



Heteroglossia n. 15

Percezione ed esperienza del confine

a cura di Hans-Georg Grüning e Mathilde Anquetil

eum

Università degli Studi di Macerata

Heteroglossia n. 15

Quaderni di Linguaggi e Interdisciplinarietà. Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali.

Direttore:

Hans-Georg Grüning

Comitato di redazione:

Mathilde Anquetil (segreteria di redazione), Alessia Bertolazzi, Ramona Bongelli, Ronald Car, Giorgio Cipolletta, Lucia D'Ambrosi, Armando Francesconi, Hans-Georg Grüning, Danielle Lévy, Natascia Mattucci, Andrea Rondini, Marcello Verdenelli, Francesca Vitrone, Maria Laetitia Zanier.

Comitato Scientifico

Mathilde Anquetil (Università di Macerata), Alessia Bertolazzi (Università di Macerata), Ramona Bongelli (Università di Macerata), Giorgio Cipolletta (Università di Macerata), Edith Cognigni (Università di Macerata), Lucia D'Ambrosi (Università di Macerata), Lisa Block de Behar (Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay), Madalina Florescu (Universidade do Porto, Portogallo), Armando Francesconi (Università di Macerata), Aline Gohard-Radenkovic (Université de Fribourg, Suisse), Karl Alfons Knauth (Ruhr-Universität Bochum), Claire Kramsch (University of California Berkeley), Hans-Georg Grüning (Università di Macerata), Danielle Lévy (Università di Macerata), Natascia Mattucci (Università di Macerata), Graciela N. Ricci (Università di Macerata), Ilaria Riccioni (Università di Macerata), Andrea Rondini (Università di Macerata), Hans-Günther Schwarz (Dalhousie University Halifax), Manuel Angel Vasquez Medel (Universidad de Sevilla), Marcello Verdenelli (Università di Macerata), Silvia Vecchi (Università di Macerata), Geneviève Zarate (INALCO-Paris), Andrzej Zuczkowski (Università di Macerata), Maria Laetitia Zanier (Università di Macerata).

ISSN: 2037-7037

isbn 978-88-6056-504-4

Prima edizione: dicembre 2017

©2017 eum edizioni università di macerata

Centro Direzionale, Via Carducci snc – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Indice

- 7 Hans-Georg Grüning
Introduzione

Parte prima Confini territoriali e geopolitici

- Simona Epasto
17 Israel, “Land of Border” without Borders. Is the indeterminacy a point of strength or weakness?
Mathilde Anquetil
39 Perceptions de la frontière franco-italienne: passoire, passeurs et laissez-passer, perspectives croisées

Parte seconda Confini politici

- Ronald Car
95 L’utopia dell’“orizzonte chiuso”: progetti per il riconfinamento dell’*homo urbanus* nella Repubblica di Weimar
Natazia Mattucci
121 Sconfinamenti: Hannah Arendt e Günther Anders tra vita e pensiero
Gianluca Vagnarelli
145 Foucault e i confini del governo: la governamentalità

Parte terza Confini sociali

- Alessandra Keller-Gerber
167 Franchir les frontières visibles et déjouer les frontières invisibles. Le récit d’établissement de Wiebke, étudiante allemande diplômée de l’université bilingue de Fribourg en Suisse

- Isabella Crespi, Claudia Santoni, Maria Letizia Zanier
 181 Between Genders and Generations: Migration and Families in Contemporary Italy
- Parte quarta
 Confini letterari
- Marcello Verdenelli
 211 Per una identità culturale del confine
- Sara Bonfili
 225 Il “bassomondo” di Cavazzoni e il “silenzio” dell’aldilà di Benati: quando il confine non c’è, e si racconta
- Antonella Gargano
 239 Soglie
- Anna Maria Carpi
 251 I confini dell’immaginazione. Il caso del Guiscardo di Kleist
- Graciela N. Ricci
 257 “Il Congresso del Mondo”: i confini paradossali di Jorge L. Borges
- Sigurd Paul Scheichl
 283 Pierre Kretz’ *Le gardien des âmes* - Roman einer Grenzregion
- Hans-Günther Schwarz
 301 „Diabolische und verderbliche Enthemmung“: „aufgehobene Grenzen“ in Thomas Manns *Doktor Faustus*
- Maria Paola Scialdone
 315 L’estetica del confine nell’opera di Theodor Fontane. Appunti per una rilettura di *Effi Briest* tra medium letterario e filmico
- Giampaolo Vincenzi
 343 L’esperienza del confine nel “primo” Girondo
- Giorgio Cipolletta
 361 Translingua. *La gelosia delle lingue* polifoniche di Adrian Bravi
- 389 Abstract

Nataschia Mattucci

Sconfinamenti: Hannah Arendt e Günther Anders tra vita e pensiero

Riassunto

L'esperienza e la percezione del confine rappresentano descrizioni che aderiscono quasi alla perfezione alla vita e al pensiero di due grandi protagonisti del secolo scorso come Hannah Arendt e Günther Anders. L'ipotesi di lettura di questo breve contributo è che la più evidente tangenza tra i due pensatori sia la pratica dello sconfinamento come attraversamento degli steccati e delle barriere, certo geografici, ma soprattutto disciplinari. La percezione dei confini si è tradotta per entrambi in un bisogno profondo di comprendere un mondo, divenuto estraneo e inabitabile, per mezzo del libero attraversamento delle discipline. Oltre che nell'andirivieni da ambedue compiuto tra analisi fenomenologica e giornalismo filosofico, lo sconfinamento appare vistoso nell'impiego delle fonti letterarie. La letteratura ha esercitato una forte capacità attrattiva sui due pensatori: se Anders a tratti veste i panni del critico letterario e persino dello scrittore, oltre che appassionato di musica e arti visive, Arendt colleziona opere letterarie in un museo immaginario che funge da strumento di conoscenza imprescindibile quando si tratta di "comprendere". C'è un legame, in attesa di essere ulteriormente esplorato, tra etica, immaginazione ed espressioni artistiche che Arendt e Anders hanno colto nel tentativo di comprendere i drammi novecenteschi muovendosi con disinvoltura tra confini disciplinari. La loro intuizione apre sentieri di ricerca inediti per ripensare la memoria nell'epoca della sua riproducibilità tecnica che andranno percorsi in futuro.

Abstract

The experience and the perception of the boundary adhere almost perfectly to the life and thought of two great protagonists of the last century: Hannah Arendt and Günther Anders. The interpretative hypothesis of this short essay is that the practice of 'trespassing', i.e. crossing geographical, but also disciplinary, boundaries and borders, is the more evident connection between the two thinkers. The perception of boundaries produced for

Arendt and Anders a profound need to understand a world, which they see as foreign and uninhabitable, by freely crossing diverse disciplines. This practice of crossing boundaries is evident in the use of literary sources, as well as in their coming and going between phenomenological analysis and philosophical journalism. Especially literature has strongly attracted the two thinkers. Anders, passionate about music and visual arts, sometimes played the role of literary critic and even of a writer. Arendt collected literature in an imaginary museum that served as an instrument of knowledge, essential in the case of “understanding”. By trying to understand the tragedies of the twentieth century, crossing confidently disciplinary borders, Arendt and Anders have found a connection, to be further explored, between ethics, imagination and artistic expressions. Their intuition opens paths of unedited research to rethink the memory in the age of mechanical reproduction.

