



Seeing like a pariah? Note sulla (ri)appropriazione contemporanea del pensiero politico di Hannah Arendt

Annalisa Furia

Abstract

It seems that there will be no end to the interpretation and discussion of Arendt's political thought as well as of her intellectual stance and legacy. More strikingly, it seems that her diagnoses continue to be precious for dealing with the contemporary crisis of the modern project and categories. While new scholarship, together with new editions and translations of her writings, continue to appear regularly providing new insights into her intellectual constellations, one of the reasons of the persistent relevance of Arendt's thought seems to be found in her present-focused and intensely realistic and critical style of thinking. In this light, this paper argues that crucial for understanding her thought's continuing relevance is the role, value and responsibility she assigns to the figure of the conscious pariah (as she proudly was) and thus to the 'resistant' point of view the pariah expresses and offers against the totalizing and conformist view of the politics of exclusion.

Keywords

Hannah Arendt - Conscious pariah - Exclusion - Realism - Political Judgment

*As you see, I haven't become respectable in any way.
I'm more than ever of the opinion that a
decent human existence is possible today
only on the fringes of the society
(Arendt 2000, 26)*

Why Arendt?

Ormai da almeno più di un trentennio il pensiero di Hannah Arendt, così come il suo percorso intellettuale e biografico, sono oggetto di una vitale, espansiva e prolifica attenzione, tanto negli ambiti scientifici classicamente più interessati alla sua riflessione, quanto sempre più anche in contesti meno consueti perché

disciplinariamente distanti dal suo profilo intellettuale o perché non strettamente accademici ma piuttosto divulgativi o artistici.

La stessa prima ricezione sul suolo europeo, e in particolare in Italia, dei suoi testi più noti non è d'altronde molto più risalente poiché essi sono qui divenuti oggetto di studio e dibattito solo a partire circa dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, dopo un periodo di sostanziale disinteresse (Dal Lago 1984, 1990, Esposito 1987). Se in termini cronologici non si può quindi parlare di una vera e propria '*Arendt renaissance*', è comunque vero che l'interesse per il suo pensiero si è rivelato non solo sostanzialmente crescente nel corso degli anni, ma anche particolarmente capace di accogliere nuove suggestioni e nuove istanze, di rimanere vivace e vigile di fronte alle sollecitazioni poste dalla contemporaneità.

Più che tentare di dare conto in modo esaustivo dei numerosi sviluppi che hanno interessato la letteratura ormai sterminata su Arendt, l'intento di questo breve contributo è piuttosto quello di provare a interrogarsi sul perché un numero crescente di studiosi continui non solo pervicacemente a interrogare i testi arendtiani, ma anche, e soprattutto, sul perché un numero crescente di studiosi continui a ricorrere al suo lavoro per provare a comprendere, a pensare il *presente* (Parekh 2013, 771-2).

Una prima ragione potrebbe essere rintracciata nel fatto che sono gli stessi scritti di Arendt a continuare a offrire nuove risposte, o quanto meno risposte sempre più ricche e sfaccettate, a chi voglia interrogarli. La progressiva pubblicazione dei suoi quaderni e diari privati, così come dei carteggi che ella ha intrattenuto con i suoi maestri, interlocutori intellettuali e affetti privati, nonché le nuove traduzioni o edizioni dei suoi testi e le più accurate comparazioni tra le diverse versioni degli stessi, hanno sicuramente contribuito a fare sì che sia stato lo stesso *corpus* degli scritti di Arendt a rimanere in costante evoluzione e a offrire sempre nuovi motivi, o materiali, all'attività di ricerca¹.

La possibilità di ottenere nuove risposte si è poi sicuramente accompagnata all'instancabile formulazione di nuove domande, alla ricerca di ambiti meno esplorati per l'applicazione delle categorie arendtiane, alla sperimentazione di chiavi di lettura

¹ Per un'analisi ragionata e relativamente aggiornata dello stato dell'arte degli studi su Arendt vedi, tra i molti possibili, Parekh (2013) e Volk (2015). Per il contesto italiano un punto di partenza imprescindibile è sempre costituito da Forti (2006). Volk evidenzia in particolare come un notevole passo avanti nella ricerca su Arendt sia stato rappresentato dalla recente 'scoperta' delle sensibili differenze materiali e stilistiche che esistono tra le versioni in lingua tedesca e quelle in lingua inglese delle sue opere principali, nonché del fatto che l'autrice ha spesso composto prima in tedesco e poi lei stessa rivisto e tradotto per il pubblico americano i suoi testi. Sull'importanza per Arendt della lingua tedesca e in generale di mantenere la lingua materna vedi Arendt (1990, 21-22).

inusuali o di inusitati connubi intellettuali. Ecco allora che agli autori² che, con rinnovato vigore, hanno continuato ad affaticarsi attorno ad alcuni dei più complessi percorsi tematici aperti dal pensiero arendtiano, quali quelli relativi all'analisi del totalitarismo, alla giustificazione dei diritti umani e al problema politico della garanzia del diritto ad avere diritti o alla questione del male e della responsabilità personale, si sono progressivamente accompagnati quelli che ne hanno esplorato le potenzialità rispetto a chiavi prospettive meno consuete, quali quelle offerte dal pensiero femminista e dalle connessioni con la riflessione foucaultiana sul rapporto tra vita (biologica) e potere (vedi Forti 2006) o, ancora a mero titolo di esempio, dalle riflessioni sulla giustizia globale (Parekh 2013), dalla teoria delle relazioni internazionali (Lang and Williams 2005, Owens 2007) e dal pensiero costituzionalistico e giusfilosofico (Klabbers 2007, Volk 2015).

