

PRESENTAZIONE

Ottavia Nicolini si è laureata in filosofia e nel 2008 ha conseguito un dottorato di ricerca in Women's Studies presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" discutendo una tesi su *Hannah Arendt e i nuovi femminismi*. Dal 2006, con una borsa di studio Marie Curie, svolge attività di ricerca tra Roma e Francoforte sul Meno. Fa parte della scuola di dottorato in "Relazioni di genere e sfera pubblica: dimensioni dell'esperienza" presso il centro di studi interdisciplinare "Cornelia Goethe Centrum" della Goethe Universität a Francoforte sul Meno. Attualmente collabora all'attività del Laboratorio in studi femministi "Sguardi sulle differenze" presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

Ottavia Nicolini

PER UNA LETTURA FEMMINISTA DI HANNAH ARENDT

Sebbene Hannah Arendt sia una delle pochissime figure femminili ammesse nell'aureo Pantheon della Filosofia, la cui profondità ed autorevolezza di pensiero sono largamente riconosciute, la sua ricezione nel campo di quelli che generalmente vengono chiamati Studi delle donne e di genere appare decisamente sotto tono e il suo utilizzo nettamente inferiore alle aspettative, in particolare nell'area anglo-americana¹. Se infatti la riflessione teorica arendtiana, profondamente radicata nella propria biografia² di donna ebrea costretta alla fuga dalla Germania nazionalsocialista, può essere considerata come un sorprendente esempio di pensiero incarnato che, a partire dall'esperienza³, ha saputo intrecciare fili di pensiero con la trama degli eventi del mondo; e se, in maniera ancora poco studiata dalla letteratura secondaria, la presa di coscienza della sua appartenenza ebraica⁴ e le sue riflessioni sulla costruzione sociale dello stereotipo razziale e sui meccanismi di assimilazione/emancipazione dell'Altro in seno alle società formatesi sul modello dello Stato-Nazione occupano un posto di notevole rilievo nell'economia del suo pensiero⁵, il (mancato) rapporto tra Hannah Arendt e la riflessione femminista risulta *quanto meno sospetto*. Esso appare infatti, a prima vista, carat-

-
- 1 Volendo fornire una "geopolitica" delle relazioni tra il pensiero di Hannah Arendt e gli studi femministi appare evidente come sia l'area anglo-americana (dominata dalla discussione su *sex and gender*) ad aver volutamente sottovalutato il pensiero arendtiano. Diversamente, gli studi del femminismo "continentale" (in particolare in Italia e in Francia) hanno, fin da subito, guardato con molta curiosità all'opera arendtiana, dimostrando una notevole capacità di dialogare con la pensatrice ebrea tedesco-americana. A questo proposito rimando, per una panoramica italiana di riferimento, alle opere di L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990 e *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995 e di A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, cit.; *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2001; *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003; cfr. inoltre O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003; S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti / F.R. Recchia (a cura di) *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007; in Francia cfr. di François Collins, *Du privé et du public*, in «Les Cahiers du Grif» 1986, n. 33 (interamente dedicato ad Hannah Arendt); *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris 1990 e di J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli editore, Roma 2005.
 - 2 Cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, cit., p. 4.
 - 3 Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., p. 101.
 - 4 Cfr. D. Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, John Hopkins University Press, Baltimore-London e M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1998.
 - 5 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, in particolare la Parte Prima: "L'antisemitismo", pp. 3-168.

terizzato da un vuoto, un'assenza desiderosa quanto meno di essere inizialmente decifrata.

In questa prospettiva, il disinteresse arendtiano verso il nascente movimento femminista, così come il rifiuto femminista di leggere e trarre spunto dalla filosofia di Arendt rappresentano, entrambi, dei casi paradigmatici. Da un lato «l'antifemminismo di Arendt»⁶ o, più precisamente, il suo rifiuto a prendere parte e ad appoggiare, in America, il movimento di liberazione della donna, può apparire come il sintomo visibile dietro cui rintracciare i segni di uno specifico «modernismo riluttante di Hannah Arendt»⁷, il cui pensiero malinconico resta sospeso nella lacuna tra passato e futuro, situato fra quel “non più” rappresentato dai valori tramandati dalla tradizione occidentale, e bruscamente interrottisi in seguito alla frattura di civiltà prodotta dalla seconda guerra mondiale, e quel “non ancora” sperimentato dalle società del capitalismo avanzato nate in seguito alla ricostruzione, i cui sforzi intellettuali sono volti all'analisi degli *Urphaenomene*, le perle nascoste della tradizione, piuttosto che all'interpretazione dei fermenti sociali più innovativi e spesso visibili nelle nuove forme e soggettività che animarono la scena politica dalla seconda metà degli anni '60.

Dall'altro lato, altrettanto paradigmatico, risulta essere il rigetto femminista (o, almeno del femminismo americano degli anni '70) nei confronti delle teorie politiche sviluppate da Hannah Arendt. Criticando, rifiutando, ignorando una delle pochissime voci femminili della filosofia e delle scienze politiche accreditate nel dibattito pubblico, il nascente movimento femminista americano degli anni '70 attira su di sé il sospetto di non essere stato in grado di stabilire un dialogo con posizioni e linguaggi differenti dal proprio, così come di non aver saputo riconoscere autorevolezza femminile ad una delle rarissime voci pubbliche di donna, dimostrandosi poco propenso alla costruzione di genealogie femminili capaci di accogliere al suo interno voci ed opinioni dissenzienti e differenti. Riportando l'analisi ai tempi attuali inoltre, e scavando ancora più in profondità, l'esclusione di Arendt dal corpus canonico degli studi femministi, dimostrata dall'assenza pressochè totale di riferimenti alla filosofia arendtiana in qualsiasi lessico e/o manuale di *Women e Gender Studies*, può attirare su di sé un ulteriore sospetto. Tale vuoto può infatti essere utilizzato per mettere in questione i criteri stessi che presiedono alla formazione della tradizione degli studi femministi, processo oramai largamente avviato, in molti paesi, in seguito all'istituzionalizzazione dei *curricula* universitari riguardanti questo ambito di ricerca⁸. Se infatti, almeno nelle sue fasi iniziali,

6 Cfr. M. Markus, *The Anti-feminism of Hannah Arendt*, in G.T. Kaplan/C.S. Kassler (a cura di), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Allen and Unwinn, Sydney 1989.

