

# **Hannah Arendt e le interpretazioni femministe e al femminile del suo pensiero. Una circolarità virtuosa**

di *Margarete Durst*

This essay deals with the complex interaction that has developed over time between reflection à la Arendt and feminist studies. A map of fertile meetings is outlined, which have allowed feminism to better focalize some of its topics and the school of thought à la Arendt to reveal some of its aspects hitherto left in the shade. Furthermore, the article looks into some less explored – historical and pedagogical – areas where certain key concepts of the writing of Hannah Arendt can profitably be further interpreted.

## 1. *Motivi salienti di un'affinità elettiva*

Hannah Arendt, che non ha inteso riconoscersi filosofa di professione, è entrata nel dibattito filosofico contemporaneo, non più solo come teorica della politica, anche molto per merito del contributo dato da studiose donne alla comprensione del suo pensiero. Paradossalmente, questa sua spiccata immissione in un più ampio ambito problematico è legata proprio alla lettura che della sua opera hanno dato pensatrici o dichiaratamente femministe o intenzionate a far emergere la loro voce di donna nel territorio filosofico, tra i più restii a dare credito alla specificità del dire femminile, quando è noto che Arendt non si è voluta riconoscere nel movimento femminista e non ha sottaciuto alcuni suoi atteggiamenti conservatori sulla questione del genere. Per di più, al primo impatto con il suo pensiero, le femministe hanno reagito rimarcandone le implicazioni negative in particolare riguardo al tema della diversità e della differenza, anche ma non solo sessuale,<sup>1</sup> il che ha in parte contribuito a ritardare la messa in circolo dei testi arendtiani nel contesto europeo-continentale.

Queste posizioni segnatamente critiche e di rigetto del pensiero arendtiano, legate anche alla fase che il femminismo anglo-americano stava attraversando nel mentre cresceva la notorietà di Arendt come pensatrice

---

<sup>1</sup> Cfr. M. MARKUS, *The «Anti-Feminism» of Hannah Arendt*, in G.T. KAPLAN - C.S. KESSLER (edd), *Thinking, Judging, Freedom*, Sidney 1989, pp. 119-129; B. HONIG (ed), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Philadelphia (PA) 1995 (con bibliografia) cui farò qui ripetuto riferimento.

politica,<sup>2</sup> hanno in certa misura condizionato la ricezione dell'autrice, ma sono poi state in generale riassorbite in un più articolato approccio, che per diversi aspetti può essere sintetizzato nella formula usata da Seyla Benhabib: «pensare con Arendt contro Arendt», divenuta presto uno slogan. Si è verificata infatti un'appropriazione in chiave femminista di tutta una serie di tematiche arendtiane e, in particolare, della portata rivelativa dell'agire, connessa alla critica della modernità e alla rivendicazione del diritto di esprimersi in quanto esseri umani. Le note agonistiche ed eroiche di *Vita activa. La condizione umana* hanno così risuonato in maniera amplificata negli scritti delle donne interessate a riallacciarsi al mito dell'amazzone e a denaturalizzare il corpo, liberandolo dall'asservimento ad una funzione procreativa meramente riproduttiva.<sup>3</sup>

Tali letture appaiono, ad uno sguardo retrospettivo, fortemente legate alle diverse fasi vissute dal movimento femminista, e alla conseguente decentrazione della problematica del genere in favore di quella della differenza. Non è un caso che le componenti del movimento femminista ancora orientate all'emancipazione e ai diritti all'uguaglianza, peraltro critiche verso le anime più libertarie del femminismo, sono poco o nulla interessate al pensiero di Arendt che considerano di stampo troppo intellettuale e illuminista (mi riferisco in particolare al femminismo afroamericano). È comunque indubbio che, nel proliferare di scritti sulla nostra autrice, il *corpus* di testi a mano di donna e caratterizzati da un taglio più o meno marcatamente femminista o curvati al femminile<sup>4</sup> tenda ad aumentare.<sup>5</sup> Anche studiose come, ad esempio, le italiane Adriana Cavarero e Laura Boella, che nei loro contesti di ricerca hanno già prodotto su Arendt, tornano a farvi riferimento puntuale,<sup>6</sup> tanto che vien fatto di chiedersi (pure osservando i titoli o gli *exergo* di libri, saggi, eventi sui più diversi argomenti, che mutuano alcune formule espressive quali il «pensare senza ringhiera», la «passione di pensare», il «partire da sé»

<sup>2</sup> La questione centrale era allora quella del genere e dell'emancipazione delle donne con la conseguente polarizzazione di maschi e femmine. La focalizzazione sui temi dell'identità femminile e dei diritti delle donne portava a equiparare il discorso politico di Arendt a quello degli uomini, facendolo apparire sostanzialmente fallocentrico.

<sup>3</sup> Da qui la cosiddetta svolta nella ricezione femminista di Arendt caratterizzata da una lettura in senso ginocentrico dei suoi testi e della sua figura di donna.

<sup>4</sup> Per questo secondo orientamento cfr. tra gli altri A. PAPA, *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Pergola Monsavium (Lecce) 1993.

<sup>5</sup> Basti pensare che in nessuna delle tre sezioni del volume (260 pp.) del 1987 a cura dello studioso R. ESPOSITO (ed), *Hannah Arendt. La pluralità irrepresentabile*, Urbino 1987 compare un saggio a firma di una donna; gli interventi femminili sono solo di S. FORTI per la *Bibliografia* e di L. RITTER SANTINI per due pagine, *Rahel e Hannah*, nell'*Appendice* dove presenta anche alcune lettere fra Jaspers e Arendt.

