

SARTRE E ARENDT, CONTEMPORANEI

di Françoise Collin

Jean-Paul Sartre e Hannah Arendt non si sono confrontati sulla “questione ebraica” o “l’antisemitismo”, né d’altronde lo hanno fatto in modo più generale. Il loro accostamento su questo tema ha dunque poche cose vicine –un solo breve riferimento critico di Hannah Arendt al libro di Sartre– effetto di lettura comparativa. Questa lettura è d’altronde dissimetrica: un unico libro, di circostanza, da parte di Sartre¹, quasi tutta un’opera da parte di Arendt².

Il confronto si giustifica almeno storicamente per la contemporaneità delle loro esperienze e delle loro opere. Sono nati a un anno di distanza, Sartre nel 1905, Arendt nel 1906, e sono quindi testimoni, degli stessi anni, degli stessi eventi mondiali –il nazismo e lo stalinismo–. Ma questo confronto può giustificarsi anche per delle relazioni filosofiche comuni: la corrente fenomenologia attraverso Husserl e Heidegger. Hannah Arendt è tuttavia molto più strettamente letta dopo che è stata, prima della stessa pubblicazione di *Sein und Zeit*, l’allieva appassionata di Heidegger la cui forza del pensiero fu per lei determinante, mentre Sartre lo conosce e lo legge marginalmente, –in un modo discutibile e discusso dallo stesso Heidegger–. Ma c’è il rapporto di Sartre e Hegel, fondante un razionalismo storico al quale Arendt resisterà sempre, che è senza dubbio una chiave filosofica del loro allontanamento. E persino al di là di Hegel, la tradizione cartesiana del Cogito, consacrante la separazione della ragione dal sensibile, dell’anima dal corpo, nell’eredità della quale Sartre si colloca. Così come la rivela ironicamente Heidegger in una lettera indirizzata a Arendt nel 1972: “I Francesi ce ne hanno messo a rimettersi dal loro cartesianesimo innato³”.

Il pensiero di Sartre resta in effetti, attraverso e malgrado il suo rapporto con il materialismo storico marxista, un pensiero da soggetto-guida, nella tradizione moderna, mentre il pensiero di Arendt è un pensiero di dato iniziale, sul quale si innesta l’agire. All’orizzonte dell’esame della “questione ebraica” si delineano due concezioni differenti dell’incarnazione. E quando Arendt tenterà di esplicitare questo tema in *La vita della mente*, suo ultimo lavoro, lasciato incompiuto, si riferiva, certamente non a Sartre ma a Merleau-Ponty⁴.

Traiettorie⁵

Sartre è francese, francese per eccellenza, un intellettuale immerso nelle vie parigine: i suoi spostamenti compreso il suo soggiorno nel campo di prigionia nel 1940 non provocheranno mai il suo decentramento. Hannah Arendt è ebrea tedesca, e ciò, in questa epoca soprattutto, non è senza conseguenze.

Fuggendo dal nazismo a causa di sospette attività sioniste, soggiorna a Parigi dal 1933 al 1940 sino a quando, al momento dell'invasione tedesca, è rinchiusa nel campo di Gurs dal quale fugge in tempo per raggiungere gli Stati Uniti: è là che costruisce la sua vita adulta, la sua carriera e la sua opera tra due grandi lingue e due culture, con quello che rimarrà il compagno di tutta la sua vita, un anziano comunista tedesco, Heinrich Blücher⁶.

Così, malgrado l'episodio doloroso di Gurs, afferma di aver sempre guardato con nostalgia Parigi, avrà però qui grandi difficoltà a farsi tradurre e pubblicare. Né conosce un certo successo a partire dal fallimento accertato dei regimi comunisti e dalla perdita di credibilità di un marxismo a pretesa risolutiva che ha per lungo tempo incantato gli intellettuali francesi che lei non ha mai condiviso. Il suo pensiero originale da politico, libero da tutte le ideologie, e sospettata per molto tempo per questa stessa ragione, viene allora a colmare un vuoto⁷.