A favorire tali operazioni di continua (ri)appropriazione sembrano quindi essere sia la concreta disponibilità di materiali nuovi, o meglio ricostruiti, sia la rilevanza storico-teorica di molte delle questioni investigate da Arendt ma anche, ed è ciò che qui rileva sottolineare, il *come* Arendt le ha investigate, ovvero il suo 'metodo', il suo peculiare, asistematico, radicalmente critico, fieramente non catalogabile e volutamente «non-progettuale [...] non-propositivo» (Esposito 1987, 6) *stile* di pensiero (Parekh 2013, 772).

È del resto Arendt stessa a sottolineare ad esempio come l'intento delle «sei esercitazioni di pensiero politico» nelle quali si articola il suo *Tra passato e futuro* sia propriamente quello di «far acquisir pratica del *come* pensare, senza prescrivere che cosa si debba pensare né quali verità debbano essere credute» (Arendt 1991, 37).

I sei saggi in questione, prosegue Arendt, non mirano infatti a «riannodare il filo spezzato della tradizione o inventare qualche nuovo surrogato *à la page* per colmare la lacuna tra passato e futuro» (Arendt 1991, 37), ma a illustrare come, in prima istanza, l'attività del pensiero consista proprio nel sapersi collocare entro tale *lacuna*, nel lottare per mantenersi equidistante dalle pressioni esercitate dal passato e dal futuro per riuscire a penetrarle; nell'imparare a preservare tale «spazio atemporale» nel quale è possibile sperimentare una forma di pensiero diversa da quella che deriva dall'applicazione di paradigmi, ortodossie o ideologie, dal procedere per deduzione, induzione o inferenza (Arendt 1991, 35-37), e nel quale è possibile, come Arendt illustra ne *La vita della mente*,

² Per quanto insoddisfacente, nel testo si utilizzerà la comune convenzione per la quale con l'uso del singolare e del plurale maschile omnicomprendivo si intende far riferimento sia ai soggetti di genere maschile sia a quelli di genere femminile.

assumere la posizione di “arbitro” e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell’esistenza umana nel mondo, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti ad apportare risposte sempre nuove alla domanda sul senso di tutto ciò (Arendt 1997, 304)

L’assunto di tali esercitazioni, chiarisce ulteriormente l’autrice, è che il pensiero «nasca dai fatti dell’esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione» (Arendt 1991, 38), che l’attività del pensare sia «vincolata al presente, radicata in esso» (Arendt 1997, 304). Soprattutto, l’intento costante di Arendt, anche nel quadro della sua critica radicale della metafisica e della filosofia politica occidentale, è quello di fare i conti con il *fatto* storico-politico del venir meno della tradizione, con il fatto che «il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare» (Arendt 1997, 306).

Secondo Fraser la persistente rilevanza della riflessione di Arendt deriverebbe, oltre che dalla persistente rilevanza di alcune delle logiche immanenti che l’autrice rinviene tanto nelle tragedie del XX secolo quanto nella democrazia di massa a lei contemporanea, soprattutto dal suo continuo e determinato sforzo di abitare lo spazio ‘tra passato e futuro’, di comprendere il *presente* senza esserne fagocitata, allo stesso tempo storicizzandolo e scandagliandone gli elementi di novità al fine di poterne identificare i possibili sviluppi futuri (Fraser 2004, 254).

Instancabilmente volta a comprendere la *realtà*, la riflessione di Arendt non può, né vuole, contare sulle ‘balaustre’ offerte dalle categorie della modernità, inverteasi e spazzate via dal totalitarismo (Galli 1987, 21-22), ma non è mai una riflessione che si rassegni ‘alla rassegnazione’. Come illustra Arendt in un noto passo de *Le origini del totalitarismo*:

La convinzione che tutto quanto avviene sulla terra debba essere comprensibile all’uomo può condurre a interpretare la storia con luoghi comuni. Comprendere non significa negare l’atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l’urto della realtà e dell’esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l’esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. (Arendt 2004, LXXX)

Il suo rigoroso, coraggioso e insaziabile «dovere di comprendere» (Arendt 1990, 18) si traduce quindi in uno stile di pensiero che è capace di essere radicalmente critico verso la modernità, che rifiuta di interpretare come cesura epocale o come necessità ineludibile (Galli 1987, 24), ma senza cedere alle tentazioni nichilistiche, vaghe e

immateriali rinvenibili in alcune riflessioni post-moderne (Isaac 1989); che è capace di configurare un'*alternativa* senza ricorrere a costruzioni geometriche, nostalgiche aspirazioni neo-fondative o progetti utopici (Esposito 1987, 10); che è capace di uno straordinario realismo politico senza che ciò significhi né semplice empirismo, né *Realpolitik* ma piuttosto strenua difesa dell'idea di mondo e quindi di un realismo inteso come «relazionalità», come concezione basata sull'idea che esista una «relazione costitutiva tra il pensiero soggettivo e il suo mondo/ambiente oggettivo», e che l'uno non debba mai essere ricondotto, ridotto o sussunto nell'altro (Dal Lago 1990, 2-3).

