

Filosofia politica transnazionale. Riflessioni metodiche e il modello *Hannah Arendt*

STEFANIA MAFFEIS¹

Sommario: 1. Filosofia politica globale versus postcoloniale; 2. Filosofia politica transnazionale; 3. L'idea di appartenenza transnazionale nel pensiero di Hannah Arendt; 4. Filosofia transnazionale e appartenenza polivalente.

Abstract: In order to properly articulate a philosophy of globalization – in its objective and subjective sense –, the article presents the transnational circulation of ideas as an adequate alternative to the so-called *global political philosophy* and to macrological, structuralist perspectives of postcolonial philosophy. The first two chapters explain the methodological and theoretical frame of the transnational circulation of ideas. They also underline its performative and pragmatical understanding of philosophy. The third part of the article traces the idea of belonging's evolution in Hannah Arendt's work in relation to different sociolinguistic spaces and historical contexts. This gives the opportunity, on the one hand, to illustrate and to test the proposed model. On the other hand, Arendt's understanding and practicing of belonging leads to an idea of philosophy as a transnational form of citizenship, based on the translation between different languages as well as on the reflection upon the relationship between different subjects and spaces of knowledge.

Keywords: *Transnational circulation of ideas, global political philosophy, transnational citizenship, Hannah Arendt, belonging.*

1. Filosofia politica globale versus postcoloniale

Globalizzazione, nella sua definizione più generica, indica quel rapporto di interdipendenza economica, politica e culturale tra diverse aree geografiche emerso con dirompenza soprattutto a partire dalla fine della guerra fredda e della divisione del globo in due sfere regolate da modi di produzione economica opposti e contraddistinti. È a partire da quella cesura storica che nasce anche in filosofia, come in quasi tutti gli altri ambiti di produzione culturale, la domanda

¹ Assistant professor (Privatdozentin) at the Philosophy Department of the Freie Universität Berlin. Questo saggio è tratto dal mio recente studio monografico, concepito come tesi di abilitazione in filosofia alla Freie Universität Berlin: *Transnationale politische Philosophie. Hannah Arendt in Werk und Rezeption (Deutschland/USA, 1941-2010)* (it.: *Filosofia politica transnazionale. L'opera e la ricezione di Hannah Arendt (Germania/Stati Uniti, 1941-2010)*). Molti aspetti, soprattutto sui contesti storico sociali del pensiero e della ricezione di Hannah Arendt, che verranno qui solo accennati, potranno essere approfonditi consultando il lavoro completo, di prossima pubblicazione.

sul rapporto e sull'influenza reciproca tra filosofia e transnazionalità. A tutt'oggi pare tuttavia che la riflessione filosofica si sia arenata in un'unica direzione, quella oggettiva, che si pone cioè come oggetto la transnazionalità. Soprattutto negli ultimi due decenni, in ambito della filosofia etica e politica di provenienza angloamericana, si è usata parlare a questo riguardo di *global political philosophy*. L'espressione riunisce diversi studi di caso e osservazioni teoriche di fenomeni che oltrepassano i confini territoriali nazionali, quali la povertà, lo sviluppo ecologico, i diritti umani, il commercio mondiale, la cittadinanza e la migrazione. Il contributo della *global political philosophy* allo studio di tali problemi è indirizzato per lo più alla definizione di criteri e norme minime comuni, in grado di raggiungere un consenso tra le parti coinvolte, come anche all'identificazione di istituzioni e istanze responsabili del funzionamento di ordini globali stabili e universalmente validi. Le diverse posizioni - comunitarie, stataliste o cosmopolite - che contribuiscono a delimitare i confini di quest'ambito di ricerca valutano, ad esempio, il ruolo dei diversi attori coinvolti, delle istituzioni politiche locali e internazionali, delle organizzazioni non governative e delle popolazioni civili. Esse discutono la validità giuridica ed etica di argomenti a favore o contro, ad esempio, l'apertura delle frontiere in casi di repentino aumento dei flussi migratori. Qui si scontrano posizioni a sostegno del diritto umano universale alla libertà di movimento con quelle a difesa del diritto degli stati-nazione di controllare i propri confini e del dovere degli stessi stati di garantire la pace interna e la sicurezza sociale dei cittadini.²

La *global political philosophy* sembra poter superare l'immagine tradizionale del filosofo contemplativo lontano dalle questioni sociali quotidiane e quindi, secondo la logica neoliberale, improduttivo, per affermare l'idea di una filosofia politicamente impegnata, con un proprio spazio e compito nell'era della globalizzazione. In realtà, l'approccio della *global philosophy*, concentrandosi sul lato oggettivo del rapporto tra filosofia e globalizzazione, evitando cioè di riflettere sulle condizioni e sugli effetti di una possibile globalizzazione *del* proprio filosofeggiare, rischia di universalizzare solo la propria posizione specifica, ben situata nello spazio filosofico e sociale globale. Rischia cioè di separarsi dal fenomeno che intende affrontare, senza tuttavia esplicitare le condizioni di possibilità che le permettono di assumere una visione esterna, universalmente valida e, soprattutto, senza considerare il fenomeno della globalizzazione culturale e filosofica, di cui essa stessa è soggetto agente e assoggettato. La *global political philosophy* andrebbe dunque sempre affiancata e completata da una riflessione sulla *political philosophy in a globalized world*, sull'istituzione filosofica, situata in un mondo globalizzato.

È questo un compito perseguito in prima linea da teorie politiche postcoloniali e femministe che accusano l'approccio normativo di voler difendere valori etici universali senza riflettere sulla loro genesi storica e politica, sul loro essere implicati in rapporti di potere ed interessi economici e sociali che poco hanno a che vedere con la presunta trans-storicità e trascendenza che si vorrebbe loro accordare. I valori libertari espressi nelle dichiarazioni dei diritti umani universali a ridosso delle rivoluzioni francese e americana, così insegnano molti studi critici postcoloniali, non possono essere considerati di per sé validi e universali. Essi sono in realtà il prodotto di guerre coloniali sanguinarie. Nel loro nome si è ucciso e violato, sono state espropriate terre e risorse, sradicate intere comunità, lingue e tradizioni culturali. La filosofia illuminista europea, nel periodo che coincide con la formazione degli stati-nazione, delle guerre coloniali nel

2 Per una visione d'insieme su temi e posizioni della *global philosophy* cfr. M. Risse, *Global Political Philosophy*, Palgrave Houndmills 2012; T. Brooks (a cura di), *The Global Justice Reader*, Palgrave, Houndmills 2008.

continente africano, dell'istituzionalizzazione della disciplina filosofica e della sua separazione dalle scienze naturali, ha contribuito in modo sostanziale a teoretizzare l'idea dell'uomo maschio bianco, in opposizione all'Altro coloniale, diventata poi fondamento universale dell'*umano* nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo.³ Riaffermare dunque quei valori universali senza esplicitarne la genesi storica significherebbe riprodurre le strutture patriarcali e coloniali di cui essi sono stati risultato e, al tempo stesso, portavoce.

La critica decisiva di stampo postcoloniale e femminista all'approccio globale normativo verte però su un altro aspetto. La *global philosophy*, peccando di autoriflessione e ponendosi come garante di valori universali, sosterebbe in realtà il punto di vista delle regioni mondiali nordoccidentali, altamente sviluppate, e considererebbe le regioni svantaggiate del sud del mondo esclusivamente come destinatarie, non come parti eque dialoganti e partecipi al discorso sulla giustizia globale. Interpretando il concetto di giustizia in senso fortemente distributivo, la *global philosophy* si limiterebbe a discutere la questione dell'equa distribuzione di ricchezze, doveri, opportunità e diritti, senza criticare le condizioni e i meccanismi responsabili della produzione di rapporti asimmetrici in ambito economico, politico sociale e culturale. Ma soprattutto per il fatto che filosofi e filosofe sostenitori/sostenitrici dell'approccio normativo discutono tra di loro di questioni che riguardano in principio tutti, senza situare la propria prospettiva nello spazio culturale e sociale a cui appartengono e a cui si riferiscono, essi/esse escluderebbero attori/attrici di altre regioni del mondo dal discorso sulla giustizia globale, e cioè dal processo di definizione di norme e indici - come ad esempio l'indice di povertà -, di concetti e pratiche, di criteri e meccanismi di accesso al proprio campo discorsivo e sociale.⁴