1. *L'arte di sconfinare*

L'esperienza e la percezione del confine rappresentano descrizioni che aderiscono quasi perfettamente alla vita e al pensiero di due grandi protagonisti del secolo scorso come Hannah Arendt e Günther Anders. Se gli scritti di Arendt sono ormai annoverati tra i classici della filosofia politica del Novecento, per via di una sorta di loro contagiosa diffusione che ha investito pubblico e critica, non senza accese polemiche, il destino della produzione andersiana ha attraversato sentieri più impervi che l'hanno confinata a lungo in una sorta di strano limbo in cui spesso stazionano gli scritti che sfuggono a inequivoche etichettature. La marginalizzazione di Anders, specie accademica, continua ad essere attestata dalla mancata traduzione delle sue opere principali in lingua inglese, dall'esiguo numero di studiosi che si interessano alla sua poliedrica e vasta produzione. Va riconosciuto, a onor del vero, che negli ultimi anni alcune delle tesi contenute nei suoi scritti sono divenute materia di riflessione per studiosi che indagano gli effetti politici della globalizzazione e della società del rischio, nonché la riarticolazione in senso microfisico della diade male-potere¹. Oggi più che mai l'attitudine prognostica del suo lavoro sembra schiudere orizzonti ermeneu-

¹ Si vedano in proposito Latouche 2013; Bauman 2013.

tici inediti a chi voglia farsi carico di un presente che rischia di apparire sterilmente lineare se privato della prospettiva che alcune sue intuizioni possono conferirgli. Prima di mettere in luce l'esperienza e la percezione del confine da parte di questi due pensatori e testimoni di alcuni degli eventi più tragici del secolo scorso, è necessario in via preliminare chiarire le ragioni di questo accostamento.

Vi sono motivi innanzitutto biografici che hanno portato all'incontro tra due dei principali filosofi del Novecento. Günther Stern, che cambierà il suo nome in Anders su suggerimento dell'editore del giornale (*Börsen-Courier*) presso il quale lavorava da giovane come giornalista factotum, è stato per un breve periodo il marito di Arendt, entrambi sono stati allievi di Husserl e Heidegger e componenti di spicco di un eccezionale gruppo di pensatori ebrei tedeschi tra i quali vanno annoverati senz'altro Hans Jonas e Walter Benjamin². Il fecondo incrocio tra i due è attestato da una pubblicazione congiunta dedicata a Rilke, apparsa in Italia per la rivista *Aut Aut*³, da un percorso di continuo attraversamento di confini geografici che ha caratterizzato le loro esistenze di esuli, rifugiati o apatridi come dirà Arendt, sconfinamento che da apolidi anche del pensiero sembra essere il tratto distintivo del loro filosofare, ammesso che la filosofia riesca in qualche modo a raccontarne l'eclittismo.

Nel breve volumetto *Die Kirschenschlacht*⁴, raccolta di memorie impressionistiche consacrate al ricordo del periodo berlinese trascorso con Arendt mangiando ciliegie e discutendo di filosofia, politica, *engagement* degli intellettuali, Anders nel corpo a corpo speculativo con la giovane moglie lascia intravedere quella che in seguito diventerà il leitmotiv dei suoi scritti: la filosofia della discrepanza tra facoltà umane, *herstellen* e *vorstellen*, che mette in risalto il ritardo della sfera emozionale rispetto a quella del saper produrre, ampiamente sviluppata nell'opera maxima *Die Antiquiertheit des Menschen*⁵. A testimonianza dell'influenza reciproca che inevitabilmente

² Anders 1991, pp. 47-48.

³ Arendt-Stern 1990.

⁴ Anders 2012.

⁵ Anders 2007a, p. 24.

si rintraccia nella genesi del percorso filosofico intrapreso dai due pensatori, va ricordato che anche in uno dei principali scritti arendtiani, *The Human Condition*, si fa riferimento *in nuce* ad uno sfasamento tra capacità tecniche e sviluppo umanistico, tra fare e comprendere, tra conoscenza (know-how tecnico) e pensiero, che rischia di precipitare gli esseri umani nella disperazione⁶. La discrepanza o dislivello tra mondo tecnico e capacità umane, tra produrre e immaginare, è una preoccupazione capitale per entrambi i pensatori – esplorata in forma di assenza di pensiero da Arendt (*denklos* o *thoughtless*) e di deficienza emozionale da Anders (*prometeisches Gefälle*) – che ha come sbocco un’etica della responsabilità individuale. Il nichilismo andrebbe assunto come componente dell’agire, perché solo riallineando la prospettiva temporale delle facoltà umane sarà possibile colmare quella frattura che rischia di allontanare il presente dal futuro⁷.

L’ipotesi di lettura di questo breve contributo è che la più evidente tangenza tra i due pensatori sia la pratica dello sconfinamento come attraversamento degli steccati e delle barriere, certo geografici, ma vieppiù disciplinari. Anders è stato scrittore, filosofo, saggista, giornalista, esperto di musica, nonché critico inflessibile e instancabile degli effetti nichilistici e persino apocalittici della tecnocrazia imperante. In una lettera del 1945 destinata a Thomas Mann si scaglia contro i confini disciplinari e il peso della classificazioni (come ricorda Latini⁸, le sue favole venivano definite poetiche, le poesie filosofiche, i lavori filosofici come politici e la sua visione politica come favolosa)⁹. Parimenti Arendt non amava essere definita filosofa di professione, tutt’al più teorica politica, il suo autentico assillo è sempre stato quello di muovere da qualche cosa di specifico, da eventi concreti, perché il pensiero non deve mai emanciparsi dal contatto con la realtà¹⁰. E in questa direzione è collocabile l’attività giornalistica che ha continuato a coltivare in parallelo alla sua attività spe-

⁶ Arendt 2006a, p. 3.

⁷ Caridi 2014, pp. 20-21.

⁸ Latini 2014, p. 184.

⁹ Archivio Anders, sigla OELA, 237/04.

¹⁰ Arendt 2001, p. 35.

culativa e che spesso ha rappresentato una fucina per mettere a punto le tesi che connoteranno il suo filosofare, come attesta la collaborazione con *Aufbau* per sostenere la causa ebraica e con il *New Yorker* per la vicenda Eichmann¹¹. Inoltre, da una celebre conversazione con Günther Gaus ospitata dalla televisione tedesca abbiamo appreso che la sua attività non era finalizzata ad ottenere effetti – considerava la preoccupazione per i “risultati” una prerogativa maschile – ma a “comprendere” e ricercare il senso di eventi senza precedenti per potersi sentire a casa nel mondo. Un mondo per il quale è sempre rimasta un *outsider*.