7 Cfr. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield, New York 2003.

8 Negli ultimi decenni, il dibattito intorno alla trasmissione e alla formazione di una tradizione e di un canone di studi femministi ha acquistato una notevole vitalità, soprattutto in Italia dove l'insegnamento dei gender studies presenta delle proprie caratteristiche (tema trattato nel convegno “*Gendering the Academy: Italian Experiences and Experiments*”, 5-6 Marzo, Università degli Studi Roma Tre). Se, indubbiamente, una parte sempre più consistente di questi studi sembra essere formata dall'applicazione metodologica della fruttuosa triade, ironicamente unita in una sola parola da Rosi Braidotti di «Foucaultlacanderrida» (R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea: verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga, Milano 1994), altrettante studiosse sembrano essere sempre più critiche verso questo processo di formazione del canone degli studi femministi. Per una voce anti-canone, che si preoccupa di mettere in luce il pericolo di monotonia e di ripetitività messa in scena dai racconti canonici degli studi femministi (cfr. J. Stacey, *Feminist Theory. Capital F, Capital T*,

una delle strategie messe in campo dagli studi femministi è stata quella di “recuperare” e far emergere dall’oblio una serie di figure femminili, disvelando la non neutralità di genere implicata in questa operazione di messa al bando e marginalizzazione delle donne nei riguardi della tradizione culturale⁹, la domanda aperta dall’esclusione di Hannah Arendt dal “canone” degli studi femministi interroga direttamente, dal suo interno, i criteri di formazione e consolidamento della tradizione femminista, rimettendone in discussione i fondamenti e i suoi nuclei tematici.

Come ha messo in luce Mary G. Dietz¹⁰, la ricezione, così come la critica femminista del pensiero di Hannah Arendt può essere suddivisa in due atteggiamenti speculari. Ricostruendone la storia, Dietz nota come sia le voci a favore sia quelle contrarie si sono basate, fino ad ora, su un unico presupposto comune: rintracciare o, al contrario, deprecare l’assenza di tratti specificatamente “femminili” del pensiero arendtiano in modo da renderne manifesta la provenienza, e dunque l’appartenza, ad un corpo sessuato di donna. Da una parte, chi ne ha deprecato l’assenza, ha accusato Hannah Arendt di aver formulato un pensiero *phallogentrico*, così come, ad esempio, è stato sostenuto da Adrienne Rich, secondo cui la filosofia di Arendt, esaltando il «mondo comune degli uomini» invece del «mondo comune delle donne» rende manifesta «la tragedia di un corpo di donna imprigionato in una mente maschile»¹¹. Sulla stessa linea interpretativa si colloca anche il duro giudizio espresso da Mary O’Brien che, in *The Politics of Reproduction*, valorizzando la «coscienza riproduttiva» delle donne e il valore del corpo nella politica delle donne, in aperto contrasto con la forma maschile assunta dalla politica nello spazio pubblico (di cui Arendt si farebbe interprete filosofica), legge la studiosa di filosofia politica come «una donna che accetta la normalità e per di più la necessità della supremazia maschile»¹², tesi ripresa, alla fine degli anni ’80, da Wendy Brown¹³ che non esita ad inserire Arendt all’interno di quella tradizione (maschile) della politica volta a definire la libertà come liberazione dal corpo e dalle necessità della vita. Dall’altra parte invece, dando vita ad un’inversione speculare dei termini della questione, si collocano le entusiaste sostenitrici del pensiero *ginocentrico* di Arendt¹⁴ che, esaltandone le riflessioni legate alla natalità e al potere (nella sua distinzione dalla violenza) leggono la filo-

in a cura di V. Robinson/D. Richardson, *Introducing Women’s Studies. Feminist Theory and Practice*, MacMillan, Palgrave 1997).

- 9 Celebre, al riguardo, è l’affermazione formulata da Luce Irigaray per cui all’origine della cultura occidentale non c’è stato tanto un parricidio, così come credeva Platone, quanto piuttosto un vero e proprio matricidio rappresentato dall’uccisione di Clitemnestra, cfr. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.
- 10 Cfr. M.G. Dietz, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, in B. Honig (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1995.
- 11 Cfr. A. Rich, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Norton, New York 1979.
- 12 Cfr. M. O’Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Boston 1981, pp. 100.
- 13 Cfr. W. Brown, *Manhood and Politics. A Feminist Reading in Political Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa N.J. 1988.
- 14 Cfr. N. Hartsock, *Sex and Power. Toward a Feminist Historical Materialism*, Longman, New York 1983, in particolare pp. 210-30; T. Winant, *The Feminist Standpoint: A Matter of Language*, in «Hypatia», 1987, n. 2, pp. 123-148; J.B. Elshtain, *Meditations on Modern Political Thought: Masculine and Feminine Themes from Luther to Arendt*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1992, in particolare pp. 103-113

sofia politica di Arendt come un esempio di pensiero femminile capace di dare cittadinanza ad una delle esperienze fondamentali del corpo (materno) delle donne. Sia i pro che i contro, ripete Dietz, si basano dunque su una lettura binaria del pensiero di Arendt secondo cui le sostenitrici «ingenerano [*gender*] Arendt a partire dal lato femminile del binario, piuttosto che», come accade dal punto di vista delle critiche femministe «da quello maschile». Tutte e due le posizioni, rispettivamente, codificano Arendt come «una donna che pensa come una donna in un corpo di donna» o, al contrario, secondo un movimento speculare, come «una donna che pensa come un uomo»

In accordo con quanto suggerito, questa tipologia di interpretazioni femministe/femminili di Arendt, valorizzando un solo lato del binario a discapito dell'altro, corre il rischio di riprodurre, anche se in una prospettiva inversa, la gerarchia delle relazioni di genere; come se, per la teoria e la critica femminista, fosse impossibile scendere da questa altalena del rovesciamento binario e dicotomico dei valori legati al genere. L'analisi che intendo presentare in questo articolo ha la pretesa di porsi fuori da questa altalena, inaugurando un dialogo tra Arendt e le più recenti teorie femministe che, riprendendo l'incitamento espresso da Mary G. Dietz a «voltare pagina»¹⁵, non sia tanto finalizzato alla ricerca della presenza o dell'assenza di elementi femminili nel suo pensiero, quanto piuttosto ad evidenziare i possibili punti di incrocio tra le due prospettive, cercando di dare vita a inedite configurazioni dello spazio e dell'agire politico.