Se questo insieme di ragioni vale sicuramente a comprendere in senso complessivo perché si continua a tornare ad Arendt, l'ipotesi da cui muove questo contributo è che qualche ulteriore elemento a tale riguardo possa essere derivato dalla disamina del ruolo che nel suo pensiero svolge la figura del *pariah*.

Le figure del *pariah*

Secondo Galli «il punto di vista dell'*esilio*», del «non sentirsi a casa propria», è ciò che consente ad Arendt di farsi carico del fardello della realtà senza tentare di «conciliarsi con il corso del mondo», ma anche senza rassegnarsi alla sua inevitabilità (Galli 1987, 25). Nello stesso senso, secondo Dal Lago il realismo di Arendt deriva dal suo essersi collocata nella condizione di *pariah*, ovvero nella posizione di chi, essendo al di fuori della sfera del potere, «sa vedere meglio di altri, ingannati dalle sue seduzioni o dai suoi miti millenari, come funzionano le macchine politiche» (Dal Lago 1990, 9). In senso ancora più ampio, la teoria politica di Hannah Arendt sarebbe, sempre secondo Dal Lago, «una teoria per *pariah* dello spirito», ovvero per coloro i quali non si immedesimano «né in modelli trascendenti di ordine politico né in forme ipostatizzate di soluzione dei conflitti umani» (Dal Lago 1990, 8).

Se sicuramente l'*esperienza* della condizione di *pariah*, ovvero l'accettazione del dato di fatto di tale condizione e la sua valorizzazione in ambito politico e intellettuale, costituisce una parte molto importante della storia personale di Arendt³, parimenti importante sembra essere il valore ermeneutico e teorico che l'autrice attribuisce a tale figura.

Arendt riprende il termine e alcuni elementi della riflessione sul *pariah* da Max Weber, che sembra essere stato il primo autore non tanto a utilizzare tale nozione, quanto a utilizzarla in modo sistematico nei suoi studi di sociologia della religione e nei suoi contributi sulle origini del capitalismo (Parvikko 1996, 35).

³ Cfr. tra i molti possibili Arendt 1990, 16-21.

In *Induismo e Buddismo* Weber, dichiarando di voler seguire l'uso europeo e non quello induistico del termine, definisce come «popolo-paria» ogni stirpe di lavoratori che sia non solo ritenuta straniera, barbara o 'impura' dal punto di vista della comunità locale ma che costituisca anche, «interamente o prevalentemente, un popolo-ospite» (Weber 2002, 15).

Nel contesto dell'Induismo, rileva Weber, il passaggio da una tribù di lavoratori-ospiti al tipo puro di popolo-paria, rappresentato per lui dagli zingari e dagli ebrei del Medioevo, può darsi in modi diversi e secondo svariati passaggi intermedi che prendono avvio dalla perdita della stabilità entro il territorio chiuso della tribù e progressivamente conducono alla «induizzazione» della tribù, alla progressiva definizione della sua posizione sociale a partire dalle norme a tal scopo definite dalla comunità indù (Weber 2002, 15-17). In *Economia e società* Weber specifica, a partire dalla comparazione tra ceto e casta, quali siano gli altri tratti tipici del tipo del popolo-paria, ovvero: l'impurità e intoccabilità sanzionata da norme religiose e in ragione di differenze considerate etniche; la vita nella diaspora e la precarietà della posizione giuridica unita ai privilegi di cui i singoli individui dispersi all'interno della comunità politica ospite possono godere in virtù dell'indispensabilità del loro contributo economico; l'integrazione all'interno di un'unità politica articolata in una struttura verticale e gerarchica; la proiezione verso il futuro (sia terreno, sia ultra-terreno), o in una presunta 'elezione', posizione o missione particolare, del proprio senso di onore e di dignità (Weber 1995, 36-37)⁴.

Per Weber il concetto di *pariah* è un idealtipo ovvero uno strumento che ha una precisa valenza epistemologica e analitica, che serve a *comprendere* i tratti fondamentali e le linee tendenziali di determinate realtà sociali, ed è proprio tale valenza, unita ad alcuni tratti contenutistici, che Arendt riprenderà, con alcune variazioni, nella sua riflessione intorno alla figura del *pariah* (Parvikko 1996, 52-7, cfr. Cerrigone 2002, 362-4).

Invece di focalizzarsi sull'analisi delle vicende del 'popolo-paria' Arendt preferisce partire dalle vicende esemplari di singoli individui, da singole figure di *pariah*, da Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem e Heinrich Heine a Bernard Lazare, Franz Kafka, fino a Charlie Chaplin, per citarne solo alcuni. In linea con il metodo weberiano, Arendt utilizza quindi il concetto di *pariah* non come un modello normativo, come un rigido e astorico tipo umano, né semplicemente per limitarsi a descrivere la realtà, ma

⁴ Weber arriccherà poi in altri scritti l'analisi della storia del popolo ebraico e delle differenze tra la casta dei paria Indiani e gli ebrei, comparazione che verrà peraltro aspramente criticata dalla comunità scientifica (Parvikko 1996, 40-50).

piuttosto come criterio per giudicare le azioni e le decisioni prese dai singoli individui, ma anche dal popolo ebraico, che si sono trovati a vivere, in un determinato contesto storico, in una condizione di *esclusione* (Parvikko 1996, 59).