Hannah Arendt ha incontrato Sartre durante il suo esilio a Parigi prima della guerra e ha letto almeno alcuni dei suoi primi testi. Negli Stati Uniti, durante gli anni cinquanta, dedicherà all'esistenzialismo francese qualche articolo, di tipo più informativo che propriamente filosofico. Preferisce manifestamente Camus a Sartre, per il quale ha poca simpatia come attestano diverse note esistenti nella sua corrispondenza: "Camus è senza dubbio meno dotato di Sartre ma più importante perché più serio e più onesto" o: "Sartre è ancora troppo tipicamente francese, molto, troppo letterario, troppo dotato, per così dire, troppo ambizioso", o ancora, soggiornando a Parigi dopo la guerra: "io non voglio vedere Sartre e Company; questo non ha alcun senso. Si rintanano nelle loro teorie e vivono su una luna sistemata alla maniera hegeliana". E lei confessò francamente altrove: "io non ho simpatie per Sartre", quand'anche lo difende dagli attacchi di un comunista americano. Tuttavia attribuiva a lui e ai suoi contemporanei di aver saputo sviluppare un pensiero filosofico al margine dei vincoli istituzionali dell'università.

Quanto a Sartre, egli non cita mai Arendt e non l'ha probabilmente mai letta, tanto meno poiché pubblicava in inglese. Il suo approccio critico del mondo sovietico nella cornice del totalitarismo l'avrebbe d'altronde situata nel campo dei suoi avversari. L'avrebbe vista troppo "americana".

Sartre: Riflessioni sulla questione ebraica

Il libro che, nel 1946, Sartre dedica alla "Questione ebraica" —e il cui il titolo riprende gli stessi termini sui quali i nazisti definirono la loro politica d'eliminazione ma che sono anche quelli di un'opera di Marx che commentava Bruno Bauer— ha certamente potuto nel suo periodo essere sentito positivamente come un tentativo raro e stimabile di uscire dal silenzio generale che ricopriva una tragedia recente e inqualificabile. Il suo testo ha il tono avvinto di una dissertazione, comprovante l'intelligenza del suo autore, la sua capacità di articolare i concetti e di sviluppare le sue idee con una coerenza almeno apparente e una eleganza un po' secca, su questo argomento come su qualunque altro. È un esercizio intellettuale animato dalle migliori intenzioni ma che la violenza del reale non sembra offuscare. Egli chiarisce in questo modo l'atteggiamento generale dell'autore e di

numerosi intellettuali francesi sull'occupazione. L'osservazione di Arendt secondo la quale Sartre potrà illustrare, dopo Platone e sino ad Heidegger –che si compromise, esplicitamente con il regime nazista– il filosofo installato nelle nubi del concetto è poco adatto all'inquietudine della politica. C'è che questo è nel dominio della contingenza ed esige piuttosto la “facoltà di giudicare” e di decidere congiuntamente che quello di identificare concettualmente.

A rileggere oggi il saggio di Sartre –che non è certamente, filosoficamente, il migliore della sua opera– non possiamo impedirci di pensare che tutto mira onestamente a prendere atto di fatti inqualificabili, contribuisce involontariamente al loro recupero o quanto meno alla loro normalizzazione. In effetti, l'opera disserta sull'antisemitismo nella sua generalità, come se i campi di sterminio non fossero che una peripezia tra le altre. Maneggia il concetto transtorico di antisemitismo, piuttosto che prenderne in carico i fatti recenti. Se egli mette in causa la responsabilità dei non ebrei, in quello che sono, secondo lui, costruisce artificialmente nel corso dei secoli la realtà dell'ebraismo attraverso l'antisemitismo; è una generalità che ne dissolve la violenza. Egli stigmatizza certamente di passaggio il silenzio della scena francese nell'ante-guerra al quale il suo libro tenta di rimediare senza tuttavia essere all'altezza del compito che si assegna. “Hanno parlato degli Ebrei? Hanno dedicato un pensiero a quelli che sono morti nelle camere a gas di Dublino? Non una parola. Non un rigo nei quotidiani, è questo che non fa irritare gli antisemiti.” Scrisse a giusta ragione.

Ma le *Riflessioni sulla questione ebraica* aggiustano questo indietreggiare? Appaiono oggi come un esercizio intellettuale assai leggero allo sguardo di un traumatismo che la società francese non aveva ancora accettato ma di cui si attenderebbe, da un intellettuale di alto livello, una più viva coscienza critica ed autocritica. La questione è trattata come una questione speculativa, stranamente decantata dal suo effetto, come se colui che enuncia ne fosse coinvolto e non ne avesse, almeno per astensione e come molti, approvato le derive recenti. Paradossalmente la messa in evidenza dell'antisemitismo secolare come struttura transtorica della “costruzione” dell'ebreo e del suo ordine, elude la responsabilità diluendola.

