

**Università degli Studi di Cagliari**  
**Corso di laurea triennale in Filosofia a.a. 2020/21**  
**Insegnamento di Filosofia della storia**  
**(Prof. Pierpaolo Ciccarelli)**

**Tema del corso e testi da portare all'esame**

Il corso si propone di introdurre gli studenti alla filosofia della storia sollevando una domanda elementare: cos'è la storia? La discussione della domanda avrà luogo esaminando alcuni testi di Hannah Arendt (1906-1975) e Leo Strauss (1899-1973). Due pensatori che delineano risposte diverse, a volte opposte, ma che hanno in comune il modo di affrontare l'argomento: l'analisi dei concetti secondo il metodo fenomenologico stabilito da Edmund Husserl e Martin Heidegger. Sia Arendt, sia Strauss, cioè, mirano a enucleare le "esperienze fondamentali" che stanno alla base dei diversi modi in cui la storia è stata concettualizzata nella cultura occidentale. Una "storia della storia", insomma, con la quale Arendt e Strauss hanno cercato di affrontare un compito difficile, se non francamente paradossale, ma che la filosofia non sembra poter eludere senza perdere la propria ragion d'essere: cogliere l'essenza (il "che cos'è?") di ciò che non ha essenza (il tempo, il contingente, il caso).

**I TESTI DI ARENDT E STRAUSS DA STUDIARE PER SOSTENERE L'ESAME SONO RIUNITI IN UN FILE DA SCARICARE DALLA SEGUENTE PAGINA INTERNET:**

**<https://people.unica.it/pierpaolociccarelli/materiale-didattico/> (selezionare: MATERIALE DIDATTICO PER IL CORSO DI FILOSOFIA DELLA STORIA (2020/21))**

**Modalità di svolgimento dell'esame**

La prova d'esame consisterà in un colloquio orale, all'inizio del quale verrà rivolta allo studente la cosiddetta 'domanda a piacere'. Gli verrà chiesto, più precisamente, di **scegliere un brano dai testi in programma, leggerlo e commentarlo**. Esponendo il significato del brano scelto, lo studente dovrà dimostrare di aver presenti i significati complessivi dei testi studiati. Il docente si riserva perciò la possibilità, una volta ascoltata l'esposizione dello studente, di rivolgergli ulteriori domande, sulla parte da lui scelta o anche su altre parti, intese a verificare il grado di competenza raggiunto nella comprensione dell'argomento d'esame. Per giungere al giudizio sul grado di competenza, dal quale dipende l'assegnazione del voto, il docente valuterà: 1) la capacità di analisi critiche e metodologiche; 2) l'abilità nell'istituire collegamenti tra i diversi argomenti 3) la padronanza espressiva generale e specifica; 4) la disponibilità a confrontarsi con testi di particolare difficoltà concettuale, ovvero, a venire da questo sollecitato a pensare in modo rigoroso ed autonomo.

Hannah Arendt

*Tradition and The Modern Age,*

in: Ead., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961)

I

Our tradition of political thought had its definite beginning in the teachings of Plato and Aristotle. I believe it came to a no less definite end in the theories of Karl Marx. The beginning was made when, in *The Republic's* allegory of the cave, Plato described the sphere of human affairs—all that belongs to the living together of men in a common world—in terms of darkness, confusion, and deception which those aspiring to true being must turn away from and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas. The end came with Marx's declaration that philosophy and its truth are located not outside the affairs of men and their common world but precisely in them, and can be "realized" only in the sphere of living together, which he called "society," through the emergence of "socialized men" (*vergesellschaftete Menschen*). Political philosophy necessarily implies the attitude of the philosopher toward politics; its tradition began with the philosopher's turning away from politics and then returning in order to impose his standards on human affairs. The end came when a philosopher turned away from philosophy so as to "realize" it in politics. This was Marx's attempt, expressed first in his decision (in itself philosophical) to abjure philosophy, and second in his intention to "change the world" and thereby the philosophizing minds, the "consciousness" of men.

Hannah Arendt

*Tradizione ed età moderna*

(Traduzione a cura di Pierpaolo Ciccarelli ad esclusivo uso interno per gli scopi didattici del corso di filosofia della storia. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione).

I

La nostra tradizione del pensiero politico tradizionale ha il proprio certo inizio (*definite beginning*) nell'insegnamento di Platone e Aristotele. Io credo che essa sia giunta ad una non meno certa fine (*definite end*) nelle teorie di Karl Marx. L'inizio avvenne quando, nel mito della caverna contenuto *Repubblica*, Platone descrisse la sfera degli affari umani – ossia quel che appartiene alla convivenza degli uomini in un mondo comune – in termini di oscurità, confusione ed inganno. Oscurità, confusione ed inganno che coloro che aspirano al vero essere devono rifuggire ed abbandonare, per poter scoprire il cielo limpido delle idee eterne. La fine venne con la dichiarazione di Marx secondo cui la filosofia e la verità filosofica non stanno fuori dalle cure e dal mondo comune degli uomini, bensì proprio in questi, e possono essere "realizzate" solo nell'ambito della convivenza, che egli chiamava «società», grazie all'emergere di «uomini socializzati» (*vergesellschaftete Menschen*). La filosofia politica implica necessariamente una disposizione del filosofo alla politica: la sua tradizione iniziò con il volgere le spalle da parte del filosofo alla politica, e poi nel tornarvi per imporre i suoi criteri alle vicende umane. La fine venne quando un filosofo volse le spalle alla filosofia in modo da "realizzarla" nella politica. Questo fu il tentativo di Marx, espresso prima con la decisione (in se stessa filosofica) di ripudiare la filosofia, e poi con il suo proposito

The beginning and the end of the tradition have this in common: that the elementary problems of politics never come as clearly to light in their immediate and simple urgency as when they are first formulated and when they receive their final challenge. The beginning, in Jacob Burckhardt's words, is like a "fundamental chord" which sounds in its endless modulations through the whole history of Western thought. Only beginning and end are, so to speak, pure or unmodulated; and the fundamental chord therefore never strikes its listeners more forcefully and more beautifully than when it first sends its harmonizing sound into the world and never more irritatingly and jarringly than when it still continues to be heard in a world whose sounds—and thought—it can no longer bring into harmony. A random remark which Plato made in his last work: "The beginning is like a god

which as long as it dwells among men saves all things"—<sup>1\*</sup>—is true of our tradition; as long as its beginning was alive, it could save all things and bring them into harmony. By the same token, it became destructive as it came to its end—to say nothing of the aftermath of confusion and helplessness which came after the tradition ended and in which we live today.

In Marx's philosophy, which did not so much turn Hegel upside down as invert the traditional hierarchy of thought and action, of contemplation and labor, and of philosophy and politics, the beginning made by Plato and Aristotle proves its vitality by leading Marx into flagrantly contradictory statements, mostly in that part of his teachings usually called utopian. The most important are his prediction that under conditions of a "socialized humanity" the "state will wither away," and that the productivity of labor will become so great that labor somehow will abolish itself, thus guaranteeing an almost unlimited amount of leisure time to each member of the society. These

di «cambiare il mondo» e, di conseguenza, le menti filosofanti, la «coscienza» degli uomini.

Inizio (*beginning*) e fine (*end*) della tradizione hanno questo in comune: che i problemi elementari della politica non giunsero mai così nitidamente alla luce, nella loro immediata e semplice urgenza, come quando vennero formulati per la prima volta e quando sono sottoposti alla sfida finale. Come scrive Jacob Burckhardt, l'inizio (*the beginning*) è «l'accordo fondamentale» che con infinite modulazioni risuona nell'intera storia del pensiero occidentale. Solo l'inizio e la fine sono, per così dire, puri, ossia non modulati; e pertanto, l'accordo fondamentale non colpisce mai gli ascoltatori con forza e bellezza maggiori della prima volta, quando diffonde nel mondo un suono di armonia, né può essere mai tanto irritante e stridente come quando riecheggia ancora in un mondo i cui suoni – ed il cui pensiero – esso non è più capace di armonizzare. Della nostra tradizione è vera una osservazione fatta da Platone nella sua ultima opera: «L'inizio è come un dio, che salva ogni cosa finché dimora tra gli uomini», «ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρωμένη σώζει πάντα».<sup>1</sup> Finché il suo inizio era in vita, essa riusciva a salvare tutte le cose e ad armonizzarle. Allo stesso modo, essa diventò distruttiva quando giunse alla propria fine – per non dir nulla del seguito di confusione e impotenza che venne dopo la fine della tradizione, e nel quale viviamo oggi.

Nella filosofia di Marx (la quale, più che capovolgere Hegel, invertì la gerarchia tradizionale tra pensiero e azione, contemplazione e lavoro, e filosofia e politica), l'inizio inaugurato da Platone e Aristotele prova la sua vitalità nel condurre Marx ad affermazioni in flagrante contraddizione, soprattutto nella parte del suo insegnamento che di solito si definisce utopico. Gli esempi più significativi sono le previsioni per cui, raggiunta la fase dell'«umanità socializzata», lo Stato «si estinguerà», e la produttività del lavoro aumenterà al punto che il lavoro, in qualche modo, abolirà se stesso, garantendo quindi a tutti i membri della società una quantità pressoché illimitata di tempo libero.

statements, in addition to being predictions, contain of course Marx's ideal of the best form of society. As such they are not utopian, but rather reproduce the political and social conditions of the same Athenian city-state which was the model of experience for Plato and Aristotle, and therefore the foundation on which our tradition rests. The Athenian polis functioned without a division between rulers and ruled, and thus was not a state if we use this term, as Marx did, in accordance with the traditional definitions of forms of government, that is, one-man rule or monarchy, rule by the few or oligarchy, and rule by the majority or democracy. Athenian citizens, moreover, were citizens only insofar as they possessed leisure time, had that freedom from labor which Marx predicts for the future. Not only in Athens but throughout antiquity and up to the modern age, those who labored were not citizens and those who were citizens were first of all those who did not labor or who possessed more than their labor power. This similarity becomes even more striking when we look into the actual content of Marx's ideal society. Leisure time is seen to exist under the condition of statelessness, or under conditions where, in Lenin's famous phrase which renders Marx's thought very precisely, the administration of society has become so simplified that every cook is qualified to take over its machinery. Obviously, under such circumstances the whole business of politics, Engels' simplified "administration of things," could be of interest only to a cook, or at best to those "mediocre minds" whom Nietzsche thought best qualified for taking care of public affairs.<sup>2</sup> This, to be sure, is very different from actual conditions in antiquity, where, on the contrary, political duties were considered so difficult and time-consuming that those engaged in them could not be permitted to undertake any tiring activity. (Thus, for instance, the shepherd could qualify for citizenship but the peasant could not; the painter, but not the sculptor, was still recognized as something more than a , the distinction being drawn in either case simply by applying the criterion of effort and fatigue.) It is against the time-consuming political life of

Queste affermazioni oltre ad essere delle predizioni, o pronostici, contengono ovviamente l'ideale marxiano della miglior forma di società. Esse non sono di per sé utopiche; riproducono, piuttosto, le condizioni politiche e sociali di quella stessa città-stato ateniese che fungeva da modello di esperienza per Platone ed Aristotele, e quindi riproducono la base su cui si fonda la nostra tradizione. La polis ateniese funzionava senza una divisione tra governanti e governati: perciò la polis stessa non era uno "Stato" (se usiamo il termine nel senso inteso da Marx, cioè seguendo le tradizionali classificazioni delle forme di governo: governo di uno solo o "monarchia", governo di pochi od "oligarchia", e governo della maggioranza o "democrazia"). Inoltre, i cittadini ateniesi erano cittadini solo in quanto disponevano di tempo libero, avevano cioè quella libertà dal lavoro che Marx pronosticava per il futuro. Non solo ad Atene, ma in tutta l'antichità e fino all'era moderna, quelli che lavoravano non erano cittadini, e cittadini erano anzitutto coloro che non lavoravano e che possedevano più della loro forza-lavoro. L'analogia diventa ancor più impressionante se guardiamo all'effettivo contenuto della società ideale di Marx. Il tempo libero vi è considerato esistente a condizione della mancanza di un'organizzazione statale, a condizione cioè (per citare una celebre frase di Lenin che restituisce il pensiero di Marx con grande esattezza) che l'amministrazione della società sia così semplificata che qualsiasi cuoca sarebbe capace di controllarne il funzionamento. Ovviamente, in una situazione simile, l'intera sfera delle faccende politiche, quella che Engels chiama semplicemente l'«amministrazione delle cose», potrebbe suscitare solo l'interesse di una cuoca, o tutt'al più di uno di quegli «spiriti mediocri» che, a detta di Nietzsche, sono i più qualificati per prendersi cura degli affari pubblici.<sup>2</sup> Quest'ultima circostanza è senza dubbio ben lontana dalla realtà del mondo classico, che al contrario stimava gli obblighi della politica tanto difficili e impegnativi da non poter essere compatibili con nessuna attività faticosa. (Così, per esempio, il diritto di cittadinanza poteva essere acquisito da un pastore,

an average full-fledged citizen of the Greek polis that the philosophers, especially Aristotle, established their ideal of , of leisure time, which in antiquity never meant freedom from ordinary labor, a matter of course anyhow, but time free from political activity and the business of the state.

In Marx's ideal society these two different concepts are inextricably combined: the classless and stateless society somehow realizes the general ancient conditions of leisure from labor and, at the same time, leisure from politics. This is supposed to come about when the "administration of things" has taken the place of government and political action. This twofold leisure from labor as well as politics had been for the philosophers the condition of a \*, a life devoted to philosophy and knowledge in the widest sense of the word. Lenin's cook, in other words, lives in a society providing her with as much leisure from labor as the free ancient citizens enjoyed in order to devote their time to \*, as well as as much leisure from politics as the Greek philosophers had demanded for the few who wanted to devote all their time to philosophizing. The combination of a stateless (apolitical) and almost laborless society loomed so large in Marx's imagination as the very expression of an ideal humanity because of the traditional connotation of leisure as and *otium*, that is, a life devoted to aims higher than work or politics.

non da un contadino; al pittore, ma non allo scultore, era riconosciuta una superiorità rispetto al βάνανσος [*bànausos*, "artigiano", "lavoratore manuale"]: e in entrambi i casi il criterio discriminante era semplicemente la fatica fisica richiesta dalle diverse attività.) Proprio nei confronti di un'attività politica che assorbiva tutto il tempo dei membri di pieno diritto della polis, i filosofi greci, e specialmente Aristotele, vollero affermare il loro ideale di σχολή (*scholé*, "ozio"), di tempo libero, non nel senso di una libertà dall'ordinario lavoro manuale (cosa comunque già scontata), bensì nel senso di un tempo libero dall'azione politica e dalle faccende dello Stato.

Nella società ideale di Marx questi due diversi concetti sono inestricabilmente mescolati: la società priva di classi e di organizzazione statale rende in qualche modo reali le antiche condizioni generali di disimpegno dal lavoro e, al contempo, di disimpegno dalla politica. Questo si suppone che avvenga quando l'"amministrazione delle cose" ha preso il posto del governo e dell'azione politica. Questa duplice disimpegno, dal lavoro così come dalla politica, secondo i filosofi era la condizione di un βίος θεωρητικός, (*bios theorethikòs*, *vita contemplativa*), ossia di una vita consacrata a filosofia e conoscenza nel senso più ampio della parola. In altre parole, la cuoca di cui parla Lenin vive in una società che le consente di disporre di altrettanto tempo libero dal lavoro manuale di quanto ne era lasciato ai cittadini dell'antichità per potersi dedicare al πολιτεύεσθαι, (*politéuesthai*, "occuparsi di cose politiche") così come di altrettanto tempo libero dalla politica di quanto ne desideravano i filosofi greci per quei pochi che intendessero consacrare l'intera esistenza al filosofare. La combinazione di una società senza Stato (apolitica) e pressoché senza lavoro si prospettava all'immaginazione di Marx come l'espressione stessa di un'umanità ideale a causa della tradizionale connotazione del tempo libero nei termini di σχολή e *otium*, vale a dire, come vita rivolta a fini più alti del lavoro o della politica.