Nella sua ricca delineaione dell'archeologia concettuale del termine *pariah* nel pensiero arendtiano, Parvikko evidenzia come due figure imprescindibili in questo senso siano rappresentate da Rahel Varnhagen e da Bernard Lazare.

Rahel Varnhagen, la figlia maggiore di un agiato commerciante e banchiere ebreo che animò la vita intellettuale berlinese a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo dando vita a due salotti e che tentò per tutta la vita di essere accettata dalla società, rappresenta per Arendt un caso «interessante» perché, nonostante i suoi spasmodici tentativi di assimilarsi, per tutta la vita rimase in una condizione di «mezzo tra il paria e il *parvenu*» (Arendt 1987, 221).

Se, come illustra Parvikko, l'arrivismo, il tentativo di salire nella scala sociale non è una strategia propria solo degli ebrei, nel caso di Rahel, come la chiama Arendt, questo tentativo l'aveva posta di fronte a un tragico paradosso. Da un lato, nonostante fosse riuscita, ad esempio attraverso il matrimonio, in parte nel suo scopo, ella aveva presto realizzato, di fronte alla recrudescenza dei sentimenti antisemiti, che l'ascesa non era finita, non era completa, che la sua condizione era ancora determinata dall'esterno, da leggi, convenzioni e norme esterne e, soprattutto, che il prezzo da pagare per essere accettata era la menzogna, la finzione continua, la simulazione, la negazione del suo essere ebrea e il rigetto della sua identità. Dall'altro, la ribellione, l'ammissione della sua condizione di *pariah*, l'accettazione della sua condizione di esclusa, non rappresentavano per lei un'alternativa praticabile perché avrebbero costituito una catastrofe, la distruzione di tutto ciò per cui aveva lottato sin da molto giovane (Parvikko 1996, 104-109). Secondo Arendt, l'errore di Rahel è stato quello di considerare l'ebraicità non un destino storico, né una condizione sociale condivisa, ma un difetto, una limitazione personale da rimuovere attraverso l'assimilazione. Invece di impegnarsi in un'azione comune per l'emancipazione politica degli ebrei, invece di affrontare la questione in modo condiviso, pubblico e politico, Rahel, scegliendo una soluzione individuale, rappresenta per Arendt una figura di *pariah* interno, 'nascosto' poiché acquisisce consapevolezza della sua posizione sociale e politica e della falsità della condizione di *parvenu*, acquisisce quella 'visione complessiva', quello specifico punto di vista critico che è la ricompensa per l'infelicità della condizione del *pariah*, ma non lo traduce in 'azione e discorso con altri' (Parvikko 1996, 110-1).

Contro l'irresponsabile *perdita* del mondo e della realtà scelta da Rahel, si pone la strategia adottata da Bernard Lazare, ebreo di simpatie anarco-socialiste, nato in una famiglia bene integrata della media borghesia francese, che fu un intellettuale e un

giornalista e divenne, a partire dallo scoppio dell'affare Dreyfus, un sionista atipico. Per quanto cresciuto in un ambiente borghese e pienamente integrato, Lazare, illustra Parvikko, progressivamente riconobbe come l'assimilazione non potesse rappresentare una soluzione per la questione ebraica e, soprattutto, come tale questione non potesse essere affrontata distinguendo, come aveva inizialmente fatto, tra i bravi israeliti francesi e i malvagi ebrei dell'Europa centro-orientale, che di fatto avrebbero causato, e sarebbero stati i soli a 'meritare', la risposta antisemita (Parvikko 1996, 121-122). Progressivamente Lazare comprende come le gerarchie non esistano solo tra comunità ebraiche di origini diverse ma, soprattutto, all'interno di esse poiché ciò che mantiene separati gli ebrei, che rende impossibile ogni solidarietà tra loro è, ben più che la diversa origine, la diversa attitudine verso l'assimilazione, ovvero la competizione, la lotta che gli aspiranti *parvenu* ingaggiano con gli altri ebrei per affermarsi come 'eccezioni', per poter godere di privilegi e trattamenti di favore (Parvikko 1996, 147-149, 105-107). Secondo Arendt, dunque, Lazare è il primo ad aver compreso la necessità per il *pariah* di lottare sia contro i gentili antisemiti sia contro i *parvenu*, contro gli ebrei assimilazionisti che, tramite il meccanismo dei privilegi (concessi ad alcuni e negati ad altri), diventano strumenti e alleati dell'oppressore. Il dovere del *pariah* è quindi, nella prospettiva di Lazare, non di tentare di fuggire dalla sua posizione ma di tradurla in termini pubblici e politici, di assumersi la sua parte di *responsabilità* e, così facendo, di divenire, per forza di cose, un *ribelle* (Parvikko 1996, 133-136).