1. Inaspettate assonanze: differenza ebraica e differenza sessuale in Hannah Arendt

Le letture femministe di Arendt si sono spesso soffermate sulla forte asimmetria, accordata da Arendt, tra la rilevanza e il significato dato alle questioni relative all'appartenenza etnica – “l'essere ebrea” di Hannah Arendt – di contro all'irrelevanza dell'appartenza sessuale. Come ha notato Seyla Benhabib: «l'auto-coscienza di Hannah Arendt di se stessa come ebrea, e la sua credenza che nel XX secolo essere ebreo è diventato un indiscutibile fatto ‘politico’, contrasta in maniera lampante con il suo quasi totale silenzio sulla questione femminile»¹⁶.

Questo «totale silenzio» sulla questione di genere può, però, essere in parte smentito osservando come Hannah Arendt, in più occasioni, si richiami alla sua esperienza ebraica instaurando un inaspettato parallelismo, più o meno consapevole, con la sua appartenenza di genere. Esistono infatti piccoli indizi di lettura che ci orientano ad indagare la tematica arendtiana della differenza ebraica accostandola alla differenza sessuale¹⁷. In particolare, in

15 M. G. Dietz, *Turning Operations. Feminism, Arendt and Politics*, Routledge, London 2002.

16 S. Benhabib, *The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, in B. Honig (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., pp. 83-84.

17 Per mancanza di spazio non analizzerò tutti gli indizi. Basti però accennare come una prima traccia è costituita dalla “forma autonarrativa” utilizzata da Arendt nei suoi discorsi pubblici, come testimoniano il discorso pronunciato ad Amburgo nel 1959 in occasione del conferimento del premio Lessing (tr. it. in H. Arendt, *L'umanità nei tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006) e il discorso pronunciato a Copenhagen nel 1975 in occasione del premio Sonnig (tr. it. in H. Arendt, *Prologo in Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004) dove la dichiarazione pubblica della propria appartenenza ebraica viene, spesso, declinata e “visualizzata metaforicamente” attraverso

questo articolo vorrei concentrarmi sulla biografia dedicata a Rahel Varnhagen, testo scritto da Arendt appena finito il suo percorso di formazione universitaria e completato a Parigi durante il suo esilio. Optando di riflettere sulla questione ebraica attraverso la narrazione biografica della vita di una donna, Arendt sceglie, seppur non del tutto consapevolmente, di legare insieme differenza sessuale e differenza ebraica, come se solo la vicinanza prodotta dal rispecchiamento femminile le rendesse possibile la narrazione delle esperienze relative all'appartenza ebraica e viceversa.

Vissuta nell'età d'oro dell'assimilazione ebraica in Germania, nella Prussia disegnata da Federico II, Arendt ripercorre la biografia di questa donna ebrea-tedesca, Rahel Varnhagen, nata Levin, portandone in primo piano gli sforzi compiuti per passare da un iniziale desiderio di cancellazione della sua radice ebraica ad un successivo e sofferto lavoro di accettazione e riconoscimento finalizzato all'affermazione positiva della propria differenza di appartenenza etnica. Se infatti nella fase iniziale della vita di Rahel la sua «nascita infame»¹⁸ è vissuta come «una emorragia» che le impedisce di compiere qualsiasi azione e movimento nel mondo, rendendole solamente possibile subire la vita «come il temporale se sono senza ombrello»¹⁹, in punto di morte Rahel dichiarerà come «quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo»²⁰. La vita di Rahel dunque si apre con l'iniziale impulso ad uscire dall'ebraismo, concretizzatosi nell'unica forma possibile per una donna della sua epoca, l'assimilazione raggiungibile attraverso il matrimonio e il conseguente battesimo cristiano, per chiudersi con l'assunzione consapevole e matura del proprio percorso di appartenenza. Centrale, in questa parabola di vita, diviene il momento della messa a fuoco della propria differenza, manifestatosi a Rahel attraverso un sogno che, nella narrazione arendtiana, diviene il punto di flessione della parabola della vita di Rahel.

Sedute su un giaciglio, «ai margini del mondo»²¹, sono sdraiate tre donne, Rahel, Bettina Brentano e quella che non a caso è chiamata, alludendo alla figura della Madonna nella religione cristiana, «la Madre di Dio», Henriette Schleiermacher. Collocate in una posizione marginale, tutte e tre le donne (che Rahel conosce in quanto appartenenti all'élite culturale dell'epoca, a cavallo tra l'Illuminismo e il Romanticismo) sono impegnate a mettere in scena «una specie di confessione» corale, in cui, a turno, confidandosi l'una con l'altra le proprie sofferenze, i propri dolori e le proprie umiliazioni si liberano reciprocamente dei propri fardelli. Ci troviamo dunque in uno spazio di solidarietà femminile, in cui l'appartenenza allo stesso sesso, l'identificazione con lo stesso genere diviene un elemento decisivo in quanto permette ad ognuna di farsi carico delle sofferenze dell'altra, liberandosi reciprocamente. Le tre donne si confidano l'una con l'altra e, contando sulla comprensione reciproca, si

il richiamo alla differenza sessuale (cfr. pp. seguenti). Un secondo indizio invece riguarda un possibile parallelismo tra la questione ebraica e la questione femminile entro l'ordine di discorso emancipazionista teso a mettere in luce come l'egualitarismo illuminista, fondato sull'eguaglianza della natura umana degli uomini, abbia di fatto escluso la possibilità di nominare le differenze entro lo spazio politico, dirottando la spinta all'emancipazione politica in un discorso di assimilazione culturale.

18 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 16.

19 Ivi, p. 99.

20 Ivi, p. 11.

21 Ivi, p. 148.

Ventaglio delle donne

sgravano dei propri pesi. L'umiliazione, l'ingiustizia, il torto, le sofferenze d'amore provate singolarmente si sciogliono, diventando improvvisamente leggere, in questo caldo abbraccio di solidarietà, comprensione e complicità femminile.

