

Hannah Arendt

Tra passato e futuro

Introduzione di Alessandro Dal Lago

Garzanti

Prima edizione: giugno 1991

Traduzione dall'inglese di
Tania Gargiulo

Titolo originale dell'opera:
*Between Past and Future: Six Exercises in
Political Thought*

© 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961 by Hannah Arendt

ISBN 88-11-67403-4

© Garzanti Editore s.p.a., 1991
Printed in Italy

Tra passato e futuro

*A Heinrich
dopo venticinque anni*

Premessa:
la lacuna tra passato e futuro

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament (La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento) è forse il più strano degli sconcertanti aforismi in cui René Char, scrittore e poeta francese, condensò il significato che quattro anni di Resistenza avevano assunto per un'intera generazione europea di scrittori e uomini di lettere.¹ Alla sconfitta della Francia (evento assolutamente inatteso che da un giorno all'altro aveva svuotato la scena politica del paese, lasciandola in balia del burattiname grottesco di furfanti e sciocchi), gli uomini di cultura, mai coinvolti prima d'allora nella vita pubblica della Terza Repubblica, erano stati risucchiati dalla politica come per l'attrazione di un vuoto pneumatico; senza preavviso, e forse contro ogni loro tendenza cosciente, volenti o nolenti avevano dovuto costituire una sfera della vita pubblica nella quale (senza gli accessori dell'ufficialità e lontano dagli occhi di amici e nemici) si trattavano, a parole o nei fatti, tutti gli affari di rilievo della vita nazionale.

Non durò a lungo. Dopo pochissimi anni furono liberati dall'ufficio che in origine avevano considerato un fardello e respinti in quella che ora riconoscevano come l'irrelevanza banale della loro vita privata, per ritrovarsi ancora una volta divisi dal «mondo reale» da una *épaisseur triste*, dalla malinconica opacità di una vita privata imperniata esclusivamente su se stessa. E se si rifiutavano di

«tornare alle [loro] origini, alla [loro] vita infinitamente meschina», l'unica soluzione era il ritorno all'antica, insulsa gara tra ideologie in contrasto, che dopo la sconfitta del comune nemico aveva ripreso a occupare l'arena politica dividendo gli ex compagni d'armi in innumerevoli cricche (neppure in vere e proprie fazioni), impegnate nelle polemiche e negli intrighi interminabili di una guerra di carta. Si era avverato ciò che Char aveva previsto e chiaramente predetto mentre ancora durava la lotta autentica: «Se sopravvivrò, so di dover rompere con l'aroma di questi anni essenziali, di dover tacitamente respingere (non reprimere) il mio tesoro». Il tesoro era perduto.

Di quale tesoro si trattava? Secondo quanto loro stessi pensavano, doveva consistere quasi di due parti strettamente connesse: colui che «si univa alla Resistenza, *si trovava*», cessava d'essere «impegnato nella ricerca [di se stesso] senza alcuna tecnica, preda della più cruda insoddisfazione», non temeva più d'essere «un attore critico e sospettoso nella recita della vita», sentiva di potersi permettere di «andare in giro nudo». Per la prima volta nella vita, in questa loro nudità, spogliata di tutte le maschere (quelle imposte dalla società ai propri membri e quelle elaborate dall'individuo stesso, con le proprie reazioni psicologiche contro la società) erano stati visitati da un'apparizione della libertà: non per essersi mossi contro la tirannia e contro mali ancora peggiori (ciascun soldato degli eserciti alleati non era stato da meno), ma per essersi fatti «sfidanti», per aver preso l'iniziativa e quindi, senza saperlo e neppure rendersene conto, aver cominciato a creare tra loro quello spazio pubblico nel quale la libertà era potuta apparire. «A tutti i pasti consumati assieme, invitiamo la libertà. Il posto rimane vuoto ma il piatto resta in tavola».

