

Abstract

The aim of this essay is to analyze the thought of some philosophers about the dramatic events of the XX's century, especially referring to the Arendt's considerations. Arendt's thinking is characterized by the separation between politics and violence, but in the articles published in the review *Aufabau* she suggests the need of a Jewish Army to participate in World War II. This is not a contradiction: we have to consider war and violence as pre-political tools. Therefore, it's useful to compare this articles with *Was ist Politik?*, where Arendt analyzes the relationship between *polis* and *polemos* as Homer narrates in the *Iliad*. Reading the Homer's narration, so important also for Weil and Bespaloff, it's possible to understand that the Arendt's requirement of a Jewish army as a way react to a dramatic situation; after the establishment of the real political sphere, we have to appeal to violence only in case of extreme need.

Lo scopo di questo saggio è quello di analizzare il pensiero di alcune filosofe circa i drammatici eventi del secolo del XX, con particolare riferimento alle considerazioni della Arendt. Il pensiero della Arendt è caratterizzato dalla separazione tra la politica e la violenza, ma negli articoli pubblicati nella rivista *Aufabau* suggerisce il bisogno di un esercito ebraico che partecipi alla seconda guerra mondiale. Questa non è una contraddizione: dobbiamo considerare la guerra e la violenza come strumenti pre-politici. Pertanto, è utile confrontare questo articolo con *Was ist Politik?*, dove la Arendt analizza il rapporto tra *polis* e *polemos* come Omero narra nell'*Iliade*. Leggendo la narrazione di Omero, così importanti anche per Weil e Bespaloff, è possibile capire che la richiesta della Arendt di un esercito ebraico come un modo di reagire a una situazione drammatica; dopo la costituzione della reale sfera politica, dobbiamo ricorrere alla violenza solo in caso di estrema necessità.

Key words

Aufbau, Arendt, Jewish Army, Iliad, violence, war.

Aufbau. Arendt, esercito ebraico, Iliade, violenza, guerra

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de los proyectos de investigación *Filósofas del siglo xx. Maestros, vínculos y divergencias* (FFI2012-30645).

Pensare in un contesto

Il XX secolo, con l'affermazione dei totalitarismi, il dramma di due guerre mondiali, lo sterminio di milioni di esseri umani nei campi di concentramento e il lancio della bomba atomica ha rivelato innanzitutto l'inefficacia delle categorie politiche tradizionali, incapaci di prevenire e poi di contrapporsi a questi tragici avvenimenti. Inoltre, ha messo in luce un irrimediabile conflitto tra la realtà e il pensiero: la tendenza dei filosofi ad affrontare la realtà partendo dall'astrazione li ha spinti a rifugiarsi in un mondo a parte, in cui il pensiero si limita a constatare quello che accade, senza proporsi di intervenire. Ciò ha provocato l'esigenza di comprendere come sia stato possibile che tutto ciò accadesse, accompagnata dalla necessità di trovare nuove risposte e nuove soluzioni per la mutata condizione umana che si è venuta a determinare in seguito a questi avvenimenti. L'esigenza della comprensione del presente e della considerazione dell'esperienza come punto di partenza per il pensiero, l'accettazione della tensione tra "l'uomo in quanto essere che filosofa e l'uomo in quanto essere che agisce"¹ sono alla base della riflessione di pensatrici che proprio per la drammaticità della loro esperienza anelano un'altra umanità, perché ritengono che sia necessario "mantenere il contatto con il mondo reale, con il mondo attuale, cercare di definirvi il proprio posto"². Così, la volontà di comprendere come siano stati possibili gli avvenimenti che hanno segnato il XX secolo e la problematicità dell'agire in queste situazioni si possono considerare il nucleo della riflessione e di pensatrici come Hannah Arendt, Simone Weil o Etty Hillesum che afferma :

Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portare chiarezza oltre i recinti di filo spinato, e congiungersi con quelle che là fuori ci si deve ora conquistare con altrettanta pena, e in circostanze che diventano quasi altrettanto difficili. E forse allora, sulla base di una comune e onesta richiesta di chiarezza su questi oscuri avvenimenti, la vita sbandata potrà ancora fare un passo avanti³.