Confrontarsi con “la questione ebraica” nella congiuntura storica del dopoguerra non è certo semplice. E a vedere Sartre dibattersi e impegolarsi si misura la difficoltà, perfino l'aberrazione della sua impresa: definire l'ebreo. Poiché, denunciando le caratteristiche che sono state attribuite da secoli a lui attraverso gli antisemiti, non può astenersi, enunciandole, di riqualificarle o di riqualificarne alcune, e non di meno caricaturali. Così, passando in rassegna tutti i tratti considerati come ebraici, che siano fisici o morali, per ricusarli, s'invischia nella sua dimostrazione e conferma, suo malgrado, quello che ricusa: la denuncia viene a rinforzare l'enunciazione. Così va avanti sino ad affermare “io non negherò che vi sia una razza ebraica [...] alcuni tratti fisici ereditati che si riscontrano più frequentemente presso gli ebrei che presso i non ebrei”. Ed egli precisa: “Ecco un ebreo assiso sul passo della sua porta, nella via delle Rose. Io lo conosco subito come Ebreo: ha la barba nera e arricciata, il naso leggermente uncinato, gli orecchi allargati...” tutto con aggiunta tuttavia che questi tratti etnici sono culturalmente

ripresi da qualcuno in funzione della sua congiuntura, in modo che “esamineremo i caratteri somatici ed ereditari dell’Ebreo come un fattore tra gli altri della sua situazione, non come una condizione determinante della sua natura”. Direbbe altrettanto del francese dalla piccola statura, che, seduto in una terrazza di Saint Germain de Prés, porta occhiali per correggere il suo manoscritto, beve un caffè e fuma la pipa?

Questa descrizione non fa vacillare tuttavia la tesi centrale del libro secondo la quale è l’antisemitismo che fa l’ebreo (“l’Ebreo è un uomo che gli altri tengono per Ebreo [...] è l’antisemitismo che fa l’ebreo”) poiché “una comunità storica concreta è dapprima nazionale e religiosa; però la comunità ebraica che fu l’una e l’altra si è svuotata poco a poco delle sue caratteristiche concrete. Noi la nominavamo volentieri come una comunità storica astratta”. Ed egli ripete: “questo non è né il loro passato, né la loro religione, né il suo suolo che uniscono i figli di Israele. Ma se hanno un legame comune, se meritano tutti il nome di Ebreo, è per il fatto che hanno una situazione comune di Ebreo cioè che vivono nel seno di una comunità che li tiene per Ebrei”. Se gli ebrei hanno potuto costruire per il passato una comunità, quella si è interamente dissolta. Bisognerà dunque riformulare più precisamente la tesi del libro nella seguente maniera: “oggi è l’antisemitismo che fa l’ebreo”. Sartre non si risolve tuttavia a fare un taglio in questo senso.

Si comprende male da quel momento in che cosa la sua posizione si distingue da quella dei “democratici” che egli stigmatizza tuttavia a più riprese perché dissolvono tutto identificando nella categoria generale dell’individuo. Poiché se è l’antisemitismo che costruisce l’ebreo, la scomparsa dell’antisemitismo deve fare dell’ebreo un uomo indiscernibile dagli altri, un “individuo”. E se, come egli annuncia, in una disconoscenza sorprendente della realtà sovietica, “l’avvento della società senza classi fondata sull’appropriazione collettiva dei mezzi di produzione” è la liquidazione dell’antisemitismo, produrrà anche, secondo questa tesi, la dissoluzione di una identità ebraica puramente reattiva, allo stesso modo di quella del proletariato, o allo stesso modo che per la donna. Si percepisce bene qui la difficoltà di evitare il razzismo o del resto ogni forma di identificazione dal momento in cui ci si attiene alla definizione, piuttosto che alla domanda, alla teoria piuttosto che alla discussione: perché dire “tu non sei ebreo” –come se essere ebreo fosse una tara– può essere anche razzista come dire “tu sei ebreo”.