Gli uomini della Resistenza europea non erano né i primi né gli ultimi a perdere il loro tesoro. Dall'estate del 1776 a Filadelfia e l'estate del 1789 a Parigi fino all'autun-

no del 1956 a Budapest, la storia delle rivoluzioni, chiave politica per decifrare la storia più recondita dell'epoca moderna, potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana. E molte valide ragioni farebbero concludere che il tesoro non sia mai stato una realtà, bensì soltanto un miraggio: la più valida è che non ha mai avuto un nome. Può forse ancora esistere qualcosa (non nello spazio esterno, ma nel mondo e tra le cose umane) che non abbia nome? Liocorni e fate, si direbbe, hanno maggior concretezza che non il tesoro perduto delle rivoluzioni. Eppure, se volgessimo lo sguardo agli inizi di questa nostra epoca, e in particolare al periodo immediatamente precedente, potremmo scoprire che su entrambe le sponde atlantiche il XVIII secolo aveva dato al tesoro un nome; nome da lungo tempo dimenticato e smarrito, si sarebbe tentati di dire, già prima della scomparsa del tesoro stesso. In America il nome era «felicità pubblica», un'espressione che nelle sue risonanze di «virtù» e «gloria» ci rimane poco meno oscura di quella corrispondente in francese, «libertà pubblica»: in entrambi i casi, restiamo perplessi per il rilievo dato all'aggettivo «pubblico».

Comunque, quando il poeta parla di eredità ricevuta senza testamento, allude proprio alla mancanza di un nome. Elencando quel che sarà legittima proprietà dell'erede, il testamento lega beni passati a un momento futuro. Senza testamento, o, fuor di metafora, senza la tradizione (che opera una scelta e assegna un nome, tramanda e conserva, indica dove siano i tesori e quale ne sia il valore), il tempo manca di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà, e quindi, in termini umani, non c'è più né passato né futuro, ma soltanto la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi.

Così, il tesoro non si è perduto per le circostanze storiche o per l'urto con una realtà avversa, bensì perché il suo apparire e il suo esistere non erano stati previsti da una tradizione, perché il tesoro stesso non era stato legato da un testamento. Comunque la perdita (forse inevitabile in termini di realtà politica) fu dovuta all'oblio, a una lacuna della memoria che non colpì soltanto gli eredi, ma anche, si vorrebbe dire, gli attori, i testimoni, quanti per un attimo fugace avevano avuto il tesoro tra le mani, insomma quelli che l'avevano vissuto. Infatti, la memoria non è che una sola delle forme del pensiero, seppure una delle più importanti, e perde ogni potere se avulsa da un contesto prestabilito: solo in rarissimi casi la mente umana è capace di ritenere una cosa priva di connessioni con qualunque altra. I primi a non ricordare come fosse fatto il tesoro furono dunque proprio quanti lo avevano posseduto e lo avevano trovato così strano da non saper neppure dargli un nome. Sul momento non se ne preoccuparono: anche se non conoscevano il loro tesoro, conoscevano però il senso del loro agire, e sapevano che questo senso andava ben oltre la vittoria o la sconfitta: «L'azione, che ha un senso per i vivi, acquista valore soltanto per i morti; e trova compiutezza soltanto nella mente che la eredita e la mette in discussione». La tragedia non cominciò quando la liberazione di tutto il paese fece crollare quasi automaticamente le isolette nascoste di libertà già comunque condannate: cominciò quando divenne chiaro che non c'era nessuna mente pronta a ereditare e mettere in discussione, a meditare e ricordare. Agli uomini della Resistenza sfuggì appunto quella «compiutezza» che ogni evento reale deve trovare nella mente di quanti dovranno più tardi raccontare il fatto e tramandarne il senso; e senza questa compiutezza razionale, posteriore all'atto, senza l'articolazione effettuata dalla memoria, non restava nessun fatto che potesse essere narrato.