<sup>6</sup> Da quando ha iniziato a scrivere su Arendt A. CAVARERO non ha più smesso di attingere creativamente al pensiero di quest'autrice, cito il saggio del 1989, *La verità della vita: Arendt e Jaspers* (in «Il Mulino», 323 [1989], pp. 532-539) che ha avviato un decennio fitto di studi arendtiani, e quello del 1999, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* (in S. FORTI [ed], *Hannah Arendt*, Milano 1999), come il volume *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano 1997 puntellato di citazioni di Arendt. Anche L. BOELLA da quando ha iniziato a lavorare su Arendt (suoi la traduzione in italiano nel 1990 della tesi di dottorato e il volume *Pensare politicamente, agire politicamente*, Milano 1995) ha continuato ad occuparsene, da ultimo con la cura del carteggio con Heidegger.

ecc.) se ci troviamo di fronte ad una nuova Musa della scrittura femminile, in particolare in campo filosofico.

Rispetto a questo fenomeno diffusivo, su cui tornerò più avanti, va rimarcato come le studioshe che gravitano nella costellazione femminista dell'ambito anglo-americano si siano mostrate le più determinate ad un confronto circostanziato, spesso centrato su problematiche specifiche; il che ha permesso a diverse di loro di modificare una prima valutazione critica sulla base di argomentazioni fondate.<sup>7</sup>

Si può notare che la sintonia con l'elemento femminile si rende visibile già nella diffusione del pensiero di Arendt: per diversi settori raccolto e ordinato per merito di sue allieve e amiche,<sup>8</sup> alle quali è servito di stimolo per pensare in proprio.<sup>9</sup> Ma va anche sottolineato come Arendt abbia sentito e vissuto l'amicizia come una forma di relazionalità, intellettuale e affettiva, a tutto campo, senza preclusioni di genere e sesso, e come tale l'abbia praticata non pensando di anticipare alcun rapporto di «sorellanza», tant'è che molti uomini si sono dedicati, e si dedicano, a comprendere e diffondere il suo pensiero in spirito di amicizia, impegnandosi pure nel lavoro, che in genere prendono su di sé le donne, della cura, in questo caso dei testi e delle loro traduzioni.<sup>10</sup> Qui rimarco la particolare rispondenza delle donne ad occuparsi di Arendt per dare a tutte e tutti modo di metabolizzarne il pensiero, al fine di mantenere in vita, più che una tradizione storiografica, un approccio al mondo che privilegia l'interesse a comprendere *immer wieder*.

Per quanto riguarda l'iter complesso del rapporto tra Arendt e il femminismo si potrebbe dunque dire che l'autrice è ormai assunta tra le madri fondatrici della genealogia femminista,<sup>11</sup> e, come ogni autentica madre, si

<sup>7</sup> Si veda il caso di M. CANOVAN che dopo otto anni da *The Political Thought of Hannah Arendt* (New York 1974) scrive *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge (MA) 1992.

<sup>8</sup> Cito per tutte M. MCCARTHY che con il suo paziente lavoro ricostruttivo ci ha permesso di leggere *La vita della mente*. Anche l'Archivio Arendt in Germania (Oldenburg) è diretto da una donna, A. Grunenberg, che con pochissimi aiuti ha reso accessibile in rete la documentazione conservata in fotocopia.

<sup>9</sup> Oltre la più completa di E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven 1982 (trad. it., Torino 1990); cito S. COURTINE-DENAMY, *Hannah Arendt*, Paris 1994 e M. LEIBOVICI, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Troina (Enna) 2002. Riferendomi solo ai lavori che hanno contribuito a diffondere il pensiero dell'autrice cito, tra gli altri, il volume collettivo curato da F. COLLIN (ed), *Hannah Arendt* («Le Cahiers du Grief» del 1985), e, per il contesto italiano, oltre L. Boella, già menzionata, il gruppo di Diotima, in particolare per il volume *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990; S. FORTI, oltre che per la *Bibliografia degli scritti su Hannah Arendt* (in S. FORTI [ed], *Hannah Arendt*, pp. 286-306, cui rimando per ogni ulteriore riferimento bibliografico) per la cura dal 2001 *Archivio Arendt* (traduzione degli *Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*); L. RITTER SANTINI, che ha curato nel 1981 *Il futuro alle spalle* e nel 1988 *Rahel Varnhagen: storia di un'ebrea*; T. SERRA, per la cura nel 1985 di *La disobbedienza civile e altri saggi*; A. CUTRO, che nel 2002 ha curato *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme di governo autoritarie nel XX secolo*.

<sup>10</sup> Cito, tra gli altri, il lavoro costante, sistematico e acuto di Alessandro Dal Lago come quello per alcuni versi pionieristico di Roberto Esposito.

<sup>11</sup> Ho usato quest'espressione per la prima volta diversi anni fa, in una lezione su «Il concetto di amore in Hannah Arendt» (all'interno del Corso di perfezionamento, poi Master, diretto da F. Brezzi dell'Università di Roma<sup>3</sup> su «Figure e temi della cultura delle donne»), quando ancora suonava strana rispetto a quella «matri della prima generazione», già più volte adottata negli studi sul femminismo, in

vede riconosciuto il proprio merito e vede fruttificare la sua eredità. Segno questo anche della peculiare capacità delle donne, tanto più se femministe, a rimettersi in discussione e a non arroccarsi in difesa di un sistema interpretativo: due caratteri che ritroviamo molto spiccati in Arendt, e che sono tra quelli che hanno concorso a far scattare tra lei e le studiose di orientamento femminista una forte affinità.

