



Culture Europee

Collana di Ricerca e
Studi interdisciplinari

Questo volume è il frutto delle riflessioni e dei dibattiti avviati dal Convegno *Ritratto del Novecento*, un'iniziativa della Provincia di Torino e dell'IRRE-Piemonte sorta in occasione della creazione, nel Novembre del 2005, dei Centri di documentazione transfontaliera del Cesedi di Torino e del Centre Ressources et Documentation Pédagogique di Chambéry. La giornata di studi è stata proposta come primo momento di formazione dedicato ai docenti dei territori "vicini", della Provincia di Torino e d'Ultralpe, come stimolo all'inizio di un confronto comune su temi culturali, di chiara valenza formativa.

L'iniziativa ha proposto una lettura del Novecento, nel suo intreccio di storia, letteratura e politica, indicando i contorni di una peculiare riflessione storiografica novecentesca che vede nell'esperienza dell'impegno dello scrittore il primato non di una nazione, ma il frutto di una collaborazione che non può più credere alle supremazie nazionali come alle dittature intellettuali, estendendo la consapevolezza che non si può compiere un'opera di rinnovamento culturale attraverso l'aspirazione degli orgogli nazionali.

Il volume si è via via arricchito di contributi che hanno proposto una prospettiva di analisi comparativa su questioni che coinvolgono i rapporti tra cultura e politica, tra arte e vita, illustrando la vivida attualità del tema dell'*engagement*, determinante anche per la ripresa e lo sviluppo di rapporti sovranazionali intensi.



La letteratura dell'«impegno» nel Novecento europeo

a cura di
Marina Spadaro
con prefazione di Lionello Sozzi



€ 16,00



Edizioni dell'Orso



Ministero della Pubblica Istruzione
Agenzia Nazionale per lo Sviluppo dell'Autonomia Scolastica
(Nucleo Regionale – ex Irre Piemonte)

La letteratura dell'«impegno» nel Novecento europeo

a cura di

Marina Spadaro

presentazione di

Lionello Sozzi



Edizioni dell'Orso
Alessandria

In copertina:
Shakespeare & Company 37, Rue de la Bûcherie, Paris.

INDICE*

<i>Presentazione di Lionello Sozzi</i>	p. VII
1. Pierangela Adinolfi <i>Autorità e libertà: una lettura de La Symphonie pastorale di André Gide</i>	1
2. Lionello Sozzi <i>Romain Rolland e l'«indipendenza dello spirito»</i>	19
3. Bruno Germano <i>Natalino Sapegno tra vocazione critica e impegno civile: tracce di un percorso</i>	35
4. Chiara Sandrin <i>Il ricordo del male. Il compito della poesia dopo la Shoah</i>	47
5. Luca Savarino <i>Responsabilità del pensiero e giudizio politico in Hannah Arendt</i>	59
6. Marina Spadaro <i>La letteratura, il pane, il lavoro: il «caso Vittorini» e le sue ripercussioni in Francia</i>	75
7. Francesca Pilato <i>Elio Vittorini, una scomoda libertà</i>	91
8. Paola Sosso <i>Chierico, artista, intellettuale: la funzione dell'«homme de lettres» in Benda, Camus, Sartre</i>	103
9. Flaviano Pisanelli <i>Per una scrittura dell'impegno: Roland Barthes e Pier Paolo Pasolini</i>	161

* L'ordine di apparizione degli articoli rispetta un criterio puramente cronologico.

© 2007
Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
15100 Alessandria, via Rattazzi 47
Tel. 0131.252349 – Fax 0131.257567
E-mail: info@ediorso.it
http://www.ediorso.it

Impaginazione a cura di Francesca Cattina

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-010-4

RESPONSABILITÀ DEL PENSIERO E GIUDIZIO POLITICO
IN HANNAH ARENDT

Il pensiero politico e il giudizio sono esemplari (Kant) perché l'azione è esemplare. La responsabilità consiste essenzialmente nel sapere che si sta dando un esempio, che altri vi «seguiranno»; è così che si cambia il mondo.

(Denktagbuch 1950 bis 1973, Quaderno XXIV, Frammento 60 - Gennaio 1966).

Come situare la questione del rapporto tra professione intellettuale e impegno politico all'interno dell'opera di Hannah Arendt? La difficoltà sta nel fatto che, nella misura in cui l'intera filosofia arendtiana è centrata attorno al problema della relazione tra pensiero e azione, il rapporto di cui sopra non è certo questione tra altre, che il buon interprete può circoscrivere con facilità, ma i suoi contorni coincidono con il profilo stesso di tale filosofia. È tuttavia possibile sostenere che Hannah Arendt abbia dato a un simile quesito una risposta chiara e definitiva, e l'abbia data sin dai primi anni cinquanta, sebbene nel corso degli anni essa si sia articolata in modo sempre più complesso. Con un po' di schematicismo, che spero mi sarà perdonato, tale risposta suona più o meno come segue: la responsabilità dell'intellettuale non si esercita primariamente, o non si esercita affatto, attraverso l'agire, ma attraverso il pensiero. Il pensatore agisce in quanto pensa. Con il che si pone la seguente domanda: qual è il pensiero che agisce e quale il suo posto nel mondo? Il pensiero che sa farsi immediatamente al baricentro che lo nutre, lo indirizza e lo sorregge. Pensatore non libresco, in Hannah Arendt non si troveranno problemi avulsi dal contesto storico e mondano entro cui nascono.