Intanto, nel momento risolutivo che farà di lui un individuo indiscernibile dagli altri, ciascun ebreo resta sottomesso all’alternativa che enuncia Sartre: o essere l’ebreo autentico, che si sceglie come ebreo, che sceglie il suo modo d’essere e di sembrare ebreo –“egli è quello che egli si fa”– o l’ebreo inautentico, che ambisce quella sua assimilazione. Ma questa alternativa, da lui sottolineata giustamente, è essa stessa prodotta dal “nostro antisemitismo” come pure dal nostro “liberismo”: “siamo noi che l’abbiamo costretto al dilemma dell’autenticità o dell’inautenticità”.

Qualunque cosa egli sia, l’ebreo non è dunque che il prodotto dell’antisemitismo: egli può anche scegliersi ebreo. In questa congiuntura, se tutto ad un colpo l’ebreo è allettato ad essere un individuo come gli altri, sarà “inautentico”, assimilabile a quello che Arendt, riprendendo Bernard Lazare designa come “nuovo ricco”

La tesi di Sartre, riassunta nella sua affermazione primaria secondo la quale è l'antisemitismo che fa l'ebreo –tesi che massimalizza paradossalmente il potere dell'antisemitismo– è dunque costantemente riattraversata da alcune considerazioni che la dovrebbero relativizzare, persino contraddirla, ma di cui non assume gli effetti. La complessità compressa è finalmente sacrificata alla tesi e la descrizione alla definizione, come se pensare ciò non fosse sollevare il reale nelle sue contraddizioni, ma elaborare uno schema esplicativo; come se la complessità dei fenomeni dovesse essere ricondotta ad un tale schema.

Arendt: Sull'antisemitismo

Se Sartre resta un pensatore della modernità, per cui “il reale è razionale”, Arendt, erede in ciò di Heidegger, è, secondo i suoi stessi termini, una “sorta di fenomenologa”, tesa alla descrizione o al deciframento piuttosto che alla riduzione causale. Ella non tenta di dissolvere la complessità dell'essere al mondo nell'identificazione del concetto. Non sottomette il reale all'ingiunzione dell'uno. Per ella pensare è chiarire con dei termini una realtà sempre non identificabile, assumere e delineare le ombre piuttosto che dissiparle nella Luce.

Se “la questione ebraica” costituisce per Sartre un oggetto di riflessione relativamente isolato dal resto della sua riflessione. La stessa questione, al contrario, tesse tanto l'esperienza che il pensiero di Hannah Arendt, il cui libro *Sull'antisemitismo*, costituisce la prima parte di una trilogia consacrata per altro al totalitarismo e all'imperialismo, e a tale questione sarà da lei dedicato un folto numero di testi. Io non riprenderò qui le analisi storiche congiunturali dei rapporti tra ebraismo e antisemitismo cui ella si dedica, e che impediscono ogni riduzionismo concettuale, ma tenterò piuttosto di indicare su quale orizzonte filosofico si situano.

Il trauma umano e politico dei regimi che Arendt qualifica totalitari, associando lo stalinismo al nazismo senza tuttavia identificarli, costituisce una frattura dell'esperienza del “vivere insieme” o del “mondo comune” che necessita una riflessione e una pratica a nuovi costi. La rivelazione, nel 1943, dei campi di concentramento e di sterminio è in effetti per lei uno choc determinante: “È come se l'abisso si aprisse davanti a noi [...] là non si sarebbe mai dovuto arrivare. E di là io non parlo del numero delle vittime. Io parlo della fabbricazione sistematica dei cadaveri [...]. È di là passato qualche cosa che noi non arriviamo comunque a controllare”. A differenza di Sartre, ella non annovera questo avvenimento nelle linee dell'antisemitismo storico, ma lo paventa come un “avvenimento senza precedenti” che, se concerne in primo luogo il popolo ebreo, porta oltraggio alla rappresentazione stessa dell'umanità: “l'uomo è divenuto superfluo” lei scrive.

Quando affronta il problema dell'antisemitismo Hannah Arendt lo fa, come afferma lei stessa, da “politologa”, addirittura da storica, più che da filosofa o da storica della filosofia. Non tenta di ridurre né l'ebreo, né l'antisemitismo, a un concetto univoco. Lo pensa nella sua realtà plurale, attraverso le congiunture storiche e nazionali irriducibili le une alle altre. L'espressione “l'ebreo”,

costantemente utilizzata da Sartre, non appare sotto la sua penna poiché “l’ebreo non esiste: ci sono degli ebrei, nella loro incarnazione singolare e nelle congiunture dove essi si situano, nelle quali sono presi e si definiscono.