Dunque, più che delineare una storia della ricezione femminista di Arendt, il che, almeno per alcune delle più significative direttrici anglo-americane, ha fatto in maniera critica Mary Dietz,<sup>12</sup> mi interessa qui rimarcare la vitalità, in senso specificatamente innovativo, del contributo che studiose di diversi ambiti disciplinari, tutti più o meno direttamente convergenti nell'area filosofica, hanno dato all'approfondimento del pensiero di quest'autrice. Vitalità che emerge anche dall'avvio di nuovi assi interpretativi e dalla rimessa in questione di letture assodate, come dal fatto che la riflessione al femminile e femminista ne è risultata arricchita e stimolata ad avanzare in terreni ancora di frontiera. Va inoltre precisato che Arendt, pur dipanando le fila del suo pensiero sulla spinta degli accadimenti in cui intravedeva la portata dell'evento, e pur seguendo in testi di autori disparati le tracce del pensiero che andava svolgendo, affronta sempre con un approccio globale il problema di cui, di volta in volta, è presa e che, in maniera più o meno diretta, finisce col convergere sulla condizione umana. Un'analogia tendenza alla globalità ha pure l'approccio femminista all'opera arendtiana, nel senso che non procede ormai più per schemi dimidiati, riguardo sia le tematiche che i testi, e, senza puntare a individuare un sistema, usa alcuni concetti chiave come fili conduttori per cogliere i significati più vitali di una produzione teorica diffusa in campi disparati.<sup>13</sup>

Farò dunque cenno ai filoni interpretativi del pensiero dell'autrice che, anche dal punto di vista delle ricerche che ho finora condotto su di lei, ritengo più significativi nella prospettiva delineata. D'obbligo è il riferimento alle due aree attualmente più note: quelle anglo-americana e continentale. In merito alla prima un valido supporto è offerto dal volume del 1995 (progettato per i vent'anni dalla morte di Arendt) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, curato da Bonnie Honig, che nel raccogliere i contributi di studiose di diverso indirizzo ne delinea le varie posizioni prospettando alcuni dei nuovi orizzonti di ricerca.<sup>14</sup> Per quanto attiene al secondo versante cercherò di mettere in luce le linee di convergenza tra autrici diverse per nazionalità e per impostazione teorica, non con la pretesa di costruire una mappa delle

particolare a proposito di Simone De Beauvoir. Incidentalmente ricordo che Arendt si era espressa assai criticamente sul valore filosofico della studiosa francese (cfr. M.G. DIETZ, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, in B. HONIG [ed], *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 17-50, p. 42, nota 12).

<sup>12</sup> M.G. DIETZ, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*.

<sup>13</sup> Come scrive L. BOELLA (*Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*), Arendt è «grande scopritrice di problemi attuali» e la sua riflessione presenta un'intricata molteplicità di registri fuori e dentro la filosofia.

<sup>14</sup> B. HONIG, *Introduction: The Arendt Question in Feminism*, in B. HONIG (ed), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 1-16.

interpretazioni attendibili ma con la speranza di riuscire a cogliere le fila degli interessi aggreganti. Il fatto che, come ho sopra accennato, si assista oggi ad una ricaduta a pioggia del pensiero arendtiano negli scritti di tante studiosse di differenti aree disciplinari fa in effetti sentire la necessità, perché non si dissipi in mille rivoli un intenso flusso ideativo, che quanto meno si avvii una ricognizione degli interventi più incisivi, dal punto di vista sia della storiografia arendtiana che degli sviluppi della riflessione filosofica delle donne. Ciò richiederebbe un lavoro di ricognizione e una rimessa a confronto delle varie posizioni, sul modello di quanto si è fatto per l'area anglo-americana, sempre con una focalizzazione sulla produzione di taglio femminile/femminista. Per il momento mi preme sottolineare come non vada sottovalutato il valore della diffusione capillare di temi arendtiani cui si va assistendo in vari paesi europei, tra cui l'Italia – anche in testi non centrati sull'autrice o che solo occasionalmente fanno riferimento alla sua opera –, in quanto tale fenomeno non è solo indicativo di una moda legata a meccanismi imitativi. Esso è anche segno della prolificità di un pensiero che affronta questioni vitali sotto il profilo della piena estrinsecazione umana, così come testimonia la versatilità di un linguaggio ricco di metafore, spesso assurte a emblemi di intere problematiche.

Non so se Arendt si sarebbe scandalizzata dell'incetta di tante sue espressioni e dell'appropriazione eclettica fattane da non poche lettrici; è comunque certo che non voleva essere annoverata tra i kantiani «pensatori di professione», usi a misurarsi tra loro in maniera autoreferenziale. Arendt stessa non si è mai occupata della ricostruzione sistematica del pensiero degli autori da lei amati, spazianti dai classici greci, a Agostino, ai filosofi medievali, a Kant, a Marx, agli esistenzialisti suoi contemporanei, a Wittgenstein, per citare solo alcuni dei riferimenti più significativi. L'unica autrice cui ha dedicato un lavoro compiuto, benché mai in senso strettamente storiografico, è stata Rahel Varnhagen, di cui ha scritto la biografia interpretandone la vita in larga misura in base alle idee che andava elaborando intorno alle figure del *paria* e del *parvenu*. Anche il suo modo di lasciare da parte quest'opera, per riprenderla e decidersi a pubblicarla molti anni dopo, è segno del suo coinvolgimento personale e della sua determinazione a tenere uniti pensiero e vita. Il lavoro intellettuale costituiva infatti per lei un interesse vitale, nel senso che affondava le sue radici nelle questioni salienti dell'esistenza, sua personale e comune, dato l'intreccio, per lei inscindibile, tra io, tu, noi.