Per vedere come si possa fare questo passo avanti, nelle pagine seguenti si proporranno alcune considerazioni a proposito del ruolo dell'individuo che agisce, di cui l'esperienza vitale di Hillesum è una toccante testimonianza. Esse saranno incentrate sulla riflessione di Arendt riguardante la necessità di agire nei casi di necessità, evidenziando inoltre i contatti con altre pensatrici a lei coeve, come Simone Weil e Rachel Bespaloff.

Tra politico e prepolitico

In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt mette in luce come il totalitarismo consista nel rendere reali, per mezzo del terrore, delle costruzioni ideologiche basate su dei ragionamenti logici fondati sulla consequenzialità causa-effetto. Il che equivale a modellare il mondo in base alla categoria mezzi-fini, applicando dei criteri provenienti dall'esperienza della fabbricazione, secondo i quali tutto ciò che ci viene dato in natura può essere considerato materia prima per l'artificio umano. In ciò rientrerebbe anche la politica, intesa quindi come materia da dominare e sacrificare per ottenere un fine.

L'affermazione della visione fittizia e coerentemente unitaria dell'ideologia nega quel tessuto della pluralità che, secondo Arendt, struttura la realtà. Questo risultato reclama una risposta efficace alla nuova dimensione storica e antropologica delineatasi nel XX secolo, che implica una ridefinizione del rapporto tra individuo e mondo in termini di pluralità e di partecipazione. Questa ridefinizione passa necessariamente, secondo Arendt, per una nuova elaborazione del concetto di potere, da lei concepito come estraneo all'uso della violenza. Il potere, infatti, si fonda sulla potenzialità, a cui è collegato anche dal punto di vista etimologico: la stessa parola "potere", come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina o il tedesco *Macht* (che deriva da *mögen* e *möglich*, non da *machen*), indicano proprio il suo carattere potenziale⁴.

Mantenere separato il potere dalla violenza significa, di fatto, indicare un orizzonte operativo che ha sia una funzione interpretativa, sia il valore di un'aspirazione alla realizzazione di altre modalità del politico. Questa opposizione, di fatto, permette di trovare una chiave esplicativa di come la degenerazione del concetto di potere abbia reso possibili determinati avvenimenti; nello stesso tempo, però, indica un percorso da seguire per evitarne la ripetizione e ristabilire il significato autentico della politica. In questo intreccio tra interpretazione e "aspirazione", l'orizzonte operativo si confronta con la fattualità delle cose e costringe a chiedersi se la separazione tra potere (e politica) e violenza si debba sempre mantenere inevitabilmente rigida o, almeno in alcuni casi, debba piuttosto rispondere alle necessità contingenti. In *On Violence*, infatti, Arendt si chiede se certi avvenimenti violenti non siano manifestazioni della più alta facoltà umana, che l'epoca moderna ha irrimediabilmente sacrificato, ovvero la capacità di agire.⁵ La sua scelta non è, infatti, quella della non-violenza in maniera assoluta. Quando vengono offesi i fondamenti più elementari della dignità

umana, ricorrere alla violenza come strumento di liberazione può essere addirittura moralmente necessario.

In questo senso risultano fondamentali gli articoli pubblicati dalla filosofa tedesca sulla rivista *Aufbau*⁶ tra il 1941 e il 1945, in cui sostiene la necessità della formazione di un esercito ebraico. Per cogliere il senso di questa rivendicazione, è utile confrontarli con le riflessioni posteriori contenute in *Was ist Politik?* e, in particolare, nel capitolo intitolato *La questione della guerra*⁷. Qui si trova un'analisi del rapporto tra *polis* e *polemos*, che si riferisce alla guerra di Troia, così come viene narrata nell'*Iliade* di Omero.