Se nella concreta azione e prospettiva politica di Lazare tutto ciò si tradusse nel sostegno e nella lotta per l'affermazione di una forma peculiare di nazionalismo ebraico e di sionismo che rimasero minoritari e ininfluenti (Parvikko 1996, 137-47), la sua riflessione ebbe una forte influenza su Arendt che adottò in modo stabile la distinzione tra *pariah* consapevole e *parvenu* così come, come si vedrà nel prossimo paragrafo, fece proprio il cruciale e delicato tema della responsabilità personale del *pariah* (Parvikko 1996, 192-200; Arendt 2004a, 2004b).

Il *pariah* tra giudizio, responsabilità e azione politica

La figura del *pariah* è, come risulta evidente anche solo dalla breve ricostruzione sopra proposta, in primo luogo correlata agli scritti 'ebraici' di Arendt e quindi a molti dei temi che sono interessati da tale riflessione, dal dilemma dell'emancipazione, alle questioni dell'assimilazione, della secolarizzazione e del sionismo, fino all'analisi dell'antisemitismo e del tema della responsabilità personale (Bettini 1993, Parvikko 1996, Ray e Diemling 2016). In tale contesto, la questione del *pariah* offre inoltre un'occasione particolarmente agevole per investigare e discutere l'influenza esercitata

dalla tradizione ebraica 'nascosta', e dalla sua stessa vicenda storico-esistenziale di ebrea, sul percorso intellettuale complessivo di Arendt (Esposito 1987, Ring 1998, Ray e Diemling 2016).

Per limitarsi qui solo a qualche minimo esempio, Ring, nel suo tentativo di analizzare l'influenza esercitata da alcuni *topoi* della tradizione ebraica sui testi non ebraici di Arendt, ritiene che il tema del *pariah* possa risultare utile anche per comprendere alcune delle contraddizioni rinvenibili nelle sue opere tra le quali, ad esempio, *La vita della mente*. Secondo l'autrice, infatti, la riflessione svolta da Arendt nel testo sarebbe caratterizzata da una tensione irrisolta tra l'esplicita influenza esercitata dalla filosofia greca (e tedesca) e quella implicita esercitata dalla tradizione ebraica. Un esempio in tal senso sarebbe rappresentato dal fatto che Arendt, in linea con la tradizione filosofica greca, identifica nella *vista*, associata alla libertà, «la metafora guida della filosofia» (Arendt 1997, 209) mentre richiama la tradizione ebraica del Dio che si ascolta ma non si vede solo per illustrare che, quando la metafora guida diviene quella dell'*udito*, la verità diviene invisibile e, soprattutto, richiede *obbedienza* (Arendt 1997, 208, vedi anche 197-199). Nello stesso senso, sempre secondo Ring, Arendt, nell'individuare in Socrate il «tipo ideale» del «pensatore non professionale» che unisce la passione del pensare a quella dell'agire (Arendt 1997, 262, 260), da un lato, lo 'modellizzerebbe' in modo simile alla sua caratterizzazione della figura del *pariah* mentre, dall'altro, non riuscirebbe pienamente a distaccarsi dall'immagine 'greca' di Socrate quale puro pensatore (Ring 1998, 242-52).

Secondo Ring, Arendt sottovaluterebbe la ricchezza e le potenzialità offerte dalla tradizione religiosa ebraica e quindi, nel caso di specie, sottovaluterebbe l'importanza dell'*ascolto* per l'attività del pensare e della figura del 'Socrate ebreo' (come lo chiama Ring) quale modello di conciliazione tra pensiero e azione (Ring 1998, 235 e 251-2), proprio a causa del suo essere stata una *pariah*, peraltro pienamente e fieramente consapevole. Invece di derivare dal fatto che per Arendt il XX secolo aveva reso l'ebraismo e l'identità ebraica delle questioni *politiche* (Benhabib 1995, 5), la sua visione secolarizzata dell'ebraismo sarebbe invece da considerare, secondo una linea interpretativa molto discutibile, come l'esito del suo *parvenuism* che l'avrebbe indotta, per farsi accettare, a soffocare, almeno nella sfera pubblica, la componente religiosa della sua identità (Ring 1998, 237-238, Ray e Diemling 2016 ma cfr. Bettini 1993). Secondo questa prospettiva, la rigida distinzione tra secolare e religioso (speculare a quella tra politico e privato) che Arendt articola renderebbe poco chiaro, in prima istanza, in che cosa consista l'identità del *pariah* ebreo se non in una differenza di tipo religioso e, in seconda battuta e in modo correlato, renderebbe estremamente problematico definire quali siano allora, al venir meno della differenza religiosa, i confini e i tratti definitivi dell'identità ebraica (Ray e Diemling 2016, 511-2).

La figura del *pariah* è poi connessa, in modo parimenti evidente, alle complesse riflessioni che Arendt nel corso degli anni svolge intorno alla questione della responsabilità personale e del giudizio, da un lato, e a quella dell'azione politica, dall'altro. Non potendo nemmeno in questo caso ripercorrere in modo coerente, né minimamente rappresentativo, né l'estensione e la profondità della riflessione arendtiana su tali temi, né quella del dibattito scientifico in materia, si può comunque trarre qualche spunto di riflessione da alcuni contributi al riguardo.