E la volontà di non scindere i nodi dell'esistenza e di non risolverne intellettualisticamente le antinomie, ma di badare invece a riconoscerne il carattere costitutivo, tipica di quest'autrice, potrebbe essere interpretata come segno della disposizione unitiva che distingue il femminile; disposizione che in lei non procede mai disgiunta da quella per la distinzione e per l'articolazione concettuale, intesa quale via maestra per la comprensione del reale. Anche per tale verso Arendt è un'autrice complessa perché riconosce i paradossi che pongono un *alt* alla ragione senza arretrare davanti ad essi, tanto da assumerli come spie di possibili itinerari alternativi per la stessa

conoscenza; e molti studi condotti dalle donne su di lei riflettono questi tratti e un'analoga passione per quanto è fatto oggetto di ricerca. Non è un caso che il concetto d'amore abbia costituito l'*incipit* della produzione scientifica di Arendt, che attraverso la lettura di Agostino giunge ad elaborare quella visione d'amore per il mondo posta da Young-Bruehl a titolo della sua biografia della maestra e amica.<sup>15</sup>

In effetti l'amore, nelle sue varie forme di stupore ammirato, di interesse appassionato, di dedizione e cura, costituisce il filo conduttore di un itinerario di vita tanto variegato e complesso, quale è stato quello della nostra autrice. Itinerario in cui gioca un ruolo estremamente significativo oltre l'amore l'amicizia, che è uno degli affetti su cui le donne hanno più investito a livello di pratiche e di ricerca propriamente teorica. Ma proprio nel sottolineare la diversità tra amicizia e amore<sup>16</sup> Arendt rivela quanto sia intenso ed esclusivo il suo sentimento verso il mondo, quale terra abitata dall'universale comunità umana, e, nel contempo, tramite la congiunzione di amore e mondo ci mostra la profondità del nesso tra mente e anima. Infatti il mondo, quale luogo per eccellenza del manifestarsi pubblico dell'agente che attraverso azione e discorso esplicita «chi» egli sia, suscita e postula amore, cioè un sentimento che si sviluppa nell'intimità, nella sfera privata degli affetti. Per tale verso l'amore di coppia, che estranea dal mondo, costituisce una modalità non solo antagonistica ma anche complementare all'amore del mondo, in quanto in entrambe le forme di amore sono in gioco sentimenti unitivi profondi, che dilatano il senso di sé con tendenze infinitizzanti. Non a caso l'amore, in tutte le sue versioni, risuona soprattutto nella poesia e nella dimensione lirica del linguaggio, come in generale nell'arte che ha il potere di prospettarci mondi da amare.

Certo lo iato tra il mondo a due e il mondo comune può risolversi in conflitto, anche tragico, ma anche in quell'amore esclusivo c'è il sogno di un mondo diverso per l'universale comunità umana, tant'è che la coppia si propone come modello di nuova umanità. Va ricordato che per Arendt il rapporto d'alterità è costitutivo della condizione umana, in quanto ogni essere umano proprio perché nasce, cioè viene messo al mondo, è un'individualità al plurale, che da questa sua condizione esistenziale trae la disposizione a sentirsi e riconoscersi cittadino del mondo. La stessa nascita, che ci introduce nel mondo, implica un rapporto esclusivo e in qualche modo sempre intimo e segreto, ma è pure un fatto pubblico, perché riguarda un

<sup>15</sup> E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*.

<sup>16</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it., Milano 1997<sup>4</sup>, p. 38; qui Arendt si riferisce alla distanza che separa l'amore dal mondo quale sfera pubblica («l'amore, a differenza dell'amicizia, muore. O piuttosto si spegne nel momento in cui appare in pubblico») e in tal senso rimarca l'«intrinseca lontananza dal mondo» dell'amore, che può apparire irrilevante, come una piccola cosa, nella sfera pubblica, che «per quanto possa essere vasta non può essere incantevole proprio perché è incapace di ospitare l'irrilevante». Il che ci autorizza a dire che «l'incanto» del mondo, di cui si parla in *La vita della mente*, attiene al privato, o meglio coinvolge l'intimità, non il pubblico. Ma in Arendt non c'è mai scissione, tant'è che, nella stessa pagina da cui si è citato, il rapporto tra pubblico e privato è assimilato a quello tra la luce «aspra» e «la penombra che rischiarla la nostre vite». Tutto si gioca nel dosaggio vicinanza/distanza nel conteso dello *zwischen-sein*, del *in-between*.

essere che solo attraverso il riconoscimento dell'altro entra a far parte della comunità umana.

Gli studi di area femminista hanno appunto avuto il pregio, oltre che di mettere in luce dei tratti peculiari dello stile di pensiero di Arendt e di esplicitarne, in diversi casi sviluppandole, le tematiche più centrate sulla differenza,<sup>17</sup> di sottolineare l'originalità del suo approccio conoscitivo, mirato a far convergere immaginazione e ideazione; ma soprattutto hanno operato uno scavo nello spessore di significato di alcuni fondamentali concetti arendtiani, quali quello di nascita e di mondo,<sup>18</sup> valorizzandone l'intrinseca polarità.<sup>19</sup> Ma quale è dunque il taglio precipuo degli studi femministi e al femminile su Arendt che più mi interessa mettere qui in luce?

## 2. *Spunti per una cronistoria di due filoni interpretativi*

È innanzitutto utile richiamare quanto, nell'introduzione al suo già citato testo, scrive Bonnie Honig, allorché, nel delineare tre fasi salienti nel rapporto del femminismo con Arendt, richiama la distinzione operata da Sandra Harding tra «la questione Arendt nel femminismo» e «la questione donna in Arendt», per sottolineare come abbia costituito all'inizio un problema soprattutto la visione arendtiana della politica quale dimensione eminentemente pubblica dell'esistenza, che escludendo i temi della corporeità estrometteva dal «chi» i segni salienti dell'individuazione, legati appunto alla sessualità. Quale attore della politica il «chi» si pone infatti sulla scena mondana come persona esemplare dal punto di vista dell'interesse per la cosa comune; non fa quindi questione di genere, di etnia, di ceti o di classe, cioè di tutti quegli aspetti che hanno una rilevanza a livello sociale ma non direttamente politico, in quanto, per Arendt, la politica si occupa di ciò che è essenziale della condizione umana: di ciò che attiene all'essere umano in quanto specificatamente umano. Un simile approccio al politico rivela in effetti due facce. La prima, su cui si è concentrata l'iniziale e più critica lettura femminista, non guarda ai fattori reali dell'emarginazione umana e a ciò che fa la differenza nell'appropriazione di uno spazio d'azione e di discorso pubblico; la seconda, emersa col tempo e specularmente opposta alla prima, vede invece, anche nei reietti della terra, potenzialità umane suscettibili di esprimersi allorché si ha la forza di riconoscerle nel contesto stesso dell'emarginazione. Da qui una lettura che, pure attingendo agli studi sviluppati nel gruppo delle allieve e amiche di Arendt, ha messo in luce la

<sup>17</sup> Cfr. B. HONIG, *Identità e differenza*, in S. FORTI (ed), *Hannah Arendt*, pp. 177-204.