La riflessione sulla guerra di Troia si ritrova anche in due pensatrici contemporanee ad Arendt, Simone Weil⁸ e Raquel Bepaloff⁹, come se le tre pensatrici dovessero ricorrere alla narrazione omerica per riuscire ad alzare lo sguardo su quella che sembrava la condanna a morte della civiltà a cui appartenevano.

Arendt sottolinea l'importanza dell'*Iliade* in quanto ritiene che in questo poema venga narrata sia l'origine della storia della politica occidentale, sia ciò che determina la politica stessa: infatti, attraverso la rievocazione e l'esaltazione omerica della guerra di Troia, i greci e i romani "con molte similitudini e con molti contrasti, definirono per se stessi, e dunque in qualche misura anche per noi, l'effettivo significato della politica e lo spazio che essa doveva occupare nella storia"¹⁰. A questo punto, però, si tratta di stabilire che tipo di rapporto c'è tra l'origine narrata nell'*Iliade* e ciò che essa stessa determina, proprio perché quell'origine non è un fatto qualsiasi, un episodio come un altro, ma una guerra che si conclude con la distruzione totale della città intorno alla quale si combatte. In questo senso, allora si può dire che la politica nasce da un *polemos* che conduce alla distruzione di una *polis*.

Di fatto, la guerra di Troia, intesa nel suo significato simbolico di conflitto originario, si può considerare nello stesso tempo interna ed esterna alla *polis*: in quanto *polemos* non può coincidere con la *polis*, ma senza di lei la politica stessa non sarebbe nata. La *polis* ha creato intorno all'*agora* omerica il luogo d'incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente "politico" – cioè quello appartenente soltanto alla *polis* e che dunque i greci precludevano a tutti i barbari e agli uomini non liberi – sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa, e interpretando tutta questa sfera nel segno di una forza di persuasione e convinzione che regna tra uguali senza violenza e senza costrizione. La guerra e la violenza ad essa connessa, invece, erano del tutto escluse dal politico vero e proprio, che era nato e aveva valore tra i membri di una *polis*; la violenza era usata dalla *polis* nel suo complesso nei confronti di altri stati o città-stato. Nell'agire guerresco,

infatti, l'uguaglianza di principio tra cittadini, tra i quali non potevano esistere dominatori né sudditi, era annullata. Proprio perché l'agire guerresco non può fare a meno di comando e obbedienza, né può rimettere le decisioni alla persuasione, esso apparteneva per i greci a una sfera non politica. D'altra parte, però, se è vero che la violenza di per sé non è politica, è comunque vero che tutela, fonda e amplia la politica stessa. Ovvero, senza la guerra la politica non sarebbe mai nata, in quanto la guerra stessa la determina in un senso dialettico: l'ambito della *polis* viene determinato attraverso il contrasto con il suo contrario, attraverso il suo non-essere, inteso fondamentalmente come non praticare la guerra all'interno dei propri confini. In fondo, i Greci (e in seguito i Romani), decidendo di fare della guerra di Troia l'inizio della loro storia, hanno dovuto fare lo sforzo di trasformare in politica la violenza insita in essa.

Anche Simone Weil considera la guerra di Troia come l'avvenimento che inaugura la politica, ma a differenza di Arendt individua l'origine della politica nella distruzione della città, non nella fondazione dell'ordine politico della *polis*. Mettendo al centro dei rapporti umani la forza, infatti, per Weil la guerra non trova riparazione nella costruzione di una nuova città, bensì costituisce il sottofondo ineliminabile della politica. Il passaggio da Troia alla Grecia e soprattutto quello dalla Grecia a Roma prefigurato da Arendt non trova pertanto posto nella visione della politica di Weil, che la considera piuttosto come forza trasferita alle nuove città nate dopo la distruzione di Troia¹¹.