La percezione dei confini, così limitante per le esistenze marginalizzate degli ebrei, si è tradotta per entrambi in un bisogno profondo di comprendere un mondo, divenuto estraneo e inabitabile, per mezzo del libero attraversamento delle discipline. Vanno in questa direzione le difficoltà che hanno incontrato gli interpreti nel tentare di classificare un’opera paradigmatica del Novecento come *The Origins of Totalitarianism* (storiografia, antropologia filosofica, teoria politica), destino che ha riguardato in particolare l’opera omnia di Anders. L’attitudine ad attraversare e oltrepassare limiti e barriere presentifica una trasgressione a regole politiche e costrutti che, oltre a “confinare” interi popoli, hanno prodotto sistemi mortiferi a causa dei quali molte delle categorie politiche moderne sono andate in frantumi.

Oltre che nell’andirivieni da ambedue compiuto tra analisi fenomenologica e giornalismo filosofico, lo sconfinamento appare vistoso nell’impiego delle fonti letterarie. La letteratura ha esercitato una forte capacità attrattiva sui due pensatori: se Anders a tratti veste i panni del critico letterario e persino dello scrittore, oltre che appassionato di musica e arti visive, Arendt colleziona opere letterarie in un museo immaginario che funge da strumento di scavo gnoseologico imprescindibile quando si tratta di “comprendere”. Entrambi hanno preso a prestito da Kafka e soprattutto da Benjamin l’arte del montaggio e del ritocco, quale capacità di combinare e disporre in una costellazione riferimenti non pertinenti e talvolta fuori contesto al fine di evidenziarli e metterli a fuoco, nell’attesa che da essi si schiu-

¹¹ Arendt 2002.

dano nuovi significati. Questa capacità di individuare confini e attraversarli sembra una modalità che continua ad essere estranea al pensiero contemporaneo, sarà per questo che oggi più che mai gli esercizi filosofici di Arendt e Anders ci appaiono appassionati, partigiani, per quanto estremi e a volte parziali. Il pensiero rimane un'attività politica per entrambi, purché con la parola "politica" si evochino le domande fondamentali sulla *res publica* che non possono e non debbono essere demandate ai tecnici ed esperti di professione.

2. *Vite e pensieri disappartenenti*

L'attraversamento degli steccati disciplinari che accomuna Anders e Arendt in forma di critica alle classificazioni ossificate e di innesti tra forme artistiche ed espressive potrebbe essere interpretato come assenza di metodo, disinvoltura, rigetto dello specialismo imperante. Si tratta di una critica che ha accompagnato e continua a connotare letture pregiudiziali dell'opera andersiana e dalla quale Arendt stessa non è stata immune, soprattutto a seguito della pubblicazione del volume consacrato al totalitarismo. Una breve disamina di alcune caratteristiche rintracciabili nella metodologia o modalità di ricerca filosofica dei due pensatori consentirà di aggiungere elementi di riflessione alla nostra ipotesi di lettura dello sconfinamento come punto di tangenza.

Arendt prende posizione nel mondo attraverso il pensiero a partire dalla consapevolezza della rottura del filo d'Arianna che la tradizione filosofica aveva pazientemente tessuto e tramandato e dal bisogno di riconiugare al presente le domande elementari e irrinunciabili dell'esistenza¹². A questa urgenza vanno ricondotti i tanti "was" che danno avvio alle sue speculazioni intorno alla politica come leitmotiv del suo percorso, esplorandone lessici e paradigmi. La sua è un'analisi di precisione che esige passione per il distinguere e il tracciare confini semantici contingenti sui quali eventualmente "ritornare". Questa arte dei

¹² Arendt 2006b, p. 175.

confini, praticata nel tentativo di smarcarsi da insidiose equiparazioni e vuaci aloni verbali, si traduce in un incessante esercizio ermeneutico, talvolta filologico e storico, volto a decostruire e ricostruire distinzioni semantiche muovendosi a proprio agio in una interdisciplinarietà feconda per andare in profondità e mettere in prospettiva l'oggetto di analisi. In un presente in cocci che ha mandato in frantumi corrimano ideologici e sicuri equipaggi metafisici, ogni singola vita e ogni singolo racconto possono diventare un capo al quale tenersi nel tentativo di comprendere il proprio tempo. Non si tratta di mettere al sicuro un evento entro uno schema concettuale o di rendere intelligibile ciò che sfugge alla ragione: il pensiero si dilata nel tentativo senza mirare a risultati.

Gli esercizi arendtiani muovono dalla consapevolezza del profondo intreccio tra pensiero ed esperienza che rimane bussola costante per indicare la rotta al suo filosofare. Alla cura nell'esaminare i significati sedimentati in un'espressione si accompagna così l'analisi di esperienze storiche aventi una portata esemplare in chiave euristica, con l'ausilio di quell'immaginaria galleria di opere d'arte, fucina di chiarimenti e citazioni in cui immergersi come un benjaminiano pescatore di perle. È lei stessa a sottolineare che «analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo»¹³.

Entro questa pur sommaria cornice metodologica si colloca il tema dell'*appartenenza*, una delle questioni politiche su cui è saldamente poggiata l'architettura arendtiana, sia che si tratti di un'indagine negativa, per via sottrattiva, sia che si configuri come una speranza per riarticolare l'annoso problema del senso per i diritti umani. Come spesso accade, il tema appartenenza e quella costellazione concettuale che gli associamo in termini di patria, Stato, diritti, minoranze, incontrano una prima elaborazione attraverso la narrazione di vite disappartenenti (paria, esiliati, rifugiati) – incapaci di stare al passo – che descrivono il dato di fatto di una perdita o mancanza. Ne è un esempio em-

¹³ *Ibidem*, p. 196.

blematico l'affresco dedicato a Benjamin con il quale aveva in animo di prendere lezioni d'inglese in vista dell'attraversamento di un confine che si rivelerà tragicamente fatale per l'amico¹⁴. La narrazione è la modalità con la quale ritrarre vite disappartenenti, paria, esiliate, al fine di sottrarle all'azione di rimozione che la storia, quella ufficiale, esercita implacabilmente su di esse. In che rapporto stanno la microstoria narrativa (*storytelling*) di alcuni paria con la storiografia dei grandi eventi? Ad Arendt interessa provare a obiettivare con la narrazione biografica il contesto del vivere, come dire che alcune persone nella propria esistenza si trovano in situazioni tali da poter essere paragonate a crocevia nei quali la vita assume sembianze concrete. Vita e destino non sono concetti sui quali discettare astrattamente. Raccontare vite e destini reali, fornirne esempi, è un modo di ricostruire il tessuto del vivere quotidiano senza rinunciare a interrogativi che aiutino a cogliere lo spirito del tempo. Le biografie e i ritratti d'eccezione di paria del pensiero, prossimi e lontani, testimoniano come i *dark times* abbiano incontrato qualche lampo fuggevole nel mondo artistico di quanti con la loro esistenza hanno mostrato che per qualcuno la realtà rimane tale a dispetto dell'azione deformante che l'ideologia compie¹⁵.