<sup>18</sup> Mi permetto di citare i miei saggi: *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», 3 (2001), pp. 32-50 (cui rimando per gli specifici riferimenti bibliografici); *Birth and Natality in Hannah Arendt*, in «Phenomenological Inquiry», XXV (2001), pp. 72-84; *Birth and Natality in Hannah Arendt* (versione più estesa del precedente) in A.-T. TYMIENIECKA (ed), *Analecta Husserliana*, LXXIX, Dordrecht 2003, pp. 777-797.

<sup>19</sup> Nel sottolineare questi orientamenti non intendo affatto sottovalutare il contributo di studiosi uomini, che, anche per quanto attiene all'Italia, è stato ed è estremamente prezioso.

portata liberante più che emancipativa del discorso arendtiano, soprattutto attraverso la focalizzazione di alcuni concetti chiave, quali, come si è detto, quello di prima e seconda nascita, o meglio di nascita e natalità, in relazione alla piena estrinsecazione della condizione umana.

Questo nuovo orientamento di studi, profilatosi anche nell'ambito anglo-americano tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, si è sviluppato nell'Europa continentale con particolare vivacità, riflettendo la centralità che le tematiche della differenza avevano assunto soprattutto in Francia e in Italia, anche di riflesso del più generale andamento del dibattito filosofico sulla postmodernità. Si è così assistito a un fiorire di lavori mirati a valorizzare il potenziale innovativo insito nella nascita sul fronte di una progettualità di sé indirizzata al mondo, quindi alla rivendicazione di diritti umani universali, in grado di garantire per chiunque l'appartenenza alla comune dimora mondiale.<sup>20</sup>

Il taglio politico, così marcato negli studi anglo-americani su Arendt, assume quindi, a mio avviso, nel contesto culturale europeo-continentale una particolare coloritura teorica, in quanto assume i caratteri fondamentali della condizione umana come categorie di un'antropologia insieme pragmatica e filosofica. Ed è attraverso una lettura in chiave antropologica e filosofica dei testi arendtiani che molte studiose, operanti, in tale contesto hanno sviluppato le loro riflessioni sul politico, insistendo sul valore di «partire da sé» per impegnarsi a immaginare e costruire un «mondo diverso», in cui la differenza possa essere legittimata a esprimersi come modalità di crescita della comune radice umana.<sup>21</sup>

Significativo è risultato, nell'ottica specifica degli studi al femminile e femministi, l'uso proposto da Arendt della figura del *paria* delineata da Bernard Lazare, cui fa da contro altare quella del *parvenu*: l'una e l'altra emblemi di tipologie umane esemplari,<sup>22</sup> che l'autrice significativamente ritrova unite nel drammatico itinerario di vita di Rahel Varnhagen.<sup>23</sup> Infatti, questa intellettuale, amante dei saloni letterari e decisa a spendere la sua

<sup>20</sup> Cito, tra gli altri i lavori di: A.M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles 1987; R. LAMBERTI, *Hannah Arendt: il pensiero della nascita*, in *Il pensiero delle donne*, Bologna, 1989; A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, pp. 93-121 (del 1990); della stessa autrice *Hannah Arendt: la libertà come bene comune*, in «Democrazia e diritto», 5-6 (1991), pp. 161-183; L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*.

<sup>21</sup> Siamo ormai alla fine degli anni Novanta, cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt*, Paris 1999 (I vol. della trilogia *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*); F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Paris 1999.

<sup>22</sup> «*Paria*» come categoria chiave del pensiero indipendente è il titolo del primo paragrafo di I. NORDMANN, *Hannah Arendt*, Frankfurt a.M. 1994; trad. it., BESA, 1999, pp. 13-22; cfr. anche, tra i testi più recenti: I. POSSENTI, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Arendt*, Roma 2002; M. DURST, *Il contributo arendtiano a una pedagogia della differenza. Le figure del «pariah» e del «parvenu»*, in «Scuola Democratica», 1-2 (2001-2003), pp. 245-264.

<sup>23</sup> H. ARENDT, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, London 1958; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano 1988. Il tema del paria ha comunque un affondo molto ampio nella riflessione di Arendt, cfr. in particolare H. ARENDT, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* (1944<sup>1</sup>), rist. in R.H. FELDMAN (ed.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York 1978, pp. 67-90 (trad. it. parziale *Ebraismo e modernità*, Milano 1979).

vita per la cultura, è disposta a barattare la propria nascita per realizzare il suo fortissimo bisogno di appartenenza al mondo che le appariva più universalmente umano di quello assegnatole per nascita, in quanto le sembrava di potervi esprimere con più pienezza la sua personalità. Così facendo, si trova costretta ad una dolorosa riappropriazione di sé, in cui il corpo si fa tramite dell'identità negata, che, una volta riconosciuta come prima radice, la sostiene nel rivendicare il diritto ad un mondo in grado di fungere da dimora per l'universale comunità umana. Quest'attenzione alle figure del *paria* e del *parvenu* è presente anche negli studi anglo-americani, ma non è così strettamente legata alla teoria politica e tende a sfociare nell'analisi di genere, mentre negli studi continentali è orientata a mettere in luce il valore della differenza in relazione all'enucleazione di un personale progetto di vita. Ovviamente ogni gruppo di studi riflette, anche a volte per contrasto, il retroterra teorico del contesto di appartenenza, e nell'ambito continentale si avverte il marcato orientamento delle studiose, quanto più di matrice filosofica, sulla differenza piuttosto che sul genere.