Marx himself regarded his so-called utopia as simple prediction, and it is true that this part of his theories corresponds to certain developments which have come fully to light only in our time. Government in the old sense has given way in many respects to administration, and the constant increase in leisure for the masses is a fact in all industrialized countries. Marx clearly perceived certain trends inherent in the era ushered in by the Industrial Revolution, although he was wrong in assuming that these trends would assert themselves only under conditions of socialization of the means of production. The hold which the tradition had over him lies in his viewing this development in an idealized light, and in understanding it in terms and concepts having their origin in an altogether different historical period. This blinded him to the authentic and very perplexing problems inherent in the modern world and gave his accurate predictions their utopian quality. But the utopian ideal of a classless, stateless, and laborless society was born out of the marriage of two altogether non-utopian elements: the perception of certain trends in the present which could no longer be understood in the framework of the tradition, and the traditional concepts and ideals by which Marx himself understood and integrated them.

Marx's own attitude to the tradition of political thought was one of conscious rebellion. In a challenging and paradoxical mood he therefore framed certain key statements which, containing his political philosophy, underlie and transcend the strictly scientific part of his work (and as such curiously remained the same throughout his life, from the early writings to the last volume of *Das Kapital*). Crucial among them are the following: "Labor created man" (in a formulation by Engels, who, contrary to an opinion current among some Marx scholars, usually rendered Marx's thought adequately and succinctly).<sup>3</sup> "Violence is the midwife of every old society pregnant with a new one," hence: violence is the midwife of history (which

Marx stesso considerava la sua cosiddetta "utopia" una mera previsione, ed è vero che questa parte delle sue teorie corrisponde a taluni sviluppi che soltanto nel nostro tempo sono venuti pienamente alla luce. Sotto molti aspetti, il governo (nel senso antico) è stato sostituito dall'amministrazione, e il costante aumento di tempo libero per le masse è un fatto in tutti i paesi industrializzati. Marx percepiva con chiarezza certe tendenze insite nell'età che ebbe inizio con la rivoluzione industriale, sebbene sbagliasse nel ritenere che tali tendenze si sarebbero affermate soltanto a condizione della socializzazione dei mezzi di produzione. L'influenza che la tradizione esercitò su di lui sta nel fatto che egli considerava questo sviluppo in una luce idealizzata, che lo comprendeva in termini e concetti che avevano la loro origine in un periodo storico del tutto diverso. Ciò lo rese cieco nei confronti dei più autentici e gravi problemi del mondo moderno, e conferì alle sue accurate previsioni un carattere utopico. Ma l'ideale utopistico di una società senza classi, senza Stato e senza lavoro nacque dalla combinazione di due elementi ben lontani dall'utopia: la percezione di certe tendenze del presente che non potevano più essere comprese nel contesto di riferimento della tradizione; e le concezioni e gli ideali tradizionali per mezzo dei quali Marx stesso comprese tali tendenze, integrandole in quel contesto di riferimento.

Nei confronti della tradizione del pensiero politico Marx si pose in un atteggiamento di consapevole ribellione. Di conseguenza, formulò in modo provocatorio e paradossale alcune enunciazioni-chiave che, contenendo la sua filosofia politica, sottendono e trascendono la parte strettamente scientifica del suo lavoro (e, stranamente, rimasero tali per tutta la sua vita, dagli scritti giovanili fino all'ultimo volume del *Capitale*). Le enunciazioni cruciali sono queste: «Il lavoro ha creato l'uomo» (secondo la formulazione di Engels, il quale, a differenza di quanto ritengono alcuni studiosi, rende di solito il pensiero di Marx in modo adeguato e conciso);<sup>3</sup> «La violenza è l'ostetrica di ogni vecchia società incinta di una nuova», ovvero: «la

occurs in both the writings of Marx and of Engels in many variations).<sup>4</sup> Finally, there is the famous last thesis on Feuerbach: "The philosophers have only interpreted the world differently; the point is, however, to change it," which, in the light of Marx's thought, one could render more adequately as: The philosophers have interpreted the world long enough; the time has come to change it. For this last statement is in fact only a variation of another, occurring in an early manuscript: "You cannot *aufheben* [i.e., elevate, conserve, and abolish in the Hegelian sense] philosophy without realizing it." In the later work the same attitude to philosophy appears in the prediction that the working class will be the only legitimate heir of classical philosophy.

None of these statements can be understood in and by itself. Each acquires its meaning by contradicting some traditionally accepted truth whose plausibility up to the beginning of the modern age had been beyond doubt. "Labor created man" means first that labor and not God created man; second, it means that man, insofar as he is human, creates himself, that his humanity is the result of his own activity; it means, third, that what distinguishes man from animal, his *differentia specifica*, is not reason, but labor, that he is not an *animal rationale*, but an *animal laborans*; it means, fourth, that it is not reason, until then the highest attribute of man, but labor, the traditionally most despised human activity, which contains the humanity of man. Thus Marx challenges the traditional God, the traditional estimate of labor, and the traditional glorification of reason.

That violence is the midwife of history means that the hidden forces of development of human productivity, insofar as they depend upon free and conscious human action, come to light only through the violence of wars and revolutions. Only in those violent periods does history show its true face and dispel the fog of mere ideological,

violenza è la levatrice della storia» (frase contenuta in molteplici variazioni sia negli scritti di Marx sia in quelli di Engels).<sup>4</sup> Infine, la celebre ultima *Tesi su Feuerbach*: «I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi: ma l'importante è cambiarlo», frase che, alla luce del pensiero di Marx, si può rendere più adeguatamente così: i filosofi già da troppo tempo hanno interpretato il mondo: è giunto il momento di cambiarlo. Infatti, quest'ultima affermazione non è che una variante di un'altra, reperibile in un manoscritto giovanile: «Non si può *aufheben* [cioè elevare-conservare-abolire in senso hegeliano] la filosofia senza realizzarla». Nelle opere successive, il medesimo atteggiamento rispetto alla filosofia si rivela nella previsione secondo cui la classe operaia sarà l'unica legittima erede della filosofia classica.

Nessuno di questi enunciati può essere inteso prendendolo in sé e per sé. Ognuno acquista il proprio significato contraddicendo talune verità tradizionalmente accettate, la cui plausibilità, prima dell'era moderna, era al di là di ogni dubbio. «Il lavoro ha creato l'uomo» significa, in primo luogo, che il lavoro e non Dio ha creato l'uomo; secondo, significa che l'uomo, nella misura in cui è umano, crea se stesso, che la sua umanità è il risultato della sua stessa attività; terzo, significa che ciò che distingue l'uomo rispetto dall'animale, la sua *differentia specifica*, non è la ragione ma il lavoro, che l'uomo non è un *animal rationale*, bensì un *animal laborans*; quarto, significa che non è nella ragione, sino ad allora l'attributo supremo dell'uomo, ma nel lavoro, l'attività umana tradizionalmente più disprezzata, che risiede l'umanità dell'uomo. In tal modo Marx sfida il tradizionale concetto di Dio, la tradizionale svalutazione del lavoro e la tradizionale esaltazione della ragione.

Che la violenza sia la "levatrice della storia" significa che le forze nascoste dello sviluppo della produttività umana, là dove dipendano dalla libera e consapevole azione dell'uomo, vengono alla luce soltanto attraverso la violenza di guerre e rivoluzioni. Soltanto in simili epoche di violenza, la storia mostra il suo vero volto, dissipando la nebbia dei

hypocritical talk. Again the challenge to tradition is clear. Violence is traditionally the *ultima ratio* in relationships between nations and the most disgraceful of domestic actions, being always considered the outstanding characteristic of tyranny. (The few attempts to save violence from disgrace, chiefly by Machiavelli and Hobbes, are of great relevance for the problem of power and quite illuminative of the early confusion of power with violence, but they exerted remarkably little influence on the tradition of political thought prior to our own time.) To Marx, on the contrary, violence or rather the possession of the means of violence is the constituent element of all forms of government; the state is the instrument of the ruling class by means of which it oppresses and exploits, and the whole sphere of political action is characterized by the use of violence.

The Marxian identification of action with violence implies another fundamental challenge to tradition which may be more difficult to perceive, but of which Marx, who knew Aristotle very well, must have been aware. The twofold Aristotelian definition of man as a *zōon politikon*, and a *zōon logon echon*, a being attaining his highest possibility in the faculty of speech and the life in a polis was designed to distinguish the Greek from the barbarian and the free man from the slave. The distinction was that Greeks, living together in a polis, conducted their affairs by means of speech, through persuasion (*peitharchia*), and not by means of violence, through mute coercion. Hence, when free men obeyed their government, or the laws of the polis, their obedience was called *peitharchia*, a word which indicates clearly that obedience was obtained by persuasion and not by force. Barbarians were ruled by violence and slaves forced to labor, and since violent action and toil are alike in that they do not need speech to be effective, barbarians and slaves were *zōon logon echon*, that is, they did not live with each other primarily by means of speech. Labor was to the Greeks essentially a nonpolitical, private affair, but

discorsi ipocriti, meramente ideologici. Si tratta, ancora una volta, di una provocazione rivolta alla tradizione. Tradizionalmente, la violenza è l'*ultima ratio* negli affari esteri, e il più ignobile tra i provvedimenti di politica interna, essendo stata da sempre considerata la caratteristica saliente della tirannia. (I pochi tentativi di salvarla dal discredito, sostanzialmente quelli di Machiavelli e Hobbes, rivestono grande importanza riguardo al problema del potere, e fanno luce sull'iniziale confusione del potere e con la violenza, ma hanno esercitato ben poca influenza sulla tradizione del pensiero politico anteriore all'epoca attuale). Al contrario, Marx giudica la violenza, o meglio, il possesso dei mezzi per esercitarla, l'elemento costitutivo di tutte le forme di governo; a suo parere lo Stato è lo strumento di cui si serve la classe dominante per opprimere e sfruttare, e l'intera sfera dell'azione politica è caratterizzata dall'uso della violenza.

L'identificazione marxiana di azione e violenza implica un'altra sfida fondamentale alla tradizione, di cui è forse più difficile avvedersi, ma di cui Marx, che conosceva benissimo Aristotele, non poteva non rendersi conto. La duplice definizione aristotelica dell'uomo, come *ζῷον πολιτικόν* (*zōon politikòn*, "animale politico") e come *ζῷον λόγον ἔχον* (*zōon lògon èchon*, "animale in possesso di linguaggio"), un ente che raggiunge il culmine delle proprie possibilità nella capacità di parlare e nella vita in una polis, mirava a distinguere il greco dal barbaro e l'uomo libero dallo schiavo. La differenza consisteva in questo: vivendo insieme in una polis, i greci gestivano i loro affari con discorsi, per mezzo della persuasione (*πειθᾶειν*, *peithain* "persuadere"), non della violenza, della muta coercizione. Perciò, quando uomini liberi obbedivano al loro governo o alle leggi della polis, la loro obbedienza era detta *πειθαρχία*, (*peitharchia*, "governo della persuasione"), parola che indica chiaramente che l'obbedienza era ottenuta con la persuasione, e non con la forza. I barbari erano governati con la violenza e gli schiavi costretti a lavorare; e poiché violenza e fatica fisica hanno questo in comune, che non richiedono l'uso della parola per



violence was related to and established a contact, albeit negative, with other men. Marx's glorification of violence therefore contains the more specific denial of, of speech, the diametrically opposite and traditionally most human form of intercourse. Marx's theory of ideological superstructures ultimately rests on this anti-traditional hostility to speech and the concomitant glorification of violence.

For traditional philosophy it would have been a contradiction in terms to "realize philosophy" or to change the world in accordance with philosophy—and Marx's statement implies that change is preceded by interpretation, so that the philosophers' interpretation of the world has indicated how it should be changed. Philosophy might have prescribed certain rules of action, though no great philosopher ever took this to be his most important concern. Essentially, philosophy from Plato to Hegel was "not of this world," whether it was Plato describing the philosopher as the man whose body only inhabits the city of his fellow men, or Hegel admitting that, from the point of view of common sense, philosophy is a world stood on its head, a *verkehrte Welt*. The challenge to tradition, this time not merely implied but directly expressed in Marx's statement, lies in the prediction that the world of common human affairs, where we orient ourselves and think in common-sense terms, will one day become identical with the realm of ideas where the philosopher moves, or that philosophy, which has always been only "for the few," will one day be the common-sense reality for everybody.

essere efficaci, barbari e schiavi erano ἀνευ λόγου, (*àneuv lògou*, "privi di linguaggio"), vale a dire, non vivevano assieme primariamente servendosi del discorso. Per i greci il lavoro era essenzialmente una faccenda privata, non politica, laddove la violenza era in relazione e stabiliva un contatto, sia pure negativo, con altri esseri umani. Nella esaltazione della violenza compiuta da Marx, quindi, è più specificamente contenuto il rifiuto del λόγος, del discorso, della forma di interazione diametralmente opposta alla violenza e tradizionalmente considerata più umana. La teoria marxiana delle sovrastrutture ideologiche si basa in ultima analisi proprio su questa ostilità antitradizionale al discorso e sulla conseguente esaltazione della violenza.

Per la filosofia tradizionale, «realizzare la filosofia» o cambiare il mondo in base alla filosofia sarebbe stata una contraddizione in termini. D'altronde, l'enunciato della undicesima *Tesi su Feuerbach* di Marx implica che il cambiamento è preceduto dall'interpretazione, cosicché l'interpretazione del mondo da parte dei filosofi ha indicato come lo si dovesse cambiare. La filosofia può aver dettato certe norme di azione, ma nessun grande filosofo ha mai considerato questo il proprio interesse principale. In sostanza, da Platone a Hegel la filosofia non è stata «di questo mondo»: sia quando Platone definì il filosofo come l'uomo che abita la città degli altri uomini soltanto col corpo, sia quando Hegel ammise che, dal punto di vista del buon senso, la filosofia è un "mondo a testa in giù", una *verkehrte Welt*. La sfida alla tradizione, stavolta non più sottintesa, bensì resa chiaramente esplicita nell'enunciato di Marx, sta nel pronosticare che il mondo delle ordinarie faccende umane, nel quale ci orientiamo e pensiamo in termini di senso comune, diventerà un giorno identico al mondo delle idee in cui si muove il filosofo; o che la filosofia, da sempre un patrimonio «di pochi», un giorno diventerà realtà di senso comune di tutti.

These three statements are framed in traditional terms which they, however, explode; they are formulated as paradoxes and meant to shock us. They are in fact even more paradoxical and led Marx into greater perplexities than he himself had anticipated. Each contains one fundamental contradiction which remained insoluble in his own terms. If labor is the most human and most productive of man's activities, what will happen when, after the revolution, "labor is abolished" in "the realm of freedom," when man has succeeded in emancipating himself from it? What productive and what essentially human activity will be left? If violence is the midwife of history and violent action therefore the most dignified of all forms of human action, what will happen when, after the conclusion of class struggle and the disappearance of the state, no violence will even be possible? How will men be able to act at all in a meaningful, authentic way? Finally, when philosophy has been both realized and abolished in the future society, what kind of thought will be left?