In questa situazione non c'è nulla di completamente nuovo. Ci sono fin troppo familiari gli scoppi ricorrenti di appassionata esasperazione contro la ragione, il pensiero, il discorso razionale: reazioni naturali di uomini per i quali pensiero e realtà si sono dissociati, la realtà si è fatta impenetrabile alla luce del pensiero, e il pensiero stesso, non più vincolato all'episodio come il cerchio resta legato al proprio punto focale, rischia di perdere ogni significato o di ridursi a rimasticare vecchie verità prive di ogni aggancio concreto. Anche il riconoscere in anticipo i caratteri della situazione è ormai un fatto familiare. Tocqueville, che aveva saputo descrivere e analizzare il Nuovo Mondo così bene da costituire con la sua opera un classico, sopravvissuto a più di un secolo di radicali cambiamenti, al ritorno dal suo viaggio si rendeva perfettamente conto di non essere tuttavia riuscito a cogliere quella che Char chiamava la «compiutezza» dell'atto e dell'evento. La frase di Char («da nostra eredità non è preceduta da alcun testamento») sembra una variante di quella di Tocqueville: «Da quando il passato non proietta più la sua luce sul futuro, la mente dell'uomo è costretta a vagare nelle tenebre». ² Tuttavia, la sola descrizione precisa di questa situazione, per quanto ne so, si trova in una di quelle parabole di Franz Kafka, esempio forse unico nella letteratura di autentiche παραβολαί, scagliate a sfiorare l'episodio e a penetrarlo, come raggi luminosi i quali però, anziché illuminare l'aspetto esteriore, posseggano una capacità radiologica di rivelare la struttura interna del fatto stesso; ossia, nel nostro caso, il misterioso processo della mente.

La parabola di Kafka dice: ³

Egli ha due avversari; il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente, il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però solo in teoria, perché non ci so-

no soltanto i due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo, sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato – è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai – dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra loro.

L'episodio narrato e penetrato dalla parabola costituisce, per la logica interiore della materia, il seguito degli avvenimenti condensati nell'aforisma di René Char: comincia proprio dal punto in cui il nostro aforisma iniziale ha lasciato la sequenza degli eventi come sospesa a mezz'aria. La lotta di Kafka inizia quando l'azione ha compiuto il suo corso, e la storia che ne è risultata rimane in attesa di ricevere la propria compiutezza «dalla mente che eredita e mette in discussione». Il compito dell'intelletto umano è comprendere l'accaduto; e comprendendo, dice Hegel, l'uomo si riconcilia con la realtà: il vero fine del comprendere è mettersi in pace col mondo. Purtroppo, se la mente è incapace di pacificare e riconciliare, si trova subito preda della propria guerra.

Ma, in termini storici, nello sviluppo spirituale dell'uomo moderno questa fase fu preceduta, almeno nel corso del xx secolo, da due atti e non da uno solo. Prima che la generazione per la quale abbiamo scelto come rappresentante René Char si trovasse sbalzata fuori dalle cure letterarie e compromessa nell'azione, un'altra generazione di poco più anziana si era data alla politica per risolvere le inquietudini della filosofia, cercando nell'azione una via di scampo al pensiero. A questa generazione più anziana appartennero poi i portavoce e i creatori di quello che essi stessi chiamarono esistenzialismo: il quale, almeno nella versione francese, è innanzitutto un modo di sfuggire alle tortuosità della moderna filosofia nell'impegno indiscusso dell'azione. E poiché nella vita del ventesimo secolo i cosiddetti intellettuali (scrittori, filosofi, artisti, letterati e

simili) potevano accedere alla sfera della cosa pubblica soltanto in tempi di rivoluzione, la rivoluzione venne ad assumere (come nota Malraux nella *Condizione umana*) «la funzione che un tempo era svolta dalla vita eterna»: «salvare quelli che la perseguono». L'esistenzialismo (ribellione del filosofo contro la filosofia) non sorse nel momento in cui la filosofia si era rivelata incapace di applicare i propri principi alla sfera della vita politica (questo fallimento della «filosofia politica», per dirla con Platone, è vecchio quasi quanto la storia della filosofia e della metafisica occidentali), e neppure nel momento in cui la filosofia si era dimostrata del pari incapace di svolgere le funzioni assegnate da Hegel e dai filosofi della storia, cioè di comprendere, di cogliere in concetti razionali la realtà storica e i fatti ai quali il mondo moderno deve il suo stato presente. La situazione divenne disperata quando gli antichi problemi metafisici rivelarono vuoti di significato; quando l'uomo moderno cominciò a intuire di trovarsi in un mondo nel quale la sua mente e la sua tradizione di pensiero non riuscivano nemmeno a formulare domande adeguate e con un senso, oltre a non saper trovare risposta alle loro stesse perplessità. In simili circostanze, «farsi coinvolgere», «impegnarsi» nell'azione *engagée*, sembrava offrire, se non la fede in una possibile soluzione, almeno la possibilità di vivere con quei problemi senza diventare, come disse Jean-Paul Sartre, un *salaud*, un ipocrita.

