997.