Nel ragionare sulla differenza tra responsabilità personale e responsabilità politica, così come tra responsabilità e colpa, in relazione al comportamento degli individui durante il nazismo, Arendt giunge alla conclusione che «non esiste obbedienza in faccende di carattere politico o morale» e che è proprio la comprensione di questo che ci potrebbe consentire di riacquistare la dignità «dell'essere umano», anche se non necessariamente del genere umano nel suo insieme (Arendt 2004a, 40)⁵.

Se la responsabilità politica è sempre collettiva, richiede che si sia ritenuti responsabili di qualcosa che si è fatto e che si sia membri di un gruppo, ovvero implica sempre «almeno un minimo di potere» (Arendt 2004a, 38, Arendt 2004b, 129), ciò nondimeno nessuno e quindi, come specifica Parvikko, nemmeno il *pariah* può sottrarsi alla sua responsabilità personale per le *sue* azioni e per le *sue* scelte (Parvikko 1996, 192-201)⁶. Questo vale anche nei tempi bui, nei casi di emergenza, nelle situazioni estreme che, dice Arendt, sono «le più adatte a chiarire problemi altrimenti destinati a rimanere equivoci e oscuri» (Arendt 2004b, 134). In tale contesto, la questione della responsabilità del *pariah* può essere utile per comprendere, illustra Parvikko, che l'intento di Arendt non è stato quello di equiparare le vittime ai carnefici ma piuttosto quello di affermare che tutti, e quindi anche la leadership ebraica, sono chiamati a farsi carico del modo nel quale i loro atti e le loro decisioni hanno contribuito a determinare il loro futuro politico e le loro possibilità di mantenere il loro onore e la loro dignità (Parvikko 1996, 209-216). In questo duplice senso, ovvero in relazione al proprio futuro politico e al mantenimento della propria dignità, anche la responsabilità del *pariah*, per quanto non equiparabile a quella di un cittadino, assume infatti, secondo Parvikko, un significato *politico* (Parvikko 1996, 216).

⁵ Le riflessioni svolte qui di seguito si basano per lo più su Arendt (2004a) e (2004b). Si vedano gli stessi testi per la distinzione, che Arendt ritiene molto importante, tra responsabilità collettiva e colpa collettiva.

⁶ Secondo Arendt «la responsabilità collettiva è sempre politica, sia che l'intera comunità si assuma la responsabilità di ciò che ha fatto uno dei suoi membri, sia che una comunità venga ritenuta responsabile di ciò che è stato fatto in suo nome» e si può sfuggire a tale responsabilità politica collettiva solo abbandonando la comunità. Proprio perché non appartengono a nessuna comunità politica, i rifugiati e gli apolidi sono quindi per Arendt gli unici a essere «assolutamente innocenti», ovvero «totalmente non-responsabili» in senso politico collettivo (Arendt 2004b, 129-130).

In seconda istanza, la questione della responsabilità consente di evidenziare anche come per Arendt la figura del *pariah* rappresenti una figura simmetrica e speculare rispetto a quella eroica del cittadino della *polis*, ovvero rappresenti l'individuo 'ordinario' capace di azione politica e di resistere nei modi più diversi (con l'ironia, l'anticonformismo o la disobbedienza civile) non solo all'ideologia e alla dittatura, ma anche alle minacce contro la pluralità che possono derivare dal disimpegno dalla sfera pubblica della politica da parte dei cittadini e dal conformismo propri della società di massa (Ring 1991, 449-450, Parvikko 1996, 209-214)⁷. Secondo Ring e Parvikko, il *pariah* capace di fare l'"inatteso", consapevole della contingenza e dell'imprevedibilità della condizione umana, plasmato dalla sua condizione di esclusione e determinato a sfidarla, a metterla in discussione, rappresenterebbe in realtà il vero modello di attore politico arendtiano poiché più coerente con l'impronta prevalentemente individualistica (poiché la negazione della pluralità significa sempre negazione dell'individualità) e anti-elitaria del suo pensiero politico e con il suo profondo realismo (Ring 1991, 449-450, Parvikko 1996, 209-214).

Un'altra cruciale questione sottesa e implicata dai temi finora tratteggiati, e centrale per la riflessione arendtiana intorno alla figura del *pariah* consapevole, è quella, articolata, complessa e resa incompleta dalla morte dell'autrice, del *giudizio*. In questa prospettiva, il problema posto da un contesto come quello nazista è, secondo Arendt, quello del totale collasso della morale, spazzata via dalla costruzione non repentina ma progressiva, coerente e minuziosa di un «'nuovo ordine'» (Arendt 2004a, 32-36). In contesti come questi scrive Arendt:

si vede come la mente umana faccia fatica a fronteggiare una realtà che smentisce, in un modo o nell'altro, il suo generale quadro di riferimento. Purtroppo, sembra che sia più facile convincere gli uomini a comportarsi nel modo più impensabile e oltraggioso, piuttosto che convincerli a imparare dall'esperienza, a pensare e a *giudicare* veramente, invece di applicare automaticamente categorie e formule precostituite nella nostra testa, che pur essendo coerenti sono ormai desuete e inadeguate rispetto agli eventi che realmente accadono. (Arendt 2004a, 31, *corsivo aggiunto*)

⁷ Su come la riflessione sul *pariah* porti Arendt a sostenere, in apparente contraddizione con altre riflessioni, che è l'azione politica che crea lo spazio pubblico, e non il contrario, e a riconoscere la rilevanza pubblica di alcuni aspetti dell'identità privata, vedi Ring (1991, 439-441). Su come la riflessione sul *pariah* sembri inoltre indicare una diversa configurazione del sociale e della questione femminile da parte di Arendt, vedi Benhabib (1995).