Marx's inconsistencies are well known and noted by almost all Marx scholars. They usually are summarized as discrepancies "between the scientific point of view of the historian and the moral point of view of the prophet" (Edmund Wilson), between the historian seeing in the accumulation of capital "a material means for the increase of productive forces" (Marx) and the moralist who denounced those who performed "the historical task" (Marx) as exploiters and dehumanizers of man. This and similar inconsistencies are minor when compared with the fundamental contradiction between the glorification of labor and action (as against contemplation and thought) and of a stateless, that is, actionless and (almost) laborless society. For this can be neither blamed on the natural difference between a revolutionary young Marx and the more scientific insights of the older historian and economist, nor resolved through the assumption of a dialectical movement which needs the negative or evil to produce the positive or the good.

Questi tre enunciati sono concepiti entro una cornice tradizionale che però essi fanno esplodere; sono formulati come paradossi e sono intesi a scioccarci. E in realtà sono ancor più paradossali e sospingono Marx in perplessità più grandi di quanto egli stesso avesse previsto. Ciascuno dei tre nasconde una contraddizione fondamentale che, nei suoi propri termini, rimane irrisolvibile. Se il lavoro è la più umana e più produttiva attività dell'uomo, che cosa succederà dopo la rivoluzione, quando nel «regno della libertà» «il lavoro verrà abolito», quando l'uomo sarà riuscito a emanciparsene? Se la violenza è la levatrice della storia e l'azione violenta, perciò, la più degna attività umana, che cosa succederà quando sarà finita la lotta di classe, quando lo Stato si sarà estinto, e quindi nessuna violenza potrà più essere possibile? Come potranno gli uomini agire in modo autentico, significativo? Infine: quando, nella società futura, la filosofia sarà stata sia realizzata, sia abolita, quale forma di pensiero rimarrà?

Le incongruenze di Marx sono note e ammesse da quasi tutti gli studiosi marxisti. Esse vengono di solito spiegate come discrepanze «tra la visione scientifica dello storico e quella etica del profeta» (Edmund Wilson), tra lo storico che vede nell'accumulazione del capitale «un mezzo materiale per l'aumento delle forze di produzione» (Marx) e il moralista che denuncia quanti adempiono la loro «missione storica» (Marx) da sfruttatori e disumanizzatori dell'uomo. Queste ed altre incongruenze sono ancora trascurabili, se comparate alla contraddizione fondamentale tra l'esaltazione del lavoro e dell'azione (in quanto contrapposti alla contemplazione e al pensiero) e l'esaltazione di una società priva di Stato, cioè senza azione e (quasi) senza lavoro. Tale incongruenza, infatti, non può essere addebitata né alla naturale differenza tra un Marx giovane rivoluzionario e le più rigorose conoscenze dello storico ed economista ormai maturo, né può essere risolta assumendo una evoluzione dialettica che si serve del negativo, o del male, per produrre il positivo, o il bene.

Such fundamental and flagrant contradictions rarely occur in second-rate writers, in whom they can be discounted. In the work of great authors they lead into the very center of their work and are the most important clue to a true understanding of their problems and new insights. In Marx, as in the case of other great authors of the last century, a seemingly playful, challenging, and paradoxical mood conceals the perplexity of having to deal with new phenomena in terms of an old tradition of thought outside of whose conceptual framework no thinking seemed possible at all. It is as though Marx, not unlike Kierkegaard and Nietzsche, tried desperately to think against the tradition while using its own conceptual tools. Our tradition of political thought began when Plato discovered that it is somehow inherent in the philosophical experience to turn away from the common world of human affairs; it ended when nothing was left of this experience but the opposition of thinking and acting, which, depriving thought of reality and action of sense, makes both meaningless.

## II

The strength of this tradition, its hold on Western man's thought, has never depended on his consciousness of it. Indeed, only twice in our history do we encounter periods in which men are conscious and over-conscious of the fact of tradition, identifying age as such with authority. This happened, first, when the Romans adopted classical Greek thought and culture as their own spiritual tradition and thereby decided historically that tradition was to have a permanent formative influence on European civilization. Before the Romans such a thing as tradition was unknown; with them it became and after them it

Contraddizioni flagranti e fondamentali come queste si presentano raramente negli scrittori di seconda categoria, presso i quali esse possono essere trascurate. Nei grandi autori, invece, sono proprie esse a condurre al centro stesso della loro opera e costituiscono gli indizi più significativi per comprenderne i problemi e le nuove conoscenze. In Marx, come in altri grandi autori del secolo scorso, un tono apparentemente canzonatorio, provocatorio e paradossale nasconde la perplessità derivante dal dover analizzare fenomeni nuovi nei termini di una antica tradizione di pensiero, al di fuori della cui cornice di riferimento concettuale non sembrava possibile nessun pensiero. Quasi che, come Kierkegaard e Nietzsche, egli cercasse disperatamente di pensare contro la tradizione pur utilizzandone gli strumenti concettuali. La nostra tradizione di pensiero politico iniziò (*begann*) quando Platone scoprì che è in certo modo inerente all'esperienza filosofica di volger le spalle al mondo comune degli affari umani; la nostra tradizione ebbe fine (*ended*) quando di questa esperienza non rimase che l'opposizione tra pensiero e azione, la quale, privando, il pensiero di realtà, l'azione di senso, rende l'uno e l'altra privi di significato.

## II

La forza di questa tradizione, il vincolo che essa esercitò sul pensiero dell'uomo occidentale non è mai stato dipendente dalla coscienza che questi ne aveva. Infatti, nella nostra storia abbiamo soltanto due periodi in cui gli uomini sono stati consapevoli e anche iper-consapevoli del fatto della tradizione, identificando l'era come tale con l'autorità. Ciò accade, primo, quando i romani adottarono il pensiero e la cultura della Grecia classica come loro propria tradizione spirituale, decidendo così storicamente che la tradizione dovesse esercitare una permanente influenza formativa sulla civiltà europea.

remained the guiding thread through the past and the chain to which each new generation knowingly or unknowingly was bound in its understanding of the world and its own experience. Not until the Romantic period do we again encounter an exalted consciousness and glorification of tradition. (The discovery of antiquity in the Renaissance was a first attempt to break the fetters of tradition, and by going to the sources themselves to establish a past over which tradition would have no hold.) Today tradition is sometimes considered an essentially romantic concept, but Romanticism did no more than place the discussion of tradition on the agenda of the nineteenth century; its glorification of the past only served to mark the moment when the modern age was about to change our world and general circumstances to such an extent that a matter-of-course reliance on tradition was no longer possible.

The end of a tradition does not necessarily mean that traditional concepts have lost their power over the minds of men. On the contrary, it sometimes seems that this power of well-worn notions and categories becomes more tyrannical as the tradition loses its living force and as the memory of its beginning recedes; it may even reveal its full coercive force only after its end has come and men no longer even rebel against it. This at least seems to be the lesson of the twentieth-century aftermath of formalistic and compulsory thinking, which came after Kierkegaard, Marx, and Nietzsche had challenged the basic assumptions of traditional religion, traditional political thought, and traditional metaphysics by consciously inverting the traditional hierarchy of concepts. However, neither the twentieth-century aftermath nor the nineteenth-century rebellion against tradition actually caused the break in our history. This sprang from a chaos of mass-perplexities on the political scene and of mass-opinions in the spiritual sphere which the totalitarian movements, through terror and ideology, crystallized into

Prima dei romani qualcosa come la "tradizione" era sconosciuta; con essi e dopo di essi divenne il filo conduttore attraverso il passato, la catena a cui ogni nuova generazione, ne fosse o no consapevole, era vincolata nel suo processo di comprensione del mondo e nella sua propria esperienza. Soltanto nel romanticismo ritroviamo una consapevolezza e una esaltazione della tradizione. (La scoperta dell'antichità classica durante il rinascimento fu il primo tentativo di spezzare i ceppi della tradizione e di stabilire, per mezzo del risalimento alle fonti stesse, un passato su cui la tradizione non avrebbe esercitato alcuna influenza). Oggi quello di "tradizione" è talvolta considerato un concetto essenzialmente romantico, ma in realtà il romanticismo non fece nulla più che mettere all'ordine del giorno del XIX secolo la discussione della tradizione; la sua esaltazione del passato servì soltanto a segnare il momento in cui l'età moderna stava per cambiare il nostro mondo e le condizioni generali così estesamente da render non più possibile fidarsi della tradizione come di una cosa ovvia.

La fine di una tradizione non significa necessariamente che concetti tradizionali abbiano perduto potere (*power*) sulle menti degli uomini. Al contrario, a volte sembra che questo potere di nozioni e categorie ormai logorate diventi più tirannico man mano che la tradizione perde la propria forza vitale e la memoria del suo inizio (*beginning*) si affievolisce; essa può persino rivelare tutta la sua forza coercitiva solo dopo che ne sia sopraggiunta la fine e gli uomini neppure più vi si ribellano. Questa, almeno, sembra essere la lezione da trarre dai postumi novecenteschi di pensiero formalistico e costrittivo, arrivati dopo che Kierkegaard, Marx e Nietzsche avevano messo in discussione i presupposti di base della religione tradizionale, del pensiero politico tradizionale e della metafisica tradizionale invertendo consapevolmente la tradizionale gerarchia dei concetti. Tuttavia, né i postumi novecenteschi, né la ribellione ottocentesca alla tradizione fu la causa effettiva della frattura nella nostra storia. La rottura scaturì da un insieme caotico di inquietudini di massa sulla

a new form of government and domination. Totalitarian domination as an established fact, which in its unprecedentedness cannot be comprehended through the usual categories of political thought, and whose "crimes" cannot be judged by traditional moral standards or punished within the legal framework of our civilization, has broken the continuity of Occidental history. The break in our tradition is now an accomplished fact. It is neither the result of anyone's deliberate choice nor subject to further decision.

The attempts of great thinkers after Hegel to break away from patterns of thought which had ruled the West for more than two thousand years may have foreshadowed this event and certainly can help to illuminate it, but they did not cause it. The event itself marks the division between the modern age—rising with the natural sciences in the seventeenth century, reaching its political climax in the revolutions of the eighteenth, and unfolding its general implications after the Industrial Revolution of the nineteenth—and the world of the twentieth century, which came into existence through the chain of catastrophes touched off by the First World War. To hold the thinkers of the modern age, especially the nineteenth-century rebels against tradition, responsible for the structure and conditions of the twentieth century is even more dangerous than it is unjust. The implications apparent in the actual event of totalitarian domination go far beyond the most radical or most adventurous ideas of any of these thinkers. Their greatness lay in the fact that they perceived their world as one invaded by new problems and perplexities which our tradition of thought was unable to cope with. In this sense their own departure from tradition, no matter how emphatically they proclaimed it (like children whistling louder and louder because they are lost in the dark), was no deliberate act of their own choosing either. What frightened

scena politica e di opinioni di massa in ambito spirituale, che i movimenti totalitari, per mezzo del terrore e dell'ideologia, cristallizzarono in una nuova forma di governo e di dominio. Il dominio totalitario come fatto compiuto, che nella sua natura senza precedenti non può essere compreso attraverso le categorie abituali del pensiero politico, e i cui "crimini" non possono essere giudicati secondo le norme morali tradizionali o puniti nell'ambito del quadro di riferimento giuridico della nostra civiltà, ha infranto la continuità della storia occidentale. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto. Non è né il risultato di una scelta deliberata, né oggetto di una decisione ulteriore.

I tentativi dei grandi pensatori dopo Hegel di rompere con gli schemi di pensiero che avevano governato l'Occidente per più di duemila anni possono aver prefigurato questo evento e certamente possono aiutare a illuminarlo, ma non ne sono stati la causa. L'evento stesso segna la divisione tra l'età moderna (nata con le scienze naturali nel XVII secolo, avente il proprio acme politico nelle rivoluzioni del XVIII, e rivelata nelle sue implicazioni dopo la rivoluzione industriale del XIX) e il mondo del XX secolo, nato dalla catena di catastrofi esplose con la Prima Guerra Mondiale. Attribuire la responsabilità della struttura e delle condizioni del XX secolo ai pensatori dell'età moderna, in specie ai ribelli che nell'Ottocento sfidarono la tradizione, non è soltanto ingiusto, è soprattutto pericoloso. Le implicazioni rese manifeste dall'evento concreto del totalitarismo vanno molto al di là delle più radicali e più azzardate idee di tutti costoro. La grandezza di quei filosofi sta nell'aver intuito che il loro mondo era invaso da problemi e dubbi nuovi dei quali la tradizione del nostro pensiero non riusciva ad essere all'altezza. Sotto tale aspetto, il loro allontanarsi dalla tradizione, per quanto enfaticamente proclamato (fanno lo stesso i bambini quando fischiettano sempre più forte perché hanno paura del buio), non fu nemmeno una loro deliberato atto di scelta. Del buio, quei filosofi

them about the dark was its silence, not the break in tradition. This break, when it actually occurred, dispelled the darkness, so that we can hardly listen any longer to the overloud, "pathetic" style in their writing. But the thunder of the eventual explosion has also drowned the preceding ominous silence that still answers us whenever we dare to ask, not "What are we fighting *against*" but "What are we fighting *for*?"

Neither the silence of the tradition nor the reaction of thinkers against it in the nineteenth century can ever explain what actually happened. The non-deliberate character of the break gives it an irrevocability which only events, never thoughts, can have. The rebellion against tradition in the nineteenth century remained strictly within a traditional framework; and on the level of mere thought, which could hardly be concerned then with more than the essentially negative experiences of foreboding, apprehension, and ominous silence, only radicalization, not a new beginning and reconsideration of the past, was possible.

Kierkegaard, Marx, and Nietzsche stand at the end of the tradition, just before the break came. Their immediate predecessor was Hegel. He it was who for the first time saw the whole of world history as one continuous development, and this tremendous achievement implied that he himself stood outside all authority-claiming systems and beliefs of the past, that he was held only by the thread of continuity in history itself. The thread of historical continuity was the first substitute for tradition; by means of it, the overwhelming mass of the most divergent values, the most contradictory thoughts and conflicting authorities, all of which had somehow been able to function together, were reduced to a unilinear, dialectically consistent development actually designed to repudiate not tradition as such, but the authority of all traditions. Kierkegaard, Marx, and Nietzsche remained Hegelians insofar as they saw the history of past philosophy as one dialectically developed whole; their great merit was that they radicalized this new

temevano il silenzio, non la rottura di continuità della tradizione. Questa frattura, quando si verificò realmente, dissipò il buio, cosicché a noi rimane difficile ascoltare il tono sovraccarico, "patetico" dei loro scritti. Ma il fragore di questa finale esplosione ha anche sommerso il precedente inquietante silenzio che ancora ci risponde ogni volta che osiamo chiedere, non: «*Contro* che cosa lottiamo?», ma: «*Per* che cosa lottiamo?».

Né il silenzio della tradizione, né la ribellione a questa nel XIX secolo, potrà mai spiegare che cosa effettivamente accade. Il non essere una frattura provocata deliberatamente la rende irrevocabile come solo gli eventi, e mai i pensieri, possono esserlo. La ribellione alla tradizione nel XIX secolo rimase strettamente all'interno di un sistema di riferimento tradizionale. E a livello del mero pensiero (che difficilmente poteva andare al di là di esperienze essenzialmente negative quali il presagio, l'apprensione e il silenzio inquietante) era possibile solo una radicalizzazione, non un nuovo inizio e una riconsiderazione del passato.