Nello zibaldone (*Denktagebuch*) che andrà accumulando nei vent'anni cruciali della sua attività filosofico-politica, Arendt annota la preoccupazione per lo sradicamento patito dai profughi e anche da quanti sono rimasti: chi è stato cacciato è sradicato nel senso di strappato alla sua terra, chi è riuscito a portare con sé le radici è sprovvisto di un terreno in cui coltivarle, chi è rimasto si è visto portar via il terreno da sotto i piedi e assiste inerme all'avvizzimento delle sue radici¹⁶. Il tema dello sradicamento come perdita di un suolo che copra e dia profondità alle radici di quanti perdono un luogo significativo in cui dispiegare la propria esistenza relazionale è un assillo molto presente nei primi scritti politici. In questa linea si colloca il contributo *We Refugees* che tenta di raccontare la sofferenza dell'apolidia at-

¹⁴ Saletti 2010.

¹⁵ Arendt 2011.

¹⁶ Arendt 2007, pp. 43-44.

traverso un'immagine amara e asciutta, per certi versi quasi un autoritratto, dei profughi ebrei¹⁷. Arendt mette a fuoco il senso dell'appartenere seguendo prevalentemente una traiettoria negativa costellata di incontri con vite disappartenenti, a volte reali a volte evocate attraverso la facoltà immaginativa.

Tra lo sfaldarsi dell'appartenenza culturale tedesca e l'avvio di riflessioni sull'identità ebraica si colloca la biografia dedicata a Rahel Levin Varnhagen, esistenza vulnerabile di una donna ebrea vissuta sullo sfondo dell'Illuminismo tedesco al confine tra *parvenu* e paria. Arendt racconta con ostinato distacco lo sforzo vano compiuto da Rahel per uscire dall'ebraismo e coprirne la vergognosa nudità attraverso la stabilità matrimoniale e l'ascesa sociale. Il suo è un tentativo emblematico di valicare confini di nascita e classe che discriminano tra marginalizzazione e appartenenza. Il generale contesto del vivere è osservato grazie a un caso particolare, la piega che una singola esistenza rappresenta ma che diviene esempio vivente di quel racconto che il senso comune, anche banalmente, tramanda sulla vita perché sollecita l'attitudine a mettersi col pensiero al posto degli altri. Questa biografia appare una sorta di "esempio per il banale", paradigma di ciò che accade a tutti, o a molti, ma in modo così individuale in ognuno da indurre al nascondimento o alla dissimulazione quasi si trattasse di un segreto¹⁸. Kristeva ne ha parlato come di un *esempio* in senso kantiano, ossia un individuo o un evento che sollecitano l'immaginazione andando ben al di là di un "caso" volto a illustrare un concetto astratto¹⁹. Rahel avrà sempre a che fare con un mondo più elevato di quello a cui appartiene, che le volta spesso le spalle, consentendole di guardare solo dagli spiragli e ricacciandola in definitiva fuori dai confini dell'appartenenza nel regno delle ombre misconosciute. La condizione di battezzata e sposata in nome della quale ha dissimulato ogni verità, represso e usato le passioni come strumento d'ascesa sociale, non le assegna un autentico e radicato posto nel mondo ma solo un rifugio temporaneo, una patria fit-

¹⁷ Arendt 1993a.

¹⁸ Arendt 2004a, p. 104.

¹⁹ Kristeva 1999, p. 88.

tizia. Lo status di *parvenu* tollerata ma non riconosciuta da una società che la espone a continue umiliazioni e ferite porrà Rahel dinanzi alla sua bancarotta personale.

Con la tessitura di questo racconto Arendt fornisce un “esempio agito” di uno scenario particolare impiegato come fucina di riflessioni politiche che si sviluppano a contatto con un’esistenza, certo lontana, ma di cui condivide più di una caratteristica. La storia ebraica moderna, che ha avuto inizio con gli ebrei di corte ed è continuata con gli ebrei milionari e filantropi, rischia di gettare in un cono d’ombra quest’altra tendenza della tradizione ebraica – quella di Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka o persino Charlie Chaplin. Attraverso il racconto biografico e la sua forza immaginativa Arendt assicura questa tradizione minoritaria di ebrei – che allo status di nuovo ricco ha preferito la consapevolezza del paria – alla sottile rete mnemonica che la narrazione sa opporre all’oblio in cui solitamente precipitano le vite disappartenenti.

La forza narrativa in cui Arendt confida per sottrarre il valore delle esistenze all’implacabile livellatrice che il tempo incarna procede lungo una traiettoria sottrattiva che consente di mettere a fuoco il senso di ciò che si è perso o di cui si è stati privati. L’analisi della condizione degli apolidi, degli esuli, delle persone senza suolo o di quelle sradicate per un motivo o un altro, ma soprattutto quella degli ebrei come popolo confinato e annichilito nei campi di concentramento e sterminio, le consentirà di mettere a punto la tesi sulla perdita di mondo – cui fa eco l’antropologia negativa andersiana in termini di uomo senza mondo – condizione patita da quanti sono privati di un luogo significativo in cui sviluppare la propria esistenza. Il mondo non evoca necessariamente una patria materiale, un luogo fisico o una terra promessa. Nel risemantizzare gli *human rights* in termini di «*right to have rights*» assumerà a pieno il senso della perdita riscontrato nell’analisi dello status di apolidi e minoranze: gli individui che hanno perso i diritti umani non sono stati privati soltanto di proprietà, felicità, libertà o altre pertinenze individuali, ma risultano ancor di più sprovvisti di un posto nel mondo che renda le proprie esistenze significative, un luogo in cui

parole e azioni possano avere un peso e un effetto per gli altri²⁰. Quel posto è spazio di relazioni nel quale dispiegare un'esistenza piena di senso dal punto di vista politico. Arendt individua il nucleo del concetto di diritto umano soggettivo e ne ripensa il senso spostandone la prospettiva dal piano individuale a quello intersoggettivo e relazionale. Per farlo ne rimodula i confini facendone un concetto che tiene insieme la prospettiva giuridica e quella politica.

I “diritti umani” come “diritto ad avere diritti” sono un concetto che rimanda allora all'appartenenza politica al mondo come luogo in cui intessere relazioni, condizione che per molti non è mai stata e non è ancora un dato di fatto. Appare forse più comprensibile la risposta fornita da Arendt a Scholem che, a seguito della polemica per il caso Eichmann, l'aveva accusata di non amare il popolo ebraico: l'amore astratto verso popoli o collettività può essere estremamente pericoloso agli occhi della filosofa²¹. L'unico tipo d'amore in cui ha sempre confidato è quello dotato di un volto concreto e nutrito da legami reali, ossia l'amore per le persone, specie per i suoi amici.