Rachel Bespaloff, invece, propone un legame tra distruzione e fondazione che rimanda alla prospettiva arendtiana e al suo richiamo verso nuovi inizi futuri. Bespaloff ricorda, infatti, che "le intimidazioni dell'irreparabile risvegliano la volontà creatrice. Il futuro risponde loro: è a lui che esse si rivolgono. Se esiste una solidarietà autentica, una comunione vivente tra gli individui isolati, non ha forse origine nella speranza di fondare, sulla vergogna e sul lutto, una realtà nuova?"¹² In queste considerazioni comuni a Arendt e a Bespaloff si possono ritrovare le premesse per trovare un nuovo esito alla guerra di Troia, segnando finalmente il passaggio dal prepolitico al politico.

Il sostegno da parte di Arendt alla formazione un esercito ebraico può essere considerata in questa prospettiva, evitando così la contraddizione rispetto alla separazione tra potere e violenza: in questo senso, infatti, la guerra e violenza vengono interpretati come strumenti fondamentalmente prepolitici che, una volta stabilito l'ambito politico, vanno usati solo in caso di emergenza. Arendt sostiene infatti che la battaglia dell'esercito ebraico contro Hitler deve essere sostenuta dalla convinzione di scendere in campo come popolo europeo che ha contribuito come gli altri alle vicende di questo

continente. Da questa convinzione, deriva la consapevolezza di non essere stati sempre vittime e oggetti della storia, perché se ciò fosse vero, comporterebbe l'esclusione definitiva dalla storia dell'umanità¹³.

Si tratta di una posizione fondamentale: per non essere vittime bisogna avere un'identità politica, che nel caso del popolo ebraico si può acquisire solo partecipando a una guerra, intesa in senso omerico: cioè come momento prepolitico che permette l'affermazione di una *polis* e, nello stesso tempo, il riconoscimento dei propri avversari e dei propri alleati, aprendo la possibilità di partecipare alle conversazioni di pace postbelliche. La guerra a cui l'esercito ebraico avrebbe dovuto partecipare è una guerra di difesa, una battaglia contro Hitler in cui è in gioco la salvezza stessa di un popolo. Chi è minacciato ed aggredito è autorizzato, se non obbligato, a far uso della legittima difesa per opporsi alla violenza che lo opprime. Si tratta di uno strumento d'emergenza, provvisorio, non politico che si usa solo quando gli strumenti politici sono messi fuori uso: al di là degli strumenti politici, ma nello stesso tempo per fondare l'ambito politico e rivelarsi agli altri politicamente.

Politico-antipolitico-impolitico

La preoccupazione di preservare la possibilità di difendersi e di resistere in situazioni d'emergenza non riguarda solo la prima fase della riflessione arendtiana. A questo proposito è utile fare ancora una volta riferimento alle pagine della prefazione a *Between Past and Future*¹⁴, in cui Hannah Arendt ricorda l'esperienza dei membri della Resistenza francese e dei rivoluzionari moderni (dal 1776 a Filadelfia al 1956 a Budapest). Il ricorso alla violenza in queste circostanze risponde ad esigenze estreme; nello stesso tempo, però, corrisponde alla capacità di coloro che vi sono implicati di farsi "sfidanti", di "aver preso l'iniziativa e quindi, senza saperlo e senza neppure rendersene conto, aver cominciato a creare tra loro quello spazio pubblico nel quale la libertà era potuta apparire"¹⁵.

Queste osservazioni aggiungono una prospettiva diversa in base alla quale considerare la violenza nell'ambito della politica: in situazioni in cui l'azione politica è quasi scomparsa e si rivela impotente,¹⁶ nel senso del suo rapportarsi al potere inteso arendtiano, la libertà si manifesta solo nei pochi in casi in cui gli esseri umani prendono l'iniziativa. Iniziativa che può comportare il ricorso alla violenza, non come modalità che genera il potere, ma piuttosto come occasione per la configurazione di uno spazio per l'azione libera. Ciò richiede una parziale ridefinizione del rapporto tra la violenza e il politico. La violenza, infatti, si potrebbe considerare politica nel momento in cui è legata al fatto di prendere l'iniziativa, ma risulta comunque antipolitica perché, applicando la categoria della fabbricazione che le è propria, sarebbe