Kierkegaard, Marx e Nietzsche si trovano alla fine della tradizione, un attimo prima della frattura. Hegel fu il loro immediato predecessore, il primo che abbia visto la storia del mondo come un tutto unitario in continua evoluzione. E, per giungere a questo enorme traguardo occorreva che egli stesso si collocasse al di fuori di tutti i sistemi di rivendicazione dell'autorità e di tutte le credenze del passato, che si tenesse al filo della continuità storica stessa. Questo filo della continuità storica fu il primo surrogato della tradizione: per mezzo di esso la massa ingentissima di valori quanto mai discordanti, di pensieri quanto mai contraddittori, di autorità in radicale contrasto, che un tempo erano in qualche modo riusciti a funzionare insieme, veniva ora ridotta a un'evoluzione dialettica coerente e monolineare, la cui autentica funzione era di respingere, non la tradizione come tale, ma l'autorità di tutte le tradizioni. Kierkegaard, Marx e Nietzsche rimasero hegeliani in quanto vedevano la storia della filosofia passata alla

approach toward the past in the only way it could still be further developed, namely, in questioning the conceptual hierarchy which had ruled Western philosophy since Plato and which Hegel had still taken for granted.

Kierkegaard, Marx, and Nietzsche are for us like guideposts to a past which has lost its authority. They were the first who dared to think without the guidance of any authority whatsoever; yet, for better and worse, they were still held by the categorical framework of the great tradition. In some respects we are better off. We need no longer be concerned with their scorn for the “educated philistines,” who all through the nineteenth century tried to make up for the loss of authentic authority with a spurious glorification of culture. To most people today this culture looks like a field of ruins which, far from being able to claim any authority, can hardly command their interest. This fact may be deplorable, but implicit in it is the great chance to look upon the past with eyes undistracted by any tradition, with a directness which has disappeared from Occidental reading and hearing ever since Roman civilization submitted to the authority of Greek thought.

### III

The destructive distortions of the tradition were all caused by men who had experienced something new which they tried almost instantaneously to overcome and resolve into something old. Kierkegaard’s leap from doubt into belief was a reversal and a distortion of the traditional relationship between reason and faith. It was the answer to the modern loss of faith, not only in God but in reason as well, which was inherent in Descartes’ *de omnibus dubitandum*

stregua di un intero che si è sviluppato dialetticamente: il loro grande merito fu di aver radicalizzato questo nuovo approccio al passato nell’unico modo in cui esso avrebbe potuto ulteriormente svilupparsi, vale a dire, mettendo in dubbio la gerarchia concettuale che da Platone in poi aveva governato la filosofia occidentale e che Hegel dava ancora per scontata.

Per noi, Kierkegaard, Marx e Nietzsche sono come dei “segnavia” verso un passato che ha oramai perduto autorità. Sono stati i primi ad aver osato pensare senza la guida di qualsivoglia autorità; eppure erano ancora legati, nel bene e nel male, alla cornice di riferimento categoriale della grande tradizione. Da un certo punto di vista, noi ci troviamo in una condizione migliore. Non dobbiamo più occuparci del loro disprezzo nei confronti dei «filistei colti» che durante tutto l’Ottocento cercavano di compensare la perdita dell’autorità autentica con una artificiosa esaltazione della cultura. Per molti, oggi, questa cultura non sembra che un mucchio di rovine che, ben lungi dal poter rivendicare una autorità, suscita a stento il loro interesse. Questo fatto può essere deplorabile, ma contiene in sé la grande opportunità di guardare al passato con sguardo non distorto da nessuna tradizione, con una schiettezza che è scomparsa dalla lettura e dall’ascolto occidentale da quando la civiltà romana si è sottomessa all’autorità del pensiero greco.

### III

Le distorsioni distruttive della tradizione sono state tutte provocate da uomini i quali fecero l’esperienza di qualcosa di nuovo che essi tentarono quasi istantaneamente di controllare e di risolvere in qualcosa di vecchio. Il “salto” di Kierkegaard dal dubbio alla fede era un capovolgimento e una distorsione del rapporto tradizionale tra fede e ragione. Fu la risposta alla perdita moderna della fede, non solo in Dio, ma anche nella ragione, insita nel *de omnibus dubitandum est* di

*est*, with its underlying suspicion that things may not be as they appear and that an evil spirit may willfully and forever hide truth from the minds of man. Marx's leap from theory into action, and from contemplation into labor, came after Hegel had transformed metaphysics into a philosophy of history and changed the philosopher into the historian to whose backward glance eventually, at the end of time, the meaning of becoming and motion, not of being and truth, would reveal itself. Nietzsche's leap from the nonsensuous transcendent realm of ideas and measurements into the sensuousness of life, his "inverted Platonism" or "trans-valuation of values," as he himself would call it, was the last attempt to turn away from the tradition, and it succeeded only in turning tradition upside down.

Different as these rebellions against tradition are in content and intention, their results have an ominous similarity: Kierkegaard, jumping from doubt into belief, carried doubt into religion, transformed the attack of modern science on religion into an inner religious struggle, so that since then sincere religious experience has seemed possible only in the tension between doubt and belief, in torturing one's beliefs with one's doubts and relaxing from this torment in the violent affirmation of the absurdity of both the human condition and man's belief. No clearer symptom of this modern religious situation can be found than the fact that Dostoevski, perhaps the most experienced psychologist of modern religious beliefs, portrayed pure faith in the character of Myshkin "the idiot," or of Alyosha Karamazov, who is pure in heart because he is simple-minded.

Marx, when he leaped from philosophy into politics, carried the theories of dialectics into action, making political action more theoretical, more dependent upon what we today would call an ideology, than it ever had been before. Since, moreover, his springboard was not philosophy in the old metaphysical sense, but as specifically Hegel's philosophy of history as Kierkegaard's springboard had been

Cartesio, sotteso dal sospetto che le cose non siano come esse appaiono, che uno spirito maligno, volutamente e per sempre, tenga nascosta la verità alla mente dell'uomo. Il salto di Marx, dalla teoria all'azione e dalla contemplazione al lavoro, seguì alle trasformazioni, operate da Hegel, della metafisica in filosofia della storia, e del filosofo in uno storico, al cui sguardo retrospettivo, alla fine dei tempi, si sarebbe rivelato il senso, non già dell'essere e del vero, ma del divenire e del movimento. Il salto di Nietzsche, dal campo trascendente e non-sensibile delle idee e delle misurazioni nella sensibilità della vita (il «platonismo capovolto» o «trans-valutazione dei valori», come lui stesso diceva) fu l'ultimo tentativo di allontanarsi dalla tradizione, che riuscì soltanto a capovolgerla.

Per quanto queste ribellioni contro la tradizione siano diverse per intenti e per contenuto, i loro risultati mostrano una inquietante somiglianza: saltando dal dubbio nella fede, Kierkegaard portò il dubbio nella religione, trasformando l'attacco della scienza moderna contro la religione in una lotta interna alla religione stessa. Ne derivò che, da allora, un'autentica esperienza religiosa è sembrata possibile soltanto vivendo in una condizione di continua tensione tra dubbio e fede, torturando con il dubbio le proprie convinzioni e prendendo fiato da questo tormento con l'affermazione violenta della assurdità propria sia della condizione sia della fede umana. Il sintomo più chiaro dell'odierna situazione religiosa può quindi essere trovato nel fatto che Dostoevskij, forse il più esperto psicologo della religiosità moderna, ritrasse la fede pura nel personaggio di Myškin, «l'idiota», o di Alëša Karamazov, puro di cuore perché non troppo intelligente.

Quando saltò dalla filosofia nella politica, Marx traspose la teoria della dialettica nell'azione, rendendo l'azione politica più teorica, più dipendente da quella che noi oggi chiameremmo un'ideologia, di quanto fosse mai stata. Poiché, inoltre, il suo trampolino di lancio non era la filosofia nella vecchia accezione metafisica, ma la filosofia della storia di Hegel, in un senso altrettanto specifico quanto la filosofia del



Descartes' philosophy of doubt, he superimposed the "law of history" upon politics and ended by losing the significance of both, of action no less than of thought, of politics no less than of philosophy, when he insisted that both were mere functions of society and history.

Nietzsche's inverted Platonism, his insistence on life and the sensuously and materially given as against the suprasensuous and transcendent ideas which, since Plato, had been supposed to measure, judge, and give meaning to the given, ended in what is commonly called nihilism. Yet Nietzsche was no nihilist but, on the contrary, was the first to try to overcome the nihilism inherent not in the notions of the thinkers but in the reality of modern life. What he discovered in his attempt at "trans-valuation" was that within this categorical framework the sensuous loses its very *raison d'être* when it is deprived of its background of the suprasensuous and transcendent. "We abolished the true world: which world has remained? perhaps the world of appearances? . . . But no! together with the true world we abolished the world of appearances."<sup>5</sup> This insight in its elementary simplicity is relevant for all the turning-about operations in which the tradition found its end.

What Kierkegaard wanted was to assert the dignity of faith against modern reason and reasoning, as Marx desired to assert again the dignity of human action against modern historical contemplation and relativization, and as Nietzsche wanted to assert the dignity of human life against the impotence of modern man. The traditional oppositions of *fides* and *intellectus*, and of theory and practice, took their respective revenges upon Kierkegaard and Marx, just as the opposition between the transcendent and the sensuously given took its revenge upon Nietzsche, not because these oppositions still had roots in valid human experience, but, on the contrary, because they had

dubbio di Cartesio era stata il trampolino di Kierkegaard, Marx sovrappose la «legge della storia» alla politica e finì col perdere il significato dell'una e dell'altra cosa, dell'azione così come del pensiero, e della politica così come della filosofia, quando insisté che entrambe erano semplici funzioni della società e della storia.

Il «platonismo rovesciato» di Nietzsche, la sua insistenza sulla vita e su quanto è sensibilmente e materialmente dato (in quanto contrapposto alle idee sovrasensibili e trascendenti alle quali da Platone in poi si attribuiva la facoltà di misurare, giudicare e dare un senso al dato reale) finirono (*ended*) in ciò che di solito viene definito nichilismo. Eppure, Nietzsche non era un nichilista; al contrario, tentò per primo di superare il nichilismo insito, non già nei concetti dei pensatori, bensì nella realtà della vita moderna. Nel suo tentativo di operare una «transvalutazione», scoprì che all'interno di questa cornice categoriale, il sensibile, se privato del suo sfondo sovrasensibile e trascendente, perde la sua stessa ragion d'essere. «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*».<sup>5</sup> Nella sua elementare semplicità, questa cognizione è determinante in tutte le operazioni di rovesciamento in cui la tradizione è giunta alla propria fine.

Kierkegaard volle affermare la dignità della fede contro la ragione e il raziocinare moderni, così come Marx volle riaffermare la dignità dell'azione umana contro la contemplazione e relativizzazione storiche del suo tempo, e come Nietzsche volle affermare la dignità della vita umana contro l'impotenza dell'uomo moderno. Le tradizionali contrapposizioni *fides/intellectus* e teoria/prassi si presero la rivincita, rispettivamente, su Kierkegaard e su Marx, proprio come la contrapposizione fra il trascendente e il dato sensibile prese la sua rivincita su Nietzsche: e questo, non perché tali contrapposizioni avessero ancora radici in un'esperienza umana valida, ma, al contrario,

become mere concepts, outside of which, however, no comprehensive thought seemed possible at all.

That these three outstanding and conscious rebellions against a tradition which had lost its *arché*, its beginning and principle, should have ended in self-defeat is no reason to question the greatness of the enterprises nor their relevance to the understanding of the modern world. Each attempt, in its particular way, took account of those traits of modernity which were incompatible with our tradition, and this even before modernity in all its aspects had fully revealed itself. Kierkegaard knew that the incompatibility of modern science with traditional beliefs does not lie in any specific scientific findings, all of which can be integrated into religious systems and absorbed by religious beliefs for the reason that they will never be able to answer the questions which religion raises. He knew that this incompatibility lay, rather, in the conflict between a spirit of doubt and distrust which ultimately can trust only what it has made itself, and the traditional unquestioning confidence in what has been given and appears in its true being to man's reason and senses. Modern science, in Marx's words, would "be superfluous if the appearance and the essence of things coincided."<sup>6</sup> Because our traditional religion is essentially a revealed religion and holds, in harmony with ancient philosophy, that truth is what reveals itself, that truth *is* revelation (even though the meanings of this revelation may be as different as the

philosophers' and are from the early Christians' eschatological expectations for an in the Second Coming),<sup>7</sup> modern science has become a much more formidable enemy of religion than traditional philosophy, even in its most rationalistic versions, ever could be. Yet Kierkegaard's attempt to save faith from the onslaught of modernity made even religion modern, that is, subject to doubt and distrust. Traditional beliefs disintegrated into absurdity

perché erano diventate meri concetti, al di fuori dei quali, tuttavia, nessuna pensiero comprendente sembrò in generale possibile.

Il fatto che queste tre eccezionali e consapevoli ribellioni ad una tradizione che aveva perduta la propria ἀρχή (*arché*), il suo inizio o principio, hanno infine dovuto concludersi in una disfatta, non è un buon motivo per dubitare della loro grandezza e della loro importanza per l'interpretazione del mondo moderno. Tutti questi tentativi tennero conto, ciascuno a modo suo, di quelle caratteristiche della modernità che erano incompatibili con la nostra tradizione, e questo ancor prima che la modernità stessa si fosse pienamente rivelata in tutti i suoi aspetti. Kierkegaard sapeva che l'incompatibilità tra scienza moderna e fede tradizionale non è dovuta a specifiche scoperte scientifiche. Queste, infatti, possono tutte essere integrate in sistemi religiosi, assorbite da fedi religiose, poiché nessuna di esse potrà mai risolvere i problemi sollevati dalla religione. Sapeva che questa incompatibilità sta, piuttosto, nel conflitto tra uno spirito del dubbio e della sfiducia, capace di confidare solo in quanto è sua propria opera, e la fiducia tradizionale, aliena da dubbi riguardo a ciò che è «dato» e appare nel suo vero essere alla ragione e ai sensi dell'uomo. La scienza moderna, per dirla con le parole di Marx, sarebbe «superflua se l'apparenza e l'essenza delle cose coincidessero».<sup>6</sup> La nostra religione tradizionale è essenzialmente una religione "rivelata", e, in accordo con la filosofia antica classica, ritiene che la verità è quel che si rivela, che verità «è» rivelazione (anche se il significato di questa rivelazione può essere tanto diverso quanto lo sono la ἀλήθεια [*alétheia*, "verità] e la δῆλωσις [*dèlōsis*, "dimostrazione ostensiva"] dei filosofi dalle speranze escatologiche dei primi cristiani in una ἀποκάλυψις [*apokalypsis*, "rivelazione"] al momento della seconda venuta)<sup>7</sup>. Per questa ragione, la scienza moderna è diventata un nemico molto più temibile di quanto la filosofia tradizionale, anche nelle sue forme più razionalistiche, potesse mai essere. Eppure, il tentativo compiuto da Kierkegaard di salvare la fede dall'assalto della modernità ha reso moderna anche la

when Kierkegaard tried to reassert them on the assumption that man cannot trust the truth-receiving capacity of his reason or of his senses.

Marx knew that the incompatibility between classical political thought and modern political conditions lay in the accomplished fact of the French and Industrial Revolutions, which together had raised labor, traditionally the most despised of all human activities, to the highest rank of productivity and pretended to be able to assert the time-honored ideal of freedom under unheard-of conditions of universal equality. He knew that the question was only superficially posed in the idealistic assertions of the equality of man, the inborn dignity of every human being, and only superficially answered by giving laborers the right to vote. This was not a problem of justice that could be solved by giving the new class of workers its due, after which the old order of *suum cuique* would be restored and function as in the past. There is the fact of the basic incompatibility between the traditional concepts making labor itself the very symbol of man's subjection to necessity, and the modern age which saw labor elevated to express man's positive freedom, the freedom of productivity. It is from the impact of labor, that is to say, of necessity in the traditional sense, that Marx endeavored to save philosophical thought, deemed by the tradition to be the freest of all human activities. Yet when he proclaimed that "you cannot abolish philosophy without realizing it," he began subjecting thought also to the inexorable despotism of necessity, to the "iron law" of productive forces in society.