Se nella metodologia arendtiana abbiamo rintracciato un'attitudine ad attraversare confini disciplinari come sentiero per riarticolare una modalità altra di pensare la politica post-totalitaria tenendo, come l'angelo benjaminiano, lo sguardo rivolto a quell'abisso, anche le osservazioni sul metodo che Anders premette al primo volume del suo *Die Antiquiertheit des Menschen* si distanziano senza mezzi termini dal bisogno di tracciare confini disciplinari entro cui collocarsi sfuggendo all'impagabile ansia di sistematizzare che spesso assale gli studiosi. Le sue analisi filosofiche non sono «del solito genere accademico», ma rappresentano esempi di «occasionalismo» o «filosofia d'occasione»²². Non dissimilmente dall'incontro tra realtà e pensiero che il giornalismo filosofico arendtiano ha incarnato, Anders assume l'incessante ibridazione tra materia viva e filosofia, tra sguardo all'oggi e distacco riflessivo come metodo. È

²⁰ Arendt 2004b, p. 413.

²¹ Arendt 1993b, pp. 222-223.

²² Anders 2007a, p. 17.

lui stesso a spiegare che potrebbe trattarsi di «qualche cosa che al primo sguardo deve apparire una mostruosità, un ibrido incrocio *tra metafisica e giornalismo*: cioè un filosofeggiare che ha per oggetto la situazione odierna, squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi; ma non solo per oggetto, poiché è proprio il carattere opaco e inquietante di questi squarci che dà l'avvio al nostro filosofeggiare»²³. Quasi si trattasse di avvertenze precauzionali, Anders comunica al lettore avvezzo ad essere guidato lungo percorsi riconoscibili che gli sarà imposto un «continuo mutare di prospettiva», che da fenomeni attuali e contingenti (le «occasioni») sarà catapultato improvvisamente e senza appoggi verso investigazioni filosofiche che assumono il carattere della divagazione. Ogni trattazione di un tema odierno, di qualcosa di particolare ed empirico sembra negare quella passione filosofica che ha contraddistinto tacitamente la metafisica occidentale e che persino negli empiristi si è tradotta in premessa metafisica: il distacco dal contingente e dal mondo sensibile²⁴. È l'intransigenza di ogni ideale ad essere irrealistica per Anders perché l'obbedienza ad essa finisce per spegnere ogni attività filosofica.

Gli interrogativi del pensiero non possono indugiare esclusivamente, esaurendo la loro spinta propulsiva, su «generale», «totalità» e «fondamento», ma debbono affrontare e indagare fino in fondo qualche cosa di specifico. La vita del filosofo non è caratterizzata da soli concetti generali, bensì da bisogni materiali e particolari, da eccezioni che aprono all'attività speculativa. Così, «chi nega [...] che il fenomeno singolo possa essere oggetto dell'attività filosofica, perché è soltanto contingente ed empirico, sabotava la propria attività filosofica; e somiglia a quel cittadino di Shilda che, prima di andare ad abitare in casa sua, ne murò la porta dall'esterno»²⁵. Ad Anders non interessano appartenenze e competenze, né riflessioni sul grado di specializzazione permesso, su sicuri confini disciplinari che in realtà sono per lo più convenzionali. Spesso il timore di fare passi falsi impedisce di fare passi nuovi. Così filosofi non professionisti,

²³ *Ibidem*

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ Ivi, p. 20.

romanzieri e scienziati, hanno allargato i confini del sapere loro malgrado, spostando in avanti vecchi divieti. Non è determinante stabilire quali diritti rientrino nelle competenze dei filosofi, se vi siano confini legali entro i quali muoversi per non oltrepassare la specificità dell'ambito, perché rileva solo ciò che si porta a casa dall'escursione, «se è qualcosa di nutriente o no»²⁶. Sono le cose stesse ad essere determinanti più che le etichette che ci affanniamo a distribuire.

In questo medesimo orizzonte possono leggersi le precisazioni premesse al secondo volume del suo *Die Antiquiertheit des Menschen*, nelle quali ammonisce che la filosofia della tecnica non vuole essere un contenitore entro cui sistemare fatti empirici che vi sono scivolati dentro in modo più o meno scorrevole. Le sue indagini conservano un carattere impressionistico e si presentano come un vero e proprio teorizzare «en plain air», scervro da intenti costruttivistici, che bilancia la mancata attenzione verso la letteratura specialistica con l'ancoraggio ad esperienze precise e fatti concretamente accaduti²⁷. Queste caratteristiche, unite a un quadro degli scritti certamente poco organico in cui si avvicendano saggistica, testimonianze, articoli attraversati da innumerevoli sentieri interrotti, ci restituiscono un'immagine di un pensatore asistematico ed eclettico. La contingenza del suo filosofare, provocata da fatti inquietanti come la catena di montaggio, la televisione, l'atomica, lo sterminio degli ebrei, è difesa contro speculazioni metafisiche su totalità e fondamento, e intende produrre un ribaltamento di prospettiva in cui è la fatticità stessa a condurre al cuore delle cose.

Lo sconfinamento come caratteristica andersiana emerge altresì dalla seconda indicazione metodologica che attiene alla modalità esagerata di esporre i fatti. Mutuando dalla scienza, dalla microscopia e dalla telescopica il tentativo di venire a capo della verità ampliando l'immagine, Anders chiarisce che alcuni fenomeni possono essere trattati e compresi solo a condizione di accentuarli o ingrandirli²⁸. Si tratta di una deformazione fun-

²⁶ Ivi, p. 22.

²⁷ Anders 2007b, p. 4.

²⁸ Anders 2007a, p. 23.

zionale al vero senza la quale non si potrebbero identificare o scorgere particolari che si sottraggono all'osservazione a occhio nudo. Amplificare ed esagerare può essere in taluni casi il solo modo di scorgere fatti sfocati che altrimenti dovremmo rinunciare a conoscere.