Criticata in quanto sostenitrice di posizioni astratte e universaliste, la filosofia normativa accusa a sua volta le posizioni femministe e postcoloniali di relativismo culturale ed etico. Dal punto di vista della *global philosophy* la prospettiva critico riflessiva, negando esistenza e legittimità a principi universali, impedirebbe di giudicare pratiche e costumi di aree geografiche e culturali estranee a quella di appartenenza del/la parlante. Così facendo, essa ostacolerebbe qualsiasi possibile intervento a difesa dei diritti umani, ad esempio in casi di sfruttamento del lavoro minorile o di negazione dei diritti delle donne.⁵

La differenza decisiva tra le posizioni qui esemplificate non consiste però in una semplice contrapposizione binaria tra universalismo e relativismo. Il relativismo di cui viene accusato l'approccio critico riflessivo comporterebbe infatti non solo l'impossibilità di intervenire in questioni etico politiche che avvengono al di là dei propri confini nazionali, ma negherebbe

3 Cfr. a riguardo gli studi della *philosophy of race* diretti da Robert Bernasconi alla Penn State University pubblicati nella rivista specializzata *Critical Philosophy of Race*; cfr. R. Bernasconi - S. Cook (a cura di), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana Univ. Press, Bloomington & Indianapolis 2012; N. Dhawan (a cura di): *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Barbara Budrich Verlag, Opladen/Berlin/Toronto 2014.

4 F. Dübgen, *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York 2014; A. Millan - A.C. Yildirim, *Decolonizing Theories of Global Justice*, in N. Dhawan (a cura di): *Decolonizing Enlightenment*, cit., pp. 195-210.

5 Sul dibattito tra particolarismo e universalismo nella filosofia pratica e politica contemporanea di provenienza analitica e angloamericana cfr. M. Risse, *Global Political Philosophy*, cit., pp. 40-61; K. A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, Penguin, New York 2006; C. Broszies/H. Hahn (a cura di), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 2010. Per uno sguardo sul dibattito dell'universale da una prospettiva filosofica di impronta più continentale e poststrutturalista cfr. E. Balibar *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris 2016.

l'esistenza stessa della globalizzazione, se per essa si intende quel rapporto, ormai irreversibile, di stretta interdipendenza tra stati, nazioni e aree culturali. Non è con l'arma del relativismo che si può mettere a tacere la critica postcoloniale. Essa, si è già detto, non discredita del resto l'universalismo in quanto tale, quanto piuttosto la mancata riflessione sulle condizioni sociali di partecipazione al discorso filosofico globale, di definizione dei criteri d'accesso, delle posizioni e delle regole legittime del discorso. Non si tratta quindi di negare l'universale, ma di creare un processo di contrattazione, definizione e praticabilità dell'universale il più plurale e democratico possibile.⁶

A questa sfida hanno reagito alcune voci all'interno della filosofia globale normativa che reclamano la necessità di riunire filosofi e filosofe provenienti da diverse aree geografiche e linguistiche, così come da diverse correnti filosofiche, per riflettere su problemi e fenomeni attuali a carattere globale. Si porrebbe così un freno all'*ingiustizia epistemica*, all'esclusione cioè dallo spazio conoscitivo e teorico di alcuni gruppi e agenti appartenenti a classi sociali, generi ed etnie strutturalmente svantaggiate.⁷ Ma, per costruire uno spazio plurale e democratico di riflessione filosofica, sarebbe davvero sufficiente organizzare, ad esempio, una conferenza sulla giustizia globale, a cui partecipino filosofi e filosofe di diversa provenienza linguistica e geopolitica, se poi non riflettono sulle condizioni che li hanno portati a partecipare a quella conferenza né sulle pratiche del proprio specifico fare filosofico in rapporto a quelle degli altri partecipanti e ad altre pratiche scientifiche, culturali e politiche?

Il lavoro di riflessione, a mio avviso, deve poter problematizzare questioni apparentemente molto più ovvie e date per scontate, che però, a ben guardare, ovvie non lo sono affatto. Se, da un lato, l'approccio normativo elude la domanda del ruolo specifico della filosofia nella globalizzazione e rischia così di naturalizzare i propri presupposti sociali e ideologici, escludendo dal proprio discorso attori tutt'al più *di* cui ma non *con* cui si parla, alcune linee teoriche postcoloniali, d'altro canto, tendono a considerare i rapporti geopolitici di potere come direttamente e principalmente determinanti tutti gli altri ambiti sociali, tra cui quello filosofico.⁸ Anche questo approccio strutturalista rischia però di offuscare la conoscenza delle potenzialità e dei rapporti di forza che contraddistinguono il fare filosofico, di misconoscere concrete relazioni di potere e specifici meccanismi di esclusione che non sempre sono da ricondurre a rapporti geopolitici postcoloniali. Se è vero che il mio essere europea e *bianca* rappresenta un privilegio a livello globale, sono tuttavia altri i fattori che determinano, di volta in volta, la mia posizione sociale e filosofica, quali, ad esempio, il genere e l'orientamento sessuale cui sento di appartenere e che mi viene imposto, la corrente o tradizione filosofica di cui mi approprio e che mi viene attribuita, il mio essere o meno madrelingua nel contesto in cui vivo e lavoro, la mia posizione professionale, le mie competenze linguistiche, le mie origini sociali, il mio essere madre, e via

6 Cfr. su questa linea S. Mezzadra, *Living in Transition. Towards a Heterolingual Theory of the Multitude*. 2007, <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en>.

7 T. Brooks, *Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy*, „Metaphilosophy“, 44/3, 2008, pp. 254-266; Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2007.

8 Mi riferisco qui in particolare a studi che operano con concetti quali la *geopolitica del sapere* e la *differenza coloniale*, conati e diffusi dal teorico letterario Walter D. Mignolo. Essi tendono a opporre pratiche conoscitive provenienti da aree un tempo colonizzate a tradizioni culturali e filosofiche occidentali, considerando sia le une che le altre come impianti teorici in sé omogenei, determinati da rapporti di potere geopolitici. Cfr. W. D. Mignolo, *Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*, 2001, <http://multitude.samizdat.net/The-geopolitics-of-knowledge-and> (scaricato in data 23.01.2010).

dicendo. In riferimento a diversi contesti e relazioni, la mia posizione verrà determinata da criteri e qualità che, in quello spazio specifico, godranno di più o meno valore legittimo e che saranno dunque, a seconda del contesto, più o meno rilevanti.

Per comprendere il rapporto tra filosofia e globalizzazione occorre dunque analizzare la filosofia come pratica sociale, situata e performativa, distinta e tuttavia intersecata da altre pratiche, in cui convergono ambiti organizzati sia a livello locale che transnazionale. È attraverso la ricostruzione della formazione e circolazione di persone e idee considerate filosofiche in diversi contesti storici, sociali e geopolitici, così come del ruolo attivo di tale idee nel configurare i propri spazi di circolazione che si possono raggiungere livelli sempre più coscienti di riflessione sulla relazione, oggettiva e soggettiva, della filosofia al mondo globalizzato. Consideriamo dunque più da vicino il presupposto teorico e metodico della *circolazione transnazionale delle idee filosofiche*, posto a fondamento di una filosofia politica transnazionale.

2. Filosofia politica transnazionale

Cosa significa *circolazione transnazionale delle idee*? *Transnazionalità*, intesa come sinonimo di globalizzazione, indica il rapporto reciproco tra strutture e ambiti locali, nazionali e sovrastatali. Il concetto di transnazionalità si riferisce a istituzioni e realtà che, agendo al di là dei confini nazionali, ne mettono in discussione la validità e legittimità. Il concetto però non nega l'esistenza né il ruolo determinante delle istituzioni nazionali nell'organizzare il funzionamento di sfere culturali, economiche e sociali. Esso tuttavia sottolinea il fatto che tali sfere locali per quanto riguarda, ad esempio, lo stato giuridico e l'appartenenza culturale, linguistica, religiosa, di classe o di genere dei cittadini che le compongono, non siano – e non siano mai state – entità omogenee a sé stanti, ma da sempre intersecate e prodotte dallo scambio tra diverse aree, politiche e culture.