Eppure tutto questo per Rahel non è sufficiente. In questa autocomprensione reciproca, basata sull'appartenenza allo stesso genere, resta uno scarto, una differenza irriducibile di cui Rahel fa esperienza. Ella racconta di come a fine di questa particolare "liturgia", mentre tutte le altre avevano i cuori purificati, il suo era «ancora colmo di un pesante carico terreno». A questo punto Rahel, tanto più desiderosa di condividere questo ultimo fardello «con parole articolate con pena, ma chiaramente, per ottenere anche a questa domanda la risposta 'Sì'» chiede: «'Conoscete la vergogna?'», aprendo improvvisamente un abisso tra lei e le altre. In seguito a questa domanda infatti le altre due donne, «si allontanano come prese da orrore [...]; si gettano un'occhiata rapida e si sforzano, nonostante lo spazio ristretto, di allontanarsi»²². La lontananza della comprensione è significata spazialmente e la rete solidale di autocomprensione reciproca delle donne si strappa. Lo svelamento del tratto più doloroso di Rahel, quello della "vergogna" (*Schande*)²³ del proprio essere ebrea, rompe l'identificazione reciproca, rendendo impossibile per le altre la comprensione e la condivisione di questo peso. Rahel si trova di nuovo sola, non compresa, impossibilitata a sgravarsi.

Nota Arendt come, mai altrove, «Rahel ha espresso in maniera così brutale e senza artificio quanto la separa senza speranza da tutti gli altri»²⁴. E, in effetti, questo sogno rende manifesto un vero e proprio paradosso, condizione però allo stesso tempo necessaria per l'apparizione della propria irripetibile differenza: proprio laddove si era paventata la possibilità di uno sgravio definitivo della propria sofferenza in quanto si era all'interno di una relazione di vicinanza basata sull'appartenenza allo stesso genere sessuale, proprio in quel punto si assiste alla genesi dello svelamento della propria unicità, percepita attraverso un singolare allontanamento dalle altre. Sul terreno comune costituito dall'appartenenza allo stesso genere sessuale, Rahel scopre la propria differenza, lasciando apparire qualcosa che la separa dalle altre e ne rimarca la singolarità, in un gioco dal sapore dolceamaro di avvicinamento e allontanamento, identificazione e dis-identificazione. Le tre donne, dopo la rottura esibita da Rahel, non formano più una comunità basata sull'appartenenza allo stesso sesso, quanto piuttosto una pluralità in cui Rahel, seppur negativamente in seguito ad uno scarto, si disvela nella sua singolarità ed unicità, nella parzialità del suo punto di vista, dando vita a quella "paradossale pluralità di esseri unici" che Arendt, nella sua opera più famosa, *Vita*

22 Ivi, p. 149.

23 K. Tenenbaum nota che alla traduzione italiana del termine "vergogna" corrisponde il termine tedesco «*Schande*» che, diversamente dalla vergogna di ciò che è proprio, intimo (*Scham* in tedesco) vuole significare «una violenza subita, in cui c'è la sensazione di una passività o impotenza di fronte a qualcosa che ci è imposto, che si continua ad avere addosso e di cui non ci si può liberare» (K. Tenenbaum, *I volti della ragione. L'Illuminismo in questione*, Lithos Editrice, Roma 1996, p. 147). È interessante notare come rispetto a questa problematica, i movimenti femministi, così come il *Black Feminism* o, in generale, i movimenti di riconoscimento dei diritti civili degli anni '60, hanno insistito proprio nell'invertire il senso negativo di vergogna nel suo polo positivo di "orgoglio" (così come viene ripetuto, ad esempio, nei vari *Gay Pride*), suggerendo come la vergogna sia un sentimento che debba essere analizzato entro lo specchio di "una politica culturale delle emozioni" (S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004).

24 *Ibidem*.

Activa, individua come condizione del darsi dello spazio politico.

Scegliendo di riportare questo sogno e descrivendolo come momento chiave del riconoscimento e dell'apparizione della propria differenza (di appartenenza) Arendt, secondo una lettura che la incroci con le più recenti teorie femministe, sembra anticipare quelle teorie critiche che, dagli anni '80, hanno attraversato il femminismo, sottolineando come l'identità sia un fenomeno complesso da declinarsi attraverso l'intersezione e la negoziazione di assi differenti, secondo quanto suggerito dall'approccio intersezionale proposto dalla giurista Kimberlé Crenshaw e finalizzato all'analisi delle differenze intra-gruppo piuttosto che inter-gruppi. Criticando l'idea di una sorellanza universale di tutte le donne in quanto donne, le critiche mosse a questa "utopia della sorellanza", specialmente dal *Black Feminism*²⁵, dalle donne del cosiddetto "terzo mondo"²⁶ e dai movimenti omosessuali, hanno insistito nel sottolineare l'impossibilità teorica e politica di considerare il senso e il significato dell'appartenenza di genere come una monade universale uguale per tutte, ribadendo l'importanza di dotarsi di strumenti concettuali volti ad indagare, e a lasciare emergere, le differenti soggettività, allo scopo di fornire narrative più ampie dentro cui inserire diverse tipologie di esperienze discriminanti come quelle legate all'appartenza etnica, l'orientamento sessuale e la differenza di provenienza sociale²⁷. Letta attraverso questa prospettiva, l'analisi arendtiana del sogno di Rahel sembra indicarci come il disvelamento della propria singolarità, l'esibizione della propria parzialità ed unicità debba essere compresa in un processo di posizionamento *in* un certo terreno ma *fra* le sue pieghe, segnato da un continuo gioco di avvicinamento e allontanamento con/dalle altre, volto a rendere esplicita l'irriducibile unicità e singolarità che caratterizza ogni essere umano. Posizionarsi in questo *in-fra* – "*in-between*" direbbe Arendt – significa anche, al tempo stesso, disciogliere una comunità di simili, di identici, in una "pluralità" di esseri unici, *sui generis*, in quanto situati nella loro irripetibile parzialità e differenza che accomuna e al tempo stesso separa gli uni dagli altri e dalle altre. In altre parole, è come se attraverso questo tipo di approccio ci trovassimo di fronte al tentativo di leggere la costituzione dell'identità singolare non più attraverso l'uso di un microscopio che, ingrandendone sempre di più la forma, cerca di individuare quella particella non visibile ad occhio nudo che ne costituisce il fondamento ultimo, quanto, piuttosto, attraverso l'uso di un caleidoscopio che, frazionando i vari assi che compongono l'identità, la rifrange sul muro

25 Vedi, in particolare P. Hill Collins, *Black Feminism Thought*, Unwin Hyman, Boston and London 1990.

26 Cfr. C.T. Mohanty, *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience*, in A. Philipps (a cura di), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