Tale catastrofe ha reso evidente, sottolinea Arendt, come non siano i 'rispettabili' attaccati alle norme e ai valori etici a essersi rivelati affidabili ma piuttosto i dubbiosi, gli scettici e tutti coloro la cui coscienza non 'funziona' in modo «automatico», che non dispongono di «un insieme di regole innate o apprese da applicare ai singoli casi», perché «grazie a essi ci abituiamo a esaminare le cose e a farci una nostra idea in proposito» (Arendt 2004a, 37-38).

La riflessione di Arendt sul giudizio è stata, e continua a essere, ampiamente investigata nelle sue articolazioni interne e interpretata in modo anche molto divergente, ad esempio rispetto a quale sia il contenuto di tale giudizio (se politico, morale o storico) o al modo nel quale la questione del giudizio si connetterebbe a quella della riconciliazione tra azione e pensiero (Forti 2006, 350-357).

Ricostruendo in modo dettagliato questo dibattito, Forti evidenzia come la riflessione di Arendt non offra né una teoria completa e univoca del giudizio politico, né una chiara articolazione delle differenze tra giudizio politico, giudizio morale e giudizio storico anche se ella tratta tutti i possibili significati del giudizio ed evidenzia spesso il «carattere unitario e autonomo della facoltà di giudicare» (Forti 2006, 357). Forti evidenzia poi come Arendt, in linea con il suo stile di pensiero, non utilizzi il giudizio per riconciliare, per risolvere il rapporto tra pensiero e azione (Forti 2006, 359-360). Come illustrato anche dalle citazioni precedentemente riprodotte, non dall'adeguamento a regole, norme e standard universali deriva secondo Arendt il giudizio, né il suo fine è quello di orientare, di adeguare l'azione al pensiero.

Orientato al passato, il giudizio mira a farsi carico della realtà, a comprenderla senza acquiescenza né rassegnazione, ed è per questo che può essere al contempo etico, politico e storico (Forti 2006, 358-361). Esso è un «*luogo di resistenza* nei confronti dell'esistente» (Forti 2006, 361) che, in tempi bui, come illustra Arendt in un passo riportato da Forti e che vale la pena di riprodurre anche qui, diventa *azione politica*:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela, implicitamente, politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, che non senza ragione si potrebbe definire *la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo*. Si tratta della facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole.

La facoltà di giudicare ciò che è particolare [...], l'attitudine a dire «questo è sbagliato», «questo è bello» e così via, non è la stessa cosa della facoltà di pensare [...] Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro [...]. Se il pensiero [...] sfocia nella coscienza etica [...] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze [...]. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui la posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé. (Arendt 1997, 288-289, *primo corsivo aggiunto*)

Importante per il giudizio riflessivo e retrospettivo è, evidenza ancora Forti, la capacità di porsi come un osservatore imparziale, di uscire dalla propria soggettività e «“visitare”» il punto di vista degli altri, specialmente degli sconfitti, di chi è escluso, del *pariah* la cui voce non può essere udita (Forti 2006, 360, vedi anche Forti 1998, 33 e Arendt 1990, 27).

Come si è tentato brevemente di illustrare, il tema del *pariah* sembra quindi offrire un'interessante prospettiva, non a caso di recente abbastanza frequentata, per seguire alcune delle molte costellazioni concettuali nelle quali si articola il pensiero di Arendt, per rileggerne alcune delle contraddizioni e per provare a comprendere ancora più a fondo le ragioni della sua forte capacità 'penetrante' e critica.

Come nel caso del servo di Hegel (Ring 1991, 443), secondo Arendt il *pariah* consapevole, e *in primis* lei stessa, è nella condizione storico-esistenziale migliore per comprendere; il suo sguardo non è, per dirla con Thomas Nagel, “uno sguardo da nessun luogo”, ma piuttosto uno sguardo che può giudicare perché è, allo stesso tempo, interno ed esterno, ovvero interno ma critico, non assimilato, non pacificato, non assuefatto. Il *pariah* consapevole è quindi nella posizione migliore per *vedere* le dinamiche che lo escludono e, si potrebbe aggiungere, che costitutivamente, costantemente mirano a negare la differenza (in tutte le sue forme e conformazioni), la pluralità.

Il *pariah* intrattiene infatti un rapporto privilegiato con la *pluralità*, incarna quello che Arendt chiama «dato di fatto della pluralità degli uomini» (Arendt 1995, 6) e ci avverte che la politica dell'esclusione non colpisce solo gli esclusi ma retroagisce, altera, compromette i principi, i valori e le norme su cui si fonda l'ordine politico democratico, colpisce tutti (Volk 2016).