Il termine *circolazione*, inteso in un primo e generico senso come movimento, è la forma costitutiva della pratica filosofica transnazionale. Perché, mentre questo qualcosa che chiamiamo *idea*, e la cui natura specifica rimane ancora da chiarire, si muove tra diversi contesti locali e viene discusso da diversi attori, gli accade qualcosa di decisivo: si ripete o si modifica, si traduce e si trasforma in nuovi mezzi e formati, si separa o si aggrega ad altri elementi, assume nuove sembianze o rimane apparentemente costante. La traduzione di idee filosofiche in diverse lingue e la loro circolazione in diversi paesi è una specifica attività filosofica. Gli attori coinvolti – autori/autrici, interpreti, editori/editrici, traduttori/traduttrici – devono riconoscere intuitivamente o esplicitamente l'organizzazione e le condizioni di possibilità del fare filosofico dei diversi contesti locali a cui si rivolgono. Ciò è necessario per valutare il grado di riconoscimento e le potenzialità di impatto dell'idea nel nuovo contesto di circolazione. Non si tratta del resto solo di valutazioni strategiche da parte di chi traduce. Le idee vengono a contatto con un pubblico che le accoglie e le integra nei propri orizzonti epistemici, che le interpreta e le sviluppa oppure, come avviene in molti casi, che le ignora e le esclude dal proprio campo conoscitivo. I movimenti migratori di idee filosofiche comportano quindi sia modificazioni che ripetizioni. A seconda dell'analogia o differenza nella composizione dei diversi campi di ricezione delle idee, vi saranno elementi che si riprodurranno senza gravanti modifiche e altri che verranno adattati alla nuova situazione interpretativa. Circolazione significa dunque al tempo stesso trasformazione e conservazione, movimento e stasi. Idee che si riproducono senza sostanziali modifiche in diverse lingue e paesi e che vengono interpretate in senso analogo in diversi contesti di circolazione, assumono un

significato trans-storico e transnazionale, vengono cioè recepite come verità universali. Uno degli effetti della circolazione transnazionale delle idee è dunque la produzione di un senso universale, inteso come nucleo epistemico trasportabile, traducibile e riconoscibile in diversi contesti locali, linguistici e sociali.

Rimane ancora da esplicitare la natura di questo qualcosa che circola e che chiamiamo *idea*. Nel corso di questo breve saggio utilizzeremo anche i termini *concetto*, *teoria*, *elemento teorico*, *citazione*, *figura*, *denominazione* o *confine*. Ad un primo sguardo ciò può risultare fuorviante. Una concezione ampia e debole del termine *idea* permette tuttavia di rilevare tutti quegli enunciati che si ripetono in diversi testi e contesti di circolazione e che progressivamente, grazie al loro ripetersi e trasciversi, diventano oggetti di conoscenza. Non si tratta sempre e solo di concetti filosofici. Il concetto di *politico* nell'opera arendtiana, ad esempio, emerge come tale per la prima volta nel contesto di elaborazione di *Vita Activa*, attorno al 1958. In pubblicazioni e interventi precedenti Arendt utilizza altre espressioni sinonime, quali ad esempio *spontaneità*, oppure spiega il fenomeno senza usare un concetto di riferimento. Un altro esempio di *idea* in senso ampio è la figura pubblica *Hannah Arendt*, che racchiude in sé diverse denominazioni adottate dalla stessa Arendt o dai/dalle suoi/sue interpreti e che si forma e trasforma nel corso degli anni a contatto con diversi contesti linguistici e sociali. Allo stesso modo consideriamo linee di confine – disciplinari come anche geopolitiche - ad esempio fra filosofia, politica e scienza, come *idee* che si ripetono e riproducono in diversi contesti epistemici. Un'idea è in definitiva un elemento mobile che, attraverso la propria circolazione in diversi ambiti locali può ricevere un maggior grado di riconoscimento e diventare così oggetto di conoscenza o parte di un complesso teorico.⁹

L'analisi della circolazione transnazionale di idee permette di comprendere adeguatamente il fenomeno della globalizzazione filosofica. Essa rappresenta, da un lato, un supporto critico riflessivo all'approccio normativo, in quanto esplicita la genesi sociale e transnazionale dei concetti e dei complessi teorici in uso. Dall'altro lato, l'analisi della circolazione transnazionale delle idee supera gli ostacoli posti da una riflessione troppo strutturalista, che interpreta questioni filosofiche come diretto rispecchiamento di rapporti postcoloniali e pone la contraddizione coloniale/colonizzato al vertice di tutti i possibili rapporti di dominio sociale. La prospettiva si sposta qui invece sulle idee migranti, sugli attori che le trasportano e sugli spazi culturali e materiali che le accolgono o le rifiutano. I rapporti di dominio o di complicità, asimmetrici o simmetrici, tra i diversi contesti locali così come tra le diverse posizioni e istituzioni che contribuiscono a forgiarli e strutturarli, vengono dedotti principalmente dal movimento delle idee e dei suoi portatori, dai processi di omogeneizzazione o di trasformazione, di inclusione o di esclusione di determinate idee e categorie sociali. Ciò permette di comprendere non solo i rapporti strutturali in cui la filosofia è coinvolta e da cui è condizionata, ma anche le sue potenzialità, le sue capacità di modificare e, in casi rari ma possibili, di sospendere le relazioni di dominio cui è soggetta. Un'attenta osservazione della circolazione transnazionale delle idee permette infine di riflettere sul ruolo attivo della filosofia nel processo di costruzione di un mondo globalizzato solidale e di delineare nuove visioni per una

⁹ Questa concezione di *idea* è ispirata al lavoro di M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1968/2008, in particolare pp. 103-174. Qui Foucault riflette sui processi di formazione del discorso attraverso la ripetizione e circolazione di *enunciati*, che si aggregano e vanno a costituire oggetti conoscitivi. Un'altra fonte di ispirazione è il concetto di *referenza circolare* del filosofo della scienza Bruno Latour, che designa il movimento di ripetizione e differenza di diversi elementi attraverso vari livelli di costruzione di un oggetto scientifico. Cfr. B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1999, pp. 24-79.

partecipazione *realmente* universale di tutte le lingue e culture al discorso filosofico e all'ordine politico globale.¹⁰

Prima di vedere questo approccio nel suo aspetto meno dichiarativo e più operativo, prima cioè di passare al caso dell'idea di appartenenza in Hannah Arendt, resta da chiarire cosa si intende, qui, per *filosofia*, il cui significato finora è stato apparentemente dato per scontato. Seguendo gli studi sociologici del campo intellettuale di Pierre Bourdieu nei suoi più recenti sviluppi pragmatistici, intendo per *filosofia* una pratica intellettuale, quindi un'attività conoscitiva, situata non solo in un ampio contesto storico e geografico, ma soprattutto in un campo di forze e rapporti sociali che attraversano istituzioni (università, case editrici, fondazioni, istituti di ricerca, programmi economici e culturali, e via dicendo), agenti (professori/esse, ricercatori/trici, editori/trici, ecc.) e artefatti (luoghi, testi, mezzi di comunicazione, ecc.). Sono i partecipanti alla pratica filosofica che stabiliscono in modo autonomo le proprie norme di accesso e che danno una definizione, contingente e storicamente determinata, di cosa sia la filosofia, cioè dei propri metodi, concetti, oggetti di studio, tradizioni e canoni.

Il vantaggio di questa concezione consiste nell'allargare la visione del fare filosofico a tutta una serie di circostanze e di domande sulla genesi dei propri enunciati e sulla modalità del proprio operare, che solitamente la filosofia considera come *esterne*, perché hanno a che fare con le condizioni materiali di possibilità e di riuscita del proprio discorso, ma che le sono in realtà intrinsecamente proprie, e ciò non solo perché sono le circostanze che determinano la propria pratica, ma perché è solo attraverso questo fare, è solo nella pratica che si formano e si forgiavano concetti, idee e, al tempo stesso, campi di produzione e circolazione del sapere filosofico. In questo senso si intende qui per filosofia una pratica sociale determinata nel tempo e nello spazio, situata in un preciso campo di rapporti materiali e simbolici e, al tempo stesso, *performativa*, che rende cioè visibile e mette in forma nell'atto del suo compiersi le proprie condizioni di possibilità e di riuscita, cioè di effettualità.¹¹

10 L'approccio della circolazione delle idee è molto diffuso nelle discipline storiche, sociali e letterarie ma stenta a diffondersi in filosofia. A questo proposito mi permetto di rimandare al volume da me recentemente curato: S. Maffei (a cura di), *Philosophie in einer globalisierten Welt. Mobilität und Grenzen*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 42/2, 2017 (con i contributi di Etienne Balibar, Nikita Dhawan, Mathieu Hauchecorne e Stefania Maffei).