La scoperta che per misteriose ragioni la mente umana non funzionava più a dovere costituisce il primo atto della storia di cui ci occupiamo qui. Vi ho accennato, sia pure in breve, perché altrimenti ci sarebbe sfuggita la peculiare ironia di quel che doveva seguire. René Char, che scriveva negli ultimi anni della Resistenza, quando la liberazione (ovvero, nel nostro contesto, la liberazione dall'azione) era già vicina, concluse le sue riflessioni esortando quanti

sarebbero sopravvissuti a volgersi al pensiero, con un appello non meno appassionato del richiamo all'azione lanciato dai suoi predecessori. Forse non è possibile scrivere una storia delle idee del nostro secolo (anziché in base al succedersi delle generazioni, criterio che obbliga lo storico a riferire alla lettera il susseguirsi nel tempo di teorie e di mentalità) quasi narrando la biografia di una sola persona, nell'intento di fornire una semplice metafora approssimata di quanto veramente accadde nella mente degli uomini. Ma se fosse possibile, si vedrebbe come la mente di questa persona sia stata costretta a volgersi verso se stessa per ben due volte: la prima, per una fuga dal pensiero nell'azione; e la seconda, quando dall'azione, o meglio dall'aver agito, è stata respinta verso il pensiero. Avrebbe allora un certo peso notare come l'esortazione a ritornare al pensiero sia stata formulata nel corso di quello strano interregno che si produce talvolta nel corso della storia, quando non soltanto gli ultimi storiografi, ma anche gli attori e i testimoni, i viventi stessi, diventano consci di vivere in un tempo completamente determinato dalle cose che non sono più e da quelle che non sono ancora. La storia ha mostrato più di una volta che in questi intervalli può trovarsi il momento della verità.

Possiamo ora tornare a Kafka, che nella logica (se non nella cronologia) della materia occupa l'ultima posizione, e anche la più avanzata. (L'enigma di Kafka, che nel corso di trentacinque anni e oltre di crescente fama postuma si è affermato come uno dei più grandi scrittori, è tuttora insoluto: in sostanza consiste nell'arditissimo capovolgimento del rapporto universalmente riconosciuto tra pensiero ed esperienza. Mentre per noi è naturale associare la ricchezza di particolari concreti e la drammaticità degli eventi con l'esperienza di una realtà, assegnando invece ai processi mentali il pallore dell'astrattezza come compenso all'ordine e alla lucidità, Kafka, con la sola forza dell'in-

telligenza e dell'immaginazione spirituale, da un nudo e «astratto» minimo di esperienza ha creato una sorta di paesaggio mentale in cui il pensiero, senza perdere in lucidità, vive con tutta la ricchezza, la varietà e la drammaticità caratteristiche della vita «reale». In quanto pensare era per lui la parte più vitale e viva della realtà, Kafka ha sviluppato il suo fantastico talento per la preveggenza che ancor oggi, dopo circa quarant'anni di eventi imprevedibili e senza precedenti, non cessa di meravigliarci.) Nella sua semplicità e concisione, la storia narra un fenomeno della mente, qualcosa che può dirsi un fatto del pensiero. La scena è un campo di battaglia su cui le forze del passato e del futuro si fanno la guerra; tra loro troviamo l'uomo chiamato da Kafka «Egli», il quale, semplicemente per mantenere la propria posizione, deve dar battaglia a entrambe. Dunque le lotte in corso sono due, anzi tre: quella tra gli avversari di «Egli» e quelle di «Egli» con ciascuno dei due. Ma forse, senza l'uomo addirittura non vi sarebbe nessuna lotta: forse senza di lui le forze del passato e del futuro si sarebbero da tempo neutralizzate o distrutte a vicenda.