dannosa per l'instaurazione di una sfera politica duratura. La novità da essa introdotta nel mondo non contribuirebbe a generare e a conservare il potere. L'azione violenta quindi sarebbe anch'essa un tipo d'azione politica, che nello stesso tempo allontanerebbe la realizzazione duratura del potere e la possibilità della politica. La contrapposizione politico-antipolitico rispetto all'uso della violenza, seppure propria della riflessione arendtiana non mi sembra tuttavia del tutto utile per cogliere la complessità del suo percorso e per uscire da possibili contraddizioni. Si tratta, infatti, di verificare come l'esclusione della violenza dal concetto di potere non ponga necessariamente di fronte all'alternativa della condanna del potere stesso all'impotenza o della sua cessione alla violenza, ma piuttosto richieda una ridefinizione della contrapposizione di partenza, tenendo presente le vicende del mondo contemporaneo e del XX secolo in particolare.

Se in determinate circostanze il prendere l'iniziativa ha a che vedere con la responsabilità, le contrapposizioni politico-antipolitico, potere-violenza vengono illuminate da una nuova luce se si analizzano nei termini di un terzo concetto, quello di impolitico, che incorpora una contraddizione che ne costituisce l'intero movimento: esso, infatti, è una modalità dell'agire che contiene in sé il proprio opposto, ovvero il non agire. L'impolitico non designa né una mancanza di politica né un'opposizione alla politica, ma piuttosto un'assenza della politica, evidenziando l'impossibilità di rappresentare la politica pensata come pluralità. Di conseguenza, l'impolitico non è un valore che si trova fuori del politico, ma trascende dall'interno il politico, inteso come categoria politica positiva. Di conseguenza, non propone la formazione di nuovi valori, bensì distrugge le regole accettate abitualmente: quando tutti si fanno trascinare da ciò che gli altri pensano o fanno, il politico inteso come pluralità e partecipazione, si rifugia nell'impolitico, che assume un ruolo di controllo, opponendosi a ciò che si sta vivendo, anche se solo a partire dall'astensione dalla partecipazione.¹⁷

Un esempio di atteggiamento impolitico è, secondo Arendt, quello tenuto da Lessing, che, non trovando l'armonia con il mondo esistente, mantenne nei suoi confronti una posizione critica: si tratta di una critica che prende sempre partito per il mondo, comprendendo e giudicando ogni cosa in base alla propria posizione in esso in un momento dato; è una critica effettuata da una persona che continuò a sentirsi debitrice nei confronti del mondo e non abbandonò mai il suo solido terreno.¹⁸ Questa è appunto la posizione da cui si muovono coloro che usano il pensiero da un punto di vista impolitico: essi, infatti, scoprono nel pensare un modo diverso di muoversi liberamente nel mondo. Il famoso *Selbstdenken* di Lessing, ovvero il pensare da sé, consiste nel cercare il luogo più propizio per il proprio sviluppo, per arrivare a trovare l'armonia con il mondo passando per il pensiero. Si tratta

quindi di porsi al di fuori dell'esistente, ma non al di fuori del mondo, di muoversi dal dialogo socratico dell'individuo con se stesso al contatto con il mondo e con i suoi abitanti. In questo senso, l'uso impolitico del pensiero rivela la sua profonda politicità in quanto consente di opporsi all'esistente quando questo può provocare danni al mondo: il pensiero, infatti, rimane un fatto marginale per la società in generale tranne nei casi di emergenza. In quei momenti della storia in cui le cose vanno per conto loro, invece, il pensiero rivela pienamente il suo significato politico e cessa di svolgere un ruolo marginale nelle questioni politiche.