LA RISPOSTA DEGLI ANNI CINQUANTA

Il principio – al contempo origine e contesto – entro cui si rende comprensibile il nostro problema è la lettura arendiana del totalitarismo come rottura della tradizione occidentale.¹ Con la nascita dei movimenti totalitari la tradizione è finita e nulla può più essere come prima: i saggi scritti tra la seconda metà degli anni quaranta e la prima metà degli anni cinquanta² mostrano in modo esemplare cosa la Arendt intenda quando sostiene che l'esperienza totalitaria ha reso inutilizzabili la maggior parte delle categorie e dei criteri di giudizio in campo filosofico, etico, giuridico e politico. Dal punto di vista politico, il totalitarismo è un regime di tipo radicalmente nuovo, che non può essere ricondotto al modo in cui la tradizione ha pensato le forme di governo corrotte, dalla tirannide al dispotismo alla dittatura. Il totalitarismo non è una forma di autoritarismo, dal momento che i governi totalitari non si accontentano di abolire la libertà pubblica, ma mirano alla cancellazione della spontaneità umana in quanto tale. La logica che ne governa le azioni non è utilitaristica, le leggi che emanano non sono più strumenti di stabilizzazione delle vicende umane, ma diventano leggi di movimento. Il fine dei governi totalitari non è la sete di potere, l'ambizione personale, la smodatezza del tiranno o della classe dominante: il fine è la creazione di un'umanità nuova, lo strumento per eccellenza: il campo di sterminio. Dal punto di vista etico, le caratteristiche burocratiche e amministrative della macchina messa a punto dal regime hanno finito per cancellare la differenza di responsabilità tra nazisti e popolo tedesco: lo sterminio sistematico fa svanire i confini che separano i criminali dalle persone normali, i colpevoli dagli innocenti. Dal punto di vista giuridico, è difficile giudicare un crimine di cui tutti sembrano colpevoli.

La risposta di Hannah Arendt è un richiamo alla responsabilità del pensiero nel naufragio della tradizione: infatti, proprio nella misura in cui è un evento – qualcosa che non si lascia inquadrare all'interno dei nessi causali preesistenti e comprendere secondo le tradizionali categorie storiografiche – il totalitarismo ci costringe a pen-

¹ «Il totalitarismo, in quanto fatto determinato che per essere privo di precedenti non può essere interpretato dalle categorie usate della filosofia politica, i cui "delitti" non possono essere giudicati secondo l'etica tradizionale o puniti all'interno della struttura giuridica della nostra civiltà, ha infamato la continuità della storia dell'Occidente. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto, che non nasce per scelta deliberata di qualcuno né può essere cancellato da un ripensamento» (H. Arendt, *Tradition and the Modern Age*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi e T. Gargiulo, *La tradizione e l'età moderna, in Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi editore, 1970, p. 31).

² H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. by J. Kohn, New York – London, Harcourt Brace & New York – London, Harcourt Brace & Company, 1994, trad. it. *Archivio Arendt I, Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001-2003. In particolare si vedano i saggi, rispettivamente del 1945 e del 1954, su *Colpa organizzata e responsabilità universale e su Comprensione e politica*.

RESPONSABILITÀ DEL PENSIERO E GIUDIZIO POLITICO

sare. Nel momento in cui la tradizione si chiude, nasce la possibilità di definire il limite dell'epoca che è finita e di ritagliare uno spazio di libertà – per il pensiero, se non per l'agire – nel presente. La comprensione è quell'attività senza fine con cui cerchiamo di riconciliarci con il mondo, dando significato a ciò che inizialmente sembra privo di senso. Comparire già in questi anni la celebre distinzione de *La vita della mente* tra verità e significato, sotto forma di differenza tra conoscenza e comprensione: la conoscenza è conoscenza di dati di fatto, che sono indispensabili alla comprensione, ma di per sé non sufficienti a produrra. Solo l'esercizio della comprensione dà significato alla conoscenza dei dati di fatto. L'ottusità che caratterizza la nostra epoca, e che affligge in egual misura gli intellettuali e la gente comune, deriva secondo Hannah Arendt dalla perdita del senso comune e dalla crescente difficoltà ad orientarsi nei meandri della tradizione. Comprendere è pertanto lo sforzo di intermediare a tale crescente ottusità, pensando il nuovo senza ripiegare su formule ormai superate. Nessun parallelo storico può attenuare l'originalità dell'evento, che in quanto tale ci priva dei nostri usuali strumenti intellettuali: nella misura in cui tenta di formularne di nuovi, la comprensione è un atto innovativo, che opera attraverso l'immaginazione. Ecco allora la responsabilità del pensiero cui prima si accennava: una responsabilità che esiste da sempre, ma che si accentua nelle situazioni d'emergenza, quando vengono meno le regole generali ed occorre *giudicare* caso per caso, senza l'ausilio di regole generali.

Contro una certa vulgata interpretativa,³ è dunque opportuno ricordare come il pensiero di Hannah Arendt rappresenti, più che una rivalutazione dell'agire politico, un richiamo alla necessità di un pensiero politico rinnovato, che sappia ricostruire un orizzonte di senso tra le macerie di una tradizione ormai in frantumi. La filosofia arendiana, insomma, non può essere compresa come una rinuncia alla teoria nei confronti della prassi, ma come un tentativo di rimettere in discussione i fondamenti teorici della tradizione. Esemplare, a questo proposito, uno scritto del 1954, dal titolo *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, in cui la Arendt sottolinea come, al fine della creazione di «una nuova filosofia politica – che con tutta probabilità consisterà nella riformulazione dell'atteggiamento dei filosofi verso la sfera politica, del rapporto tra l'uomo come essere filosofico e l'uomo come essere politico, nonché della relazione tra pensiero e azione», sia necessaria una «indagine sulla rilevanza politica del pensiero, cioè sulla significatività e sulle con-

³ In principio era J. Habermas (*Hannah Arendts Begriff der Macht*, in «Merkur», XXX, n. 10, 1976, trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Communio», XXXV, n. 183, 1981), ma di recente è P. Flores d'Arcais (*Hannah Arendt. Esistenza e libertà, autenticità e politica*, pp. 246, e 16, 50, Roma, Fazi Editore, 2006) a riproporre una simile interpretazione del pensiero di Hannah Arendt: un'interpretazione che intende il pensiero della Arendt in maniera normativa, come un tentativo di rifondare quella sfera pubblica che nella modernità è scomparsa, consegnandolo alle critiche di coloro che l'accusano di debolezze costitutive sia sul versante dell'applicabilità pratica sia sul piano della verosimiglianza storica.