27 A questo proposito scrive K. Crenshaw: «Nello specifico, riguardo al problema relativo alle donne di colore, quando la politica dell'identità fallisce, come frequentemente accade, ciò avviene non tanto perché questa politica ritiene naturali certe categorie che sono costruite socialmente, quanto perché, piuttosto, il contenuto descrittivo di quelle categorie e le narrative su cui sono basate, hanno privilegiato alcune esperienze ed escluso delle altre» (K. Crenshaw, *Intersectionality and Identity Politics. Learning from Violence Against Women of Colour*, in S.M. Lindon/U. Narayan, *Reconstructing Political Theory. Feminist Perspectives*, Polity Press, Oxford 1997, p.190). Recentemente, questo approccio narrativo-biografico è stato contestato da Cornelia Klinger che argomenta a favore della necessità di riportare il dibattito sull'intersezionalità nella direzione della formulazione di una teoria critica generale della società (cfr. C. Klinger/G. Axeli/B. Sauer, *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2007).

Ventaglio delle donne

regalandoci un disegno geometrico inedito, singolare e unico in quanto formato dalla combinazione, ogni volta differente, di diversi elementi.

2. La posizione del paria consapevole

Ma come tradurre nello spazio politico questa singolarità, questo sguardo situato nella propria particolarità? E, soprattutto, come rendere visibile la propria appartenenza senza per questo ridurla ad una mera dichiarazione identitaria che, fondandosi su di una presupposizione naturale (nel caso di Arendt la sua nascita ebraica), ne oscuri il carattere di configurazione inedita ed unica? Come si può facilmente intuire, le seguenti domande pongono Arendt al centro del dibattito sulla politica dell'identità, questione largamente analizzata all'interno del pensiero e delle teorie politiche femministe. Seppure Arendt discuta di tale problematiche riferendosi alla condizione della pluralità, indagata in termini filosofici in *Vita Activa*, io vorrei ripercorrere sentieri arendtiani meno noti, tralasciando per il momento un'analisi puntuale del concetto arendtiano di pluralità, per rintracciarne invece la genesi formativa e indagarne alcuni esempi pratici. Come vedremo, è proprio nell'analisi delle riflessioni concernenti la politica e la cosiddetta questione ebraica che il pensiero arendtiano è capace di suggerire strade di ricerca e percorsi interpretativi inediti.

Fin dagli inizi degli anni '30 la giovane Arendt è coinvolta in un percorso di politica ebraica che la porterà a confrontarsi, sempre più direttamente, con la questione ebraica e il fenomeno del nascente Antisemitismo moderno. L'impegno arendtiano si svolge su due differenti fronti: da una parte il lavoro pratico di supporto, svolto per lo più nel periodo dell'esilio francese, dall'altra la riflessione teorica che, prendendo le mosse dalla biografia di Rahel Varnhagen, si rivolge ad una indagine della questione ebraica che ne prenda in considerazione sia le origini – e dunque il periodo dell'assimilazione ebraica nell'Europa degli Stati-Nazione – sia i tragici risvolti dell'Antisemitismo moderno – indagati in *Le origini del totalitarismo* così come nei numerosi articoli pubblicati su riviste di politica ebraica come «Aufbau».

Dal punto di vista storico-politico, Arendt interpreta le vicende dell'emancipazione ebraica nell'Europa degli Stati-Nazione utilizzando le categorie di lettura del *paria e del parvenu*. Secondo questo schema interpretativo, l'emancipazione ebraica è risultato essenzialmente un atto politico mancato, realizzatosi piuttosto nella forma di un lento processo di assimilazione culturale e sociale degli ebrei alle società e culture dominanti, processo responsabile di aver trasformato, nota criticamente Arendt, un problema politico in un problema personale, da risolversi singolarmente nell'ambito della propria vita privata²⁸. Così, il paria diviene chi non si assoggetta alla cultura dominante e sceglie di essere un assolutamente estraneo; mentre il parvenu rappresenta chi è disposto a pagare qualsiasi prezzo pur di essere ammesso nella

28 Arendt individua nella massima «essere un uomo nella strada ed un ebreo a casa» il motto dell'assimilazione ebraica in Europa, sottolineando come, così facendo, «per [la maggioranza degli assimilati] la questione ebraica aveva perso per sempre qualsiasi significato politico; ma proprio per questo li perseguitava nella vita privata e influiva tirannicamente sulle loro decisioni personali» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 93)

società, il cui corpo si lascia assoggettare e plasmare dalle maglie del potere, modificandosi e costruendosi secondo i valori culturali dominanti, così come è avvenuto nel processo di assimilazione ebraica. Senza entrare nello specifico di questa argomentazione arendtiana, per ora basti notare come, per uscire da questa ambivalenza, Arendt suggerisca la necessità di assumere la posizione del “paria consapevole”, ovvero di colui o colei che si sappia porre *in-between*, ovvero essere-nel-mondo, ma a partire dalla propria marginalità, assumendosi una identità ma posizionandosi *fra* le sue pieghe. Seppure la stessa Arendt utilizzi questa definizione esplicitamente solo in riferimento alla posizione assunta da Bernarde Lazare nel corso del processo Dreyfus²⁹, essa sembra poter essere generalizzata in una figurazione politica capace di rompere la dicotomia paria-parvenu (esterno-interno), suggerendone il suo utilizzo per le problematiche aperte dal perseguimento di una politica di rivendicazione e affermazione identitaria. Riassumendo infatti è possibile sostenere come Arendt, attraverso questa figurazione, si riferisca alla posizione politica assunta da colui e/o colei che, scegliendo di entrare nello spazio politico del teatro del mondo, si faccia consapevolmente portatore della propria particolarità, del proprio singolare percorso, facendo risuonare la propria differenza entro lo spazio pubblico-politico. Essere “paria consapevoli” significa assumere una posizione di marginalità che sappia tradursi nel disvelamento della propria differenza parziale, della propria singolarità, in cui l’aspetto dell’irripetibile unicità di ogni essere umano venga ricondotto alla parzialità della propria collocazione³⁰. Essere marginali e parziali, lasciare apparire la propria differenza singolare è infatti, a ben guardare, la condizione necessaria della pluralità, ovvero il presupposto necessario affinché possa darsi quella «paradossale pluralità di esseri unici» che viene performata dall’agire politico in cui «gli uomini [e le donne] si differenziano gli uni dagli altri»³¹.