Tra violenza e disobbedienza

A questo punto, però, ci si deve chiedere se, in situazioni limite, in uno stato di necessità, l'atteggiamento di non partecipazione sia sufficiente, o se sia necessario piuttosto prendere l'iniziativa, cosa che potrebbe implicare un uso della violenza. Una presa d'iniziativa di questo tipo, proprio per il suo ricorso alla violenza, comporterebbe, come fa notare Claudia Hilb¹⁹ la realizzazione di un'azione dalla valenza temporanea, limitata alle situazioni di emergenza.

L'uso della violenza in determinate situazioni si potrebbe considerare uno strumento impolitico, in quanto in caso di necessità potrebbe mettere in pratica il rifiuto di una realtà inaccettabile, rendendo operativa l'equazione tra stato di necessità e legittima difesa. Un'equazione che, nella prospettiva arendtiana, si potrebbe porre tra obbedienza e disobbedienza e che, di fatto, l'autrice espone in modo esplicito nel suo ultimo saggio, *Civil Disobedience*²⁰. Secondo Arendt, gli atti di disobbedienza civile si verificano quando un certo numero di cittadini arriva alla convinzione che i normali meccanismi del cambiamento non funzionino più o che le loro richieste non sarebbero ascoltate o non avrebbero alcun effetto –o, ancora, al contrario, quando essi ritengono che sia possibile intervenire nei confronti di un governo impegnato in qualche azione la cui legittimità e la cui costituzionalità siano fortemente in discussione.²¹

Nel contesto degli Stati Uniti degli anni Sessanta e Settanta, in cui le regole costituzionali sono state troppo spesso disattese dal potere esecutivo per cui la popolazione ha sempre meno fiducia nelle procedure costituzionali, secondo Arendt è arrivato il momento di stabilire un nuovo consenso, che rinnovi il *consensus universalis* dato a suo tempo alla Costituzione. Si tratta di un consenso basato su una sorta di adesione tacita che non si può considerare volontaria se non si prevede la possibilità del dissenso. Il *consensus universalis* si presenta quindi come adesione cosciente e

completa alle leggi di un paese e si realizza pienamente quando anche gli atteggiamenti di dissenso e le controversie vengono riconosciuti come elementi a priori per l'esistenza di un paese davvero libero. Il riconoscimento da parte della legge della disobbedienza civile, secondo Arendt, costituirebbe infatti un grande progresso per quanto riguarda i rapporti tra Stato e cittadino. Sapere se esiste o meno la possibilità di fare un posto alla disobbedienza civile nell'ambito del funzionamento delle nostre istituzioni politiche ha a che vedere con il problema del dovere e dell'obbligo in un ambito politico: ciò comporta rifarsi al diritto di criticare sia le leggi che si considerano inadeguate alle aspirazioni collettive, sia i governi impegnati in iniziative dubbie dal punto di vista legale e costituzionale. In questo senso, si può affermare che la disobbedienza civile deriva da una concezione pubblica della giustizia.²² Per Arendt, la disobbedienza civile è appunto il riconoscimento di una funzione costitutiva della comunità in cui l'individuo si definisce in rapporto agli altri e rimanda a un concetto di giustizia che si forma attraverso l'incontro di diverse opinioni.