dizioni del pensiero per un essere che non esiste mai al singolare». ⁴ Di qui la critica nei confronti degli esistenzialisti francesi, i vari Camus, Malraux, Sartre e Merleau-Ponty, che vedono nell'abbandono della filosofia a vantaggio della politica e dell'impegno indiscusso nell'azione la soluzione ai problemi e alle aporie del pensiero contemporaneo. «Gli esistenzialisti francesi», scrive la Arendt,

sono i soli che pongono l'interesse per la politica al centro della propria opera. Per loro non si tratta di trovare le appropriate risposte filosofiche alle difficoltà politiche (...). Essi guardano, al contrario, alla politica per la soluzione delle difficoltà filosofiche che a loro parere restano ancora irrisolte, o che ancora resistono perfino a un'adeguata formulazione in termini puramente filosofici. ⁵

Il tentativo di trovare una via d'uscita ai problemi del pensiero al di fuori del pensiero medesimo è destinato al fallimento. In tal modo, conclude Hannah Arendt,

Sarebbe una vera contraddizione in termini se (...) la salvezza del pensiero grazie all'azione fosse capace di sviluppare una filosofia politica. (...) Come filosofi, gli esistenzialisti francesi possono condurci al punto in cui solo l'azione rivoluzionaria, il consapevole rovesciamento di un mondo privo di senso, può dissolvere l'insensatezza inerente alle assurde relazioni tra uomo e mondo, ma non può indicare alcun orientamento nei termini della sua problematica originaria. ⁶

Se non si tratta dunque di abbandonare il piano teorico a favore di un'esaltazione unilaterale dell'attività pratica, il problema è piuttosto definire una modalità di pensiero che assuma *positivamente* la crisi e le difficoltà a cui la filosofia moderna va incontro. Il rifiuto delle posizioni espresse dall'esistenzialismo francese non può infatti avere il significato di una ricaduta nel tentativo opposto, quello di riportare semplicemente una modalità di pensiero tradizionale. È proprio questa infatti la sostanza della critica che la Arendt rivolge al pensiero politico cattolico che si esprime nelle posizioni di filosofi come Maritain, Gilson, Guardini e J. Pieper: essi sono incapaci di prendere sul serio la realtà della storia e l'epoca moderna — che interpretano semplicemente in modo negativo, come allontanamento dalla «retta via» della tradizione antica e cristiana — e di assumere positivamente le conseguenze che queste comportano per la filosofia e la politica del presente. Il loro tentativo di sottrarsi

all'influsso del pensiero hegeliano e al nichilismo che caratterizza la modernità, — in nome della restaurazione di un nuovo ordine politico che si fondi su di un principio trascendente — li rende

ciechi di fronte alla storia. (...) Le risposte concrete che essi offrono — afferma infatti Hannah Arendt —, difficilmente possono contenere più di riaffermazioni delle «vecchie verità».

Infatti quest'impresa di ridefinizione delle vecchie verità diviene necessaria di fronte a problemi la cui vera difficoltà è di non essere stati previsti dalla tradizione. Il ritorno alla tradizione, perciò, sembra implicare molto di più della mera ri-sistemazione di un mondo che è «uscito dai cardini». Esso implica la restaurazione di un mondo tramontato. E anche se tale impresa fosse possibile, stabilire quale dei tanti mondi assorbiti dalla tradizione dovrebbe essere restaurato resta comunque una scelta arbitraria. ⁷ Assumere positivamente la realtà dello sviluppo storico-politico del mondo moderno, senza impoñibili fughe dal pensiero nell'azione o la semplice riproposizione dei vecchi modi di pensare, è il compito che la Arendt assegnava, nel saggio che stiamo esaminando, a un pensiero che fosse in grado di rispondere in termini attuali ai problemi nuovi posti dalla modernità. I referenti teorici da cui attingere gli strumenti concettuali erano, a quell'epoca, Karl Jaspers e la sua «filosofia della comunicazione», ma soprattutto Martin Heidegger, in particolare i concetti di mondo e di essere-con-gli-altri:

La «comunicazione», scrive Hannah Arendt, formulando una critica a Jaspers che negli anni seguenti avrebbe ripreso, «ha le proprie radici non nella sfera pubblica e politica, ma nell'incontro personale di Io e Tu. (...) I limiti della filosofia di Jaspers, in termini politici, sono dovuti essenzialmente al problema che ha tormentato la filosofia politica in quasi tutta la sua storia. È nella natura della filosofia occuparsi dell'uomo al singolare, laddove la politica non sarebbe nemmeno concepibile se gli uomini non esistessero al plurale. (...) Può essere (...) che il concetto heideggeriano di «mondo» che per certi versi è centrale nella sua filosofia, permetta di superare questa difficoltà. (...) Proprio perché Heidegger definisce l'esistenza umana come essere-nel-mondo, egli attribuisce rilevanza filosofica a quelle strutture della vita quotidiana, che sono completamente incomprensibili se l'uomo non è soprattutto inteso come essere-con-gli-altri». ⁸

⁴ H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt* 2, cit., p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁶ *Ibid.*, pp. 210-211.

⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁸ *Ibid.*, p. 216.

DA VITA ACTIVA A LA VITA DELLA MENTE

Negli ultimi anni, grazie anche alla pubblicazione di alcuni testi fondamentali,⁹ gli interpreti sono progressivamente venuti in chiaro della sostanziale continuità dell'opera di Hannah Arendt. Un vero e proprio esempio di antropologia filosofica, la cui domanda fondamentale suona: chi è l'uomo – colui che agisce, produce, lavora, colui che pensa, vuole e giudica – qual è il suo mondo e quali i suoi rapporti con se stesso e con gli altri? È questo il contesto entro cui si rende comprensibile la meditazione sulle differenti capacità umane – le attività della vita pratica, da un lato, le facoltà della vita della mente, dall'altro – e sulle loro reciproche relazioni, una meditazione che inizia sin dai primi anni cinquanta, quando le tematiche relative al pensiero, alla volontà e al giudizio, che diventeranno l'oggetto dell'ultima opera della Arendt, iniziano a comparire e a svilupparsi in parallelo con le riflessioni su azione, opera e lavoro, che costituiranno il nucleo portante di *Vita activa*, pubblicata nel 1958. Proprio quest'ultima opera, la più decisamente orientata verso una rivalutazione dell'azione a dispetto della teoria, termina con l'elogio della facoltà del pensiero, definita «la più alta e forse la più pura» attività tra quelle in possesso dell'uomo. «Come esperienza di vita il pensiero», scriveva la Arendt