3. Verso un superamento della politica dell’identità

Nonostante dunque, ad un’analisi puntuale dei testi arendtiani, questa posizione teorica appaia esplicitata solo saltuariamente, è possibile seguirne lo sviluppo in riferimento ad alcuni casi pratici, volti a dimostrare come Arendt abbia fatto sua questa posizione, praticandola in numerose circostanze. Il duro scambio epistolare avvenuto tra Gershom Scholem e Hannah Arendt³² in seguito alla virulenta polemica scatenata dal reportage arendtiano del processo ad Eichmann rappresenta uno dei documenti più interessanti al fine di comprendere la posizione arendtiana del paria consapevole e le sue conseguenze sul piano politico. Il processo Eichmann, celebrato a Gerusalemme nel 1961 da una corte ebraica e la violenta polemica seguita al reportage arendtiano devono innanzitutto essere contestualizzate nell’evento monitorato. Il valore emozionale di questo processo storico non può essere trascurato. Se infatti, attraverso le domande dell’accusa e la presa di parola dei testimoni sopravvissuti, l’intero

29 Cfr. H. Arendt, *Die verborgene Tradition*, in *Sech Essay*, Schneider, Heidelberg 1948 e accennata in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 91.

30 Su questo aspetto ha insistito K. Tenenbaum in *I volti della ragione. L’illuminismo in questione*, cit., p. 12.

31 H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, p. 128.

32 Cfr. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003.

mondo si trovò a rivivere, per così dire in presa diretta, la terribile verità dei campi di sterminio, la conduzione israeliana del processo assunse un forte valore simbolico. Il processo ad Eichmann può infatti essere considerato come uno dei primi processi in grado di “rendere giustizia” alle vittime della Shoah così come, allo stesso tempo, la dimostrazione della possibilità, oramai concreta per Israele, di farsi giustizia da solo in seguito alla sua costituzione in Stato-Nazione. La critica di Arendt rivolta al procuratore generale si focalizza proprio sulla spettacolarizzazione del processo, contro la quale Arendt chiede di lasciare emergere le sole responsabilità dell’imputato Eichmann, poiché un’aula di giustizia non è il luogo adatto per dare vita ad una catarsi nazionale, dove mettere in scena una celebrazione del nazionalismo israeliano e dell’opera politica della sua dirigenza³³.

Se dunque ogni banalizzazione di questo scambio epistolare appare inappropriata, tuttavia vorrei provare ad analizzare questo «*short exchange*» come un «istruttivo e provocatorio studio sulla politica dell’identità», come suggerito da Bonnie Honig³⁴. In gioco, infatti, in questa virulenta polemica – secondo cui Scholem, amareggiato e colpito da «quel tono d’insensibilità, spesso quasi beffardo e malevolo, con cui queste questioni, che ci toccano nel vivo, sono trattate nel tuo libro»³⁵ accusa Arendt di «mancanza di *Ahabath Israel*», concetto ebraico che può essere tradotto con «mancanza di amore per il popolo ebraico» – è il diritto ad esprimere un giudizio che si distacchi dalla narrativa dominante utilizzata per la costruzione di un’identità di gruppo e per l’elaborazione collettiva di una storia e di un passato comune; in gioco vi è la questione di «come e in quali termini ci si deve appropriare della memoria dell’Olocausto e delle sue vittime»³⁶ e, conseguentemente, la questione di performare una lealtà, un’appartenenza o meno ad una narrativa dominante, ad un’identità di gruppo faticosamente costruita. Come sostiene infatti Idith Zertal, la polemica di Arendt scosse profondamente il mondo ebraico per almeno tre motivi fondamentali:

Primo, perché collegata ai due avvenimenti centrali e creatori di identità della storia ebraica del XX secolo; ossia la distruzione degli ebrei d’Europa e la fondazione dello Stato di Israele; Secondo, perché attinente al rapporto complesso tra questi due avvenimenti; Terzo, perché implicava la lotta per il controllo della memoria ebraica, del suo linguaggio, dei suoi significati, dei suoi portatori, dei suoi custodi³⁷.

Arendt dunque, riproponendo la questione degli *Judenräte*, così come criticando la condu-

33 Uno delle interpretazioni femministe più interessanti del pensiero di Arendt riguarda proprio la polemica scatenatasi in seguito al processo Eichmann. Jennifer Ring argomenta, indagando il ruolo giocato dalla costruzione della mascolinità nell’ebraismo e nel nuovo ebraismo costituitosi in seguito alla fondazione dello Stato di Israele come il tono al vetriolo delle critiche ricevute da Arendt debba essere compreso tenendo conto del genere sessuato di Arendt, del fatto che Arendt abbia rappresentato l’unica voce di donna ebrea che abbia contestato pubblicamente l’azione politica della dirigenza ebraica (cfr. J. Ring, *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York press, Albany 1998).

34 B. Honig, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity in Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., p. 151.

35 Lettera ad Arendt del 23.06.1963, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 216.

36 Cfr S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit. pp.180- 181.

37 Cfr. I. Zertal, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Einaudi, Torino 2000, p. 133.

zione del processo da parte del pubblico ministero (orchestrato, secondo lei, dal volere politico di Ben-Gurion, l'allora primo ministro israeliano), contrasta l'uniformità e l'univocità di quella narrativa della "vittimizzazione" del popolo ebraico, utilizzata sia per elaborare l'incomprensibile storia recente, sia per legittimare e giustificare il nascente nazionalismo dello Stato di Israele. Aprendo la polemica sulla legittimità di un giudizio, su chi, come e quando si è autorizzati ad esprimere un giudizio, Arendt contesta l'univocità della costruzione di una Tradizione, di una Storia, di una memoria collettiva che, cristallizzandosi in un'unica narrativa dominante, delegittima, riduce al silenzio ed all'oblio, la pluralità costitutiva dei differenti punti di vista, delle differenti storie di vita riflesse in narrative plurali, discordanti e contrastanti tra di loro. In una parola, dietro alla polemica arendtiana si cela il problema della costruzione di un'identità collettiva monolitica, fissata attraverso alcuni criteri di appartenenza e di lealtà a determinati valori e punti di vista, esibiti dalla costruzione e ripetizione di una narrativa comune.