Per quel che riguarda il peso dell'*appartenenza* in un pensatore in stato di perenne disappartenenza come Anders, va detto che nei suoi primi saggi emerge un'antropologia negativa nella quale la contingenza dell'uomo getta le basi per una libertà intesa come estraneità²⁹. Quest'antropologia dell'estraniamento produce un'impossibilità per l'uomo di identificarsi con se stesso e con il mondo circostante, impossibilità che avvia ad una «ontologica apolidia»³⁰. Ciò nondimeno, lo spaesamento della propria contingenza può essere occasione, certo paradossale, per farsi libero, costruire la propria vita materiale e il proprio mondo. «Essere liberi significa essere estranei; non legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in un'attitudine tale per cui il "qualunque" possa *anche* essere incontrato da altri "qualunque"»³¹. L'instabilità e l'assenza che connotano l'esistenza umana possono essere la spinta per tentare di esperire quel che non c'è, tuttavia questo sforzo porta a scoprire che non si è determinati da se stessi. La consapevolezza della contingenza è un trauma che conduce l'uomo a vergognarsi della propria umanità e origine, e che lo induce a sperimentare una libertà necessariamente patologica, estranea³². Per entrambi, dunque, l'appartenenza è una questione problematica che muove da un'assunzione della apolidia come condizione di un'umanità privata del rapporto con il mondo. Se Arendt farà di questa preoccupazione la spinta per ripensare questo rapporto in termini costruttivi, Anders negli scritti successivi percorrerà sino in fondo la spirale negativa di questo antico legame sino ad approdare a un apocalittico mondo senza uomo.

²⁹ Anders 1993.

³⁰ Ivi, pp. 57-58.

³¹ Ivi, p. 58.

³² Ivi, p. 67.

3. *L'immaginazione oltre i confini*

Se l'allargamento dei confini tra le discipline è un tratto che accomuna il filosofare di Arendt e Anders, questa attitudine all'ibridazione e al montaggio emerge in modo ancor più vistoso quando entrambi affrontano i temi legati all'etica della responsabilità e alla memoria, e si trovano a maneggiare la facoltà dell'immaginazione. Come ha scritto Anders, non rilevano i nomi che diamo a un'esperienza ma quel che essa racchiude ed è in questo senso che possiamo dire che ambedue approdano alla facoltà immaginativa spinti dal bisogno di comprendere gli effetti della tecnocrazia sul mondo. L'esperienza è il terreno su cui il pensiero è chiamato a muoversi, non per elaborare teorie o ricercare verità, ma per andare a fondo, per capire evitando di essere condannati alla superficie e soprattutto alla ripetizione.

Per Arendt il bisogno di comprendere equivale a sentirsi a casa nel mondo senza rinunciare al bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane. Questa urgenza non ha nulla da spartire con le teorie che cercano di ricondurre la singolarità di un evento alla sovranità di un principio e con le spiegazioni meccanicistiche della storia. Non comprimere eventi, azioni, parole, vite, è un'esigenza insopprimibile che si traduce in uno spazio aperto, in un lasciarsi abitare dalla cura dei particolari. L'interrogativo da cui muove l'attività arendtiana è come sia possibile riconciliarsi con la realtà quando l'orrore in essa prodottosi travalica ogni categoria razionale e giudizio morale, come accaduto con i totalitarismi, specie quello nazista. Sarà questo assillo a guidarla nell'analisi della comparsa dei governi totalitari, evento spartiacque del XX secolo, la cui comprensione non può essere svenduta come perdono o condono. La comprensione implica il farsi carico della realtà, accettare, e in questo senso riconciliarsi, con un mondo in cui «molte sono le cose tremende, ma nessuna è più tremenda dell'uomo», per dirla con l'intraducibile polisemia di cui dice il coro nell'*Antigone* di Sofocle impiegando *deinos* (terribile, mirabile, inquietante)³³.

³³ Sofocle 1984, p. 212.

Il suo rappresenta dunque un tentativo di accogliere il tempo in cui si vive, senza passare oltre l'accaduto, impegnandosi a indagare le condizioni di possibilità di un massacro prodotto per via amministrativa. La difficoltà che si presenta nel comprendere l'universo concentrazionario appare ancor più ardua quando inizia a farsi strada l'idea che i totalitarismi, più che semplici forme di governo, abbiano messo in campo un regno dell'insensatezza impossibile da spiegare. Il pensiero, tuttavia, conserva la forza di urtare contro il male quando riesce a trasformare l'esperienza in un evento comprensibile dal punto di vista umano situandosi in un presente che di umano sembra avere ancora ben poco. Nella prefazione alla prima edizione del suo *The Origins of Totalitarianism* emerge con nitore come l'intento sia quello di smarcarsi da sentieri storiografici battuti, incapaci di dare realmente conto di ciò che è stato e della sua terribile novità. «Comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia»³⁴.

C'è una certa distanza metodologica tra il rendere ragione delle tappe, delle cause, di ogni aspetto storico sotteso alla formazione dei regimi, e quel bisogno mai appagabile di esaminare quanto accaduto procedendo con continui aggiustamenti. Due finalità differenti presiedono a questa impresa: se il cammino storico si interessa di cause oggettive, l'andatura ermeneutica si preoccupa di recuperare le condizioni di vivibilità del mondo e per farlo esplora la perdita di senso che connota l'essenza totalitaria. La comprensione non attiene dunque alla conoscenza scientifica o al possesso di dati su cui tanto si affannano le scienze odierne, ma al venire a patti con un mondo che ha prodotto al suo interno l'impresa della propria distruzione. Non è un caso che il titolo inizialmente immaginato per la sua opera

³⁴ Arendt 2004b, p. LXXX.

consacrata al totalitarismo fosse proprio il «fardello del tempo» (*The Burden of our Time*), a testimonianza di come quello spartiacque rappresentasse la lacuna in cui situarsi per pensare la catastrofe e assumerne tutto il peso.

È nel dire di questo tempo da comprendere che Arendt esplora le potenzialità sconfinite della facoltà immaginativa di cui anche Anders sarà pienamente consapevole. Il fardello del tempo, specie quello di un tempo armato come quello totalitario, può essere sopportato grazie al dono di un «cuore comprensivo» che consenta di convivere con gli altri in una stessa realtà³⁵. Il richiamo biblico al dono della comprensione allude alla facoltà dell'immaginazione, quella che sa penetrare l'oscurità del cuore umano e l'opacità delle cose. Nel caso dell'essenza o natura di un fenomeno, come il totalitarismo, quell'oscurità è il suo «nocciolo intimo» che può essere attraversato solo grazie all'immaginazione, «bussola interiore» che consente di orientarsi ponendo gli oggetti alla giusta distanza³⁶. L'immaginazione non è fantasia, ma la più chiara delle visioni offerte dall'apertura della mente. Richiamando al pensiero quel che non si dà alla vista, l'immaginazione è la facoltà della messa in prospettiva, essa «ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare gli abissi da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare»³⁷. Cos'è in fondo la comprensione se non un dialogo interminabile tra vicinanza e distanziamento dall'oggetto analizzato? Per potersi sentire a casa in questo mondo prendendo parte al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo occorre oltrepassare sentieri di pensiero battuti attraverso la forza dell'immaginazione. La comprensione, dunque, consiste in un certo genere di immaginazione che consente di orientarsi del mondo ed essere «contemporanei».