Tra i saggi letterari, sociologici e storici pionieri e più recenti di questo metodo segnalo: E. Said, *Traveling Theories Reconsidered*, in ibidem, *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 2001, pp. 436-452; P. Casanova, *La République mondiale des lettres*, Ed. du Seuil, Paris, 1999; A. Wirz, *Für eine transnationale Gesellschaftsgeschichte*, "Geschichte und Gesellschaft", 27, 2001, pp. 489-498; Osterhammel, *Transnationale Gesellschaftsgeschichte. Erweiterung oder Alternative*, in "Geschichte und Gesellschaft", 27, 2001, pp. 464-479; M. Werner – B. Zimmermann, *Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité*, in "Annales, Histoire, Sciences Sociales", 58, 2003, pp. 7-36; P. Bourdieu, *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, in "Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte", 14, 1990, pp. 1-10; A. Boschetti (a cura di), *L'espace culturel transnational*, Nouveau Monde Ed., Paris, 2010; G. Sapiro (a cura di), *L'espace intellectuel en Europe: De la formation des États-nations à la mondialisation. XIXe-XXIe siècle*, Ed. la Découverte, Paris, 2010; J. Angermüller, *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, Bloomsbury, London, 2015.

11 Questa concezione di filosofia presuppone una lunga serie di riflessioni e studi che non mi è possibile discutere nell'ambito di questo articolo. A scopo di approfondimento sulla filosofia come campo sociale cfr. P. Bourdieu (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000; ibidem, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Ed. du Seuil, Paris 1988; ibidem, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1998; ibidem, *Méditations pascaliennes. Critique de la raison scolastique*, Seuil, Paris 1997.

Per quanto riguarda lo sviluppo pragmatistico degli studi bourdieusiani cfr. L. Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010; B. Lahire, *Monde Pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, Paris 2012.

Passiamo ora alla genesi e alla cartografia del concetto di appartenenza nell'opera di Hannah Arendt. Seguendo le tappe cronologiche e gli ambiti geografici/epistemici di sviluppo di questa *idea*, cercheremo di evidenziarne da un lato il doppio significato di cittadinanza naturale e di cittadinanza politica non univoca, legata a diversi territori, stati, lingue, ambiti culturali e disciplinari. Dall'altro lato scopriremo come Arendt, mettendo costantemente in gioco la propria appartenenza al pubblico al quale si rivolge e sottolineando, di volta in volta, diversi aspetti o dimensioni della stessa idea, abbia ella stessa sperimentato e sviluppato una pratica di cittadinanza polivalente che può essere considerata a tutt'oggi come valido modello per una filosofia politica transnazionale.

3. L'idea di appartenenza transnazionale nel pensiero di Hannah Arendt

Senza mai utilizzare esplicitamente l'espressione *cittadinanza transnazionale*, Hannah Arendt ha dedicato molti dei suoi interventi al problema dell'appartenenza al luogo in cui si nasce e si cresce, così come allo spazio culturale e politico in cui si agisce. Il concetto di appartenenza, nei testi arendtiani, viene per lo più descritto come relazione tra due dimensioni fondamentali: quella naturale e quella politica. L'appartenenza naturale, che con linguaggio heideggeriano potrebbe essere chiamata anche *deiezione* o *gettatezza*, indica il legame originario per nascita al luogo e all'orizzonte culturale politico in cui si viene al mondo. L'appartenenza politica, di cui quella naturale è condizione e presupposto, indica la partecipazione ad un tessuto di rapporti (*Bezugsgewebe*) non necessariamente circoscritto ai confini nazionali, ma composto piuttosto dall'interazione tra persone che condividono beni e problemi comuni, che definiscono i propri principi e obiettivi e che sorvegliano, mettono cioè ripetutamente in discussione le condizioni materiali e giuridiche, le norme e i confini (*nomos*) del proprio comune agire.¹² Non solo lo spazio politico d'azione ma anche quello spirituale del pensiero, per Arendt, sono da considerare come reti di relazioni personali. L'attività del pensare, secondo una definizione kantiana, consiste nella costruzione di una *mentalità allargata*, di un ambito discorsivo, in cui il singolo si mette in relazione a sé stesso e a potenziali interlocutori, ne assume il punto di vista e così facendo amplia il proprio orizzonte intellettuale. Arendt, sempre ispirandosi a Kant, definisce anche *cosmopolitica* la costruzione di questa mentalità allargata, perché permette di trovare un universale a partire dalla relazione tra particolari e molteplici punti di vista.¹³

In merito all'analisi della filosofia come campo e come pratica sociale mi permetto di rinviare a S. Maffei, *Zwischen Wissenschaft und Politik. Transformationsprozesse der DDR-Philosophie (1945–1993)*, Campus, Frankfurt a.M. 2007; ibidem, *Eine Feldanalyse der Philosophie am Beispiel von „Performing ‚Hannah Arendt‘“: Methodologische Betrachtungen*, in C. Schmidt-Wellenburg – S. Bernhard (a cura di): *Feldanalyse als Forschungsprogramm*. Vol. I. VS Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 381-404.

Riguardo al carattere performativo delle idee filosofiche cfr. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit.; Q. Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2002; S. Chignola/G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

12 Cfr. H. Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München (1960/2006), pp. 73-81; 213-234. Sull'analogia tra il concetto di essere-al-mondo in Heidegger e in Arendt, così come sull'opposizione fondamentale tra la concezione solipsista di autenticità in Heidegger e quella relazionale in Arendt cfr. soprattutto S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, citato nella traduzione tedesca *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 171-192.

13 H. Arendt (a cura di R. Beiner), *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago Univ. Press, Chicago 1992, pp. 40-46; 72-77.

Oltre a queste due dimensioni di appartenenza, naturale e politica, di cui Arendt scrive in vari testi e su cui torneremo a breve, se ne può osservare un'altra, più legata alla pratica filosofica in cui Arendt è inserita. È infatti a seconda della prospettiva adottata, del contesto e della lingua in cui ella stessa parla e scrive, che Arendt *scopre* e sottolinea diverse dimensioni di appartenenza, definendola, in alcuni casi, una scelta politica e critica e, in altri, una qualità naturale, irriflessa e dunque prepolitica. Ed è soprattutto tematizzando la propria appartenenza al campo di circolazione delle idee cui si rivolge, forgiando e utilizzando strategicamente di volta in volta una diversa figura pubblica *Hannah Arendt* che può essere compresa quest'altra dimensione di appartenenza, un'appartenenza che si tematizza nel suo stesso farsi, nel suo divenire pratica e nel suo divenire soggetto. La figura pubblica *Hannah Arendt* è da comprendere come effetto del rapporto tra l'autrice Arendt e il suo pubblico, un pubblico reale o potenziale, che lei sempre interpella, esplicitamente o implicitamente. La figura, il ruolo *Hannah Arendt* può essere dunque considerato come l'insieme di tutti i vari rapporti di appartenenza dell'autrice Arendt – alla Germania, all'ebraismo, alla filosofia, alla letteratura, al campo intellettuale o universitario, al genere femminile, e via dicendo – che a seconda del contesto di enunciazione vengono messi in scena e assegnati o, per usare il linguaggio fenomenologico arendtiano, *appaiono*, diventano percepibili e sperimentabili. Questa terza dimensione di appartenenza, osservabile e comprensibile alla luce delle pratiche di costruzione della figura pubblica *Hannah Arendt*, rappresenta un elemento di raccordo tra il concetto di appartenenza come oggetto di riflessione filosofica e il suo carattere d'intervento politico, che tanto ha influenzato sia l'opera arendtiana che la sua ricezione. Cercheremo ora di elaborare questa tesi disegnando la cartografia e ripercorrendo la genesi del concetto di appartenenza in sette diverse tappe. Non ci sarà possibile, nell'ambito di questo articolo, descrivere in modo esauriente i diversi campi di circolazione di quest'idea, la loro organizzazione specifica, né la posizione oggettiva di Arendt. Cercheremo piuttosto di offrirne uno squarcio, a partire dalle linee di sviluppo dell'idea in questione.