Nietzsche's devaluation of values, like Marx's labor theory of value, arises from the incompatibility between the traditional "ideas,"

religione, l'ha cioè assoggettata al dubbio e alla sfiducia. Le fedi tradizionali si disintegrarono in un assurdo nel momento in cui Kierkegaard tentò di confermarle in base al postulato per cui l'uomo non può affidarsi alla capacità, propria della sua ragione e dei suoi sensi, di recepire la verità.

Marx sapeva che l'incompatibilità tra la filosofia politica classica e le moderne condizioni politiche era dovuta al fatto compiuto della Rivoluzione francese e della Rivoluzione industriale, entrambe le quali avevano innalzato l'attività umana per tradizione più disprezzata, il lavoro, al rango supremo di produttività, e avevano preteso di poter far valere l'antico e venerando ideale della libertà in condizioni senza precedenti di uguaglianza universale. Marx sapeva che mediante l'affermazione idealistica dell'uguaglianza di tutti gli uomini, della dignità innata di ogni essere umano, il problema veniva posto solo in modo superficiale, e veniva risolto con altrettanta superficialità dalla concessione del diritto di voto ai lavoratori. Non si trattava di un problema di giustizia, che si sarebbe potuto risolvere concedendo alla nuova classe dei lavoratori quanto le era dovuto, cosicché il vecchio ordinamento del *suum cuique* ["a ciascuno ciò che gli spetta"] si sarebbe restaurato e avrebbe funzionato come in passato. C'è il fatto della incompatibilità di fondo tra i concetti tradizionali, che rendono il lavoro il simbolo stesso della soggezione umana alla *necessità*, e l'età moderna, che innalzava il lavoro a tal punto da scorgervi l'espressione della *libertà* positiva dell'uomo, la libertà della capacità produttiva. È proprio dall'urto con il lavoro, ossia con la *necessità* nel senso tradizionale, che Marx cercò di salvare il pensiero filosofico, considerato dalla tradizione la più libera attività umana. Ma, proclamando che «non si può abolire la filosofia senza realizzarla», cominciò ad assoggettare anche la filosofia all'inesorabile dispotismo della necessità, alla «legge ferrea» che governa le forze produttive nella società.

La svalutazione dei valori operata da Nietzsche, così come la teoria marxiana del valore del lavoro, nasce dalla incompatibilità tra,

which, as transcendent units, had been used to recognize and measure human thoughts and actions, and modern society, which had dissolved all such standards into relationships between its members, establishing them as functional “values.” Values are social commodities that have no significance of their own but, like other commodities, exist only in the ever-changing relativity of social linkages and commerce. Through this relativization both the things which man produces for his use and the standards according to which he lives undergo a decisive change: they become entities of exchange, and the bearer of their “value” is society and not man, who produces and uses and judges. The “good” loses its character as an idea, the standard by which the good and the bad can be measured and recognized; it has become a value which can be exchanged with other values, such as those of expediency or of power. The holder of values can refuse this exchange and become an “idealist,” who prices the value of “good” higher than the value of expediency; but this does not make the “value” of good any less relative.

The term “value” owes its origin to the sociological trend which even before Marx was quite manifest in the relatively new science of classical economy. Marx was still aware of the fact, which the social sciences have since forgotten, that nobody “seen in his isolation produces values,” but that products “become values only in their social relationship.”<sup>8</sup> His distinction between “use value” and “exchange value” reflects the distinction between things as men use and produce them and their value in society, and his insistence on the greater authenticity of use values, his frequent description of the rise of exchange value as a kind of original sin at the beginning of market production reflect his own helpless and, as it were, blind recognition of the inevitability of an impending “devaluation of all values.” The birth of the social sciences can be located at the moment when all things, “ideas” as well as material objects, were equated with values, so that everything derived its existence from and was related to society,

da un lato, le «idee» tradizionali (che, in quanto unità trascendenti, venivano usate per riconoscere e misurare i pensieri e le azioni dell’uomo) e, dall’altro, la società moderna (che ha dissolto tutti i criteri di quel genere in relazioni fra i propri membri, rendendoli meri «valori» funzionali). I valori sono beni sociali privi di significato proprio, esistenti, come tutti gli altri beni, solo in funzione della relazione sempre mutevole del commercio e dei vincoli sociali. Attraverso questa relativizzazione, sia le cose che l’uomo produce per proprio uso, sia i criteri in base ai quali l’uomo vive, subiscono un cambiamento decisivo: diventano oggetti di scambio, e, a detenerne il «valore», è la società, non l’uomo che produce, usa e giudica. Il «bene» perde il carattere di ‘idea’, di criterio in base al quale possono esser misurati e riconosciuti il buono e il cattivo; diventa un valore che può essere scambiato con altri valori, come l’utilità o il potere. Il detentore dei valori può rifiutare questo scambio, diventare un «idealista» che attribuisce al «bene» un’importanza superiore al proprio stesso tornaconto, ma ciò non rende meno relativo il «valore» del bene.

Il termine «valore» deve la sua origine alla tendenza sociologica, ben manifesta già prima di Marx, di quella scienza relativamente nuova che era l’economia classica. Marx era ancora cosciente di ciò che più tardi le scienze sociali dovettero dimenticare, ossia che nessuno «produce dei valori, se considerato nel suo isolamento», ma che i prodotti «diventano valori soltanto nella loro relazione sociale».<sup>8</sup> La sua distinzione tra «valore d’uso» e «valore di scambio» riflette la distinzione tra le cose in quanto usate e prodotte dall’uomo, e il loro valore nella società; il suo insistere sulla maggior autenticità dei valori d’uso, il suo reiterato definire l’aumento del valore di scambio come il peccato originale dell’economia di mercato, riflettono il suo stesso disperato e, per così dire, cieco riconoscimento di un’imminente «svalutazione di tutti i valori». La nascita delle scienze sociali può esser fatta risalire al momento in cui tutte le cose, tanto le «idee» quanto gli oggetti materiali, furono equiparate a valori, cosicché qualsiasi cosa –

the *bonum* and *malum* no less than tangible objects. In the dispute as to whether capital or labor is the source of values, it is generally overlooked that at no time prior to the incipient Industrial Revolution was it held that values, and not things, are the result of man's productive capacity, or was everything that exists related to society and not to man "seen in his isolation." The notion of "socialized men," whose emergence Marx projected into the future classless society, is in fact the underlying assumption of classical as well as Marxian economy.

It is therefore only natural that the perplexing question which has plagued all later "value-philosophies," where to find the one supreme value by which to measure all others, should first appear in the economic sciences which, in Marx's words, try to "square the circle—to find a commodity of unchanging value which would serve as a constant standard for others." Marx believed he had found this standard in labor-time, and insisted that use values "which can be acquired without labor have no exchange value" (though they retain their "natural usefulness"), so that the earth itself is of "no value"; it does not represent "objectified labor."<sup>2</sup> With this conclusion we come to the threshold of a radical nihilism, to that denial of everything given of which the nineteenth-century rebellions against tradition as yet knew little and which arises only in twentieth-century society.

Nietzsche seems to have been unaware of the origin as well as of the modernity of the term "value" when he accepted it as a key notion in his assault on tradition. But when he began to devalue the current values of society, the implications of the whole enterprise quickly became manifest. Ideas in the sense of absolute units had become identified with social values to such an extent that they simply ceased to exist once their value-character, their social status, was challenged. Nobody knew his way better than Nietzsche through the meandering

*bonum* e *malum* quanto gli oggetti tangibili – derivasse la propria esistenza dalla società e fosse connessa alla società. Quando si discute se la fonte dei valori sia il capitale o il lavoro, generalmente si trascura che prima dell'inizio della rivoluzione industriale non si era mai pensato che la capacità produttiva dell'uomo potesse dar origine a valori, e non a cose, né si era mai messo in relazione qualsiasi cosa esista con la società, anziché con l'uomo «considerato nel suo isolamento». Gli «uomini socializzati», la cui emergenza Marx proiettava nella futura società senza classi, costituiscono già un postulato fondamentale dell'economia classica non meno che dell'economia marxiana.

È pertanto del tutto naturale che l'inquietante domanda, ossessione di tutte le posteriori «filosofie del valore» («dove trovare quel valore supremo con cui misurare tutti gli altri valori?»), sia apparsa per la prima volta nelle scienze economiche, le quali, secondo Marx, cercano «la quadratura del cerchio: una merce dal valore inalterabile come unità di misura per tutte le altre». Marx credette di aver trovato questa unità di misura nell'ora-lavoro, e sostenne che i valori d'uso «acquisibili senza il lavoro non hanno valore di scambio» (sebbene conservino la loro «utilità naturale»), cosicché la terra non ha per sé «nessun valore», non rappresentando una «oggettivazione del lavoro».<sup>2</sup> Con questa conclusione arriviamo alle soglie di un nichilismo radicale, a quel ripudio di ogni datità, ancora poco familiare alle sfide antitradizionali dell'Ottocento, destinato a comparire solo più tardi, nella società del nostro secolo.

Nell'accoglierlo come un concetto determinante nel suo attacco alla tradizione, Nietzsche non sembrò rendersi conto né dell'origine né della modernità del termine «valore». Ma quando cominciò a svalutare i valori correnti della società, le implicazioni di tutta l'iniziativa non tardarono a farsi palesi. Come unità assolute, le idee si erano identificate coi valori sociali fino al punto di cessare di esistere non appena venisse minacciata la loro qualità di valori, il loro *status* sociale. Nessuno meglio di Nietzsche sapeva orientarsi nei meandri del

paths of the modern spiritual labyrinth, where recollections and ideas of the past are hoarded up as though they had always been values which society depreciated whenever it needed better and newer commodities. Also, he was well aware of the profound nonsense of the new “value-free” science which was soon to degenerate into scientism and general scientific superstition and which never, despite all protests to the contrary, had anything in common with the Roman historians’ attitude of *sine ira et studio*. For while the latter demanded judgment without scorn and truth-finding without zeal, the *wertfreie Wissenschaft*, which could no longer judge because it had lost its standards of judgment and could no longer find truth because it doubted the existence of truth, imagined that it could produce meaningful results if only it abandoned the last remnants of those absolute standards. And when Nietzsche proclaimed that he had discovered “new and higher values,” he was the first to fall prey to delusions which he himself had helped to destroy, accepting the old traditional notion of measuring with transcendent units in its newest and most hideous form, thereby again carrying the relativity and exchangeability of values into the very matters whose absolute dignity he had wanted to assert—power and life and man’s love of his earthly existence.

#### IV

Self-defeat, the result of all three challenges to tradition in the nineteenth century, is only one and perhaps the most superficial thing Kierkegaard, Marx, and Nietzsche have in common. More important is the fact that each of their rebellions seems to be concentrated on the same ever-repeated subject: Against the alleged abstractions of philosophy and its concept of man as an *animal rationale*, Kierkegaard wants to assert concrete and suffering men; Marx confirms that man’s

moderno labirinto spirituale, dove reminiscenze e idee del passato vengono accumulate con avidità, quasi fossero sempre state valori che la società deprezzava non appena sentiva la necessità di merci migliori e più nuove. Egli era anche perfettamente cosciente della profonda assurdità della nuova scienza “avalutativa”, destinata a degenerare ben presto in scientismo e generica superstizione scientifica, e che mai, nonostante tutte le proteste in contrario, ebbe nulla da spartire con il *sine ira et studio* degli storici romani. Infatti, mentre questi ultimi volevano giudicare senza disprezzare, e cercare la verità senza fanatismo, la *wertfreie Wissenschaft* («scienza avalutativa»), ormai incapace di giudicare perché aveva perduto ogni criterio di giudizio, e incapace di trovare la verità perché ne aveva messo in dubbio l’esistenza, immaginò di conseguire risultati significativi, se soltanto avesse abbandonato gli ultimi residui di quei criteri assoluti. E quando Nietzsche proclamò di aver scoperto «nuovi e più alti valori», cadde vittima di illusioni che lui stesso aveva contribuito a distruggere, accettando l’antica nozione tradizionale delle unità di misura trascendenti nella sua forma più nuova e più detestabile, trasportando così il relativismo e l’intercambiabilità dei valori proprio in quegli argomenti dei quali egli aveva voluto far valere l’assoluta dignità: il potere, la vita e l’amore dell’uomo per la propria esistenza terrena.

#### IV

L’auto-confutazione, in cui sfociano tutte e tre queste sfide alla tradizione lanciate nel XIX secolo, è soltanto una e forse la più superficiale tra le caratteristiche comuni a Kierkegaard, Marx e Nietzsche. Più degno di considerazione è invece che queste ribellioni vertano tutte sullo stesso tema, eternamente reiterato: contro le presunte astrazioni della filosofia e dell’idea filosofica dell’uomo *animal rationale*, Kierkegaard vuole affermare l’uomo concreto e sofferente;

humanity consists of his productive and active force, which in its most elementary aspect he calls labor-power; and Nietzsche insists on life's productivity, on man's will and will-to-power. In complete independence of one another—none of them ever knew of the others' existence—they arrive at the conclusion that this enterprise in terms of the tradition can be achieved only through a mental operation best described in the images and similes of leaps, inversions, and turning concepts upside down: Kierkegaard speaks of his leap from doubt into belief; Marx turns Hegel, or rather "Plato and the whole Platonic tradition" (Sidney Hook), "right side up again," leaping "from the realm of necessity into the realm of freedom"; and Nietzsche understands his philosophy as "inverted Platonism" and "transformation of all values."

The turning operations with which the tradition ends bring the beginning to light in a twofold sense. The very assertion of one side of the opposites—*fides* against *intellectus*, practice against theory, sensuous, perishable life against permanent, unchanging, suprasensuous truth—necessarily brings to light the repudiated opposite and shows that both have meaning and significance only in this opposition. Furthermore, to think in terms of such opposites is not a matter of course, but is grounded in a first great turning operation on which all others ultimately are based because it established the opposites in whose tension the tradition moves. This first turning-about

is Plato's , the turning-about of the whole human being, which he tells—as though it were a story with beginning and end and not merely a mental operation—in the parable of the cave in *The Republic*.

The story of the cave unfolds in three stages: the first turning-about takes place in the cave itself when one of the inhabitants frees

Marx prova che l'uomo è «umano» in quanto detentore di un'energia produttiva e attiva, che nel suo aspetto più elementare egli definisce forza-lavoro; e Nietzsche insiste sulla produttività della vita, sulla volontà dell'uomo e sulla volontà di potenza. Del tutto indipendentemente (ciascuno ignaro perfino dell'esistenza degli altri) giungono alla stessa conclusione: nei termini della tradizione la loro impresa può essere realizzata soltanto con un'operazione mentale che può trovare una descrizione appropriata nelle immagini o similitudini dei salti, inversioni e rovesciamenti di concetti; Kierkegaard parla del suo «salto» dal dubbio nella fede; Marx «rovescia» Hegel, o meglio «Platone e l'intera tradizione platonica» (Sidney Hook), saltando «dal regno della necessità in quello della libertà»; e Nietzsche interpreta la sua filosofia come un «platonismo capovolto», una «trasformazione di tutti i valori».

Le operazioni di capovolgimento con cui la tradizione giunge alla fine portano alla luce l'inizio (*beginning*), in un duplice senso. L'atto stesso di affermare uno degli opposti (*fides* contro *intellectus*, pratica contro teoria, vita peritura e sensibile contro verità immutabile, soprasensibile, permanente) porta inevitabilmente alla luce l'opposto che viene negato, e mostra come entrambi abbiano senso soltanto in questa opposizione. Inoltre, pensare nei termini di questi opposti non è ovvio, è bensì fondato in una prima grande operazione di rovesciamento (*turning operation*), sulla quale tutti i rovesciamenti successivi si basano, giacché è stata proprio essa a stabilire gli opposti nella tensione dei quali la tradizione si è mossa. Il primo capovolgimento è la *περιπαγωγή τῆς ψυχῆς* (*periagogé tes psychès*, "rivolgimento dell'anima") di Platone, il capovolgimento di tutto l'essere umano, che egli racconta – quasi fosse una storia vera e propria, con un principio e una fine, e non una mera operazione mentale – con la parabola della caverna nella *Repubblica*.