L'immaginazione ha in sé una forza rappresentativa che attraverso il racconto può essere condivisa e comunicata. La

³⁵ Arendt 2003, p. 97.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

narrazione è una modalità di riconciliarsi con antri dell'oblio destinati a far scomparire un'umanità resa superflua dalla logica totalitaria. Questa esigenza si carica di senso dinanzi alla tentazione di ignorare una realtà divenuta insopportabile o di ritirarsi nell'invisibilità dello spazio interiore. Il legame tra comprensione, immaginazione, narrazione e letteratura è certamente uno dei temi più fecondi dell'opera di Arendt. I testi letterari, richiamati con frequenza nei suoi scritti, non sono un semplice supporto di carattere estetico alle riflessioni filosofiche ma rappresentano immagini dell'esperienza e del pensiero che consentono la comprensione.

Nel discorso *On Humanity in Dark Times*, pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing (1959), Arendt ricorda la tendenza diffusa nella Germania postbellica ad agire seppellendo gli anni del nazismo o riducendo l'orrore a sentimentalismo³⁸. Forse il passato non può essere padroneggiato, ma non si può rinunciare a sapere esattamente che cosa sia stato e a sopportare il peso di questa presa d'atto. Per cercare di spiegare il senso della comprensione Arendt ricorre a un esempio, meno doloroso di quello nazista, riferito alla Prima guerra mondiale. Non accediamo al passato quando di esso ci sono fornite spiegazioni ricche e minuziose. A volte c'è bisogno di un esempio, di un'immagine del pensiero che getti un ponte tra mondo fenomenico e attività spirituale per farsi un'idea di quel che è stato. Così, il padroneggiamento fittizio dell'esperienza della Prima guerra mondiale, basato su una mole variegata di descrizioni, mostra la sua inconsistenza alla comparsa del romanzo di William Faulkner *A Fable*, un'opera d'arte che riesce dopo tanti anni a rendere manifesta la «verità segreta degli avvenimenti»³⁹. Nelle sue pagine «molto poco è descritto, ancor meno spiegato, nulla è “padroneggiato”», ma il lettore prova un'emozione, un autentico piacere tragico, che gli permette di accettare che qualcosa di simile sia potuto accadere⁴⁰. È la tragedia più di altre forme letterarie a produrre un processo di riconoscimento

³⁸ Arendt 2006c, p. 74.

³⁹ Ivi, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*.

attraverso la sofferenza. L'agire diviene patire e la trama degli atti individuali acquisisce un senso nella lettura retrospettiva dei fatti, quando si rivive il passato una seconda volta nella sofferenza che la memoria è in grado di riattivare. Una memoria di questo tipo ha bisogno di decantazione e distanza, di vestire abiti letterari dopo che la collera è divenuta silente. Il passato non può essere né dominato né tanto meno disfatto. È tuttavia possibile riconciliarsi con esso attraverso il lamento che scaturisce dal ricordo.

Il racconto apre quindi a una presenza ideale del lettore che si trova coinvolto in una trama sentimentale che lo lega alla società. La forza dell'identificazione immaginaria, del mettersi nel corpo degli altri anche se solo attraverso una facoltà, ci è dimostrata in modo inequivocabile dal romanzo di Faulkner che ha mostrato come solo l'arte possa svelare il significato di un evento facendo finalmente esclamare «sì, è così che è stato»⁴¹. Una trama diventa un vero evento solo quando se ne fa esperienza una seconda volta attraverso quella sofferenza, o sconvolgente emozione, che la memoria sa suscitare quando agisce retrospettivamente. Non si può padroneggiare ma si può narrare incessantemente, come facciamo noi richiamando col racconto gli avvenimenti significativi delle nostre vite. Certo è che la reificazione compiuta attraverso il racconto, che si tratti del poeta o dello storico, conferisce alla storia una permanenza e una durata che le assegnano un posto nel mondo in cui sopravvivere⁴².

L'immaginazione è la capacità di produrre immagini a partire da una percezione sensibile e di trattenerle in assenza di questa aprendo ad un allargamento della mente. Sull'estensione della capacità immaginativa e sulle sue ricadute morali le arti figurative e la letteratura sembrano giocare un ruolo decisivo, come Anders e Arendt hanno mostrato da versanti differenti. A questo interrogativo Arendt sembra fornire elementi di riflessione e forse una risposta allorché chiarisce come la comprensione sia alimentata da quell'attitudine a sapersi rappresentare le diverse posizioni in cui il mondo appare. In una prospettiva non troppo

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 79.

dissimile da quella di Arendt, Anders ha sottolineato come, pur disponendo di rigorose statistiche per comprendere un evento, l'innumerabile e l'accaduto possano essere resi rammemorabili solo attraverso casi singoli.

Riguardo alla Shoah, il semplice racconto dei fatti, persino il loro conteggio statistico, non è stato in grado di stimolare la capacità immaginativa delle persone, a differenza di quanto accaduto alla fine degli anni Settanta con la miniserie *Holocaust*. In *Nach «Holocaust» 1979*, breve saggio dedicato all'analisi degli effetti che questo sceneggiato ha avuto sul pubblico, Anders ha scritto che «tutte le filosofie morali e religiose esistenti si sono rivelate affatto obsolete, sono saltate per aria con Hiroshima e sono state gassate con Auschwitz. Siamo all'anno zero della nuova etica»⁴³. Non era mai capitato che un apparato ordinasse a qualcuno di radere al suolo una città di cui non sapeva nulla o di trasportare a ciclo continuo cadaveri da Auschwitz. Per quanto possa sembrare inutile parlare di etica in un mondo tecnocratico, Anders non sembra arrendersi all'evidenza della discrepanza, né alla cieca incoscienza dell'addetto al processo che pure ha contribuito a scomporre, arrivando a nichilistiche conclusioni come la fine della storia e del mondo. Alla sua diagnosi intransigente della minorità del sentire umano dinanzi alla tecnica seguono indicazioni, per quanto minime e sommarie, per una nuova etica dell'era tecnologica. Questa istanza si traduce nella necessità di sviluppare la «fantasia morale», vale a dire nel tentativo di vincere il dislivello prometeico adeguando l'elasticità dell'immaginazione e del sentire al volume dei prodotti che possono essere realizzati⁴⁴. L'etica al tempo della tecnica ha come imperativo quello di recuperare il ritardo che le facoltà immaginative e sensitive scontano rispetto al produrre lavorando ad una auto-dilatazione che riattivi la capacità di avvertire gli effetti di quanto si fa.

È in questa prospettiva che possiamo interpretare l'analisi che Anders ci consegna, andando ben al di là della critica televisiva, della miniserie americana di Marvin Chomsky. Nel respingere le critiche che sono state mosse a questo primo cine-racconto della

⁴³ Anders 2014, p. 52.

⁴⁴ Anders 2007a, p. 256.