Per prima cosa si può notare come non soltanto il futuro («l'ondata del futuro») ma anche il passato sia considerato una forza, e non (come in quasi tutte le allegorie) un fardello che l'uomo deve sopportare, un peso morto del quale i vivi possono o addirittura devono sbarazzarsi, avanzando verso il futuro. Come dice Faulkner, «il passato non è mai morto; anzi non è neppure passato». Per di più, questo passato che racchiude tutta la strada percorsa, fino all'origine, non tira all'indietro, ma spinge in avanti; e, a differenza di quanto si potrebbe credere, è il futuro a respingerci nel passato. Dal punto di vista dell'uomo, che vive sempre nell'intervallo tra passato e futuro, il tempo non è un *continuum*, un fluire in successione ininterrotta: è spezzato nel mezzo, nel punto in cui si trova «Egli»; e la

posizione di «Egli» non è il presente così come s'intende di solito, bensì una lacuna del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui «Egli» prende posizione contro passato e futuro insieme. Il fluire indifferenziato del tempo si frantuma in «tempi» grammaticali solo in quanto l'uomo vi si inserisce, e soltanto nella misura in cui «Egli» si conquista una posizione. Proprio questo inserimento (l'inizio di un inizio, per dirla con Agostino) scinde il *continuum* temporale in forze che quindi, in quanto focalizzate sulla particella o corpo determinante la loro direzione, cominciano a lottare tra loro e ad agire sull'uomo nel modo descritto da Kafka.

Credo di poter fare un altro passo avanti senza per ciò distorcere il senso inteso da Kafka. Nel descrivere come l'inserirsi dell'uomo spezza il flusso unidirezionale del tempo, lo scrittore (ed è strano) non modifica l'immagine tradizionale secondo cui il tempo si muove lungo una linea retta. E in quanto l'autore conserva la metafora classica di un moto temporale rettilineo, «Egli» ha appena spazio sufficiente per tenersi in piedi, e se pensa di andarsene per suo conto con un salto si trova a vagheggiare un luogo sospeso sopra e oltre la linea del fronte. Ora, questo sogno non è altro se non l'antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide a Hegel: una sfera extratemporale, extraspaziale, extrasensoriale che costituisca il vero dominio del pensiero. Naturalmente, nella descrizione kafkiana di un fatto del pensiero manca una dimensione spaziale, in cui sia possibile pensare senza essere costretti a proiettarsi fuori dal tempo umano. Nonostante il suo fascino, la storia di Kafka ha un difetto: è quasi impossibile conservare la nozione del moto temporale rettilineo se il flusso unidirezionale del tempo viene scisso in forze antagonistiche che sono dirette e agiscono sull'uomo. L'inserirsi dell'uomo che spezza il *continuum* non può non far deviare le forze, sia pure in misura minima, dalla loro

direzione originale, e in tal caso esse non avrebbero più uno scontro frontale, bensì s'incontrerebbero ad angolo. In altre parole, la lacuna in cui «Egli» si trova non è, almeno in potenza, un semplice intervallo: somiglia piuttosto a quello che in fisica si definirebbe un parallelogramma di forze.