La storia della caverna si svolge in tre fasi: il primo rovesciamento ha luogo nella caverna stessa, quando uno degli abitanti si libera dai

himself from the fetters which chain the cave dwellers' "legs and necks" so that "they can only see before them," their eyes glued to the screen on which shadows and images of things appear; he now turns around to the rear of the cave, where an artificial fire illuminates the things in the cave as they really are. There is, second, the turning from the cave to the clear sky, where the ideas appear as the true and eternal essences of the things in the cave, illuminated by the sun, the idea of ideas, enabling man to see and the ideas to shine forth. Finally, there is the necessity of returning to the cave, of leaving the realm of eternal essences and moving again in the realm of perishable things and mortal men. Each of these turnings is accomplished by a loss of sense and orientation: the eyes accustomed to the shadowy appearances on the screen are blinded by the fire in the cave; the eyes then adjusted to the dim light of the artificial fire are blinded by the light that illuminates the ideas; finally, the eyes adjusted to the light of the sun must readjust to the dimness of the cave.

Behind these turnings-about, which Plato demands only of the philosopher, the lover of truth and light, lies another inversion indicated generally in Plato's violent polemics against Homer and the Homeric religion, and in particular in the construction of his story as a kind of reply to and reversal of Homer's description of Hades in the eleventh book of the *Odyssey*. The parallel between the images of the cave and Hades (the shadowy, unsubstantial, senseless movements of the soul in Homer's Hades correspond to the ignorance and senselessness of the bodies in the cave) is unmistakable because it is

stressed by Plato's use of the words *eidolon*, image, and *skia*, shadow, which are Homer's own key words for the description of life after death in the underworld. The reversal of the Homeric "position" is obvious; it is as though Plato were saying to him: Not the life of bodyless souls,

ceppi che incatenano «alle gambe e al collo» coloro che vi soggiornano, così da permettere loro di guardare soltanto davanti a sé, gli occhi fissi allo schermo sul quale appaiono ombre e immagini delle cose; il protagonista della parabola si volta ora verso la parte posteriore della caverna, dove un fuoco artificiale illumina le cose della caverna quali esse realmente sono. Il secondo capovolgimento è il rivolgersi dalla caverna verso il cielo limpido, dove appaiono le idee quali essenze vere ed eterne delle cose nella caverna, illuminate dal sole, l'idea delle idee che permette, all'uomo di vedere, e alle idee di risplendere. Infine, c'è la necessità di tornare nella caverna, di lasciare il regno delle essenze immutabili, di muoversi nuovamente nel regno delle cose periture e degli uomini mortali. Ciascuno di questi rivolgimenti comporta una perdita di senso e di orientamento: gli occhi abituati alle umbratili apparenze sullo schermo restano abbagliati dal fuoco acceso sul fondo della caverna; gli occhi appena assuefatti alla fioca luce del fuoco artificiale restano accecati dalla luce che illumina le idee; infine, gli occhi che hanno fatto l'abitudine alla luce del sole devono riabituarsi alla penombra della caverna.

Dietro questi capovolgimenti, che Platone esige soltanto dal filosofo, dall'amante della verità e della luce, sta un'altra inversione, che generalmente viene identificata con la veemente polemica di Platone contro Omero e la religione omerica, e, in particolare, con l'aver egli costruito la propria storia come una sorta di replica e di ribaltamento della descrizione nell'Ade nell'undicesimo libro dell'*Odissea*. Il parallelo tra le immagini della caverna e l'Ade (i movimenti umbratili, incoscienti ed inconsistenti dell'anima nell'Ade omerico corrispondono all'ignoranza e all'incoscienza dei corpi nella caverna) è inequivocabile in quanto sottolineato dallo stesso Platone con l'uso delle parole εἶδωλον (*eidolon*), immagine, e σκία, (*skia*) ombra, ossia delle medesime parole-chiave usate da Omero per descrivere l'esistenza dopo la morte nell'inferi. È ovvio il rovesciamento della «posizione» di Omero, compiuto da Platone; come se questi dicesse a



but the life of the bodies takes place in an underworld; compared to the sky and the sun, the earth is like Hades; images and shadows are the objects of bodily senses, not the surroundings of bodiless souls; the true and real is not the world in which we move and live and which we have to part from in death, but the ideas seen and grasped by the eyes of the mind. In a sense, Plato's \* was a turning-about by which everything that was commonly believed in Greece in accordance with the Homeric religion came to stand on its head. It is as though the underworld of Hades had risen to the surface of the earth.<sup>10</sup> But this reversal of Homer did not actually turn Homer upside down or downside up, since the dichotomy within which such an operation alone can take place is almost as alien to Plato's thought, which did not yet operate with predetermined opposites, as it is alien to the Homeric world. (No turning-about of the tradition can therefore ever land us in the original Homeric "position," which seems to have been Nietzsche's error; he probably thought that his inverted Platonism could lead him back into pre-Platonic modes of thought.) It was solely for political purposes that Plato set forth his doctrine of ideas in the form of a reversal of Homer; but thereby he established the framework within which such turning operations are not far-fetched possibilities but predetermined by the conceptual structure itself. The development of philosophy in late antiquity in the various schools, which fought one another with a fanaticism unequalled in the pre-Christian world, consists of turnings-about and shifting emphases on one of two opposite terms, made possible by Plato's separation of a world of mere shadowy appearance and the world of eternally true ideas. He himself had given the first example in the turning from the cave to the sky. When Hegel finally, in a last gigantic effort, had gathered together into one consistent self-developing whole the various strands of traditional philosophy as they had developed from Plato's original concept, the same splitting up into two conflicting schools of thought, though on a much lower level, took

Omero: ad aver luogo agli inferi, non è la vita delle anime incorporee, ma quella dei corpi; a paragone col cielo e il sole, la terra è un Ade; immagini e ombre sono, non l'ambiente in cui sono immerse le anime incorporee, ma l'oggetto dei sensi corporei; vero e reale non è il mondo nel quale ci muoviamo e viviamo, e che dobbiamo abbandonare morendo: vere e reali sono le idee viste e afferrate dagli occhi della mente. In un certo senso la *περιαγωγή* (*periagogé*) di Platone era un capovolgimento in virtù del quale tutto ciò a cui i Greci, in accordo con la religione omerica, prestavano fede, veniva messo a testa in giù. - È come se (*it is as though*) il mondo sotterraneo dell'Ade fosse salito sulla superficie della terra.<sup>10</sup> Ma, in realtà (*actually*), questa inversione (*reversal*) di Omero non ha messo Omero sottosopra o a testa in giù; infatti, la dicotomia, entro la quale soltanto una simile operazione può aver luogo, a Platone (che ancora non operava con opposti predeterminati) è quasi altrettanto estranea quanto lo è al mondo omerico. (Pertanto, nessun rovesciamento della tradizione potrà mai farci retrocedere alla originaria «posizione» omerica, come sembra che Nietzsche abbia erroneamente ritenuto; egli pensava forse che il suo platonismo capovolto lo riconducesse ai modi di pensiero preplatonici). Fu solo per scopi politici, che Platone espose la sua dottrina delle idee sotto forma di un ribaltamento (*reversal*) di Omero; ma, così facendo, stabilì la cornice di riferimento (*established the framework*) all'interno della quale tali operazioni di capovolgimento non costituiscono delle possibilità inverosimili (*far-fetched*, "improbabili", "*with no reference to reality or common sense*"), ma sono bensì possibilità determinate -in anticipo dalla - struttura concettuale stessa. Lo sviluppo delle diverse scuole filosofiche del tardo classicismo, che si combattevano con un fanatismo unico nel mondo pre-cristiano, consiste in rovesciamenti, spostamenti d'accento dall'uno all'altro di due termini opposti: e ciò fu reso possibile dalla distinzione operata da Platone, tra un mondo di umbratili apparenze e il mondo delle idee eternamente vere. Egli stesso ne aveva dato il primo esempio nel rivolgersi dalla caverna al cielo. E

place, and right-wing and left-wing, idealistic and materialistic Hegelians could for a short while dominate philosophical thought.

The significance of Kierkegaard's, Marx's, and Nietzsche's challenges to the tradition—though none of them would have been possible without the synthesizing achievement of Hegel and his concept of history—is that they constitute a much more radical turning-about than the mere upside-down operations with their weird oppositions between sensualism and idealism, materialism and spiritualism, and even immanentism and transcendentalism imply. If Marx had been merely a “materialist” who brought Hegel's “idealism” down to earth, his influence would have been as short-lived and limited to scholarly quarrels as that of his contemporaries. Hegel's basic assumption was that the dialectical movement of thought is identical with the dialectical movement of matter itself. Thus he hoped to bridge the abyss which Descartes had opened between man, defined as *res cogitans*, and the world, defined as *res extensa*, between cognition and reality, thinking and being. The spiritual homelessness of modern man finds its first expressions in this Cartesian perplexity and the Pascalian answer. Hegel claimed that the discovery of the dialectical movement as a universal law, ruling both man's reason and human affairs and the inner “reason” of natural events, accomplished even more than a mere correspondence between *intellectus* and *res*, whose coincidence pre-Cartesian philosophy had defined as truth. By introducing the spirit and its self-realization in movement, Hegel believed he had demonstrated an ontological identity of matter and idea. To Hegel, therefore, it would have been of no great importance whether one started this movement from the viewpoint of consciousness, which at

quando infine, con un ultimo gigantesco sforzo, Hegel raccolse in tutto unico coerente che si sviluppa da sé i vari filoni della filosofia tradizionale evolventisi a partire dall'originale concetto platonico, ebbe luogo, sia pure a un livello molto inferiore, la stessa frattura fra due scuole di pensiero in conflitto fra loro, e per un breve periodo hegeliani di destra e di sinistra, idealisti e materialisti poterono dominare il pensiero filosofico.

Le sfide alla tradizione lanciate da Kierkegaard, Marx e Nietzsche (anche se nessuna sarebbe stata possibile senza la sintesi conclusiva di Hegel e senza il suo concetto di storia) sono significative in quanto costituiscono un capovolgimento molto più radicale di quanto non siano le mere operazioni di inversione (*upside-down operations*) con le loro rigide contrapposizioni tra sensismo e idealismo, materialismo e spiritualismo, o anche immanentismo e transcendentalismo. Se Marx non fosse stato altro che un «materialista», responsabile di aver calato sulla terra l'«idealismo» di Hegel, avrebbe avuto una influenza passeggera e limitata alle dispute fra studiosi, come altri suoi contemporanei. Hegel partiva dal presupposto fondamentale per cui il movimento dialettico del pensiero è identico al movimento dialettico della materia stessa. Sperava in tal modo di gettare un ponte sull'abisso scavato da Cartesio tra l'uomo, definito *res cogitans*, e il mondo, definito *res extensa*, tra conoscenza e realtà, tra pensare ed essere. L'uomo moderno trova le prime espressioni della propria spirituale mancanza di una patria in questa perplessità di Cartesio e nella risposta di Pascal. Hegel pretese che la scoperta del movimento dialettico in quanto legge universale – governante sia la ragione dell'uomo e gli affari umani, sia l'intima «ragione» degli eventi naturali – fosse in grado di realizzare molto più di una mera corrispondenza tra *intellectus* e *res* (la cui coincidenza, secondo la filosofia pre-cartesiana, era la definizione stessa della verità). Collocando lo spirito e la sua autorealizzazione nel movimento, Hegel credette di aver dimostrato l'identità ontologica della materia con l'idea. Hegel non avrebbe perciò dato particolare

one moment begins to “materialize,” or whether one chose as starting point matter, which, moving in the direction of “spiritualization,” becomes conscious of itself. (How little Marx doubted these fundamentals of his teacher appears from the role he ascribed to self-consciousness in the form of class-consciousness in history.) In other words, Marx was no more a “dialectical materialist” than Hegel was a “dialectical idealist”; the very concept of dialectical *movement*, as Hegel conceived it as a universal law, and as Marx accepted it, makes the terms “idealism” and “materialism” as philosophical systems meaningless. Marx, especially in his earlier writings, is quite conscious of this and knows that his repudiation of the tradition and of Hegel does not lie in his “materialism,” but in his refusal to assume that the difference between man and animal life is *ratio*, or thought, that, in Hegel’s words, “man is essentially spirit”; for the young Marx man is essentially a natural being endowed with the faculty of action (*ein tätiges Naturwesen*), and his action remains “natural” because it consists of laboring—the metabolism between man and nature.<sup>11</sup> His turning-about, like Kierkegaard’s and Nietzsche’s, goes to the core of the matter; they all question the traditional hierarchy of human capabilities, or, to put it another way, they ask again what the specifically human quality of man is; they do not intend to build systems or *Weltanschauungen* on this or that premise.

Since the rise of modern science, whose spirit is expressed in the Cartesian philosophy of doubt and mistrust, the conceptual framework of the tradition has not been secure. The dichotomy between contemplation and action, the traditional hierarchy which ruled that truth is ultimately perceived only in speechless and actionless seeing, could not be upheld under conditions in which science became active

importanza alla questione se far cominciare questo movimento dal punto di vista della coscienza (che ad un certo momento comincia a «materializzarsi») oppure dalla materia (che muovendo verso una «spiritualizzazione» acquista coscienza di sé). (Quanto poco Marx mettesse in dubbio tali principi di fondo del proprio maestro appare chiaro dal ruolo da lui assegnato nella storia alla coscienza di sé, sotto forma di coscienza di classe). In altre parole, Marx non era una «materialista dialettico» più di quanto Hegel fosse un «idealista dialettico»: il concetto stesso di *movimento* dialettico, così com’era concepito da Hegel e accettato da Marx, ossia come legge universale, fa dell’«idealismo» e del «materialismo», in quanto sistemi filosofici, dei termini privi di senso. Soprattutto negli scritti giovanili, Marx ne è perfettamente cosciente, e sa che il suo ripudio della tradizione e di Hegel non è dovuto al «materialismo», bensì al rifiuto del postulato secondo cui la differenza tra l’uomo e l’animale è la *ratio*, il pensiero, il postulato per il quale, secondo Hegel, «l’uomo è essenzialmente spirito». Per il giovane Marx, l’uomo è essenzialmente un essere naturale dotato della facoltà di agire (*ein tätiges Naturwesen*), e la cui azione rimane «naturale» poiché consiste nel lavoro, il metabolismo tra uomo e natura.<sup>11</sup> Il rovesciamento operato da Marx, come quello di Nietzsche e di Kierkegaard, tocca il nocciolo del problema; tutti e tre mettono in discussione la gerarchia tradizionale delle facoltà dell’uomo; in altre parole, essi si chiedono di nuovo quale sia la caratteristica specifica che rende umano l’uomo; essi non vogliono costruire sistemi filosofici o *Weltanschauungen* («visioni del mondo») su questa o quella premessa.