Appellandosi a questa idea di giustizia, quindi, la disobbedienza civile fa riferimento alla possibilità di proclamare l'ingiustizia di determinate leggi e di opporsi ad esse. Se fosse possibile riconoscere all'interno dell'ordinamento giuridico la legittimità della disobbedienza civile, il rapporto tra stato e cittadino farebbe registrare un enorme progresso perché si garantirebbe la libera azione dell'individuo anche di fronte alle istituzioni stesse, affrontando così il problema della trasformazione del diritto e dell'equilibrio tra la stabilità della legge e la creatività dell'azione. Le riflessioni arendtiane sulla disobbedienza civile non hanno l'obiettivo di opporre una libertà che sta in fondo al cuore agli imbrogli di Stato, ma di enfatizzare le potenzialità di una riflessione plurale che non cerca di proteggersi dal politico, ma di appropriarsene per portare avanti un'azione di vasta portata. In questa prospettiva, la disobbedienza civile risponde a una volontà di opposizione che si estrinseca non sulla scorta di spinte particolaristiche, ma in base a un'opinione condivisa che si oppone a leggi determinate o a politiche specifiche contrarie all'interesse generale. Essa è quindi espressione di quell'agire in comune che, secondo Arendt, costituisce l'anima della politica. La funzione costitutiva della comunità, infatti, risiede nell'esperienza dell'uomo e non nella potenza delle istituzioni. La disobbedienza è legata alla capacità di associarsi per promuovere un'opinione e ridurre il potere morale della maggioranza, canalizzando gli sforzi di menti divergenti; in definitiva è vincolata alla facoltà di giudicare, di soffrire e di resistere, di scegliere le compagnie e di riconoscere il mondo come proprio²³.

Il percorso arendtiano che approda alla disobbedienza civile indica una possibilità di canalizzare la violenza e, in ultima analisi, di risolvere il passaggio dal prepolitico e al politico. Con queste riflessioni, infatti, Arendt indica un percorso che permette di recuperare l'autonomia del pensiero e il richiamo alla responsabilità e di riprende l'iniziativa dell'azione e della partecipazione attiva, con tutto il suo potenziale di trasformazione. Un percorso che, nelle tenebre del XX secolo, condivide con pensatrici come Simone Weil, Rachel Bespaloff e Etty Hillesum perché tutte loro ricordano che "se noi abbandoniamo al loro destino i duri fatti che dobbiamo irrevocabilmente affrontare –se non li ospitiamo nelle nostre teste e nei nostri cuori per farli decantare e divenire fattori di crescita e di comprensione -, allora non siamo una generazione vitale"²⁴.

¹ HANNAH ARENDT, «Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache», in G.Gaus, *Zur Person Porträts in Frage*, Monaco, Deutscher Taschenbuch, 1965(trad. it. «Che cosa resta? Resta la lingua materna», in *aut aut*, nn. 239, 240, 1990, p. 12).

² ETTY HILLESUM, *Etty: De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Balans, Amsterdam, 1986,(trad.it. *Diario, 1941-1943*, Adelphi, Milano, 2012, p 56).

³ ETTY HILLESUM, *Brieven 1942-1943*, Balans, Amsterdam, 1986 (trad. it. *Lettere-1942-1943*, Milano, Adelphi, 1990, p.45).

⁴ HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Londra/Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. it., *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964, p. 147).

⁵HANNAH ARENDT, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970; (trad. it. *Sulla violenza*, Milano, Mondadori, 1971; ripubblicato in *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo, 1985, pp-223-224).

⁶ HANNAH ARENDT, *Vor Antisemitismos ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Munich, Piper Verlag, 2000; la versione inglese è pubblicata nelle parti I e II di Hannah ARENDT, *The Jewish Writings* (a cura di. Jerome Kohn e Ron H. Feldman), New York, Schocken Books, 2007, pp. 125-240 (trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002).

⁷ HANNAH ARENDT, *Was ist Politik?*, München, R. Piper GmbH&Co KG, 1993 (trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 63-96)

⁸SIMONE WEIL, «L'Iliade ou le poème de la force»,in *La source grecque*, Parigi, Gallimard, 1953 (trad. it. «L'Iliade o il poema della forza», in *La Grecia e le intuizioni cristiane*, Torino, Borla, 1967).

⁹RACHEL BESPALOFF, *De l'Iliade*, Parigi, Éditions Allia, 2004, (trad. it. *Dell'Iliade*, Troina, Edizioni Città aperta, 2004)

¹⁰ HANNAH ARENDT, *Was ist Politik?*, cit., p. 72.

¹¹ SIMONE WEIL, «L'Iliade ou le poème de la force», cit. p. 40

¹² RACHEL BESPALOFF, *De l'Iliade*, cit., p. 61.