è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi sono ancora numerosi nel nostro tempo. Può non avere importanza o averne poca, per il futuro del mondo; non è senza importanza per il futuro dell'uomo.¹⁰

La rivendicazione della costitutiva politicità dell'esistenza umana non implica una svalutazione del pensiero a favore dell'azione, quanto un riequilibrio delle molteplici attività e facoltà umane, di cui la politica stessa costituisce una sorta di «trascendentale»: nella misura in cui il mondo come spazio d'apparenza che la politica istituisce è l'orizzonte entro cui azione e pensiero si radicano senza che l'una prevalga sull'altro. La separazione di queste due sfere rende comprensibili le aporie cui la modernità è andata incontro: la perdita di senso dell'attività teorica è il prezzo da pagare per l'*alienazione dal mondo* che affligge la metafisica tradizionale.

⁹ Mi riferisco in particolare, al *Denktagebuch 1950 bis 1973*, München, Piper, 2002, che raccoglie 28 quaderni manoscritti conservati negli *Hannah Arendt Papers* della Library of Congress di Washington. Si tratta di un vero e proprio esempio di «diario filosofico», che si estende dal 1950, l'anno precedente la pubblicazione di *Le origini del totalitarismo*, al 1973. Una gran quantità di appunti, pensieri, citazioni e commenti di opere, all'interno dei quali il confronto con gli autori della tradizione filosofica occidentale e con le questioni decisive del secolo appena trascorso possiede grande nettezza e radicalità.

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 242.

RESPONSABILITÀ DEL PENSIERO E GIUDIZIO POLITICO

Pur all'interno di una sostanziale continuità – lo si ricordava prima – Hannah Arendt ha tuttavia articolato la sua posizione. *La vita della mente*, l'ultima opera, incompiuta, investiga il pensiero in azione e analizza le caratteristiche di questa facoltà nella sua forma pura, in quanto attività fine a se stessa, rivolta a determinare incessantemente il significato di ogni cosa che accade, a «disalienare» un mondo in cui gli uomini nascono come nuovi venuti ed estranei. Tale facoltà non conduce al sapere come le scienze, non produce alcunché di utile alla vita o crea valori, ma possiede semmai la capacità critica di mettere in discussione norme di vita e regole di comportamento consolidate. Di conseguenza, il pensiero non ha di per sé alcuna rilevanza pubblica o mondana e non serve come guida per l'azione dal momento che non possiede un fine esterno che possa guidare o indirizzare la sua attività. Ciò non toglie, tuttavia, che in determinate situazioni l'esercizio di una facoltà della mente possa acquisire una dimensione politica e morale che abitualmente non possiede, trasformandosi immediatamente in azione. Il pensiero, afferma la Arendt, in situazioni di emergenza diventa giudizio:

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 (...) si rivela, implicitamente, politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica tra le attitudini spirituali dell'uomo. Si tratta della facoltà che giudica i particolari senza sussummerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole. (...) 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.¹¹

Le riflessioni sul rapporto tra pensiero e giudizio risentono in maniera fondamentale del rapporto con Martin Heidegger: un rapporto filosofico e personale ad un tempo, fortemente segnato da una breve ma intensa storia d'amore negli anni giovanili, dall'episodio dell'adesione di Heidegger al nazismo, dalla successiva riconciliazione tra i due. Da un lato, la grandezza di un pensatore che si è confron-

¹¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York – London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 288-289.

tato con la tradizione della filosofia nell'epoca della sua crisi, dall'altro le ambiguità di un uomo che non ha saputo prendere posizione nei confronti delle tragedie del mondo. Nel corso degli anni cinquanta, la Arendt tende a ritrovare nel pensiero heideggeriano i germi delle sue scelte politiche: una filosofia – di cui vengono evidenziati gli aspetti nichilistici e solipsistici – che produrrebbe come logica conseguenza una deriva politica di tipo autoritario. L'adesione al nazismo starebbe a dimostrare l'infondatezza del suo pensiero filosofico. In un secondo periodo il giudizio, in fondo semplicistico, che tendeva a ricondurre a unità scelte personali e opera filosofica, diventa più sfumato: l'adesione al nazismo, ora, viene spiegata come «deformazione professionale» di un pensatore di cui si riconosce la grandezza filosofica, e, nello stesso tempo, la mancanza di giudizio politico – che sul piano personale resta comunque una colpa: un pensatore legato a filo doppio ad una tradizione, quella della metafisica, che non poteva consentirgli, per la sua essenziale e costitutiva ostilità nei confronti della sfera politica, di prendere posizione nei confronti del male del secolo. Sebbene la decostruzione heideggeriana della storia della metafisica come storia dei principi, abbia posto le basi per una decostruzione del pensiero politico tradizionale, il contributo positivo di Heidegger ad un pensiero della politica appare segnato da un'ambivalenza costitutiva. Sin dai tempi dei corsi giovanili su Aristotele, Heidegger ha voluto mostrare come il pensiero, inteso in maniera autentica, possieda un carattere prassistico, riveli cioè i caratteri dell'agire, in quanto realizzazione della libertà umana, di quella *dynamis*, quella potenzialità, in cui tale libertà consiste. Ma secondo Heidegger questo pensiero non tecnico, che è immediatamente agire, riassume e in certo qual modo esaurisce l'essenza della politica. Il pensiero è *tutto* l'agire. La sfida della riflessione di Hannah Arendt sembra consistere precisamente nel tentativo di riscoprire – a partire da Heidegger e oltre Heidegger – il senso autonomo di un agire politico che non si risolveva interamente nel pensare alla fine della metafisica. L'antico maestro è, e rimane, agli occhi della Arendt, la più grande incarnazione vivente del pensiero puro. Proprio a causa della sua purezza, tuttavia, egli rimane incapace di comprendere il mondo e l'agire dell'uomo: il pensiero puro non è in grado di trasformarsi in giudizio ed è perciò condannato all'irrelevanza politica e all'ambiguità morale.