A partire dalla nascita della scienza moderna, il cui spirito viene espresso dalla filosofia cartesiana del dubbio e della sfiducia, la cornice di riferimento concettuale della tradizione non è più stata sicura. La dicotomia tra contemplazione e azione, la gerarchia tradizionale, la quale stabiliva che la verità si percepisce in ultima analisi soltanto in un vedere senza parole e senza azione, non poteva più essere mantenuta

and *did* in order to know. When the trust that things appear as they really are was gone, the concept of truth as revelation had become doubtful, and with it the unquestioning faith in a revealed God. The notion of “theory” changed its meaning. It no longer meant a system of reasonably connected truths which as such had been not made but given to reason and the senses. Rather it became the modern scientific theory, which is a working hypothesis, changing in accordance with the results it produces and depending for its validity not on what it “reveals” but on whether it “works.” By the same process, Plato’s ideas lost their autonomous power to illuminate the world and the universe. First they became what they had been for Plato only in their relationship to the political realm, standards and measurements, or the regulating, limiting forces of man’s own reasoning mind, as they appear in Kant. Then, after the priority of reason over doing, of the mind’s prescribing its rules to the actions of men, had been lost in the transformation of the whole world by the Industrial Revolution—a transformation the success of which seemed to prove that man’s doings and fabrications prescribe their rules to reason—these ideas finally became mere values whose validity is determined not by one or many men but by society as a whole in its ever-changing functional needs.

These values in their ex- and inter-changeability are the only “ideas” left to (and understood by) “socialized men.” These are men who have decided never to leave what to Plato was “the cave” of everyday human affairs, and never to venture on their own into a world and a life which, perhaps, the ubiquitous functionalization of modern society has deprived of one of its most elementary characteristics—the instilling of wonder at that which is as it is. This very real development is reflected and foreshadowed in Marx’s political thought. Turning the tradition upside down within its own framework, he did not actually

dal momento in cui la scienza era diventata attiva, e «faceva» per poter «conoscere». Scomparsa ormai la fiducia che le cose appaiono quali esse sono in realtà, il concetto della verità come rivelazione diventa dubbio e, con esso, diventa dubbia anche la fede indiscutibile in un Dio rivelato. La nozione di «teoria» mutò il proprio significato. Non indicava più un sistema di verità razionalmente connesse, che, come tali, non venivano «prodotte», ma erano «date» alla ragione e ai sensi. Diventò invece la teoria scientifica moderna, che è una «ipotesi di lavoro», la quale cambia a seconda dei risultati che è in grado di produrre e deve la sua validità non a che cosa essa «rivela», bensì a se essa «funziona». Nel corso del medesimo processo, le idee di Platone persero la loro autonoma capacità di illuminare il mondo e l’universo. Dapprima, diventarono quel che esse erano state anche per Platone, ma solo in relazione alla sfera politica, cioè criteri e unità di misura, o quel che poi furono Kant, ossia forze regolatrici e limitatrici della mente razionante dell’uomo. Quindi, perduta oramai la priorità della ragione sull’azione, perduta la priorità della mente normatrice sulle azioni degli uomini, durante la trasformazione del mondo intero ad opera della rivoluzione industriale (una trasformazione il cui successo sembrò provare che è il fare e fabbricare umano a prescrivere le proprie regole alla ragione [e non viceversa]), le idee diventarono niente più che meri valori, la cui validità è determinata, non da un uomo o da molti uomini, ma dalla società intesa come intero, nei suoi bisogni ognora mutevoli.

Questi valori scambiabili e sostituibili sono le sole «idee» rimaste agli «uomini socializzati», e per essi comprensibili. Costoro hanno deciso di non lasciare mai quella che per Platone era «la caverna», il regno delle quotidiane cure, e di non avventurarsi mai da soli in un mondo e in una vita che, forse, l’onnipresente funzionalizzazione della società moderna ha privato di una caratteristica tra le più elementari: la capacità di ispirare meraviglia di fronte a ciò che è, in quanto è. Questo sviluppo estremamente concreto è rispecchiato e preannunciato nel pensiero politico di Marx. Capovolgendo la tradizione entro la sua

get rid of Plato's ideas, though he did record the darkening of the clear sky where those ideas, as well as many other presences, had once become visible to the eyes of men.

1. *Laws*, 775.

2. For Engels, see his *Anti-Dühring*, Zürich, 1934, p. 275. For Nietzsche, see *Morgenröte, Werke, München*, 1954, vol. I, aph. 179.

3. The statement occurs in Engels' essay on "The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man," in Marx and Engels, *Selected Works*, London, 1950, vol. II, p. 74. For similar formulations by Marx himself, see especially "Die heilige Familie" and "Nationalökonomie und Philosophie" in *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.

4. Quoted here from *Capital*, Modern Library Edition, p. 824.

5. See *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, München, vol. II, p. 963.

6. In *Das Kapital*, Zürich, 1933, vol. III, p. 870.

7. I refer here to Heidegger's discovery that the Greek word for

truth means literally "disclosure" —

8. *Op. cit.*, Zürich, p. 689.

9. *Ibid.*, pp. 697–698.

10. That "the Cave is comparable with Hades" is also suggested by F. M. Cornford in his annotated translation of *The Republic*, New York, 1956, p. 230.

11. See *Jugendschriften*, p. 274.

stessa cornice di riferimento, Marx non riuscì a sbarazzarsi delle idee di Platone, pur registrando l'offuscarsi di quel cielo nel quale esse, e molte altre presenze, si erano un giorno rese visibili agli occhi dell'uomo.

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 *Jugendschriften*, Stuttgart 1953.

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

5 Cfr. *Götzendämmerung*, 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'Ade» (p. 230).

11 Cfr. *Jugendschriften*, p. 274.

**HANNAH ARENDT**  
**THE CONCEPT OF HISTORY**

*Ancient and Modern*

in: Ead., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961)

**I: HISTORY AND NATURE**

Let us begin with Herodotus, whom Cicero called *pater historiae* and who has remained father of Western history.<sup>1</sup> He tells us in the first sentence of the Persian Wars that the purpose of his enterprise is to preserve that which owes its existence to men, lest it be obliterated by time, and to bestow upon the glorious, wondrous deeds of Greeks and barbarians sufficient praise to assure their remembrance by posterity and thus make their glory shine through the centuries.

This tells us a great deal and yet does not tell us enough. For us, concern with immortality is not a matter of course, and Herodotus, since this was a matter of course to him, does not tell us much about it. His understanding of the task of history—to save human deeds from the futility that comes from oblivion—was rooted in the Greek concept and experience of nature, which comprehended all things that come into being by themselves without assistance from men or gods—the Olympian gods did not claim to have created the world<sup>2</sup>—and therefore are immortal. Since the things of nature are ever-present, they are not likely to be overlooked or forgotten; and since they are forever, they do not need human remembrance for their further

**HANNAH ARENDT**  
**IL CONCETTO DI STORIA**

*Antico e moderno*

(Traduzione a cura di Pierpaolo Ciccarelli ad esclusivo uso interno per gli scopi didattici del corso di filosofia della storia. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione).

**I**

**STORIA E NATURA**

Cominciamo da Erodoto, *pater historiae* secondo Cicerone e ancor oggi padre della storia occidentale.<sup>1</sup> Nelle prime frasi delle *Guerre persiane* Erodoto ci rivela lo scopo della sua impresa: conservare ciò che deve la sua esistenza agli uomini, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων (*ta ghenòmena ex antròpon*), affinché non sia cancellato dal tempo; conferire alle gesta gloriose e agli atti mirabili dei greci e dei barbari un elogio sufficiente ad assicurarne il ricordo da parte della posterità, e farne così risplendere la gloria attraverso i secoli.

È molto, tuttavia a noi non dice abbastanza. Per noi, l'interesse per la immortalità non è ovvio, e Erodoto non ci dice molto riguardo a questo interesse, perché per lui era un fatto ovvio. La sua concezione del compito della storia (salvare le azioni umane dalla futilità dovuta all'oblio) era radicata nel concetto e nell'esperienza greca della natura, la quale comprende tutto quanto nasce da sé, non per opera umana o divina (gli dèi dell'Olimpo non rivendicavano la paternità della creazione del mondo),<sup>2</sup> ed è quindi immortale. In quanto sono sempre presenti, difficilmente le cose della natura potranno essere dimenticate o venir trascurate; e in quanto sono eterne, non hanno bisogno della memoria umana per continuare a esistere.

existence. All living creatures, man not excepted, are contained in this realm of being-forever, and Aristotle explicitly assures us that man, insofar as he is a natural being and belongs to the species of mankind, possesses immortality; through the recurrent cycle of life, nature assures the same kind of being-forever to things that are born and die as to things that are and do not change. “Being for living creatures is Life,” and being-

forever ( ) corresponds to procreation.<sup>3</sup>

No doubt this eternal recurrence “is the closest possible approximation of a world of becoming to that of being,”<sup>4</sup> but it does not, of course, make individual men immortal; on the contrary, embedded in a cosmos in which everything was immortal, it was mortality which became the hallmark of human existence. Men are “the mortals,” the only mortal things there are, for animals exist only as members of their species and not as individuals. The mortality of man lies in the fact that individual

life, a with a recognizable life-story from birth to death, rises

out of biological life, . This individual life is distinguished from all other things by the rectilinear course of its movement, which, so to speak, cuts through the circular movements of biological life. This is mortality: to move along a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order. Whenever men pursue their purposes, tilling the effortless earth, forcing the free-flowing wind into their sails, crossing the ever-rolling waves, they cut across a movement which is purposeless and turning within itself. When Sophocles (in the famous chorus of *Antigone*) says that there is nothing more awe-inspiring than man, he goes on to exemplify this by evoking purposeful human activities which do violence to nature because they disturb what, in the absence of mortals, would be the eternal quiet of being-forever that rests or swings within itself.

Tutte le creature viventi, uomo compreso, fanno parte di questo regno dell’«essere-per-sempre». Aristotele ci assicura esplicitamente che l’uomo, proprio perché essere naturale, appartenente al «genere» umano, possiede l’immortalità; attraverso il ciclo ricorrente della vita, la natura assicura lo stesso tipo di essere-per-sempre alle cose che nascono e muoiono, come alle cose che sono e non mutano. «Per le creature umane essere è *vita*» e essere-per-sempre (ἀεὶ εἶναι) corrisponde a ἀειγενέες, procreazione.<sup>3</sup>

Certo questo eterno ricorrere ciclico «è il massimo di vicinanza realizzabile tra il mondo del divenire e quello dell’essere»,<sup>4</sup> ma, ovviamente, non rende immortali i singoli uomini. Al contrario, incastonata in un cosmo in cui tutto era immortale, la mortalità divenne il marchio distintivo dell’esistenza umana. Gli uomini sono «i mortali», le uniche cose mortali esistenti, perché gli animali esistono solo come rappresentanti di una specie e non come individui. La mortalità dell’uomo consiste in questo: la vita individuale, un βίος con una biografia riconoscibile che va dalla nascita alla morte, si innalza dalla vita biologica, dalla ζωή; e si distingue da tutte le altre cose per il suo corso rettilineo, che sembra quasi tagliare, attraversandoli, i ricorsi circolari dell’esistenza biologica. Questo è mortalità: muoversi in linea retta in un universo dove tutto ciò che si muove segue, semmai, un moto ciclico. Ogni volta che l’uomo persegue il suo scopo, dissodando la terra instancabilmente, costringendo il vento, che scorre libero, nelle sue vele, attraversando le onde che continuamente si susseguono, taglia un movimento privo di scopo che gira su se stesso. Quando, nel famoso coro di *Antigone*, Sofocle dice che nulla può ispirare terrore quanto l’uomo, illustra la sua affermazione evocando le premeditate attività umane che fanno violenza alla natura, in quanto turbano l’eterna quiete dell’essere-per-sempre, il quale (in assenza dei mortali) resta immobile o si muove sempre racchiuso in se stesso.

What is difficult for us to realize is that the great deeds and works of which mortals are capable, and which become the topic of historical narrative, are not seen as parts of either an encompassing whole or a process; on the contrary, the stress is always on single instances and single gestures. These single instances, deeds or events, interrupt the circular movement of

daily life in the same sense that the rectilinear of the mortals interrupts the circular movement of biological life. The subject matter of history is these interruptions—the extraordinary, in other words.

When in late antiquity speculations began about the nature of history in the sense of a historical process and about the historical fate of nations, their rise and fall, where the particular actions and events were engulfed in a whole, it was at once assumed that these processes must be circular. The historical movement began to be construed in the image of biological life. In terms of ancient philosophy, this could mean that the world of history had been reintegrated into the world of nature, the world of the mortals into the universe that is forever. But in terms of ancient poetry and historiography it meant that the earlier sense of the greatness of mortals, as distinguished from the undoubtedly higher greatness of the gods and nature, had been lost.

In the beginning of Western history the distinction between the mortality of men and the immortality of nature, between man-made things and things which come into being by themselves, was the tacit assumption of historiography. All things that owe their existence to men, such as works, deeds, and words, are perishable, infected, as it were, by the mortality of their authors. However, if mortals succeeded in endowing their works, deeds, and words with some permanence and in arresting their perishability, then these things would, to a degree at least, enter and be at home in the world of everlastingness, and the mortals

Ciò che per noi è difficile da comprendere è che le gesta e le opere grandi delle quali gli uomini sono capaci, e che diventano argomento di narrazione storica, non sono considerate parte di un tutto unico o di un processo; al contrario, l'accento batte sempre su eventi e su atti singoli. Questi casi, azioni o eventi singoli interrompono il moto circolare della vita quotidiana nello stesso senso in cui il βίος (*bios*, “vita umana”) rettilineo spezza il moto circolare della vita biologica. Argomento della storia sono queste interruzioni, in queste fratture: lo straordinario, altre parole.

Quando nella tarda antichità ebbero inizio le speculazioni sulla natura della storia, intesa come processo storico, e sul destino storico, la nascita e la caduta delle nazioni, in cui le azioni e fatti particolari erano inghiottiti in un tutto unico, si presuppose al contempo la che tali processi debbano essere circolari. Il moto della storia veniva ricostruito a immagine del ciclo biologico. Nei termini della filosofia antica, ciò poteva equivalere a una reintegrazione del mondo della storia nel mondo della natura, del mondo dei mortali nell'universo che è per sempre. Ma nei termini della poesia e storiografia antiche, ciò significava che il precedente senso della grandezza dei mortali, in quanto distinta da quella (senza dubbio superiore) degli dèi e della natura, era andato perduto

All'inizio (*beginning*) della storia occidentale, la distinzione tra mortalità degli uomini e immortalità della natura, tra cose fatte dall'uomo e cose che nascono spontaneamente, era il tacito presupposto della storiografia. Tutto ciò che deve agli uomini la sua esistenza, opere, azioni, parole, è perituro, quasi contagiato dalla mortalità dei loro autori. Tuttavia, se i mortali riuscissero a dotare le loro opere, azioni e parole di una qualche permanenza, e di arrestarne la transitorietà, allora queste cose entrerebbero, almeno fino a un certo punto, nel mondo dell'imperituro, vi sarebbero casa propria e i mortali stessi troverebbero il loro



themselves would find their place in the cosmos, where everything is immortal except men. The human capacity to achieve this was remembrance, Mnemosyne, who therefore was regarded as the mother of all the other muses.

In order to understand quickly and with some measure of clarity how far we today are removed from this Greek understanding of the relationship between nature and history, between the cosmos and men, we may be permitted to quote four lines from Rilke and leave them in their original language; their perfection seems to defy translation.

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;  
aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt  
obdachlos die Unvergänglichkeit.<sup>5</sup>

Here even the mountains only seem to rest under the light of the stars; they are slowly, secretly devoured by time; nothing is forever, immortality has fled the world to find an uncertain abode in the darkness of the human heart that still has the capacity to remember and to say: forever. Immortality or imperishability, if and when it occurs at all, is homeless. If one looks upon these lines through Greek eyes it is almost as though the poet had tried consciously to reverse the Greek relationships: everything has become perishable, except perhaps the human heart; immortality is no longer the medium in which mortals move, but has taken its homeless refuge in the very heart of mortality; immortal things, works and deeds, events and even words, though men might still be able to externalize, reify as it were, the remembrance of their hearts, have lost their home in the world; since the world, since nature is perishable and since man-made things, once they have come into being, share the fate of all being—they begin to perish the moment they have come into existence.

posto nel cosmo, dove tutto è immortale tranne gli uomini. La facoltà che permetteva all'uomo di realizzare tutto ciò era la memoria, Mnemosine, considerata per questo genitrice di tutte le altre muse.