¹³ HANNAH ARENDT, «Ceterum censeo», in *Vor Antisemitismos ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, cit., p. 17.

¹⁴ HANNAH ARENDT, *Between Past and Future; Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968 (trad. it., *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 7-19).

¹⁵ HANNAH ARENDT, *ivi*, p. 8.

¹⁶ Le riflessioni che seguono fanno riferimento all'articolo di Claudia HILB, «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt» in *Al Margen*, n. 21-22, marzo-giugno 2007, p. 143.

¹⁷ Si fa qui riferimento al concetto di impolitico elaborato da Roberto Esposito in *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1998.

¹⁸ HANNAH ARENDT, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Amburgo, Hauswedell, 1960 (trad. it. «L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing», in HANNAH ARENDT, *Antologia*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 210-234).

¹⁹ CLAUDIA HILB, «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt», cit., p. 143.

²⁰ HANNAH ARENDT, «Civil Disobedience», in *The Crisis in the Republic*, New York, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1972 (trad. it. «La disobbedienza civile» in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 31-88).

²¹ HANNAH ARENDT, *ivi*, p. 57.

²² Riprendo qui le parole di JOHN RAWLS nel suo *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachussets, Londra: Belknap, Press of Harvard University, 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 367).

²³ FINA BIRULÉS, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 238-239.

²⁴ ETTY HILLESUM, *Lettere*, op. cit. p. 45.

Riferimenti Bibliografici

HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951 (trad. it., *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967).

HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Londra/Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964).

HANNAH ARENDT, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983).

HANNAH ARENDT, «Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache», in G.Gaus, *Zur Person Porträts in Frage*, Monaco, Deutscher Taschenbuch, 1965 (trad. it.

«Che cosa resta? Resta la lingua materna», in *aut aut*, nn. 239, 240, 1990, pp. 11-30).

HANNAH ARENDT, *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968 (trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970).

HANNAH ARENDT, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970; (trad. it. *Sulla violenza*, Milano, Mondadori, 1971; ripubblicato in *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo, 1985).

HANNAH ARENDT, *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1994 (trad. it. *Archivio Arendt. 1930-1948* (vol-1) e *Archivio Arendt. 1950 1954* (vol.2), Milano, Feltrinelli 2001 e 2003).

HANNAH ARENDT, *Was ist Politik?*, München, R. Piper GmbH&Co KG, 1993 (trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 63-96).

HANNAH ARENDT, «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319; (trad. it. «Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale» in *Micromega*, 5/95, pp. 52-54).

HANNAH ARENDT, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch jüdisch Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Munich, Piper Verlag, 2000 (trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica*, Torino: Edizioni di Comunità, 2002).

RACHEL BESPALOFF, *De l'Iliade*, Parigi, Éditions Allia, 2004 (trad. it. *Dell'Iliade*, Troina, Edizioni Città aperta, 2004).

FINA BIRULÉS, *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcellona, Herder, 2007.

ROBERTO ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli Editore, 1996.

ROBERTO ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1998.

CLAUDIA HILB, «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt», in *Al Margen*, n. 21-22, marzo-giugno 2007, pp. 120-149.

ETTY HILLESUM, *Ety: De nagelaten geschriften van Ety Hillesum 1941-1943*, Balans, Amsterdam, 1986 (trad. it. *Diario, 1941-1943*, Adelphi, Milano, 2012,).

ETTY HILLESUM, *Brieven 1942-1943*, Balans, Amsterdam, 1986 (trad. it. *Lettere-1942-1943*, Adelphi, Milano, 1990).

JOHN RAWLS *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachussets, Londra: Belknap, Press of Harvard University, 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982).

SIMONE WEIL, «L'Iliade ou le poème de la force», in *La source grecque*, Parigi, Gallimard, 1953 (trad. it. «L'Iliade o il poema della forza», in *La Grecia e le intuizioni cristiane*, Torino, Borla, 1967).