Che cosa significhi giudicare, per Hannah Arendt, quali siano i meccanismi di funzionamento di questa facoltà della mente piuttosto misteriosa, quale l'ambito entro cui essa si esercita (etico, giuridico, storico) sono certamente problemi difficili da risolvere. Al *modus operandi* del giudizio la Arendt avrebbe infatti dedicato la terza e conclusiva parte della sua ultima opera, rimasta incompiuta a causa della sua prematura scomparsa. Tutto ciò che resta per tentare di ricostruire le linee fondamentali di un progetto mai portato a termine, sono due epigrafi poste all'inizio di «Giudicare», la terza parte de *La vita della mente*, alcuni accenni che si trovano nelle prime due parti della medesima opera e un ciclo di lezioni sulla filosofia politi-

ca di Kant,¹² che avrebbero rappresentato con ogni probabilità il contenuto vero e proprio delle pagine arendtiane dedicate a questa facoltà. Il giudizio rappresenta, in prima istanza, una soluzione alle difficoltà cui la filosofia va incontro in epoca moderna, nel suo rapporto con la prassi, diversa rispetto a quella proposta dalla metafisica hegeliana. All'interno della filosofia della storia la valutazione del particolare avviene esclusivamente sulla base della direzione di senso entro cui esso è inserito: lo sforzo arendtiano mira a riguadagnare uno spazio di libertà che non elevi la processualità storica a criterio ultimo di giudizio sulle vicende del mondo.

Alla fine ci ritroveremo solo con l'unica alternativa possibile in tali questioni: si può affermare, con Hegel, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lasciando che sia il Successo l'ultimo a giudicare, oppure si può sostenere, con Kant, l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza viratale dalle cose così come sono o come sono diventate.¹³

L'idea di progresso, leggiamo nel ciclo di lezioni dedicato alla filosofia politica di Kant, è contraria alla dignità umana, dal momento che elimina qualsiasi possibilità di raggiungere una stabilità all'interno del processo storico. Mantenendosi a stretto contatto con l'ambito del particolare, la mente deve diventare arbitro delle vicende di cui determina il significato e trovare quel punto fermo nel fluire temporale a partire dal quale giudicare il passato. Da questo punto di vista, il giudizio è stato più volte accostato alla *Jetztzeit* di Benjamin dal momento che «sospende» la processualità della storia e lo scorrere del tempo, e giudica autonomamente gli eventi del passato, per respingerli oppure per redimerli salvandoli dall'oblio attraverso la rammemorazione. Nella sua ultima e pressoché definitiva accezione, Hannah Arendt tende dunque a identificare il giudizio con la narrazione e con lo sguardo retrospettivo dello storico, di colui che – come Omero, il «poeta cieco» – narrando, contribuisce a conservare il passato: «A questo punto dovremo occuparci», scrive la Arendt nelle ultime pagine della sezione dedicata al pensiero, «del concetto di storia (...)». L'origine di questo [termine] è ancora una volta in Omero (*Iliade*, XVIII), ove s'incontra il sostantivo *hístōr* (se si vuole, lo «storico»): ora, questo storico omerico è il *giudice*. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagine curiosa che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. E se è così, forse è possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo.¹⁴

¹² H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, trad. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990.

¹³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 311.

¹⁴ *Ibid.*, p. 311-312.

Per descrivere il luogo in cui si esercita la facoltà del giudizio, Hannah Arendt si serve di una parabola riportata da Diogene Laerzio, solitamente attribuita a Pitagora:

La vita (...) è come una pubblica festa: come nelle feste alcuni vengono per competere nella lotta, altri per esercitare il loro commercio, ma i migliori vengono come spettatori [*theatai*], così nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama [*doxa*] di guadagno, i filosofi della verità.

È degna di nota, qui, la differente collocazione spazio-temporale del giudizio rispetto alle immagini tradizionalmente usate dalla metafisica per descrivere il luogo dell'io-che-pensa, la cui solitudine e autosufficienza, secondo Platone, possono essere agevolmente paragonate a quelle di un Dio.¹⁵ Le due immagini rivelano una certa similitudine: anche nel giudizio l'io mantiene una posizione contemplativa, seppure di genere diverso da quella tradizionalmente assunta dal filosofo. La condizione del giudizio, infatti, comporta un ritiro dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati che rendono l'uomo parte del mondo fenomenico. La facoltà di giudicare non è dunque prerogativa dell'individuo agente, ma di uno spettatore che eserciti tale capacità in maniera disinteressata. Una volta ritrattosi dalla partecipazione diretta agli avvenimenti, lo spettatore è in una posizione che gli permette di comprendere il significato di ciò che avviene sulla scena del mondo: egli è in grado di percepire la recita nella sua interezza, a differenza dell'attore che, vincolato al particolare e privo della distanza necessaria per giudicare, rimane legato agli scopi richiesti dal proprio agire. I parallelismi tra la parabola platonica e quella che descrive la collocazione spaziale del giudizio, però, finiscono qui: il luogo in cui si ritirano gli spettatori di Diogene Laerzio non si identifica infatti con una regione «superiore» come quella descritta da Platone, ma rimane legato al mondo comune. «Il ritirarsi del giudizio», scrive la Arendt, «è palesemente assai diverso dal ritirarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritirarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insistente. E inoltre, ciò che forse è più significativo, gli spettatori di Pitagora sono membri di un pubblico e perciò del tutto diversi dal filosofo che dà inizio al suo *bios theoretikos* proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro incerte opi-

nioni (...). Quindi il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, una mentalità aperta deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla particolarità caratteristica dell'attore, gli spettatori non sono solitari. Né sono autosufficienti (...).»¹⁶ La filosofia, al contrario, ha tradizionalmente affermato il primato del modo di vita contemplativo – il *bios theoretikos* – di colui che abbandona la sfera delle apparenze (la caverna platonica) per andare alla ricerca di una verità necessaria situata in un luogo inaccessibile ai comuni mortali: proprio questa dimensione di assoluta separazione e incondizionata deve essere posta in discussione.