Comunque, la sottolineatura del coinvolgimento di Arendt nel percorso esistenziale di Rahel che andava tracciando è trasversale ai vari ambiti di studio, tant'è che, nel trattare del'iter non lineare subito da questa biografia, si mette in campo l'effetto di contagio che ha avuto sull'autrice la problematicità del rapporto con il mondo della sua eroina. Come mettono in rilievo diverse studiose, tra cui l'italiana Teresa Serra in un'ottica estranea al femminismo,<sup>24</sup> nel sospendere l'ultimazione della biografia l'autrice rivela l'intensità del suo bisogno di comprensione globale, che la induce a ripensare il rapporto tra nascita, natalità e mondo in maniera più complessa. Va aggiunto che Arendt segue il percorso di Rahel anche attraverso gli sviluppi di una corporeità che si fa segno di un disagio esistenziale radicale. Va tenuto conto che la decisione di riprendere la stesura della biografia e di pubblicarla avviene dopo *Vita activa. La condizione umana*, quando Arendt ha maturato una serie di esperienze che l'hanno resa più consapevole dei nodi interni all'identità, cioè ai processi d'identificazione che passano attraverso i rapporti primari, quindi alla nascita quale eredità non cercata, e, aggiungo, alle configurazioni internalizzate del mondo di cui spesso non siamo consapevoli.

Si comincia così a profilare un filo rosso nella riflessione di Arendt, di particolare interesse in un'ottica in senso lato femminista, costituito da questa attenzione al fattore umano che scardina le letture ideologiche e distoglie dal lavoro analitico ricostruttivo incapace di far luce sul senso dell'indagine conoscitiva. La seconda ondata delle interpretazioni femministe di Arendt appare dunque più segnatamente centrata sulle potenzialità innovative della nascita, intesa agostinianamente quale autentico inizio, pur rimanendo sempre orientata al politico e a valorizzare la portata rivelativa dell'azione e del discorso quali dimensioni pubbliche dell'esistenza, che, appunto nel manifestarsi del «chi», si realizza in senso propriamente umano.

<sup>24</sup> T. SERRA, *L'autonomia de politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Teramo 1984, pp. 193-194.

Il fatto di concentrarsi sulla nascita e sulla natalità ha però anche contribuito a inclinare le letture femministe dei testi arendtiani verso settori che erano rimasti più in ombra, attinenti in senso lato alla sfera interiore e connessi alla vita dell'anima e del pensiero. Il lavoro di Kristeva mi pare, in tal senso, tra i più significativi perché – pur riprendendo le tematiche della narrazione quale forma di salvezza dalla dispersione delle gesta e dei discorsi che costituiscono gli eventi della poliedrica storia mondiale – si concentra sul cosiddetto «mondo interno», rivelando una parte meno visibile del politico. Parte in cui Arendt si addentra in *La vita della mente* ma di cui, il più delle volte, si rifiuta di cogliere le implicazioni psicologiche, data la sua proclamata diffidenza verso la psicologia. Come mostra Kristeva, Arendt offre però al lettore un ricco materiale fenomenologico sulla valenza affettiva dell'ideazione e sul sostrato emotivo dell'apprendimento, che rappresenta sempre un riorientamento complessivo della persona nel mondo. Mondo che rimanda ad un concetto molto sfaccettato, al pari di quanto accade per l'essere umano, da declinare al plurale: mondo-mondi, in un gioco d'intersezioni che occorre impegnarsi a dipanare senza pretendere di scioglierle.

In quella che molto sommariamente si può indicare come terza fase interpretativa, confluiscono dunque soprattutto gli studi di area continentale (in Italia più conosciuti per il versante francese rispetto a quello tedesco), il che, torno a ripetere, riflette il *background* culturale di tale area del femminismo. Ciò non significa che viene meno la centralità del politico ma che è ricompresa in un orizzonte teorico in cui è l'intera condizione umana a costituire problema, in relazione a tutte le molteplici modalità dell'esistenza nel mondo. Da questo punto di vista, un'antesignana delle critiche femministe al settorialismo del sapere tanto più se filosofico è la stessa Arendt, che, con il suo non situarsi dentro la filosofia quale pratica intellettuale codificata e con la sua denuncia dei limiti di un approccio filosofico non disposto all'impatto con il fattore umano, precorre l'opzione femminista per la conoscenza situata, e tanto partecipa da farsi partigiana. Prendendo a modello Socrate, lungi dal contestare la validità del discorso filosofico l'autrice lo immette nel tessuto dei suoi pensieri e delle sue scelte quotidiane, il che indebolisce la separazione tra privato e pubblico posta a perno della sua teoria dell'azione. In realtà si tratta sempre di campi distinti e correlati, che non giungono però mai a fondersi secondo la modalità femminista del «il personale è politico».

Alla luce di quanto detto si capisce come osservare Eichmann abbia dato ad Arendt tanto da pensare, e come l'impatto con un attore così incapace di azione abbia costituito per lei, prima che un problema da risolvere, un fatto da prendere in carico in tutta la sua rilevanza fattuale. Da qui il legame tra la speranza, espressa nel finale di *Vita activa*, che continui a prosperare la libera attività del pensiero, pur ridotta ad appannaggio di pochi, e l'inno intessuto in *La vita della mente* alla stessa attività, che affonda le sue radici nello stupore ammirato così bene espresso nel pensiero poetante. La capacità di restare in contatto con il senso comune, condividendone la presa sui fatti,

e di rimettersi a pensare fa di Arendt una filosofa atipica, che, come spesso si rimprovera alle donne che praticano la filosofia e come lei stessa diceva di Agostino, non procede in maniera sistematica e, forse anche per questo, ci dà ancora da pensare.