a) Germania, 1930–1933: Esistenza ebraica e appartenenza alla Germania

La prima tappa di riflessione sull'appartenenza nazionale ed etnica può essere fissata nell'ambito del carteggio tra Arendt e il filosofo esistenzialista, suo maestro e supervisore scientifico, Karl Jaspers. Nel 1930, poco dopo aver terminato un dottorato sul concetto di amore in S. Agostino sotto la tutela di Jaspers, Arendt sta iniziando a scrivere la biografia della scrittrice Rahel Varnhagen (1771-1833). Varnhagen le fornisce un esempio illustrativo della storia degli intellettuali tedesco ebraici durante l'illuminismo, nel periodo dei primi editti di emancipazione e legalizzazione. Arendt e Jaspers, in alcune lettere di quel periodo, discutono sul fenomeno dell'esistenza ebraica, sull'eventualità di considerarla come un segno del destino e quindi come sostrato fattuale, da cui si staglia il pensiero fenomenologico. Arendt rifiuta di considerare l'ebraismo come semplice dato di fatto ma tentenna, è alla ricerca di un'interpretazione più adeguata, di un'idea che descriva l'esperienza ambivalente dell'essere pubblicamente esposti (*exponiert*) in quanto ebrei e dell'oggettivarsi in quanto tale, del divenire ebrei.¹⁴

¹⁴ „Es scheint, als seien bestimmte Personen in ihrem eigenen Leben [...] derart exponiert, daß sie gleichsam Knotenpunkte und konkrete Objektivationen ‚des‘ Lebens werden. Bei der Rahel liegt meiner Objektivation schon eine Selbstobjektivation zu Grunde [...].“ Arendt an Jaspers, 29.3.1930, in: H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München 1985/2001, pp. 47-48.

Qualche anno dopo, durante l'ascesa del Nazismo, Arendt si avvicina all'*Associazione Sionista per la Germania* diretta da Kurt Blumenfeld. In questa sua fase di politicizzazione e di incalzante pressione persecutoria nazista, inizia a mettere in discussione la propria appartenenza nazionale alla Germania. Torna a discutere di appartenenza con Karl Jaspers e lo critica per aver affibbiato un titolo nazionalista e altisonante al suo ultimo libro.¹⁵ Arendt sottolinea in questo contesto la propria appartenenza culturale e linguistica, non nazionale, alla Germania.¹⁶ Rifiutando l'appartenenza nazionale ed etnica come costruzioni politiche e storiche, Arendt scopre un tipo di appartenenza autodeterminata, non riferita alla nazione né all'etnia, ma allo spazio spirituale e culturale della filosofia, della lingua e della letteratura. E tuttavia, per quanto costruzione, le si rivelerà ben presto il carattere del tutto reale, repressivo e violento dell'appartenenza nazionale.

b) Parigi 1933–1940: Rahel, assimilazione e identità ebraica

In esilio a Parigi, dal 1933 al 1940, Arendt lavora come segretaria e collaboratrice scientifica in diverse organizzazioni sioniste. Frequenta la comunità di intellettuali, rifugiati dalla Germania, in particolare il gruppo che si riunisce nei locali di Walter Benjamin, dove incontra il suo secondo marito, il filosofo autodidatta e trotskista Heinrich Blücher. Frequenta gli incontri dell'*Institut pour l'étude du fascisme*, fondato nel 1933 con l'appoggio del partito comunista tedesco. Tramite la mediazione del sociologo Raymond Aron, conosciuto a Berlino, ascolta le lezioni di Alexandre Kojève su Hegel all'*École des Hautes Études*. Ma Arendt si tiene ben lontana dalla filosofia accademica, soprattutto da quando, nel 1933, è diventata testimone dell'allineamento di tanti filosofi, tra cui il suo maestro e amante Heidegger, al Nazismo, ed ha concluso che non si sia trattata di una svista o di una scelta personale, bensì di una deformazione professionale, di un'avversione della filosofia nei confronti della pluralità e del particolare concreto, in questo caso dell'ebraismo. Quindi prosegue il suo lavoro su Rahel Varnhagen, che integra con degli studi a carattere sociologico sulla storia dell'ebraismo, dell'antisemitismo e dell'assimilazione durante l'illuminismo europeo.¹⁷

La figura di Rahel Varnhagen rappresenta per Arendt un tipico caso di mentalità ebraica assimilatoria. Essendo nubile, Rahel Varnhagen non ha accesso agli studi universitari né al capitale di famiglia, gestito dai fratelli. Privata di qualsiasi risorsa culturale ed economica, Varnhagen si guadagna una posizione relativamente di prestigio nella scena intellettuale berlinese intrattenendo un circolo letterario aperto a scrittori, artisti e personalità mondane, sia ebrei che gentili, nel cuore della Berlino Mitte. I primi decreti di emancipazione all'inizio del XIX, che per la prima volta garantiscono agli ebrei piena cittadinanza, modificano anche la posizione della popolazione ebraica nella società. Se le classi più svantaggiate guadagnano una possibilità di ascesa e di riscatto sociale attraverso il sistema scolastico, le classi elevate, storicamente legate al settore finanziario all'interno

15 Si tratta di K. Jaspers, *Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und im Philosophieren*, Stalling, Oldenburg 1930.

16 „Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich einstehen. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet, ich kann weder dafür noch dagegen sein, wenn ich den großartigen Satz Max Webers lese, zur Wiederaufrichtung Deutschlands würde er sich auch mit dem leibhaftigen Teufel verbünden.“ Arendt a Jaspers, 1.1.1933, in H. Arendt – K. Jaspers, cit., p. 52.

17 H. Arendt, *Antisemitism*, 1929/30, in ibidem, *The Jewish Writings*, a cura di J. Kohn e R.H. Feldman, Harcourt Brace, New York 2007, pp. 46-121.

dell'economia statale e già parzialmente dotate di diritti di cittadinanza, perdono il loro specifico ruolo all'interno dello stato, diventano e vengono considerati "ebrei in generale".¹⁸ Il periodo dell'emancipazione coincide così con quello dell'assimilazione (le conversioni al cattolicesimo diventano fenomeno di massa) e della nascita dell'antisemitismo moderno: vengono cioè creati nell'immaginario collettivo i caratteri tipici dell'"ebreo in generale" e viene costruita una *razza*, contro cui si scatenerà l'odio antisemita e nazista.

Arendt racconta questo concatenarsi di processi tra emancipazione, assimilazione e antisemitismo attraverso due figure, che più avanti, nel corso del suo esilio newyorkese, lei stessa impersonerà. Si tratta delle figure del *paria*, il marginale, e del *parvenu*, l'arrivista. Rahel Varnhagen è una figura intermedia tra i due poli. Il suo lato parvenu la porta a innamorarsi ripetutamente di uomini non ebrei altolocati. Arendt interpreta questo amore come tipico desiderio arrivista di voler a tutti i costi far parte di una classe sociale più elevata di quella a cui si appartiene per origine familiare, che si accompagna ad un senso di subalternità e subordinazione, ad uno sforzo di sublimazione dell'odio di classe:

„Der angestrengte Versuch zu lieben, wo einem nur das Gehorchen übrigbleibt, führt meist weiter als die einfache und ungekünstelte Subalternität. Indem man den ‚guten Eigenschaften der Vorgesetzten auf die Spur kommt‘, hofft man das unleidliche und unausweichliche Ressentiment loszuwerden.“¹⁹

Il *paria*, marginalizzato e senza diritti, rifiuta invece ogni tendenza assimilatoria e vive la propria identità ebraica come posizione politica. Rahel Varnhagen, che in tarda età si converte al cattolicesimo, non è una vera *paria*, agli occhi di Arendt. Ma continua a sentirsi ebrea in un mondo sempre più antisemita, e ciò la rende un'autentica ribelle.

Nel corso di uno studio sul caso Dreyfus e sulla storia degli intellettuali sionisti Bernhard Lazare e Theodor Herzl, Arendt elabora in questi anni di esilio parigino l'idea del *paria* cosciente. È però a partire dai primi anni '40, parallelamente al suo formarsi come intellettuale e giornalista critica, al suo divenire figura pubblica in uno spazio di ricezione formato per lo più da suoi pari, cioè a sua volta da intellettuali esiliati, che Arendt adotterà la figura del *paria* cosciente per esplicitare la propria appartenenza al contesto interpellato e per sviluppare una propria idea di appartenenza/cittadinanza politica.

c) *New York 1943: "We Refugees"*

Nell'articolo "We Refugees" del 1943 Arendt si rivolge al pubblico della rivista ebraico americana *Menorah Journal*, spronandolo a non misconoscere la propria identità ebraica.²⁰ Rifacendosi alle figure del *paria* cosciente e dell'intellettuale emarginato, Arendt dichiara il popolo ebraico non assimilato come avanguardia rivoluzionaria. Il potenziale politico ma anche epistemico di questa avanguardia consiste nell'appartenenza ad una minoranza etnica, religiosa e culturale che in quegli anni viene sistematicamente perseguitata e annientata: solo le popolazioni

18 Ibidem, p. 62-63.

19 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959/2006, pp. 209-210.