Ci sono anche “degli” antisemitismi. Hannah Arendt considera il fenomeno dei campi di concentramento e il genocidio come una frattura irriducibile all’antisemitismo secolare di cui ha analizzato una forma particolare, propria della società tedesca al secolo dei Lumi, in un’opera della giovinezza, *Rahel Varnhaegen*. In quest’opera sono espresse le manifestazioni da lei apprese nella Germania della sua infanzia, dopo il momento dell’ascesa del nazismo, senza presentirne tuttavia in quel momento la radicalità.

Ella legge dunque il genocidio nazista come il sintomo di una frattura della storia occidentale e della sua pretesa civilizzatrice, frattura che impone una riflessione a nuovi costi sulle condizioni della possibilità di un mondo comune. La sua filosofia politica è totalmente un tentativo di ricostruzione di ciò, una forma di ricomposizione a partire dalle rovine, che non pretende di fare tabula rasa del passato ma di riarticolarne i pezzi. Si tratta non della riabilitazione del Soggetto, signore di sé come dell’universo, ma di celebrarne il lutto senza rinunciare tuttavia alla condizione umana dell’azione. Si tratta, al di là dell’ambizione degli illuministi, di aprire instancabilmente delle radure. Si tratta di far essere, non a partire dalla “tabula rasa”, ma a partire dalla congiuntura di ciò che è dato.

Per quello che concerne l’identità ebraica, ella ne ricorda le forme storiche di autodeterminazione. Gli ebrei non si definiscono, in effetti, come vittime, ma soprattutto e in primo luogo come attori, assumendo un’eredità “senza testamento”, se con ciò si intende la trasmissione di una realtà reinterpretabile. Il loro agire costitutivo dell’identità collettiva e singolare nel corso della storia, non è limitato a una posizione reattiva, alla considerazione dell’antisemitismo stesso, sebbene non ne siano stati indenni. Ella si oppone esplicitamente a Sartre quando scrisse: “Persino una conoscenza sommaria della storia ebraica, la cui preoccupazione costante dopo l’esilio babilonese è sempre stata la sopravvivenza del popolo ebreo a dispetto dei pericoli enormi risultanti dalla sua dispersione, basterebbe a scartare il mito più recente su questo argomento, divenuto alla moda nei circoli intellettuali, dopo che l’esistenzialismo sartriano ha definito l’Ebreo come colui che è osservato e definito come Ebreo dagli altri”. Secondo lei, la conseguenza dell’antisemitismo del XIX secolo non è la costituzione dell’identità ebraica ma la forma politica particolare del sionismo, “che almeno sotto questa forma ideologica occidentale, fu in qualche modo una controideologia”.

Che l’antisemitismo costringa l’ebreo a una cristallizzazione identitaria, ella non lo nega. Per quanto riguarda gli individui, ed essa stessa singolarmente, giustificerebbe, almeno ad alcuni riguardi e congiunturalmente, la tesi di Sartre, perché, figlia della lingua e del pensiero tedesco, alimenta più filosofi o teologi protestanti che pensatori del giudaismo, riconosce che sotto la perse-

cuzione, la sola risposta alla domanda: “chi siete voi”, era “io sono un ebreo”. Se questo non è l’antisemitismo che crea l’ebraismo o l’ebraicità, costringe tuttavia gli ebrei ad ammettere, individualmente e collettivamente, questa componente del loro essere al mondo, dentro circostanze determinate.

Lo stesso processo di autocostituzione collettiva del popolo ebreo non è univoco. Esso comporta delle modalità storiche, religiose e culturali che non possono senz’altro processo essere ricondotte alla categoria dell’Ebreo eterno. L’ebraicità è per lo meno plurale: c’è più di un ebreo, più di una maniera di essere ebreo nel corso della storia e nelle differenti congiunture: una eredità si trasmette, si concentra o si dissemina nelle metamorfosi successive.