### 3. *Scelte di campo per ulteriori ricerche*

La rivisitazione del pensiero arendtiano in cui mi inserisco non è orientata a dare un apporto ad un processo di canonizzazione, quanto invece a sviluppare alcuni concetti chiave di tale pensiero in direzioni ancora poco sperimentate, così da metterne ancora una volta a prova le potenzialità critiche ed euristiche. I campi su cui intendo concentrarmi, e su cui ho già fatto alcune messe a punto,<sup>25</sup> sempre a partire dal concetto di nascita (che, come ho detto, è uno dei più intensamente focalizzati dagli studi di taglio femminile e femminista sul quale io stessa ho lavorato a più riprese) mi sembrano ancora poco toccati dalla prolificità del pensiero arendtiano, mi riferisco in particolare a quello pedagogico-educativo e a quello storico-storiografico. Anche in questi due ambiti i concetti di nascita e natalità, soprattutto nella loro connessione all'attività del pensiero e all'esercizio della volontà cui si lega la capacità di giudizio, mostrano una forte valenza euristica, e, in particolare, possono offrire un solido supporto a una filosofia dell'educazione a base antropologica. Valorizzare la centralità della nascita in relazione alle diverse dimensioni dell'esistenza umana menzionate, nell'aiutarci a cogliere l'interazione tra vita della mente e vita affettiva e il suo modo di riflettersi sul nesso tra pensiero e volontà, ci costringe, infatti, a tenere conto dell'impatto che sullo sviluppo della personalità ha l'educazione al libero esercizio del pensiero e all'articolazione del giudizio. La forza critica che distingue queste due convergenti modalità educative nei confronti delle capillari tendenze omologanti della società di massa imporrebbe di porle a perno di ogni itinerario formativo.

Per quanto riguarda l'ambito pedagogico si osserva che, soprattutto in *La vita della mente*, Arendt lega il momento della riflessione individuale, cui associa la libera ideazione e l'approccio spontaneo al sapere, alla formazione del senso critico, il che investe i contesti educativi della responsabilità di dare spazio, incentivandola, alla rielaborazione personale delle conoscenze. Questo in un momento in cui molte delle metodologie educative e didattiche di maggior successo sono centrate sull'interazione comunicativa, che sfrutta la forte componente sociale dei processi cognitivi, facendo leva sull'apprendimento cooperativo organizzato per gruppi di lavoro.<sup>26</sup> Nulla togliendo al

<sup>25</sup> Mi permetto di rimandare alle mie pubblicazioni *Hannah Arendt. Impegno nella storia come pratica filosofica*, in A. ALES - F. BREZZI (edd), *Il filo(sofar) di Arianna*, Milano 2001, pp. 93-114; *Diversità versus uguaglianza e/o uguaglianza versus diversità*, in A. GULLI (ed), *Un domicilio sconosciuto. Drop-out tra selezione scolastica e forme sociali di disagio*, Roma 2002, pp. 231-248.

<sup>26</sup> Cfr. E. DUARTE, *The Eclipse of Thinking: An Arendtian Critique of Cooperative Learning*, in M. GORDON - M. GREENE, *Hannah Arendt and Education*, Boulder Colorado - Oxford 2001, pp. 201-223.

valore di tali metodologie, il riferimento al modello arendtiano di vita della mente ci rende avvertiti sia della necessità di tutelare il momento individuale dell'elaborazione concettuale, sia del potenziale ideativo che si annida nell'assenza di visibili impegni operativi. Senza scomodare Socrate e il suo accostamento alla torpedine (richiamato da Arendt proprio in *La vita della mente*), possiamo ricordare l'invito di Natalia Ginzburg a supporre che la sospensione nel fare – ozio o inedia che dir si voglia – possa innescare, soprattutto in chi è giovane, l'invisibile attività del pensiero, che non ci vede mai soli ma sempre in dialogo muto con noi stessi e gli altri.<sup>27</sup>

Per altro verso Arendt sollecita chiunque abbia una responsabilità educativa nei confronti dei giovani, per i greci e i latini «i nuovi», a farsi carico della trasmissione culturale e storica del mondo in cui essi vengono a trovarsi inseriti, così da prepararli a un passaggio di consegne che disponga il mondo al cambiamento. L'idea della continuità viene per tale via a intersecarsi con quella dell'innovazione il che prospetta una tensione suscettibile di volgere in conflitto. Proprio nel contemperare i conflitti, e nel volgerne in senso positivo le componenti dinamiche, si spende l'odierna ricerca pedagogica orientata ad una visione integrata della personalità. Da tale punto di vista, la vigilanza di Arendt nei confronti del conflitto può servire da sprone alla pedagogia perché si connette all'interesse per il cambiamento innovativo che riguarda ogni età della vita e ogni epoca storica.

In un simile approccio educativo riecheggia l'ideale umanistico della *Bildung*, ma tale eco è affievolita dal sentimento tragico dell'esistenza, che per Arendt è sempre esposta, in specie a partire dall'epoca moderna, al rischio dell'annichilimento. Questo quadro non disimpegna dalla progettualità anche in senso educativo e formativo, anzi ci investe di un più forte *pathos* del nuovo e del conseguente dovere di lasciare spazio alle generazioni future per formulare i loro progetti sul mondo. In tale prospettiva, l'educazione costituisce un investimento per la preservazione del mondo umano nella misura in cui garantisce i caratteri fondamentali della condizione umana, a partire da quello della nascita. E lo può fare se si applica anche in senso operativo, cioè sul piano concreto degli interventi formativi, a far rilucere la distinzione tra fare, operare e agire, come a legare competenza tecnica e consapevolezza nell'uso di tale competenza, come, ancora, a sviluppare il senso della comune appartenenza umana in concomitanza con quello dell'unicità irripetibile della propria individualità-plurale.