Idealmente, le due forze del parallelogramma nel quale il «lui» di Kafka ha trovato il suo campo di battaglia dovrebbero dare origine a una terza, la risultante diagonale, che partirebbe dal punto sul quale le prime due si scontrano e agiscono. Per un aspetto la forza diagonale si differenzierebbe dalle generatrici: queste sono entrambe illimitate nel senso dell'origine, in quanto provenienti l'una da un passato infinito e l'altra da un infinito futuro; però, se mancano di un principio conosciuto, hanno entrambe un punto terminale, quello in cui si scontrano. Invece la diagonale avrebbe un limite nel senso dell'origine (il punto del cozzo tra le forze contrastanti) ma sarebbe illimitata nel senso opposto, essendo la risultante di due forze dall'origine infinita. Questa forza diagonale, avente un'origine nota, una direzione determinata dal passato e dal futuro, ma un termine illimitato, è l'immagine perfetta dell'attività del pensiero. Se «Egli» sapesse esercitare le sue forze lungo la diagonale, perfettamente equidistante tra passato e futuro, quasi percorrendola avanti e indietro, con quel moto tranquillo e ordinato proprio del pensiero, non dovrebbe balzar fuori dalla linea del fronte per mettersi al di sopra della mischia, come richiede la parabola (infatti la risultante, anche se punta verso l'infinito, resta legata e radicata al presente); scoprirebbe invece (sospinto dall'impeto degli avversari verso la sola direzione da cui possa vedere e rendersi conto di ciò che è suo in modo tanto particolare, che esiste soltanto grazie al suo inserirsi, al suo apparire) l'enorme, sempre mutevole spazio-tempo creato e limitato dalle forze del passato e del futuro: troverebbe

quel punto del tempo abbastanza distaccato dal passato e dal futuro da offrire all'«arbitro» una posizione da cui giudicare con occhio imparziale le forze in conflitto.

Ma, si sarebbe tentati di dire, «è così solo in teoria». È invece molto più probabile (come Kafka ha spesso narrato in altri racconti e parabole) che «Egli», incapace di trovare la diagonale che lo condurrebbe fuori dalla linea di fronte, nello spazio ideale formato dal parallelogramma di forze, «muoia per sfinimento», esaurito dalla pressione di una lotta incessante, dimentico delle proprie intenzioni primitive, conscio ormai soltanto dell'esistenza di questa lacuna del tempo sulla quale dovrà restare per tutta la vita, benché somigli più a un campo di battaglia che a una patria.

Devo dissipare un possibile malinteso: per indicare in termini metaforici e approssimati la situazione della filosofia contemporanea mi servo qui di un'allegoria che può essere valida soltanto nel regno dei fenomeni spirituali. Nessuna di queste metafore può avere un senso nel tempo storico e biografico, dove non esistono lacune. Solo nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori del tempo, il protagonista della parabola, l'uomo (appunto un «lui», nella giustissima denominazione di Kafka: non un «qualcuno»), vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto. Ma, a mio parere, la lacuna non è un fenomeno di oggi, anzi forse non è neppure un dato storico, è semplicemente coeva all'esistenza terrestre dell'uomo. Potrebbe benissimo essere quella regione dello spirito, o meglio, il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa tocchino dalla rovina del tempo storico e biografico. Questo ristretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, a differenza del mondo e della civiltà nei quali si nasce, può solo essere indicato, non ereditato o

tramandato: perciò ogni nuova generazione, anzi ogni nuovo essere umano, inserendosi tra un passato e un futuro infiniti, deve scoprirlo e mantenerselo con assidua fatica.

Purtroppo, però, forse non siamo né equipaggiati né pronti per quest'attività del pensare, dello stabilirci nella lacuna tra passato e futuro. Per lunghissimi periodi della nostra storia, anzi nei millenni successivi alla fondazione di Roma, condizionati dalla mentalità romana, sulla lacuna era gettato un ponte, formato da quella che dai romani in poi chiamiamo tradizione. Non è un segreto che questa tradizione si sia fatta sempre più sottile con il progredire dell'età moderna: e quando il suo filo si è infine spezzato, la lacuna tra passato e futuro ha cessato di essere una situazione peculiare alla filosofia, un'esperienza limitata a quei pochi per i quali il pensare costituiva l'attività fondamentale; è diventata per tutti una realtà e un dilemma tangibile; insomma, un fatto politico.