In questo senso, si può dire che una parte dell'accusa di Scholem³⁸ è rivolta a mettere in dubbio la legittimità arendtiana di formulare un giudizio sulle questioni ebraiche, smascherandone la sua "cattiva" appartenenza. Rimproverandole di provenire «dalla sinistra tedesca», il sionista emigrato in Palestina Gershom Scholem mette in dubbio la legittimità, così come la capacità di Arendt, di poter comprendere e giudicare le vicende del popolo ebraico in quanto appartenente ad una radice "cattiva", quella di ebrea secolarizzata.

Analizzando questa accusa in riferimento alla costruzione di una politica dell'identità, Bonnie Honig afferma come, rimarcando la "cattiva" provenienza di Arendt, Scholem compie due azioni retoriche³⁹. La prima può essere intesa come una "strategia del riduzionismo" mirante a ridurre la soggettività arendtiana, frazionata in molteplici aspetti, solo ed esclusivamente alla sua "identità" ebraica, escludendo dalla definizione identitaria tutti quegli (altri) aspetti legati, ad esempio, all'educazione, al genere o all'esperienza della migrazione. La seconda mossa, conseguente a questa strategia riduzionista, è data dall'assunzione che "l'identità ebraica sia espressiva" ovvero che «particolari forme di azioni, enunciati e sentimenti devo necessariamente conseguire dal fatto che lei sia ebrea», stabilendo con ciò dei "criteri di appartenenza" e suggerendo, conseguentemente, quale avrebbe dovuto essere la giusta prospettiva dalla quale Arendt avrebbe dovuto vedere, sulla quale si sarebbe dovuta posizionare per scrivere il libro.

38 Come spero di aver sufficientemente argomentato, questo scambio epistolare deve essere analizzato con molta cautela in quanto sono in gioco molteplici questioni e prospettive. Come hanno recentemente sottolineato nel libro da lui curato G. Smith (*Hannah Arendt Revisited. Eichmann in Jerusalem*, Surhkamp, Frankfurt a.M. 2000) e S. Mosés (*Das Recht zu urteilen. Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß*, ivi), l'accusa di Scholem di mancanza «Ahabath Israel» può essere interpretata come un'acuta e profonda critica teorica rivolta, in primis, non tanto direttamente ad Arendt quanto piuttosto a quella fredda modalità esibita dalla filosofia e dai discorsi intellettuali in generale che, ricorrendo ad astrazioni, ad una glaciale ironia e ad un sarcastico distacco, non sembrano assolutamente adeguati a cogliere la particolarità, la paradossalità e la tragicità degli eventi vissuti dagli ebrei in alcune disperate e terrificanti situazioni storiche (tra cui le decisioni prese da alcuni dirigenti degli Judenräte), segno di una modalità di astrazione intellettuale incapace di farsi carico di ciò che è accaduto, della particolarità della contingenza storica.

39 Cfr. B. Honig, *Toward an Agonistic Feminism. Hannah Arendt and the Politics of Identity in Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., p. 152 e ss.

Ventaglio delle donne

La risposta epistolare di Arendt si concentra sul tentativo di disinnescare questa trappola identitaria insistendo, per prima cosa, sulla molteplicità delle sue forme di appartenenza e provenienza, ribadendo la sua esperienza di migrante, la sua appartenenza etnica e di genere. Innanzitutto ella afferma di non aver mai fatto parte della cerchia degli intellettuali provenienti dalla sinistra tedesca e, in secondo luogo, facendo contemporaneamente riferimento, tra le righe, al fatto di vivere ed aver scelto di diventare cittadina americana, rivendica la sua provenienza dalla «tradizione della filosofia tedesca»⁴⁰. Leggendo la risposta di Arendt ci si trova di fronte ad una dichiarazione di appartenenza bifocale che, simile ad un'ellissi, può essere compresa solo tenendo presente i due fuochi che la compongono: da un lato la provenienza, la filosofia tedesca lasciata alle spalle, il non più, dall'altro il richiamo alla situazione odierna rappresentata dalla scelta della cittadinanza americana; nello spazio tra i due fuochi la condizione di apolide generata dalla persecuzione antisemita. Arendt dunque ribadisce come l'appartenenza non possa mai essere totale, fissa, né la provenienza unica. Essa, al contrario, deve essere compresa tenendo presente sia l'origine sia la posizione attuale; non è un punto nello spazio quanto piuttosto la creazione di uno spazio, di una figura ellittica costituita da molteplici fuochi. Tenendo conto dunque dello spazio che intercorre tra i due punti, l'appartenenza diviene un percorso di appartenenza, costituito dalla relazione che si instaura tra i diversi punti focali, percorso unico e irripetibile della storia di vita del/la singolo/a.

La risposta arendtiana continua facendo riferimento all'affermazione di Scholem che la considera «in tutto e per tutto una figlia del nostro popolo e in nessun altro modo». Contestando che l'appartenenza ebraica implichi anche l'espressione automatica di una serie di azioni, modi di essere, enunciati attraverso cui si performano i «criteri» di esclusione/inclusione di appartenenza ad uno specifico gruppo, la risposta di Arendt insiste nel sottolineare la sua «mera appartenenza» agli ebrei – «sono semplicemente una di loro»⁴¹, scriverà Arendt qualche riga sotto – formulando una similitudine con l'altrettanto «semplice appartenenza» al genere sessuale. «La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato»⁴².

Questa risposta di Arendt ci fornisce un indizio di non poco conto. Come seguendo un filo quasi impercettibile, probabilmente a lei stessa inconsapevole, Arendt, anche in questo caso, intreccia appartenenza etnica e di genere, suggerendo l'esistenza di un punto di contatto. Così, prosegue Arendt, continuando ad intrecciare differenza ebraica e sessuale:

Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così come è; per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono *physei* e non *nomō*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali – come quelle della politica ebraica – è destinato ad aver anche conseguenze politiche⁴³.

40 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., 221.

41 Ivi, p. 223.

42 Ivi, pp. 221-223.

43 *Ibidem*.

La conclusione raggiunta da Arendt nella sua risposta a Scholem può lasciare il lettore e soprattutto la lettrice femminista, davvero stupefatta. Il richiamo alla distinzione tra *physei* e *nomō*, natura e legge, sembra infatti implicare una teoria del genere sessuale così come dell'appartenenza etnica secondo cui essi risultano essere "puri" fatti di natura, indipendenti da qualsiasi costruzione socio-discorsiva e, in quanto contrapposti al *nomō*, esclusi da qualsiasi tipo di variazione e intervento da parte dell'agire degli uomini. Come hanno messo in dubbio Bonnie Honnig e Judith Butler che, riferendosi esplicitamente a questo passo di Arendt, ne criticano la visione naturalista implicita in questa concezione del *gender* e dell'appartenenza etnica, a favore di una teoria performativa del *gender* e dell'appartenenza etnica: «Non c'è infatti un "fare" ciò che è dato che complica l'apparente distinzione tra la *physei* e il *nomō*?»⁴⁴.