Il principale punto di riferimento arendiano di ridiscutere i fondamenti tradizionali dell'attività teorica è Kant: solamente con Kant, infatti, il giudizio emergerebbe come una delle attività spirituali fondamentali, distinta dal pensiero. Per definire le modalità di funzionamento di questa facoltà della mente la Arendt si rivolge alla prima parte della *Critica del Giudizio*, dedicata al giudizio estetico, di cui tenta di fornire una lettura in chiave politica.¹⁷ «In Kant», scrive la Arendt ne *La vita della mente*, «il giudizio emerge come "un talento peculiare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare"». Il giudizio rappresenta la capacità di pensare il particolare senza una regola universale a cui ricondurlo, senza il sostegno e la certezza di leggi e principi consolidati: la difficoltà principale è quella di definire le modalità operative e i criteri guida di una facoltà che si muove nelle vicinanze del mondo delle apparenze e degli enti particolari che lo compongono. Il punto di vista dello spettatore kantiano, sebbene imparziale e slegato dal coinvolgimento proprio dell'attore, non è indipendente da quello degli altri spettatori: colui che giudica, in altri termini, non perde la propria collocazione politica perché non si ritira dal mondo di cose e di altri uomini nella solitudine e autosufficienza dell'io. In ciò risiede l'indiscussa superiorità di Kant su Hegel e la possibilità di rintracciare nell'opera kantiana una filosofia politica. Il giudizio di gusto kantiano possiede infatti una dimensione intersoggettiva: esso crea lo spazio per l'apparizione del particolare, spiegando al proprio interno una pluralità di prospettive che rendono possibile la manifestazione del singolo oggetto che sarà giudicato: «La *conditio sine qua non* per l'esistenza di oggetti belli», afferma Hannah Arendt,

è la comunicabilità; il giudizio degli spettatori crea lo spazio senza il quale simili oggetti non potrebbero mai apparire. (...) Senza questa facoltà critica,

¹⁶ *Ibid.*, p. 179.

¹⁷ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 95: «Siccome Kant non ha scritto una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla *Critica del giudizio estetico*, là dove, analizzando la produzione delle opere d'arte nella loro relazione con il gusto che giudica (...) viene a trovarsi di fronte a un problema analogo».

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 182: «L'interrogazione "dove siamo quando pensiamo?" è stata formulata, si direbbe, solo da Platone, nel *Sofista*. In questo dialogo, dopo aver determinato il luogo del sofista, Platone promette di determinare del pari il luogo proprio del filosofo, il *topos noetos* da lui menzionato nei dialoghi precedenti. (...) Qui, il sofista è raffigurato come "a casa propria nell'oscurità del Non essere" (...), "mentre il filosofo (...) non è agevole a osservarsi a causa della luce di questa regione; infatti gli occhi della moltitudine non possono sopportare la vista del divino". Dall'autore della *Repubblica* e della parabola della Caverna non ci si poteva attendere altra risposta».

giudicante, l'attore o il produttore sarebbe così separato dallo spettatore da non essere nemmeno percepito.¹⁸

Il giudizio si attua attraverso una riflessione sugli altri e sul loro gusto, in maniera da tener conto dei loro possibili punti di vista. L'immaginazione gioca nel giudizio un duplice ruolo: in primo luogo essa assolve alla funzione già vista di «ri-presentare» alla mente oggetti non più presenti ai sensi interni, preparandoli all'ulteriore riflessione cui saranno sottoposti. In secondo luogo, essa stabilisce la condizione d'imparzialità («piacere disinteressato») l'avrebbe chiamata Kant), attuando positivamente le operazioni della riflessione e realizzando ciò che la Arendt definisce «mentalità allargata»: il canone di questa seconda operazione della mente è costituito dal *sensus communis*.¹⁹ La facoltà di giudicare funziona solamente attraverso la creazione di uno spazio plurale potenziale in cui riflette sugli altri, sui loro punti di vista possibili: si giudica come membri di una determinata comunità e non come membri di un mondo soprassensibile. La validità dei giudizi infatti, sostiene la Arendt riprendendo Kant, non è quella delle proposizioni di tipo conoscitivo, dal momento che qui non è questione di vero o di falso; in caso contrario verrebbero meno l'essenziale autonomia e la libertà del giudizio. Il consenso degli altri non può essere costretto, ma soltanto «sollecitato» o anche «correggiato», facendo appello al senso comune che condividiamo con essi.

Il mi-piace-o-mi-dispiace, che in quanto sentimento sembra così radicalmente privato e non comunicativo, è in realtà radicato nel senso comunitario e di conseguenza aperto alla comunicazione, non appena questa sia stata trasferita dalla riflessione, che tiene conto di tutti gli altri e dei loro sentimenti. (...) In altri termini, quando si giudica, lo si fa in quanto appartenenti a una comunità.²⁰

A differenza dei giudizi morali, dunque, che sono dettati dalla ragion pratica e sono necessari, perciò validi a prescindere dalla possibilità di essere comunicati, i giudizi estetici sono basati sull'esistenza di uno spazio umano intersoggettivo: il senso comune definisce appunto il nostro essere inseriti all'interno di questo contesto plurale. Esso presiede e garantisce il nostro appartenere alla comunità ed espi-

¹⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 97, [Corso nostro].

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 105: «Nel giudizio si danno due operazioni. V'è l'operazione dell'immaginazione, in cui si giudicano oggetti che non sono più presenti. (...) Quest'operazione dell'immaginazione prepara l'oggetto all'operazione della riflessione. E questa seconda operazione costituisce la vera e propria attività del giudicare una cosa. (...) Chiedendo gli occhi, si diventa spettatori imparziali, non toccati direttamente, delle cose visibili. Il poeta cieco. (...) Ci si mette nella posizione di 'vedere' con gli occhi della mente».

²⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

me l'umanità propria dell'uomo, ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi. Il senso comune sfugge così a qualsiasi connotazione di tipo ingenuamente naturalistico, e richiama piuttosto la costitutiva pluralità e mondanità dell'esistenza umana sulla terra. La facoltà di paragonare i nostri giudizi con quelli degli altri definisce il nostro modo di stare tra le cose del mondo. Secondo la Arendt il pensiero stesso nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione esso, lo ricordiamo, resta legato al fatto, al fenomeno, a ciò che appare, allo stesso modo in cui il cerchio resta legato al proprio centro. Di conseguenza, pensiero e *sensus communis* non sono necessariamente nozioni che si contraddicono. Un pensiero che, consapevole dei propri limiti, conservi la capacità di mantenersi a stretto contatto con la sfera delle apparenze e con la pluralità umana possiede una valenza pratica e acquisisce così la possibilità di contribuire alla formazione e al consolidamento del senso comune e della realtà del mondo. Basta pensare alla centralità della nozione di discorso ne *La vita della mente*, alla natura metaforica delle capacità spirituali e alla necessità che è loro propria di formulare in parole e di comunicare i propri contenuti, per capire il senso della continuità esistente all'interno dell'opera arendtiana. Per questo motivo, un pensiero che eserciti la sua riflessione sul mondo e nel mondo contribuisce a rafforzare un ambito comune di discorso e di significato.

Alla base delle ultime analisi arendtiane sulla rilevanza mondana delle attività della mente troveremo nuovamente la lotta nei confronti della dissoluzione temporale e il tentativo di edificare un mondo comune, una dimora umana stabile e durevole. In maniera analoga all'agire politico, infatti, il pensiero che diventa giudizio rappresenta un'interruzione della necessità e della processualità del reale: il giudizio è capace di garantire la salvezza ai frammenti del passato con cui viene in contatto, sottraendoli alla distruzione del tempo storico e biografico, e contribuisce in tal modo a creare e a rafforzare la realtà del mondo, come spazio comune di discorso e tradizione.²¹ In questo senso, giudicare significa prendersi cura del mondo, scegliere

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 68. «L'ampliamento del pensiero' gioca un ruolo cruciale nella *Critica del Giudizio*. Esso si realizza 'quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro'. La facoltà che rende possibile ciò si chiama immaginazione. (...) Il pensiero critico è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione solitaria, non ha reciso il legame con gli 'altri'. Certo, esso si svolge ancora nell'isolamento, ma con la forza dell'immaginazione rende gli altri presenti e si muove perciò in uno spazio potenzialmente pubblico, aperto in tutte le direzioni; in altri termini, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo».

²² Hans Jonas, nella sua lettura di *La vita della mente*, insiste appunto sulla volontà del pensiero di comunicare se stesso all'esterno, e sull'azione che scaturisce da tale movimento di ritorno al mondo delle apparenze, l'azione di 'riparazione, riscoperta, soccorso, riativazione, riappropria-

quale aspetto dovrebbe possedere, cambiarlo dando un esempio. Che si applichi all'ambito storico, a quello etico-giuridico, o al campo dell'esperienza personale, il giudizio è la facoltà che stabilisce il discrimine tra i settori dell'esperienza che vanno lasciati in ombra e quelli che vanno illuminati. In senso ampio, la facoltà di giudicare richiama una decisione su che cosa, dell'uomo, del suo mondo e del passato, debba apparire e su che cosa debba rimanere nell'oscurità.

Le riflessioni sulla facoltà del giudizio, che rappresentano l'esito del confronto di Hannah Arendt con la metafisica, riconducono a un luogo centrale dell'opera arendiana, il saggio dedicato alla figura di Walter Benjamin. In esso compaiono due immagini, quella del *pescatore di perle* e quella del *collezionista*, che indicano il tipo di rapporto con il passato che si apre a un pensiero che, prendendo atto della rottura della tradizione, non voglia rassegnarsi a perdere, insieme a essa, il passato stesso. «Tutto ciò che ci resta allora», scrive la Arendt, «è ancora il passato, ma un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione»;²³ una volta perduta la possibilità di ereditare il passato in una forma trasmissibile, tutto ciò che rimane è la sua *ciudadanía*, ossia l'instaurazione di un rapporto che sia innovativo, distruttivo, ma che al tempo stesso contribuisca alla conservazione di quegli aspetti della tradizione che si giudicano degni di essere ricordati. Un unico gesto, quello del collezionista, che si rivela nell'importanza delle citazioni nell'opera di Benjamin, esemplificava la possibilità di innovare e preservare in uno stesso momento il passato, confrontandosi in tal modo con il «dato di fatto» della rottura della tradizione e della perdita del tramandamento.²⁴ L'aspetto distruttivo dell'attività del collezionista — il fatto di demolire il contesto all'interno del quale l'oggetto,

zione di una tradizione: «Chiunque l'accreta», sostiene Jonas, «agisce; e la breccia tra i due poli contrari, l'azione visibile e il pensiero invisibile, si ricompono. Nessuno vorrà ostacolare il «tras-si» del pensiero dal mondo delle apparenze e il volgersi all'interiorità; ma il movimento contrario in direzione dell'esteriorità, il raccontarlo, per così dire, la propria storia, appartiene altrettanto naturalmente al pensiero. (...) Qual è l'immagine adeguata a questo genere di azione? Non ne conosco una migliore di quella che ci dice 'getta pure il tuo pane sulla superficie dell'acqua', e di cui l'immangiabile proverbio biblico promette che 'dopo molto tempo tu lo ritroverai' (*Ecclesiaste*, 11, 1)» (H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, in «Social Research», 1, 1977, trad. it. di E. Greblo, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «aut-ant», 239-240, 1990, pp. 62-63).

²³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 307.