Si può tuttavia trovare presso Arendt un’eco all’alternativa che Sartre definì tra “l’ebreo autentico” e “l’ebreo inautentico”. Senza formulare questa alternativa in termini di valore anche assoluti, la traduce, riprendendo Bernard Lazare, come quella tra il paria e il nuovo ricco, il *parvenu*, il primo affermandosi nella marginalità e nell’esclusione che egli stesso accetta, il secondo dissolvendo o attenuando la sua identità nella assimilazione alla società circostante, piena di vita come quella della Germania del XVIII secolo, sino a farsi battezzare cristianamente. E, all’interno della categoria dei paria, lei distingue, sempre con Bernard Lazare, il paria ripiegato sulla sua posizione vittimista, dal paria consapevole –che sembra avere i suoi favori– colui che si assume come tale, reagisce e fa della sua marginalità uno strumento critico costitutivo. Questa alternativa, una volta chiarita, non pretende tuttavia esaurire la realtà del rapporto all’ebraicità.

Ma se con Arendt si ricusa la tesi sartriana centrale secondo la quale è l’antisemitismo che fa l’ebreo, quale altra definizione bisogna sostituirgli? Hannah Arendt non mette la questione in questi termini che somigliano a una requisitoria. Lei la chiarisce nelle differenti congiunture storiche. Nel contesto del suo pensiero, bisogna parlare piuttosto d’appartenenza, con tutto quello che questa nozione comporta di mobile e di complesso, nella indecisione delle sue frontiere, evitando nel contempo l’ipotesi di una definizione. E se l’idea di identità deve essere mantenuta, questa sarebbe piuttosto nei termini formulati ulteriormente e in un altro contesto da Paul Ricoeur, quello “d’identità narrativa”, quello di un racconto, e di molto dei piccoli racconti fedeli e infedeli al Grand Récit. Mai, probabilmente, bisogna anche sempre pensare l’identità come dialogale: l’essere umano non è in effetti riducibile a una sostanza, ma è piuttosto una sostanza che si trova nello scambio della parola; la sua è una definizione aperta.

Mentre il rapporto all’altro è, in Sartre, preso dalla fissità identificante dello sguardo –ridotto a sua immagine– esso è pensato da Arendt nella mobilità dell’interpellazione: non alienato dall’altro, in una identificazione reificante, ma mutata. Parlare con qualcuno è lasciare aperta la questione della sua identità, irriducibile a ogni identificazione. Poiché questa ultima, in qualunque modo la si formuli, è sempre una riduzione dell’alterità costitutiva del soggetto. “Tu sei un ebreo” e “tu non sei un ebreo” assegnano l’altro a una definizione, là dove l’interpellazione dialogale la lascia alla sua indeterminazione o alla sua auto-determinazione congiunturale: il soggetto è colui che parla e a chi si parla.

Come definire in effetti l’appartenenza ebraica? Parlare di razza sarebbe ricadere in un biologismo che ad Arendt ripugna, a giusta ragione. Parlare di

religione, o unicamente di religione, sarebbe estromettere dalla definizione un grande numero di ebrei attuali –dei quali lei fa evidentemente parte, anche se resta legata ad alcuni riti–. Si può parlare più volentieri dal suo registro di una eredità a interpretazioni variabili, di una cultura ramificata, dove ognuno s’inserisce a suo modo, in un miscuglio di fedeltà e d’infedeltà indiscernibili a un modello irripresentabile –il Libro stesso non essendo un trattato–: la trasmissione della parole, piuttosto che una parola d’ordine.

La ebraicità non è in effetti per lei obiettivamente identificabile: è piuttosto un atto di identificazione a forme plurali dove il “dato” di fatto è sempre riattivato dall’iniziativa di qualcuno, con più o meno identità e ampiezza, secondo i meandri delle congiunture contemporaneamente personali e storiche. In questo senso si potrebbe dire che essere ebreo, per lei, è prendere il proprio posto –che non è mai che un posto– in una storia plurale, e contribuire a questa storia ivi compreso dissociandosene in modo critico, rapportandosene e allontanandosene per l’iniziativa che costituisce la dignità di tutto l’umano: essere “qualcuno”, come lei lo formula, evitando in questo modo tanto il termine astratto del soggetto-padrone che quello d’oggetto, parte passiva di un tutto predefinito.