Seppur queste interpretazioni hanno avuto il merito di aver messo in luce uno degli aspetti più problematici (e contestati) del pensiero di Arendt, ovvero il suo apparente netto dualismo tra ciò che è dato e ciò che è fatto, io vorrei provare a concludere seguendo una direzione diversa. La risposta di Arendt infatti deve essere compresa nel quadro della posizione assunta dal «paria consapevole» che, nel momento stesso in cui rivendica la sua mera appartenenza, quel «*I merely belong to them*» pronunciato da Arendt, rivendica la propria legittimità a produrre narrazioni alternative, decentrate che sappiano consapevolmente portare nella spazio pubblico d'apparenza la propria visione singolare e necessariamente parziale. Il passo arendtiano intorno alla distinzione tra *physei* e *nomō* deve infatti essere compreso in un orizzonte politico più ampio, in cui ciò che è un dato naturale, appartenente alla *physeis*, se vuole essere agito, deve essere articolato e portato ad apparire nello spazio pubblico, posizionandosi in esso a partire dalla propria singolare e parziale prospettiva. Scrive infatti Arendt in *Vita Activa*:

Il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino la mera datità passiva del loro essere, non per mutare [to change] ma per rendere articolato e chiamare alla piena esistenza ciò che altrimenti dovrebbero comunque subire passivamente⁴⁵.

Il paria consapevole dunque, assumendo la propria posizione marginale, senza volerla rifiutare o negare, articola con la propria voce il proprio percorso singolare facendolo comparire nello spazio pubblico e dando luogo, al suo interno, a narrative decentrate che, in virtù della loro parzialità rendono lo spazio pubblico un terreno d'incontro e di scontro di prospettive plurali e narrative differenti. Contrariamente ad una lettura critica di Arendt basata su una netta dicotomia tra sfera pubblica e privata/politica e natura, io propongo una lettura di Arendt che, proprio a partire dalla sua esperienza ebraica, sia capace di rendere conto, al contrario, della permeabilità di tali sfere secondo cui ciò che è dato, se non lo si vuole sopportare passivamente, dolorosamente e singolarmente, deve essere articolato, messo a parole, reso visibile nello spazio pubblico, dando luogo alla creazione di una serie di narrazioni alternative e plurali, queste sì capaci di fare e disfare il mondo.

Insistendo, nella sua risposta, nel rimarcare la propria indipendenza di pensiero, appellandosi al suo *selbstdenken*, Arendt rivendica la sua prospettiva parziale, il suo giudizio singolare, frutto

44 J. Butler, *I merely belong to them*, in «London Review Books», 10.07.2007, p. 5.

45 H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 153.

Ventaglio delle donne

di una riflessione radicata nella sua propria esperienza dei fatti e della vita. Ella infatti avverte Scholem di una cosa: «Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro»⁴⁶. Questa affermazione pubblica della propria indipendenza, declinata come singolarità, unicità e parzialità, è ciò che si potrebbe definire come l'assunzione della posizione del paria consapevole che, radicandosi nella propria parzialità, portando il proprio punto di vista, disarticola le "astratte" narrazioni di gruppo, insistendo sulla sua differenza in quanto portatore di un "concreto" e parziale punto di vista.

Il rifiuto arendtiano nei confronti di una politica dell'identità che, spesso, fondandosi su una narrazione astratta (e dominante), istituisce i criteri di inclusione/esclusione nel gruppo, così come, astraendosi dalle storie di vita delle singolarità che compongono il gruppo, si cristallizza nella memoria di un'entità collettiva, astratta e immaginata come può essere "un popolo" o "una nazione", oppure, nel campo della politica femminista, in un'essenza come quella della "Donna", o della "Lesbica", o della "Donna del terzo Mondo" è espresso, in maniera da non lasciare adito a fraintendimenti, dall'impossibilità arendtiana di "amare" una collettività. Dichiarando a Scholem di non poter amare il proprio popolo: «hai perfettamente ragione: non sono animata da alcun "amore" di questo genere, [...]: nella mia vita non ho mai «amato» nessun popolo o collettività»⁴⁷ – in quanto si possono amare solo le singolarità – «Io amo "solo" i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone»⁴⁸ Arendt invita a diffidare dell'astrazione prodotta dalle narrazioni collettive. Al suo posto ella invita a costruire narrazioni plurali che, invece di generalizzare il percorso di un soggetto immaginato, astratto e anonimo, rendano conto della contrattazione e negoziazione dei molteplici punti di vista, spesso anche discordanti, conflittuali e contrastanti, esperiti dalle singolarità che compongono, per l'appunto, le differenti collettività.

Mostrandoci allo stesso tempo i due lati della stessa medaglia, ovvero la necessità di radicalizzarsi nella propria prospettiva ma per dare vita ad una pluralità di narrazioni alternative, critiche e molteplici rispetto a quelle dominanti; così come insistendo sul rifiuto di concepire l'appartenenza identitaria come il risultato di un'astratta identità collettiva, Hannah Arendt sembra suggerirci una strada diversa dalla semplice politica della rivendicazione identitaria procedendo nella direzione di una politica post-identitaria. È, allora su questa strada che diviene possibile un incontro tra il pensiero arendtiano e le recenti teorie femministe in quanto la proposta politica arendtiana, piuttosto che essere inserita in un processo di costuzione di identità collettive monolitiche, deve essere inserita in un progetto di politica *sui generis*, dove ogni singolarità possa essere articolata e chiamata alla piena esistenza nell'incontro delle differenti prospettive che compongono le trame del mondo⁴⁹, articolabili e rese visibili nello spazio pubblico.

46 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 226.

47 Ivi, p. 222.

48 *Ibidem*.

49 Su questo punto vedi il lavoro di O. Guaraldo (*Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003) che, riprendendo le suggestioni di Adriana Cavarero, insiste nel sottolineare il nesso tra politica e racconto nella filosofia politica di Arendt.