20 H. Arendt, *We Refugees*, „Menorah Journal“, 31, 1943, pp. 69-77.

ebraiche conoscono e denunciano la verità sui campi di concentramento nazisti. In questo periodo, Arendt si concepisce come figura intermedia tra lo storico e il giornalista („irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten“). La sua situazione è precaria: lavora senza sosta, impara l'inglese, si occupa della madre e del marito, che hanno più difficoltà con l'apprendimento dell'inglese e l'inserimento in un nuovo paese.²¹ Per il giornale degli immigrati tedesco ebraici *Aufbau*, Arendt scrive alcune colonne sulla necessità di costituire un esercito ebraico in lotta contro il Nazismo. Pubblica altri interventi di attualità e saggi sulla genesi dell'antisemitismo e sulla cultura letteraria ebraica nelle riviste degli intellettuali ebreo newyorkesi, discendenti per seconda e terza generazione dai primi immigrati ebrei negli Stati Uniti, in fuga dai pogrom dei paesi dell'est europeo e dalla Russia. Grazie ai programmi americani di accoglienza e sostentamento economico per rifugiati accademici, Arendt tiene dei corsi di storia contemporanea europea al Brooklyn College. Il suo ambito di riferimento si situa però ai margini delle grandi università e degli istituti di ricerca che, in quel periodo, ma soprattutto dopo la fine della seconda guerra mondiale, favoreggiando il modello propriamente tedesco di integrazione tra la ricerca specializzata e la *Bildung* umanistica, si espandono in tutti gli Stati Uniti anche grazie al contributo dei migranti europei. Dopo il 1945 e parallelamente alla sua attività giornalistica, Arendt lavora presso la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, un'associazione finanziata dalla *American Jewish Committee* sotto la supervisione scientifica degli storici Salo Baron della Columbia University e Gerschom Scholem della Hebrew University di Gerusalemme, incaricata di recuperare e catalogare, nella Germania Ovest, i beni culturali confiscati agli ebrei durante la guerra. È proprio a partire da questi anni, in cui inizia ad avere un suo pubblico specifico, che Arendt adotta la figura del paria cosciente per descrivere la propria posizione di intellettuale impegnata, precaria e non inquadrata nel sistema universitario disciplinare:

Sehen Sie, ich bin in keiner Weise respectable geworden [bezüglich ihrer Wohnsituation, S.M.]. Bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann, wobei man dann eben mit mehr oder weniger Humor riskiert, von ihr entweder gesteinigt oder zum Hungertode verurteilt zu werden. Ich bin hier ziemlich bekannt und habe bei manchen Menschen in gewissen Fragen ein wenig Autorität; d.h. sie haben Vertrauen zu mir. Aber das kommt auch unter anderem daher, daß sie wissen, daß ich weder aus Überzeugungen noch aus ‚Begabungen‘ eine Karriere zu machen wünsche.²²

Germania (Ovest) 1948: "Un ebreo messo al bando"

Nella Germania del dopoguerra, Arendt marca la propria posizione con la denominazione impersonale "un ebreo messo al bando". Così facendo riflette sul senso di isolamento e impotenza che accomuna i sopravvissuti allo sterminio nazista come anche sulla desolazione culturale e

21 „Und dann werde ich Sie um Nachsicht bitten müssen, nämlich bitten müssen nicht zu vergessen, dass ich in einer fremden Sprache schreibe (und dies ist *das* Problem der Emigration) und dass ich seit 12 Jahren das Wort Ruhe für geistige Aktivität nur noch vom Hörensagen kenne. Seitdem ich in Amerika bin, also seit 1941, bin ich eine Art freier Schriftsteller geworden, irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten.“ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 18.11.1945, in H. Arendt – K. Jaspers, cit., p. 59.

22 H. Arendt a K. Jaspers 29.01.1946, in *ibidem*, p. 65.

politica del dopoguerra tedesco. Arendt definisce la propria appartenenza all'ebraismo come qualità politica, ma il suo punto di vista, in Germania, non è quello dell'intellettuale rivoluzionaria, del paria cosciente. Lo si capisce soprattutto leggendo la dedica a Karl Jaspers che introduce la sua prima raccolta di saggi, tutti ritradotti in tedesco dopo esser stati pubblicati negli Stati Uniti.²³ Qui Arendt parla da ebrea "in Germania ai tedeschi" e "in questo modo agli europei".²⁴ Non si rivolge né alla maggioranza degli ebrei, accecati dall'odio, né a quella dei tedeschi, complici o fautori degli stermini nazisti. Sceglie piuttosto di distaccarsi dal "terreno fattuale"²⁵ nazionale e di muoversi in quello "spazio vuoto, senza nazioni né popoli, ma solo singoli, che non si curano di cosa pensa la maggioranza, fosse anche la maggioranza del proprio popolo".²⁶ Arendt paragona il destino di questi singoli a quello della figura biblica di Noè. I singoli si muovono su un oceano di cenere e rovine, in cui sono naufragati gli stati-nazione europei, ma cercano nonostante ciò di muovere la propria arca in direzione di quella degli altri singoli sopravvissuti. In questo spazio vuoto transnazionale, in questo oceano apocalittico stanno di casa la filosofia, la verità e la ragione, che Arendt vede impersonificate in Karl Jaspers.

d) USA/BRD 1951: "Lo storico"

La figura del paria cosciente, dell'ebreo messo al bando e del filosofo sopravvissuto all'apocalisse scompaiono nel primo monumentale studio monografico di Arendt, compilato negli anni di esilio newyorkese, *Le origini del totalitarismo*.²⁷ L'opera raccoglie e completa diversi saggi, pubblicati dal 1941 al 1951 sia negli Stati Uniti che in Germania e concepiti in parte come interventi pubblici, rivolti a diverse comunità di lettori e contrassegnati da diversi posizionamenti dell'autrice. Ma nel comporli ad opera completa, Arendt neutralizza questi diversi posizionamenti. Cancella il "we refugees", il paria cosciente e l'ebreo messo al bando per far emergere "the historian".²⁸ Lo storico si rivolge soprattutto ad un pubblico accademico e ricostruisce la genesi del totalitarismo, caratterizzato dalla privazione totale dei diritti di cittadinanza, dall'eliminazione dello stato di diritto a vantaggio di un diritto naturale, fondato sulla volontà del *Führer*, e dall'impossibilità dell'agire politico spontaneo.

Dal punto di vista di una storica, Arendt si colloca nello spazio intermedio tra una tradizione culturale perduta e non più reperibile, perché distrutta dallo scempio nazista, e un futuro imprevedibile, di cui ancora mancano le coordinate etiche, politiche e teoriche. La posizione dello storico universale, a differenza di quella dello storico di professione, che Arendt rifiuta perché specializzata e legata ad un falso principio di neutralità e oggettività scientifica, si situa per Arendt oltre i confini territoriali e disciplinari ed è guidata dalla necessità di comprendere, di scendere a patti con la propria condizione storica. Questa auto-dichiarata appartenenza allo spazio dello storico universale, descritta come posizione epistemica privilegiata nell'interstizio tra

23 H. Arendt, *Zueignung an Karl Jaspers*, ibidem, *Die verborgene Tradition. Essays*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1948/2000, pp. 7-12.

24 Ibidem, p. 8.

25 Ibidem, pp. 8, 9, 10, 11.

26 Ibidem, p. 8.

27 Qui citato secondo la seconda edizione americana: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Cleveland/New York 1958.

28 Ibidem, p. 4.

un passato che non si trapassa e un futuro tutto da inventare, è analoga ad un'altra dimensione, quella pratica, di appartenenza dell'agente Arendt al campo sociale di genesi e di circolazione delle proprie idee. Arendt infatti si muove ai margini del campo universitario, in uno spazio di per sé interstiziale, organizzato in circoli e riviste intellettuali americano e tedesco ebraici, di orientamento antistalinista e antitotalitario, ma anche in parte anticomunista.