Kafka parla anche di un'esperienza: l'esperienza di lotta acquisita da «Egli», che mantiene la sua posizione tra le onde sferzanti del passato e del futuro. È questa un'esperienza nel filosofare (in quanto la parabola descrive un fenomeno della mente) che può essere acquisita, come ogni forma di abilità, soltanto con la pratica, l'esercizio. (In questo, come in altri aspetti, si tratta di una forma di pensiero diversa da processi mentali quali il dedurre, l'indurre, il trarre conclusioni, per i quali le norme logiche della non contraddizione e della coerenza interna, una volta apprese, devono soltanto essere applicate.) I sei saggi del presente volume costituiscono altrettante esercitazioni in questo senso, con il solo fine di far acquisir pratica del *come* pensare, senza voler prescrivere che cosa si debba pensare né quali verità debbano essere credute. Men che meno intendono riannodare il filo spezzato della tradizione o inventare qualche nuovo surrogato *à la page* per colmare la lacuna tra passato e futuro. Nel corso del libro il problema

della verità rimane sospeso; ci si propone soltanto di imparare a muoversi in questa lacuna, la sola regione dove forse, alla fine, si vedrà apparire la verità.

Più in particolare, si tratta di esercitazioni di pensiero politico, in quanto questo è sollecitato dagli avvenimenti politici concreti (sebbene questi ultimi vengano menzionati solo in pochi casi); esse partono dal presupposto che il pensiero stesso nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione. E in quanto si muovono tra passato e futuro, questi saggi contengono in eguale misura critiche ed esperimenti: ma mentre gli esperimenti non cercano di tracciare piani utopici per il futuro, la critica del passato e delle concezioni tradizionali non ha lo scopo di «demitizzare» nulla. Inoltre, nel testo le parti critiche non sono nettamente distinte da quelle sperimentali, sebbene, volendo operare una distinzione approssimativa, i primi tre capitoli contengano più critiche che non esperimenti mentre negli altri tre la proporzione è invertita. Tale progressivo spostamento di accentuazione non è arbitrario. L'interpretazione critica del passato presenta anche un aspetto sperimentale, in quanto suo scopo precipuo è scoprire le origini autentiche dei concetti tradizionali per ridistillarne quell'essenza originaria che è ormai svanita perfino dalle parole chiave del linguaggio politico (libertà e giustizia, autorità e ragione, responsabilità e virtù, potere e gloria), lasciando soltanto gusci vuoti con i quali si vorrebbero accomodare quasi tutti i problemi, senza considerarne le implicazioni fenomeniche reali.

Spero che il lettore sia d'accordo con me nel vedere un'affinità naturale tra la forma letteraria del saggio e la specie di esercitazioni cui mi riferisco. Come tutte le raccolte di saggi, questo libro di esercizi conserverebbe inalterato il proprio carattere anche se ne contenesse un numero maggiore o minore. L'omogeneità dei capitoli (che

secondo me giustifica l'averli pubblicati in volume) non è quella di un tutto unico, bensì l'unità di una serie di movimenti scritti in una sola tonalità, o in tonalità affini, come in una *suite* musicale. L'ordine dei capitoli è invece determinato dal contenuto. Sotto questo aspetto, il libro si divide in tre parti, ciascuna composta di due saggi. Nella prima si descrive la frattura verificatasi oggi nella tradizione e si espone l'idea di storia, con la quale l'età moderna sperava di sostituire i concetti della metafisica tradizionale. La seconda parte esamina due concetti politici fondamentali e in stretta connessione reciproca: autorità e libertà; e presuppone la prima, in quanto domande elementari e dirette quali «Che cos'è l'autorità?» o «Che cos'è la libertà?» possono essere sollevate soltanto se non è più accessibile né valida nessuna delle risposte tradizionali. I due saggi della terza parte, infine, sono francamente tentativi di applicare la forma di pensiero sperimentato nelle prime due parti all'esame di problemi immediati e scottanti che ci vengono proposti ogni giorno, certo non per trovare soluzioni determinate, bensì nella speranza di chiarire la materia e di trovare una maggiore sicurezza nell'affrontare problemi specifici.

Premessa: la lacuna tra passato e futuro

1 Per questa come per le citazioni che seguono, v. RENÉ CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, Paris 1946. Scritti durante l'ultimo anno della Resistenza, dal 1943 al 1944, e pubblicati nella collana «Espoir» diretta da Albert Camus, questi aforismi, e altri testi successivi, sono stati pubblicati in inglese con il titolo *Hypnos Waking: Poems and Prose*, New York 1956. (Questa citazione di Char, come le seguenti, è tratta da R. Char, *Poesie e Prose*, Milano 1963; n.d.t.)