²⁴ H. Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, in «Merkur», XXII, 1968, pp. 50-65, trad. it. di A. Carosso, *Il pescatore di perle. Walter Benjamin, 1892-1940*, Milano, A. Mondadori Editore, 1993, p. 76: «Benjamin esemplificava questa ambiguità di gesto in rapporto al passato analizzando la propria passione di collezionista», e *ibid.*, pp. 70-71: «Gli scopritori e i cultori di questo potere distruttivo erano in origine mossi da un intento del tutto diverso, dall'intenzione di preservare; e fu solo perché non si lasciarono ingannare dai 'conservatori' di professione che avevano intorno che finalmente scoprirono come la forza distruttrice delle citazioni fosse l'unica che ancora detene la speranza che qualcosa di questo periodo sopravviva — se non altro perché gli è stato sottratto con la forza».

o la citazione che dir si voglia, si trovava, come parte di un mondo o di un discorso che lo trascendevano, in nome dell'autenticità e dell'originalità della cosa in se medesima — rivela caratteri di attualità in Benjamin, perché riflette il fatto che la storia stessa — e cioè la rottura della tradizione — lo aveva già sollevato da questo compito di distruzione ed egli non aveva che da piegarsi, per così dire, a raccogliere i suoi preziosi frammenti dal mucchio di cocci.²⁵

L'applicazione di questo tipo di tecnica distruttiva-conservativa al presente significa che citare, ovvero nominare, ha lo scopo di salvare dalla distruzione le «perle» e i «coralli» che si trovano in fondo al mare del passato e si ritengono degni di essere ricordati. Il saggio dice, quasi incidentalmente, quale fosse una di queste cose preziose che la Arendt giudicava degne di essere salvate dall'oblio: era la *polis* greca, l'esperienza della *pothéia* che giace in fondo al mare della nostra tradizione di pensiero politico, che ce l'ha tramandata e insieme ne ha trasfigurato il significato in maniera quasi completa, fino a rendere praticamente incomprensibile il concetto di una libertà che si realizza nella pluralità:

La *polis* greca continuerà a esistere alla base della nostra esistenza politica — e cioè in fondo al mare — finché useremo la parola «politica».²⁶

E dice anche quale fosse lo scopo ultimo del *pescatore di perle* che è il soggetto del giudizio arendiano; non si tratta del tentativo di far rivivere un mondo scomparso, ma di sottrarre all'oblio un'esperienza significativa che deve essere riportata alla luce affinché l'origine nascosta della nostra tradizione ridiventi in tal modo materia «vivente» di un pensiero rivolto al presente. Scrive la Arendt:

Tale pensiero, nutrito dal presente, funziona con i «frammenti di pensiero» che riesce a estrarre dal passato e a raccogliere intorno a sé. Come un pescatore di perle che si cala sul fondo del mare, non per dissepellirlo e riportarlo alla luce ma per liberare quel che in esso c'è di ricco e inconsueto, le perle e il corallo degli abissi, e ricondurlo in superficie, questo pensiero scava nei recessi del passato, ma non allo scopo di resuscitarlo a ciò che era e di contribuire al rinnovamento di epoche estinte. Ciò che guida questo pensiero è la convinzione che, benché i viventi siano soggetti alla rovina del tempo, il processo di decadimento è contemporaneamente un processo di cristallizzazione, che sul fondo degli abissi, ove affonda e si dissolve ciò che un tempo era vivo, certe cose subiscono un «sortilegio del mare» e sopravvivono in nuove

²⁵ *Ibid.*, p. 82.

²⁶ *Ibid.*, p. 89.

forme cristallizzate immuni agli elementi, come se aspettassero solo il pescatore di perle che un giorno scenderà da loro per ricondurle al mondo dei vivi — quali «frammenti di pensiero», cose «ricche e strane» e forse, addirittura, eterni *Uryphänomene*.²⁷

Luca Savarino

LA LETTERATURA, IL PANE, IL LAVORO.
IL «CASO VITTORINI» E LE SUE RIPERCUSSIONI IN FRANCIA

La letteratura è come un occhio che può vedere al di là della scala cromatica che la politica percepisce.

Italo Calvino

Il dibattito sulla *letteratura impegnata*¹ costituisce la chiave di volta non solo per ripercorrere il singolare intreccio di storia, letteratura e politica che permea il Novecento, ma anche per guardare alle stagioni di marcata caratterizzazione, che, ricche per messe di scambi e di patrimoni culturali, aprono, senza esaurire, campi di ricerca di rilevante attualità. Non è possibile ricostruire in questa sede il panorama completo delle voci che nell'immediato dopoguerra danno vita ad un serrato confronto tra intellettuali sulla figura e il compito dello scrittore, sulla qualità e la funzione della letteratura rispetto alla storia. Cercheremo, tuttavia, di dare un'idea della vitalità di questioni che si precisano ed acquistano forza polemica nella prospettiva dei rapporti tra Italia e Francia e che ci permettono di meglio cogliere la peculiarità di posizioni che hanno sollevato ed ancora sollevano le più ampie discussioni.

La stagione che si apre all'indomani della Liberazione,² cruciale per la riflessione attorno al tema dei rapporti tra cultura e politica, è soprattutto un periodo di ripresa letteraria permeato da un intenso dialogo tra scrittori di diversa matrice politica, a contatto con vitali esperienze europee e nord-americane. Come tale, esso è destinato a creare le premesse di una polemica fondamentale di rieducazione demo-

¹ Per la storia semantica del termine «engagement» e le sue più recenti accezioni in Francia cfr. H. Baly-Dejalande, *De l'«engagement» chez les écrivains avant Sartre: essais de généalogie lexicale* in «Les Temps Modernes», 61^e Année, Novembre-Décembre 2005-Janvier 2006, n. 635-636, pp. 213-248.

² Italo Calvino la definisce: «una stagione straordinaria dello spirito italiano... un periodo crudo e miracoloso, un risveglio unico nella nostra storia». Cfr. I. Calvino, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, 1980, Einaudi, p. 26.