Di particolare interesse è comunque, a mio avviso, il supporto teorico che la riflessione arendtiana può dare ad un progetto pedagogico mirato

<sup>27</sup> Cfr. N. GINZBURG, *Le piccole virtù*, Torino 1962, p. 132. Si tratta del saggio di chiusura, da cui il libro prende il titolo, in cui viene affrontato il tema dell'educazione dei figli; la considerazione riferita ha a che fare con il rendimento scolastico. Scrive Natalia: «se il meglio del loro ingegno non hanno l'aria di volerlo spendere per ora in nulla, e masticano le giornate al tavolino masticando una penna ... chissà, forse quello che a noi sembra ozio è in realtà fantasticherie e riflessione, che, domani, daranno frutti»; «non possiamo sapere se ... anche questo, domani, in qualche forma che ora ignoriamo darà frutti», e conclude (in inconsapevole affinità con Arendt): «quello che deve starci a cuore, nell'educazione, è che nei nostri figli non venga mai meno l'amore alla vita» (p. 133).

a valorizzare ad un tempo uguaglianza e differenza in contesti formativi complessi, in cui la diversità si presenta in forma di alterità radicale, non facilmente riconducibile a differenza. La capacità di pensare con mente allargata, mettendosi dal punto di vista dell'altro, che Arendt, come più tardi Nagel, ha tratto da Kant, non attiene solo all'ampiezza dell'orizzonte mentale, ma postula la disponibilità a sostenere l'impatto con l'alterità, impreveduta e impensata, lasciandosene interrogare fino a rimettere in discussione i propri canoni di lettura e le proprie cornici interpretative. I caratteri portanti della condizione umana possono allora rivelarsi buoni 'attrezzi di pensiero', sia per orientarci nell'approccio complessivo al diverso che per avviare delle concrete strategie relazionali.

Una lettura insieme unitaria e duttile dei testi di Arendt può avere una ricaduta significativa anche nel settore della ricerca storica su cui, a tutt'oggi, ci sono pochissimi studi. In quest'area si conferma la fruttuosità di applicazioni circostanziate dell'idea arendtiana di nascita e natalità in relazione, oltre che ai rapporti tra uguaglianza/diversità/differenza e al fenomeno globalizzazione, alla possibilità di individuare e analizzare alcune tipologie d'impatto con l'imprevisto e l'impensato su un corso di accadimenti conformatosi in tradizione. La visione stratificata e tellurica che Arendt propone della storia, frutto di sommovimenti epocali e di conseguenti riassetamenti in cui confluiscono, rimescolandosi, sedimentazioni distanti nel tempo e nello spazio, potrebbe venire assunta a prototipo di una situazione esistenziale segnata dall'estrema contingenza. Situazione in cui occorre imparare ad apprendere dall'esperienza anche nel mentre questa si dà come catastrofe che disseta le nostre coordinate di riferimento.

L'essersi trovata a vivere in situazioni di caos potrebbe spiegare l'insistenza di Arendt sulla tutela dell'età infantile e sulla responsabilità degli adulti nei confronti dei giovani, cui va garantita una dimora stabile, quindi anche una tradizione cui affidarsi, perché possano sostenere l'impatto con la componente di radicale cambiamento insita in ogni autentica esperienza. Ma il richiamo al valore della tradizione e alla conseguente responsabilità di trasmetterla, non si può mai tradurre per lo storico – accostato da Arendt all'artista, al narratore e al poeta per la capacità che ha di prospettarci un mondo quale dimora per la comunità umana –, in un progetto conservativo e meramente restaurativo. Infatti ogni storia del passato è storia del presente, perché il passato emerge nel presente attraverso i frammenti che lo storico ha saputo raccogliere e leggere come reperti significativi di un intero mondo disperso. Tale opera non è solo ricostruttiva, anche perché nessuna ricostruzione potrebbe ridare vita a un mondo: essa ci offre l'occasione per confrontarci con la visione di cosa sia un mondo, e, per tale via, ci aiuta a recepire gli elementi vitali di una tradizione, da inserire nel nostro progetto di mondo che potrà concorrere ad avviare una nuova tradizione. Risalta ancora una volta la capacità arendtiana di captare l'emergenza del nuovo, dell'autentico *initium* in senso agostiniano, all'interno di un sistema o ordine di cose dato. Questa capacità, così strettamente legata all'esperienza della

nascita quale espressione di natalità, mi sembra costituisca il tratto più segnatamente femminile di Arendt, di cui è suo merito aver valorizzato la portata cognitiva fino a farne un indicatore di umanità. Ricordo infatti, ove ce ne fosse bisogno, che il nuovo, l'inizio, non è legato ad uno o l'altro stadio della vita ma è ciò che umanizza la vita. E in tal senso Arendt parla della nascita come di un «miracolo», perché nella storia, in ogni storia, può inserirsi sempre il nuovo: l'*initium*, in cui si rivela il volto umano di quanto accade.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Nel contesto di questo lavoro non rimarco la distinzione tra studi femministi e «al femminile», in quanto intendo valorizzare l'ampiezza dell'interesse delle donne per il pensiero di Arendt; inoltre mi sembra risulti il mio orientamento in senso lato femminista. Comunque, chi lavora «sul femminile» ritiene che ci siano attributi e valori di per sé femminili che interagiscono con quelli maschili, laddove il femminismo sottolinea la differenza sessuale, anche al di là della questione del genere, mettendo in forte luce la costruzione sociale dell'identità. Va aggiunto che da entrambi i punti di vista si pratica la ricerca sui contributi dati dalle donne alla storia, in specie della cultura.