Situazione e dati

12

Si potrebbe, da questo punto di vista, richiamare la formula sartriana del “soggetto in situazione”, ma a condizione di non dissociare soggetto e situazione. Poiché per Sartre –e c’è una concatenazione del suo razionalismo– la posta del soggetto, definito come libertà, è di trascendere, e in qualche modo negare tale situazione –nella sua immanenza–, considerata come un ostacolo piuttosto che come alimento. Per Arendt, al contrario, la situazione è intimamente mescolata alla costituzione del soggetto la cui la posta è quella sia di assumerla che di superarla. La libertà non è in effetti la negazione del dato, ma la sua assunzione e la sua riformulazione costitutiva: assumere e superare tutto contemporaneamente, ma non negare o sorpassare come nella dialettica articolata all’idea del progresso. La situazione, qualunque essa sia, è un dato, un dato iniziale, che non può essere negato né annullato, ma deve essere assunto nella “forma del nostro corpo e nell’opera delle nostre mani”. Il destino singolare non è interamente regolato dal soggetto: nessuno si sceglie in effetti la propria nascita, e ogni nascita merita riconoscenza. La filosofa ripete sovente il famoso “*Volo ut sis*” io voglio che tu sia, enunciato da Agostino e che le era stato rivolto dal suo maestro Heidegger, allora innamorato di lei, della sua giovinezza; o ancora la frase del suo amico il poeta Wystan Auden: “Che sia benedetto di esistere colui che esiste”, benché questa frase possa sembrare quasi scandalosa riguardo a certi destini. Se qualcuno è in effetti attore della sua propria vita, come ella scrive, quello non ne è il fabbricatore: ogni costituzione di sé comincia con un assenso che è per ella indissociabile, e il far essere non è la negazione del lasciare essere. Una vita non dipende mai dalla pura padronanza fabbricatrice, e la politica stessa non comanda, ma fa corpo con il dato, la “situazione”, illuminata dal giudizio.

Quando, sotto la pressione delle circostanze tragiche del totalitarismo e della seconda guerra mondiale, ella tenta di dare una forma politica collettiva alla realtà ebraica, la formula volentieri nella categoria della nazione –congiunzione del nazionale e del natale– che lei oppone risolutamente a quella di Stato, il cui imperativo omogeneizzante suscita d'altronde, persino in democrazia, più generalmente il suo sospetto. Nazione trans-territoriale e trans-statuale a ramificazioni multiple all'occorrenza, che potrebbe d'altronde servire di base –lo rivendica durante la guerra– a una armata ebraica internazionale. E va sino a sognare di una siffatta cittadinanza trans-statuale che caratterizzerebbe per lei non solamente gli ebrei, ma tutti questi trans-frontalieri e questi emigranti che lei prevede non smetteranno di moltiplicarsi nel mondo contemporaneo.

Quando si è trattato di fondare lo Stato di Israele, lei che ha partecipato a delle attività sioniste nella sua giovinezza, vi si oppone fermamente, con il rischio di essere ostracizzata da una parte della comunità ebraica, ostracismo che ancora oggi colpisce la sua opera in alcuni ambienti ebrei e israeliani. La sua posizione, che ella esprime prima del 1948, ivi compreso il modo pubblico, da una parte tiene conto della presenza araba sulla terra di Palestina, dall'altra della presenza israeliana, presenza che rischia di fare di un popolo secolarmente oppresso, un popolo oppressore, addirittura torturatore come lo definisce, denunciandone le estorsioni già commesse, ma anche in ragione di criteri interni: non si può, dice ella, in una formula ammirevole, fare “del popolo del Libro un popolo di carta”. Questa formula fa riferimento al racconto biblico delle origini, ma più generalmente e filosoficamente, indica che l'identità ebraica è una identità che si struttura non in base al sangue o alle frontiere ma alla parola, una identità narrativa e interlocutoria, identità che soffrirebbe della sua riduzione al contratto statale posto su confini artificiali e restrittivi. Il sionismo al quale lei si è consacrata nella sua giovinezza è per lei di ordine simbolico piuttosto che politico: l'università ebraica di Gerusalemme essendo un riferimento a vocazione universale più aperta –e ogni universale si iscrive in una forma aperta– e non in una costituzione giuridica particolare rinchiusa in delle leggi positive, che riducono l'essere all'avere (lei traduce così alla sua maniera la frase di Lévinas secondo la quale “essere ebreo, non è solamente ricercare un rifugio nel mondo, ma sapere di avere uno spazio nell'economia dell'essere”).