È da questa posizione intermedia tra diversi mondi, lingue e spazi epistemici che Arendt esplicita per la prima volta, anche se non in modo sistematico, la differenza tra appartenenza naturale passiva e appartenenza politica autodeterminata. La prima forma di appartenenza ricorre nelle pagine che descrivono le origini dell'antisemitismo come processo di costruzione politica e di incorporazione di un principio etnico quali l'identità ebraica o l'essenza germanica. La seconda forma di appartenenza, politica e cosciente, si ritrova nell'idea del *diritto universale ad avere diritti*, il diritto cioè di appartenenza e partecipazione ad una comunità politicamente organizzata, il diritto di essere visti, ascoltati e resi responsabili delle proprie azioni o opinioni:

Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben (und das heißt: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchen, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten.²⁹

Dopo la pubblicazione di *The Origins*, la figura pubblica *Hannah Arendt* diventa celebre nello spazio intellettuale transatlantico e l'agente Arendt inizia a indirizzarsi maggiormente verso il campo universitario. È soprattutto nella comunità dei suoi pari – intellettuali e accademici esiliati dalla Germania e americano ebraici, a loro volta di appartenenza nazionale e disciplinare polivalente – che circolano le prime recensioni del libro e le prime costruzioni della figura *Hannah Arendt* come conglomerato di diverse appartenenze: alle scienze storiche, alla filosofia esistenziale, all'Europa, alla Germania, al genere femminile, all'ebraismo.³⁰ Nella Germania dell'ovest predomina piuttosto la figura *Hannah Arendt* di intellettuale impegnata e storica in esilio, diffusa da Karl Jaspers nella sua introduzione all'edizione tedesca di *The Origins*.³¹

e) USA/BRD 1958: "Noi umani"

Un'analoga trasformazione di punti di vista sulla figura *Hannah Arendt* e sull'idea di appartenenza a seconda del contesto interpretativo si può osservare in una fase successiva dell'opera arendtiana, che osserveremo nelle prossime due tappe. In *The Human Condition* l'io

29 H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, „Die Wandlung“, 4, 1949, pp. 760-761. Cito da questo articolo, che marca esplicitamente il diritto ad avere diritti come diritto di appartenenza (*zuzugehören*), a differenza del passaggio corrispondente nella versione tedesca di *The Origins*: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München 1986/2003, p. 614.

30 Tra le prime significative recensioni segnaliamo H. S. Hughes, *Historical Sources of Totalitarianism*, „Nation“, 24.03.1951, pp. 280-281; J. Kohn, *Where Terror is the Essence*, „Saturday Review“, 24.03.1951, pp. 10-11; E. Voegelin, *The Origins of Totalitarianism*, „Review of Politics“, 15, 1953, pp. 68-76; D. Riesmann, *The Path to Total Terror*, „Commentary“, 11, 1951, pp. 392-398; T. I. Cook, *The Origins of Totalitarianism. By Hannah Arendt*, „Political Science Quarterly“, 66, 1951, pp. 290-293.

31 K. Jaspers, *Vorwort*, Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, cit., p. 13.

parlante è esclusivamente un noi impersonale e universale.³² L'agente Arendt, in realtà, si rivolge principalmente al pubblico presente al ciclo di lezioni da lei tenute alla fondazione Walgreen dell'università di Chicago. In questo contesto, Arendt interviene nel processo di formazione della Political Theory, una subdisciplina delle scienze politiche in fase di istituzionalizzazione, propagata da alcuni noti professori, tra cui il filosofo tedesco esiliato Leo Strauss, che intendono contrastare le tendenze positiviste allora dominanti con uno studio approfondito dei classici della filosofia politica.³³ Arendt è ancora situata in una posizione accademica marginale, ma ciò non le impedisce di formulare un programma di ricerca finalizzato alla ridefinizione delle centrali categorie del pensiero politico occidentale alla luce della cesura storico epistemica apportata dal Nazismo. Questo programma, cui Arendt dedica varie pubblicazioni e appunti negli anni che intercorrono tra la pubblicazione di *The Origins* e quella di *The Human Condition*, costituisce la base normativa di questa sua seconda monografia del dopoguerra. È qui che Arendt formula quelle note distinzioni, diventate subito oggetto di accese critiche, tra le attività del lavorare, del fabbricare e dell'agire politico così come tra la sfera privata e quella pubblica. L'idea di appartenenza trova in *The Human Condition* una prima sistemazione concettuale. L'appartenenza ad un mondo oggettivo di relazioni, artefatti, istituzioni e norme rappresenta una delle fondamentali condizioni umane, la *mondanità*, e determina, per ciascun individuo, un privato - perché originario per nascita e indiscusso - punto di vista sul mondo. Questo legame di appartenenza e questo punto di vista sul mondo diventano politici non appena vengono fatti oggetto di pubblico scambio o di contestazione, non appena cioè perdono il loro valore di naturalezza ed ovvietà.³⁴

f) USA/BRD 1959–1963: “Io, ebrea”

L'io e il noi parlante arendtiano, diventati un noi universale in *The Human Condition*, riappaiono in alcuni interventi, contemporanei o di poco successivi alla pubblicazione di *The Human Condition* e rivolti principalmente all'esterno della ristretta sfera di circolazione della teoria politica accademica. L'appartenenza all'ebraismo viene però connotata diversamente a seconda dello spazio linguistico e geopolitico di riferimento. Negli Stati Uniti, Arendt critica il processo di desegregazione razziale nel sistema scolastico scaturito dal movimento di rivendicazione dei diritti civili universali. La comunità dei teorici sociali e politici in cui ella gravita reagisce a *The Human Condition* e alla sua distinzione tra pubblico e privato marcando la figura di una *Hannah Arendt* filosofa, di provenienza tedesca, conservatrice e metafisica, senza senso della realtà, sostenitrice di un modello elitario di cultura classica contrapposto a quello rivendicato dai movimenti afroamericani.³⁵ Arendt considera infatti la desegregazione nelle scuole una questione privata,

32 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago Univ. Press, Chicago 1958/1998.

33 Cfr. D. Kettler, *The Political Theory Question in the Political Science 1956–1967*, „American Political Science Review“, 100, 2006, pp. 531–538.

34 Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 50-58.

Sostengo a questo proposito ad una recente interpretazione della distinzione tra pubblico e privato nel pensiero arendtiano (cfr. R. Jaeggi, *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, Hamburger Ed., Hamburg 2008). Il *pubblico* e il *privato* non sono, secondo questa lettura, due oggetti, spazi o ambiti sociali diversi come, ad esempio, la famiglia e il lavoro, bensì diversi livelli di riflessione e problematizzazione di una *stessa* entità. *Pubblico* è in definitiva tutto ciò che viene messo in questione, mentre *privato* ciò che viene naturalizzato, dato per scontato.

35 Cfr. S. Hook, *Democracy and Desegregation*, „The New Leader“, 21.04.1958, pp. 3-16; M. Walzer, *The American*

da un lato perché riguarda cittadini non adulti e quindi non in grado di decidere autonomamente del proprio agire, dall'altro perché il compito dell'educazione scolastica, secondo Arendt, non è quello di cambiare il mondo ma di conservarlo, con tutte le sue tradizioni e norme, in modo che possa diventare oggetto di critiche e modifiche da parte di persone adulte. Arendt non riflette sul ruolo della scuola nel promuovere solo alcune classi sociali e gruppi etnici a partecipanti attivi della sfera pubblica. Considera piuttosto le lotte per le pari opportunità come frutto di un interesse privato, ristretto ad una sola parte della popolazione. E giudica l'appartenenza ad una comunità etnica come fatto naturale, privato. Lei stessa, del resto, non si mette a confronto con gli attivisti afroamericani. Parla piuttosto *di* loro e *contro* di loro quando definisce politico solo il diritto di voto e di matrimonio interetnico, ma non il diritto allo studio. Questo suo paternalismo viene mascherato da un nuovo *io* parlante, da una figura *Hannah Arendt* come soggetto marginalizzato ebreo e quindi solidale con tutte le popolazioni discriminate del mondo:

„I should like to remind the reader that I am writing as an outsider. I never lived in the South and have even avoided occasional trips to Southern states because they would have brought me into a situation that I personally would find unbearable. [...] I should like to make it clear that as a Jew I take my sympathy for the cause of the Negroes as for all oppressed or underprivileged peoples for granted and should appreciate it if the reader did likewise.“³⁶

La stessa appartenenza etnica viene invece marcata come politica nella Germania di quello stesso periodo. Qui Arendt interviene nel contesto dei dibattiti pubblici sull'elaborazione della storia nazista. Il suo spazio di circolazione in Germania è quasi esclusivamente culturale politico e, fino alla metà degli anni 1990, la sua presenza nella sfera universitaria tedesca rimarrà pressoché irrilevante. In un discorso di ringraziamento per l'assegnazione del premio letterario Lessing della città di Amburgo, Arendt sembra sottolineare la propria identità ebraica per non venire assorbita dai discorsi pubblici ufficiali, per demarcare la propria appartenenza al gruppo delle vittime del Nazismo e per ribadire il fatto che l'appartenenza etnica si fa politica quando viene imposta e perseguitata, o quando l'unica alternativa per sopravvivere è quella di difendersi in suo nome. *Hannah Arendt* ridiventa in questo contesto “we refugees”: il paria cosciente che non si assimila ma fa della propria appartenenza un'arma politica:

„Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Missverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. [...] Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, dass ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug.“³⁷

School: II, „Dissent“, 6, 1959, pp. 223-236; M. Tumin, *Pie in the Sky...*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 65-71; D. Spitz, *Politics and the Realm of Being*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 56-65.