Shoah destinato al grande pubblico, Anders ci offre un esempio, in sintonia con il legame stabilito da Arendt tra immaginazione e letteratura, di come l'estensione del sentire e dell'immaginare possano prodursi in forza di quella partecipazione empatica che le arti visive, come il caso del cinema, riescono a suscitare. È in questa chiave che va letta la risposta fornita ai detrattori della serie indignatisi per via della personalizzazione della vicenda. Il fatto di mostrare delle persone non può essere un limite, come ben sanno i tragediografi che hanno raccontato i drammi dell'universo umano incarnandoli in singoli individui⁴⁵. La realtà concentrazionaria ha investito i singoli e non generiche cifre, ha riguardato persone con un vissuto e una storia e non concetti astratti. Quel che il film fa, indicando una strada da percorrere quando si tratta di dare la misura di eventi che sfuggono alla comprensione, è ritrasformare le cifre in esseri umani e mostrare come i sei milioni di vittime siano stati sei milioni di individui. «La figura immaginaria di un singolo torturato di cui conosciamo la vita (fittizia) e che abbiamo imparato ad amare, rivela dei milioni di morti molto di più di quanto avrebbe potuto rilevare, anche di un solo individuo, la loro addizione milionaria»⁴⁶. *Holocaust* ripersonalizza esseri umani dopo che sono stati spogliati del loro statuto di persona, ridotti a un guscio vuoto, per dirla con Primo Levi. *Holocaust*, in definitiva, rappresenta un'opera politico-morale capace di operare con una funzione pedagogica e attivare un impegno da parte del pubblico.

Anders sottolinea come i tedeschi si siano a lungo rifiutati di farsi accompagnare in strada e guardare in faccia la realtà dell'indicibile. Per anni il messaggio dello sterminio è stato ridotto alla smisuratezza della cifra impedendo che questo arrivasse «*alle orecchie, agli occhi, ai cuori*»⁴⁷. Il film mette in atto la revoca della riduzione alla cifra per consentire di affrontare finalmente il trauma del passato. La messa in atto della revoca dell'invisibile e dell'indicibile esige lenti, ma non di ingrandimento, bensì di ripicciolimento. Se nell'opera *Die Antiquiertheit des Menschen*

⁴⁵ Anders 2014, p. 33.

⁴⁶ Ivi, p. 40.

⁴⁷ Ivi, p. 39.

Anders aveva suggerito l'esagerazione come metodologia funzionale al vero, in questa circostanza tematizza il rimpicciolimento funzionale al vero. Rimpicciolire la verità, miniaturizzarla è l'unico modo per renderla intelligibile⁴⁸. Questo fa *Holocaust* con successo: miniaturizza la *Storia* materializzandola in alcune *storie* familiari affinché possa raggiungere il campo visivo ed emozionale di milioni di persone.

In conclusione, sembra esservi un legame, da esplorare ulteriormente, tra etica, immaginazione ed espressioni artistiche (opere d'arte) che Arendt e Anders hanno colto nel tentativo di comprendere i drammi novecenteschi muovendosi con disinvoltura tra confini disciplinari. La loro intuizione apre sentieri di ricerca inediti per ripensare la memoria nell'epoca della sua riproducibilità tecnica che andranno percorsi in futuro per eludere il doppio pericolo che il ricordo dei fatti svanisca o che la retorica ne indebolisca la forza emotiva.

Bibliografia

- Anders G. (1991), *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an? – Ein Interview mit Mathias Greffrath*, in *Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen*, hrsg. von E. Schubert, Berlin: Tiamat, 1987; trad. it. *Opinioni di un eretico*, Roma-Napoli: Theoria.
- (1993), *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, «Recherches Philosophiques», VI, 1936-7, pp. 22-54; trad. it. *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Bari: Palomar.
- (2007a), *Die Antiquiertheit des Menschen, I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C.H. Beck: München, 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2007b), *Die Antiquiertheit des Menschen, II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München: Beck, 1980; trad. it. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2012), *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*, München: C.H. Beck, 2011; trad. it. *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, Roma: Donzelli.

⁴⁸ Ivi, p. 64.

- (2014), *Nach «Holocaust» 1979*, in *Besuch im Hades*, München: C.H. Beck, 1996, pp. 179-216; trad. it. *Dopo «Holocaust» 1979*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt H. (1993a), *We Refugees*, «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77; trad. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Milano: Feltrinelli, pp. 35-49.
- (1993b), “Eichmann in Jerusalem”. *An Exchange of Letters between Gerschom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56; trad. it. “Eichmann a Gerusalemme”. *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, Milano: Feltrinelli, pp. 215-228.
- (2001), *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort (1965)*; rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, München: Piper, 1976; trad. it. “Che cosa resta? Resta la lingua”. *Una conversazione con Günther Gaus*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano: Feltrinelli, pp. 35-59.
- (2002), *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, München: Piper Verlag GmbH, 2000; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M.L. Knott, Torino: Edizioni di Comunità.
- (2003), *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. by J. Kohn, New York: Harcourt Brace and Co., 1994; trad. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano: Feltrinelli, pp. 79-98.
- (2004a), *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London: East and West Library, 1958; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Milano: Il Saggiatore.
- (2004b), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace and Co., 1951, 2^a ed. ampliata, New York: The World Publishing Company, Meridian Books, 1958, 3^a ed. con nuove prefazioni, New York: Harcourt Brace and Word, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- (2006a), *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- (2006b), *On Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, ed. by M.A. Hill, New York: St. Martin's Press, 1979, pp. 303-339; trad. it. *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, a cura di S. Velotti, «Micromega», n. 8.
- (2006c), *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace, 1968, pp. 3-31; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Milano: Cortina.

- (2007), *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von U. Ludz, I. Nordman (mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden), München-Zürich: Piper, 2002; trad. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Vicenza: Neri Pozza.
- (2011), *Il futuro alle spalle*, Bologna: il Mulino.
- Arendt H., Stern G. (1990), *Rilkes Duineser Elegien*, «Kreatur», n. 2, 1930, pp. 200-221; trad. it. *Le elegie duinesi di Rilke*, «aut aut», nn. 239-240, pp. 127-144.
- Bauman Z. (2013), *Le sorgenti del male*, Trento: Erikson.
- Caridi A.D. (2014), *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, a cura di M. Latini, A. Meccariello, Trieste: Asterios, pp. 17-28.
- Kristeva J. (1999), *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Paris: Gallimard.
- Latini M. (2014), *Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, a cura di Ead., A. Meccariello, Trieste: Asterios, pp. 183-200.
- Latouche S. (2013), *Usa e getta: le follie dell'obsolescenza programmata*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Saletti C. a cura di (2010), *Fine terra. Benjamin a Portbou*, Verona: Ombre Corte.
- Sofocle (1984), *Antigone*, a cura di A. Sestili, Roma: Società Editrice Dante Alighieri.

eum x quaderni

Heteroglossia

n. 15 | 2017

PERCEZIONE ED ESPERIENZA DEL CONFINE

a cura di Hans-Georg Grüning e Mathilde Anquetil

ni° eum edizioni università di macerata >



ISBN 978-88-6056-504-4