L'“allontanamento critico che Arendt manifesta al riguardo della tesi sartriana centrale secondo la quale è l'antisemitismo che fa l'ebreo, rivela così la sua allergia generale per l'identità vittimista –altra cosa essendo la riconoscenza e il rispetto delle vittime–. Contro Sartre, ma anche con Sartre per alcune considerazioni, lei definisce ciascuno come “qualcuno” “che si manifesta per la parola e per l'azione” in rapporto con gli altri. Per lei, tuttavia, la parola e l'azione non sono la negazione del dato ma la sua assunzione, là dove Sartre, in una posizione che resta dicotomica, definisce il dato o la situazione come un ostacolo e non come un alimento. La distanza tra questi due pensieri concernenti “la questione ebraica” è rivelativa, dunque, non solamente delle loro esperienze rispettive e della loro lucidità politica, ma anche e più generalmente delle loro concezioni filosofiche dell'essere umano e del suo rapporto al mondo. Paradossalmente, là dove l'intellettuale francese dice “la nausea” e “l'inferno è

gli altri” fantasticandone ogni redenzione in una società ideale di tipo marxista, la ebrea tedesca divenuta americana dice ostinatamente la necessità dell’“amore del mondo” (*amor mundi*), qui e ora, amore del mondo che non è fatto di passività, ma dona al contrario la forza di continuare a essere e a fare essere, con e contro il male. La violenza non è per lei “l’ostetrica della storia”, nemmeno se si tratta di casi eccezionali, o, nella privazione di ogni altro mezzo, se fosse la sola maniera per farsi intendere. Ma l’azione s’impone.

“L’esistenza precede l’essenza” scriveva Sartre, sostenendo la tesi secondo la quale l’uomo si fa lui stesso. La libertà è in situazione ma la sua dignità è di superare, e nello stesso tempo di negare, la sua situazione, di distaccarsi dallo spessore oscuro della congiuntura come con un passo sempre avverso. Per Arendt, la libertà è assunzione della situazione, un “fare con” quello che sempre già è stato dato, e che è un dono: scegliere, decidere, ma per essere sempre già stato scelto, cosa che la tradizione ebraica nominerebbe come elezione. Un accordo iniziale è inseparabile dalla libertà, ed è solamente in questo accordo che la libertà può esercitarsi. È ciò si potrebbe chiamerebbe per Arendt il legame della religione: il legame dell’elezione (“io voglio che tu sia”) in quello che lei chiama “il miracolo” della rinascita, mentre Sartre, nella sua volontà di autocostruzione, si dà come compito quello di eclissarne la traccia.

Arendt potrebbe andare fino a raccogliere su questo punto il proponimento di Emmanuel Lévinas, suo contemporaneo, quando egli scrive: “Contro tutti i tentativi di comprendere in un mondo senza origine, l’io a partire da una libertà, l’Ebreo porta agli altri, ma pone già, lo schema emozionale della personalità come figlio e come eletto”. Tutti due si oppongono in tutti i casi all’idea moderna dell’autonomia del soggetto, ma l’eteronomia arendtiana iscrive nel profano –gli altri– quello che Lévinas scrive nel sacro –l’Altro–: ella è davvero una figlia della filosofia tedesca come ella stessa dice. E nutrita di teologia protestante più che di testi ebraici.

Ma il confronto di Lévinas ed Arendt, e delle categorie di etica e di politica che essi sostengono rispettivamente nella loro elaborazione dell’alterità, travalica i limiti di questa riflessione.

(trad. a cura di Raffaele Capone)

¹ Cfr. J. P. SARTRE, *Reflections sur la question juive*, P. Morihien, Paris 1946.

² P. Vidal Naquet lo suggerisce alla fine della sua *Introduzione* a Martine Leibovici, *Hannah Arendt une juive*, Desclée De Brouwer, Paris 1996.

³ Cfr. *Lettres et autres documents, 1925-1975*, Hannah Arendt, Martin Heidegger, nrf, éd. Gallimard, Paris 2001, p. 220.

⁴ Cfr. *La vie de l’esprit*, t. I, cap. 1, PUF, Paris 1981.

⁵ Cfr. H. ARENDT, *La philosophie de l’existence et autres essais*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 2000, e *Qu’est la philosophie de l’existence?* seguito da *L’existentialisme français*, Rivage poche, Petite bibliothèque, Paris 2002.

⁶ H. ARENDT, H. BLÜECHER, *Correspondance*, Calmann-Levy, Paris 1999, p. 231.

⁷ K. MARX, *A Propos de la question juive*, *Oeuvres*, t. III, Bibliothèque de la Pleiade, Paris 1961, pp. 347-341.