Secondo Arendt, infatti, per i *pariah* che non cercano di divenire *parvenu*

la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili. Sanno che la proscrizione del popolo ebraico in Europa è stata subito seguita da quella della maggior parte delle nazioni europee. I profughi costretti di paese in paese rappresentano l'avanguardia dei loro popoli – se conservano l'identità. (Arendt 1993, 31-2, corsivo aggiunto)

Fraser ritiene che uno dei contributi più importanti offerti da Arendt al pensiero politico contemporaneo, e quindi uno dei motivi che continuano a indurre a tornare al suo pensiero, sia rappresentato dall'aver compreso che le tragedie del XX secolo sono derivate dall'intrusione nella sfera della politica di un modo anti-politico e totalizzante di guardare agli individui, di quello che James C. Scott chiama *seeing like a State* (Fraser 2004, 254). Si può forse completare la riflessione aggiungendo che uno dei contributi più importanti offerti da Arendt sembra essere quello di aver affermato, anche con la sua vita, l'importanza di *seeing like a pariah*.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1987 [1946]. "Lettere fra Hannah Arendt e Karl Jaspers", a cura di Lea Ritter Santini, Lettera del 7 settembre 1952. In *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 214-222. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Arendt, Hannah. 1990 [1976]. "Che cosa resta? Resta la lingua materna", Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus. *Aut aut* 239-240: 11-30.
- Arendt, Hannah. 1991 [1954]. *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.
- Arendt, Hannah. 1993 [1943]. "Noi profughi." In *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanna Bettini, 23-32. Milano: Feltrinelli.
- Arendt, Hannah. 1995 [1993]. *Che cos'è la politica?*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 1997 [1978]. *La vita della mente*. Bologna: il Mulino.
- Arendt, Hannah. 2004 [1951]. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 2004a [1968]. "La responsabilità personale sotto la dittatura". In *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, 15-40. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 2004b [1968]. "Responsabilità collettiva". In *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, 127-136. Torino: Einaudi.

- Benhabib, Seyla. 1995. "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen". *Political Theory* 23/1: 5-24.
- Bettini, Giovanna. 1993. "Introduzione". In *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanna Bettini, 4-17. Milano: Feltrinelli.
- Cerrigone, Mario Enrico. 2002. "Il mutamento sociale: un paradigma controverso". In *Principi di sociologia*, a cura di Costantino Cipolla, 349-75. Milano: FrancoAngeli.
- Dal Lago, Alessandro. 1984. "'Politeia': cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt". *Il Mulino* 293: 417-441.
- Dal Lago, Alessandro. 1990. "Il pensiero plurale di Hannah Arendt." *Aut Aut* 230-240: 1-10.
- Esposito, Roberto. 1987. "Presentazione". In *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 5-11. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Forti, Simona. 1998. "Judging Between Politics and History". *Finnish Yearbook of Political Thought* 2: 15-36.
- Forti, Simona. 2006. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Mondadori.
- Fraser, Nancy. 2004. "Hannah Arendt in the 21st Century." *Contemporary Political Theory* 3: 253-261.
- Galli, Carlo. 1987. "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità." In *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 15-28. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Isaac, Jeffrey C. 1989. "Arendt, Camus and Postmodern Politics". *PRAXIS International* 1/2:48- 71.
- Klabbers, Jan. 2007. "Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt". *Leiden Journal of International Law* 20: 1-23.
- Lang, Anthony F. Jr. and John Williams (edited by), 2005. *Hannah Arendt and International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Owens, Patricia. 2007. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, Serena. 2013. "Hannah Arendt and Global Justice." *Philosophy Compass* 8/9: 771-780.

- Parvikko, Tuija. 1996. *The Responsibility of the Pariah. The impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgment in Extreme Situations*. Jyväskylä: SoPhi.
- Ray, Larry e Maria Diemling. 2016. "Arendt's 'conscious pariah' and the ambiguous figure of the subaltern". *European Journal of Social Theory* 19/4: 503-520.
- Ring, Jennifer. 1991. "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor." *Political Theory* 19/3: 433-452.
- Ring, Jennifer. 1998. *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press.
- Volk, Christian. 2015. *Arendtian Constitutionalism. Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford and Portland, OR: Hart Publishing.
- Volk, Christian. 2016. "Towards a critical theory of the political: Hannah Arendt on power and critique". *Philosophy and Social Criticism* 42/6: 549-575.
- Weber, Max. 1995 [1922]. *Economia e società. IV: Sociologia politica*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2002 [1920-21]. *Sociologia della religione. III: L'etica economica delle religioni universali. Parte seconda. Induismo e Buddhismo*. Torino: Edizioni di Comunità.

Annalisa Furia is (Fixed-Term) Lecturer in History of Political Thought at the University of Bologna. Her research interests include the study of the political thought of the French Revolution (Sièyes), modern and contemporary doctrines of human rights and the political thought of Martha C. Nussbaum. Recently she has investigated foreign aid as a practice of international government and migration intended as a *res politica*, the latter in particular starting from the investigation of Hannah Arendt's political thought. As expert and scientific coordinator, she has taken part in many European projects on migration, particularly child migration, human rights and development.

Email: annalisa.furia@unibo.it