36 H. Arendt, *Little Rock*, „Dissent“, 6, 1959, pp. 45-56, p. 46.

37 H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, ibidem, *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Ludz, Piper, München 1960/1989, pp. 17-48, p. 33.

Ma che l'appartenenza etnica di per sé non sia una questione politica viene ribadito in un altro intervento, qualche anno più avanti, nel contesto dello scandalo suscitato dal reportage *Eichmann in Jerusalem*. Senza poter ricostruire qui le linee e i protagonisti del dibattito, vorrei concludere il percorso dell'idea di appartenenza accennando alla risposta che Arendt dà a Scholem, il quale la accusa di non mostrare *Ababat Israel*, amore per il popolo ebraico. Arendt definisce qua la propria identità ebraica come dato naturale, *physei*, paragonabile al suo essere donna: un'essenza su cui non si questiona e che non si può neanche amare, ma solo accettare.³⁸

4. Filosofia transnazionale e appartenenza polivalente

Dalla mappatura del concetto di appartenenza nel pensiero arendtiano si possono trarre alcune tesi centrali. La prima riguarda la riflessione filosofica sull'appartenenza ad una nazione, ad un gruppo etnico, ad un genere o una classe così come ad una disciplina o un sapere. Le osservazioni di Arendt ci permettono di capire che l'appartenenza ad un tessuto di relazioni sociali è sì condizione umana universale, ma che non è di per sé politica. Lo diventa quando viene fatta oggetto di discussione e di lotta, quando viene attaccata, come nel caso dell'antisemitismo e del razzismo, e diventa così primo strumento di difesa e di ribellione. L'appartenenza è un punto di vista sul reale, che ogni persona ha per il fatto di essere umana e che però vale come tale solo se viene messo in relazione ad altri punti di vista, se assume la prospettiva di altre forme di appartenenza e si pensa o si posiziona sempre in relazione ad altre posizioni. La dimensione attiva, relazionale e pubblica di appartenenza non è necessariamente delimitata da un territorio, da una discendenza familiare sanguigna, da una nazione o cultura. Si tratta piuttosto di un modo di stare al mondo dettato dalla rete di relazioni personali, dagli spazi sociali, dai principi e dagli obiettivi in cui si è coinvolti e a cui ci si lega agendo, parlando, apprendendo. Queste reti di relazioni e questi spazi sociali sono sicuramente strutturati, organizzati e tramandati storicamente, ma sono anche l'oggetto del contendere e dell'agire di chi vi appartiene. Sono anche in relazione ad altri spazi e reti, che li delimitano e li determinano, e quindi in continuo divenire.

Quello che manca nel pensiero arendtiano è una spiegazione del passaggio dalla dimensione passiva e non riflessa di appartenenza a quella oggettivata e rivendicata. Da questo squarcio genealogico ci pare poter giungere alla conclusione provvisoria che il passaggio ad una dimensione attiva di cittadinanza – intesa come relazione tra il singolo e la comunità di appartenenza – sia da ricondurre ad eventi esterni e violenti, che minano il carattere universale di appartenenza, che cercano di sradicare il diritto umano fondamentale di appartenere ad una comunità politicamente organizzata, il diritto ad avere diritti. Non è dunque per mezzo di una decisione volontaria e arbitraria che il singolo individuo scopre la propria appartenenza e ne fa oggetto di una pratica politica. L'appartenenza si fa politica nel suo attuarsi in una pratica collettiva, nel divenire un *noi*, una pluralità di parti, ognuna con il proprio punto di vista, ma con uguale diritto a partecipare al bene comune. Detto questo, Arendt lascia del tutto indiscusso il problema del passaggio, delle condizioni materiali, sociali e culturali che permettono di *attivare* la propria appartenenza, di farne una questione politica. Il momento della riflessione, per Arendt, subentra in seguito ad una crisi, una minaccia, un profondo turbamento che interrompe il

38 H. Arendt – G. Scholem, *Briefwechsel*, Arendt, *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare*, a cura di E. Geisel, Tiamat, Berlin, 1963/1989, pp. 63-79, p. 73. In merito al dibattito su Eichmann negli Stati Uniti cfr. M. Ezra, *The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics*, „Dissent“, 53, 2007, pp. 141-165.

flusso dell'appartenenza naturale, implicita e indiscussa.

Le strategie di posizionamento e di costruzione della figura pubblica *Hannah Arendt* forniscono una spiegazione più articolata del passaggio dall'appartenenza naturale a quella politica. Abbiamo visto come Arendt metta in scena la propria appartenenza (soprattutto all'ebraismo, ma anche alle scienze politiche e storiche o alla Germania) come fattore politico o come dato di fatto a seconda del contesto di enunciazione. In generale, Arendt politicizza la propria appartenenza quando cerca di assumere un punto di vista esterno e critico ad un contesto omogeneo, come nel caso della propria identità ebraica nella Germania del dopoguerra o negli Stati Uniti in guerra contro la Germania. La stessa appartenenza vale invece come dato di fatto quando è percepita come conforme al pubblico cui si rivolge, come nel caso dell'intervento sulla desegregazione nelle scuole statunitensi, o nel dialogo con Gerschom Scholem.

Il pensiero e la pratica performativa dell'appartenenza nell'opera arendtiana offrono interessanti spunti di riflessione per delineare oggetti, metodi e obiettivi di una filosofia politica transnazionale. Grazie alla migrazione tra diversi spazi epistemici, linguistici e sociali Arendt sviluppa non solo un'idea ma anche una prassi transitoria e trasformativa di appartenenza, che le permette di mettersi in relazione a diversi tipi di pubblico, di giocare con le categorie sociali con cui viene percepita e che la caratterizzano. Ciò non significa che Arendt faccia tutto ciò da sola. La sua prassi e idea di appartenenza sono piuttosto frutto di un processo collettivo, supportato da molteplici agenti, istituzioni e concetti.

Ma per finire occorre sottolineare un altro aspetto dell'esempio arendtiano. Esso dimostra come l'essere costantemente al confine tra diverse lingue, nazioni e spazi sociali permetta di osservare ed eventualmente di mettere in questione i presupposti indiscussi di tali spazi: il loro funzionamento, la loro organizzazione, i principi che li contraddistinguono, le loro regole di appartenenza. Il pensiero della transnazionalità si sviluppa cioè a partire da una pratica transnazionale del pensiero. Il mondo globale e i problemi o fenomeni che lo caratterizzano possono diventare oggetti di riflessione filosofica proprio grazie alla continua traduzione di idee e argomenti tra diverse lingue e aree sociali, perché è proprio per mezzo di questa circolazione che i confini del dicibile e del possibile di ogni locale spazio culturale e politico coinvolto si rendono visibili, questionabili e modificabili.

La filosofia politica transnazionale presuppone e sviluppa una disposizione a porsi determinate domande, quali: da che posizione, a chi, con chi e di chi sto parlando?, quali condizioni storiche, culturali, materiali e sociali determinano la mia posizione e quella dei miei interlocutori?, quali sono i beni comuni – le idee, i concetti, i principi, gli scopi – di scontro e incontro con altre prospettive? Chi concepisse il proprio fare filosofico, in ogni sua forma ed esercizio, come provvisoria risposta a domande di questo genere potrà dire di aver già mosso i primi passi verso una filosofia politica transnazionale, riflessiva e solidale.