2 Il brano è tratto dall'ultimo capitolo di *Democracy in America*, New York 1945, vol. II, p. 331. Eccolo in forma più completa: «Sebbene la rivoluzione in atto nella situazione sociale, nelle leggi, nelle opinioni e nei sentimenti degli uomini sia ancora lungi dall'essere compiuta, i suoi risultati non sono neppure paragonabili a qualsiasi altro evento che il mondo abbia già veduto. Se risalgo nella storia fino alla più remota antichità, non trovo un esempio comparabile a quanto si svolge sotto i miei occhi: da quando il passato non getta più la propria luce sul futuro, lo spirito dell'uomo brancola nelle tenebre». In queste righe non solo sembrano anticipati gli aforismi di René Char: il testo di Tocqueville precorre addirittura un'acuta intuizione di Kafka (cfr. qui di seguito), secondo il quale proprio il futuro rinvia la mente dell'uomo all'indietro, nel passato, «fino alla più remota antichità».

3 L'apologo è l'ultimo di una serie di *Note dell'anno 1920*, intitolate «Egli», apparse negli Stati Uniti con il titolo *The Great Wall of China*, trad. di Willa e Edwin Muir, New York 1946. Ho seguito qui la traduzione inglese, tranne per alcuni punti in cui gli obiettivi della mia analisi richiedevano una traduzione più letterale. Ecco il testo tedesco (cfr. *Gesammelte Schriften*, New York 1946, vol. v): «Er hat zwei Gegner: der Erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er Kämpft mit beiden. Eigentlich

unterstützt ihn der Erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der Zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird». (Per la traduzione italiana cfr. «Egli» in F. Kafka, *Confessioni e diari*, Milano 1972, pp. 811-812; n.d.t.)

La tradizione e l'età moderna

1 *Leggi*, 775.

2 Cfr. ENGELS, *Anti-Dühring*, Zürich 1934, p. 275; e NIETZSCHE, *Morgenröte*, in *Werke*, München 1954, vol. I, af. 179 (tr. it. *Aurora*, in *Opere*, Milano, 1964 e sgg.).

3 L'affermazione si trova nel saggio di Engels intitolato *The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man*, in MARX, ENGELS, *Selected Works*, London 1950, vol. II, p. 74. Cfr. espressioni analoghe di Marx, specialmente in *Die heilige Familie* e *Nationalökonomie und Philosophie*, in *Jugendchriften*, Stuttgart 1953.

4 Questa citazione si riferisce a *Capital*, Modern Library Edition, p. 824 (tr. it. *Il Capitale*, Roma 1964).

5 Cfr. *Görzendämmerung*, a cura di K. Schlechta, München, vol. II, p. 963.

6 In *Das Kapital*, Zürich 1933, vol. III, p. 870 (tr. it. *Il Capitale*, cit.).

7 Si allude qui all'interpretazione etimologica che Heidegger ha dato del termine greco «verità»: ἀ-λήθεια, ossia «svelatezza».

8 *Op. cit.*, p. 689.

9 *Ibid.*, pp. 697-698.

10 Anche F.M. Cornford, nella sua traduzione annotata (*The Republic*, New York 1956), suggerisce che «la Caverna si può paragonare all'Ades» (p. 230).

11 Cfr. *Jugendchriften*, p. 274.

Il concetto di storia: nell'antichità e oggi

1 Cfr. CICERONE, *De legibus*, I, 5; *De oratore*, II, 55. Erodoto, il primo

Indice

Introduzione <i>di Alessandro Dal Lago</i>	5
Premessa: la lacuna tra passato e futuro	25
La tradizione e l'età moderna	41
Il concetto di storia: nell'antichità e oggi	70
Che cos'è l'autorità?	130
Che cos'è la libertà?	193
La crisi dell'istruzione	228
La crisi della cultura: nella società e nella politica	256
Note	291