Per poter comprendere prontamente e con una certa chiarezza quanto oggi siamo lontani da questa comprensione greca del rapporto tra natura e storia, tra il cosmo e l'uomo, potremo citare nell'originale una quartina di Rilke, la cui perfezione sembra una sfida a qualunque traduttore:

*Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;  
aber auch in ihnen flimmert Zeit.*

*Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt  
obdachlos die Unvergänglichkeit.<sup>5</sup>*

Qui anche le montagne soltanto sembrano rimaner ferme sotto la luce delle stelle; esse sono lentamente e impercettibilmente divorate dal tempo: nulla è eterno; fuggita dal mondo, l'immortalità ha trovato un incerto asilo nelle tenebre del cuore umano, che ancora sa ricordare e dire: «per sempre». L'immortalità, o l'indistruttibilità, semmai esistono, è senza patria. Se si legge questi versi con occhi greci, è come se il poeta abbia cercato consapevolmente di capovolgere i rapporti greci: tutto è diventato mortale, tranne forse il cuore dell'uomo; l'immortalità non è più l'elemento in cui i mortali si muovono, anzi ha scelto il suo asilo vagabondo nel cuore stesso della mortalità. Le cose, le opere, le azioni, perfino le parole immortali (seppure gli uomini sappiano ancora eternare, quasi reificandolo, il ricordo custodito nel loro cuore), hanno perduto la loro patria nel mondo; poiché il mondo e la natura sono perituri, e poiché le cose fatte dall'uomo, una volta venute in essere, partecipano del destino di tutti gli esseri, esse cominciano a perire nel momento in cui nascono.

With Herodotus words and deeds and events—that is, those things that owe their existence exclusively to men—became the subject matter of history. Of all man-made things, these are the most futile. The works of human hands owe part of their existence to the material nature provides and therefore carry within themselves some measure of permanence, borrowed, as it were, from the being-forever of nature. But what goes on between mortals directly, the spoken word and all the actions and deeds which the Greeks called *praxeis* or *pragmata* as distinguished from *poiesis*, fabrication, can never outlast the moment of their realization, would never leave any trace without the help of remembrance. The task of the poet and historiographer (both of whom Aristotle still puts in the same category because their subject is *praxis*)<sup>6</sup> consists in making something lasting out of remembrance. They do this by translating *praxis* and *pragmata*, action and speech, into that kind of *poiesis* or fabrication which eventually becomes the written word.

History as a category of human existence is of course older than the written word, older than Herodotus, older even than Homer. Not historically but poetically speaking, its beginning lies rather in the moment when Ulysses, at the court of the king of the Phaeacians, listened to the story of his own deeds and sufferings, to the story of his life, now a thing outside himself, an “object” for all to see and to hear. What had been sheer occurrence now became “history.” But the transformation of single events and occurrences into history was essentially the same “imitation of action” in words which was later employed in Greek tragedy,<sup>7</sup> where, as Burckhardt once remarked, “external

Con Erodoto, parole, azioni, eventi - cioè tutte le cose che devono soltanto agli uomini la loro esistenza - divennero l'argomento della storia. Fra tutte le cose fatte dall'uomo, queste sono le più labili. Le opere manuali dell'uomo devono in parte la loro esistenza alla materia fornita dalla natura, e perciò contengono una certa misura di stabilità, quasi presa a prestito dall'essere-per-sempre della natura. Ma quello che si svolge direttamente tra i mortali, il discorso parlato e tutte le azioni e i fatti che i greci chiamavano *πράξεις* (*praxeis*) o *πράγματα* (*pragmata*), in quanto distinti dalla *ποίησις* (*poiesis*) fabbricazione, non sopravviverebbero al momento della loro realizzazione, non lascerebbero traccia, se non fosse per la memoria. Compito del poeta e dello storiografo (accomunati da Aristotele in una stessa categoria, perché la loro occupazione è la *πρᾶξις* (*praxis*),<sup>6</sup> è fabbricare qualcosa che sopravviva attingendo alla memoria. L'uno e l'altro vi riescono traducendo *πρᾶξις* e *λέξις* (*lexis*, “pronuncia vocale”), azione e linguaggio, in quella sorta di *ποίησις* o fabbricazione che può diventare la parola scritta.

La storia come categoria dell'esistenza umana è naturalmente più antica della scrittura, più antica di Erodoto, e perfino di Omero. In termini di poesia e non di storia, ha inizio piuttosto quando, alla corte del re dei Feaci, Ulisse ascolta la storia delle sue gesta e sofferenze, la storia della sua stessa vita, divenuta ora qualcosa fuori di lui, un «oggetto» visibile e udibile per tutti. Quello che era stato pura evenienza diventava ora «storia». Ma la trasformazione dei singoli fatti ed evenienze in storia era in sostanza quella stessa «imitazione dell'azione» mediante parole, che doveva più tardi ricorrere nella tragedia greca,<sup>7</sup> nella quale, come osservò Burckhardt, «l'azione esterna si nasconde alla

action is hidden from the eye” through the reports of messengers, even though there was no objection at all to showing the horrible.<sup>8</sup> The scene where Ulysses listens to the story of his own life is paradigmatic for both history and poetry; the “reconciliation with reality,” the catharsis, which, according to Aristotle, was the essence of tragedy, and, according to Hegel, was the ultimate purpose of history, came about through the tears of remembrance. The deepest human motive for history and poetry appears here in unparalleled purity: since listener, actor, and sufferer are the same person, all motives of sheer curiosity and lust for new information, which, of course, have always played a large role in both historical inquiry and aesthetic pleasure, are naturally absent in Ulysses himself, who would have been bored rather than moved if history were only news and poetry only entertainment.

Such distinctions and reflections may seem commonplace to modern ears. Implied in them, however, is one great and painful paradox which contributed (perhaps more than any other single factor) to the tragic aspect of Greek culture in its greatest manifestations. The paradox is that, on the one hand, everything was seen and measured against the background of the things that are forever, while, on the other, true human greatness was understood, at least by the pre-Platonic Greeks, to reside in deeds and words, and was rather represented by Achilles, “the doer of great deeds and the speaker of great words,” than by the maker and fabricator, even the poet and writer. This paradox, that greatness was understood in terms of permanence while human greatness was seen in precisely the most futile and least lasting activities of men, has haunted Greek poetry and historiography as it has perturbed the quiet of the philosophers.

The early Greek solution of the paradox was poetic and non-philosophical. It consisted in the immortal fame which the poets could bestow upon word and deed to make them outlast not only

vista», ed è sostituita dai resoconti dei messaggeri, sebbene non si avesse la minima riluttanza a mostrare sulla scena l'orribile.<sup>8</sup> Ebbene, il momento in cui Ulisse ascolta la storia della sua stessa vita è paradigmatico tanto per la storia quanto per la poesia; la «riconciliazione con la realtà», la catarsi, che per Aristotele era l'essenza della tragedia, e per Hegel il fine ultimo della storia, qui si realizza con le lacrime del ricordo. Il motivo più profondamente umano della storia e della poesia si rivela qui con purezza ineguagliabile: poiché ascoltatore, attore e paziente sono la stessa persona, ogni motivo di pura curiosità, di morbosa sete di novità (che hanno sempre, com'è logico, una parte preponderante sia nell'indagine storica, sia nel piacere estetico), mancano del tutto in Ulisse, il quale, se la storia fosse solo *news* e la poesia soltanto «divertimento», si sarebbe annoiato anziché commuoversi.

Distinzioni e riflessioni del genere possono parere ovvie al lettore moderno; eppure recano implicito quel grave e doloroso paradosso che contribuì (forse più di ogni altro elemento singolarmente considerato) a conferire un aspetto tragico alle più alte espressioni della cultura greca. Il paradosso era che, per un verso, tutto era visto e misurato sullo sfondo delle cose che sono per sempre, mentre, d'altro canto, la vera grandezza dell'uomo, almeno secondo i Greci prima di Platone, si pensava risiedesse nelle azioni e nella parole e fosse esemplarmente rappresentata da Achille, «autore di grandi gesta e che proferiva grandi parole», non dal fabbricante e dall'artefice, anche se scrittore e poeta. Questo paradosso - che la grandezza venisse compresa in termini di stabilità, mentre grandezza umana venisse vista precisamente nelle attività più labili e meno durature degli uomini - ha ossessionato la poesia e storiografia elleniche, così come turbato la pace dei filosofi.

La soluzione del paradosso fornita dalla cultura greca arcaica era poetica e non filosofica. Essa consisteva nella fama immortale che i poeti potevano conferire alle parole e alle gesta,

the futile moment of speech and action but even the mortal life of their agent. Prior to the Socratic school—with the possible exception of Hesiod—we encounter no real criticism of immortal fame; even Heraclitus thought that it was the greatest of all human aspirations, and while he denounced with violent bitterness the political conditions in his native Ephesus, it never would have occurred to him to condemn the realm of human affairs as such or doubt its potential greatness.

The change, prepared by Parmenides, came about with Socrates and reached its culmination in Plato's philosophy, whose teaching regarding a potential immortality of mortal men become authoritative for all philosophy schools in antiquity. To be sure, Plato was still confronted with the same paradox and he seems to have been the first who considered "the desire to become famous and not to lie in the end without a name" on the same level as the natural desire for children through which nature secures the immortality of the species, though not

the of the individual person. In his political philosophy, therefore, he proposed to substitute the latter for the former, as though the desire for immortality through fame could as well be fulfilled when men "are immortal because they leave children's children behind them, and partake of immortality through the unity of a sempiternal becoming"; when he declared the begetting of children to be a law he obviously hoped this would be sufficient for the "common man's" natural yearning for deathlessness. For neither Plato nor Aristotle any longer

believed that mortal men could "immortalize" ( , in the Aristotelian terminology, an activity whose object is by no means necessarily one's own self, the immortal fame of the name, but includes a variety of occupations with immortal things in general)

e così farle sopravvivere non solo al labile attimo in cui il discorso era pronunciato e l'atto compiuto, ma anche alla morte fisica dell'agente. Nell'epoca presocratica (forse con la sola eccezione di Esiodo) non troviamo critiche vere e proprie a quella sete della fama immortale, che anche Eraclito riteneva essere la più grande aspirazione umana. Pur denunciando con violenta amarezza la situazione politica della nativa Efeso, Eraclito non avrebbe mai pensato lontanamente di condannare la sfera degli affari umani in sé e per sé o metterne in discussione la potenziale grandezza.

Il cambiamento, preparato da Parmenide, cominciò con Socrate e culminò nella filosofia di Platone, la cui dottrina della potenziale immortaltà degli uomini mortali divenne autoritativa per tutte le scuole filosofiche dell'antichità. Certo, Platone trovava ancora confrontato con il medesimo paradosso e sembra essere stato il primo a porre «il desiderio di acquistare gloria e di non ritrovarsi alla fine senza un nome» sullo stesso piano del desiderio naturale di generare figli, attraverso il quale la natura rende possibile l'immortalità della specie, sebbene non assicuri la ἀθανασία (*athanasia*, "immortalità") del singolo. Perciò la filosofia politica di Platone propone di sostituire il secondo desiderio al primo, quasi il desiderio dell'immortalità per fama potesse venir esaudito con altrettanta pienezza allorché gli uomini «sono immortali perché lasciano dietro di sé figli dei figli e partecipano all'immortalità nell'unità di un eterno divenire». Ma facendo della procreazione dei figli una legge, Platone sperava ovviamente che ciò potesse accontentare il desiderio naturale d'immortalità «dell'uomo comune». Infatti né Aristotele né Platone credevano più che gli uomini mortali, per mezzo di grandi gesta e parole, potessero «immortalare», ἀθανατίζειν (*athanatizein*) (per usare un termine aristotelico, un'attività che non ha necessariamente per oggetto il proprio io, la fama immortale del nome, ma comprende più maniere di aver a che fare con cose immortali in genere).<sup>9</sup> I due filosofi avevano

through great deeds and words.<sup>9</sup>They had discovered, in the activity of thought itself, a hidden human capacity for turning away from the whole realm of human affairs which should not be taken too seriously by men (Plato) because it was patently absurd to think that man is the highest being there is (Aristotle). While begetting might be enough for the many, to “immortalize” meant for the philosopher to dwell in the neighborhood of those things which are forever, to be there and present in a state of active attention, but without doing anything, without performance of deeds or achievement of works. Thus the proper attitude of mortals, once they had reached the neighborhood of the immortal, was actionless and even speechless contemplation:

the Aristotelian *θεωρητικὴ*, the highest and most human capacity of pure vision, cannot translate into words what it beholds,<sup>10</sup> and the ultimate truth which the vision of ideas disclosed to Plato is

likewise an *ἄρρητον*, something which cannot be caught in words.<sup>11</sup> Hence the old paradox was resolved by the philosophers by denying to man not the capacity to “immortalize,” but the capability of measuring himself and his own deeds against the everlasting greatness of the cosmos, of matching, as it were, the immortality of nature and the gods with an immortal greatness of his own. The solution clearly comes about at the expense of “the doer of great deeds and the speaker of great words.”

The distinction between the poets and historians on one side and the philosophers on the other was that the former simply accepted the common Greek concept of greatness. Praise, from which came glory and eventually everlasting fame, could be bestowed only upon things already “great,” that is, things that possessed an emerging, shining quality which distinguished them from all others and made glory possible. The great was that which deserved immortality, that which should be admitted to

scoperto, nell’attività del pensiero vero e proprio, una possibilità di distogliere gli uomini da tutte quelle faccende umane che essi non dovrebbero prendere troppo sul serio (Platone), in quanto era una palese assurdità considerare l’uomo l’essere più elevato che ci sia (Aristotele). Mentre procreare può essere sufficiente per i più, per il filosofo «immortalare» significava dimorare nei pressi delle cose che sono per sempre, trovarvisi presente in uno stato di attiva attenzione, ma senza fare nulla, senza compiere gesta o realizzare opere. Quindi, giunti nei pressi dell’immortalità, i mortali potevano soltanto tenere un’attitudine di contemplazione inattiva e addirittura muta: l’aristotelico *νοῦς* (*nous*), la capacità più elevata e più umana di vedere, non può tradurre in parole quello che contempla;<sup>10</sup> analogamente, la verità ultima svelata a Platone dalla vista delle idee, è un *ἄρρητον* (*àrreton*), qualcosa che non può esser catturato dalle parole.<sup>11</sup> Per cui l’antico paradosso fu risolto dai filosofi col negare all’uomo, non la facoltà di «immortalare», bensì la capacità di misurare se stesso e le sue gesta con l’imperitura grandezza del cosmo, la capacità dell’uomo di far incontrare, per così dire, l’immortalità della natura e degli dèi con una grandezza immortale sua propria. La soluzione è così trovata a spese dell’«autore di grandi gesta e proferitore di grandi parole».

La distinzione tra poeti e storiografi da un lato, e filosofi dall’altro, era che i primi accettavano senz’altro la concezione comunemente accettata dai greci di grandezza. La lode, da cui veniva la gloria, e infine la fama imperitura, poteva essere conferita soltanto a cose già «grandi», in possesso cioè di una qualità emergente, risplendente che le distingueva da tutte le altre e rendeva possibile la gloria. Grande era tutto quanto meritava l’immortalità, quanto doveva essere ammesso alla

the company of things that lasted forever, surrounding the futility of mortals with their unsurpassable majesty. Through history men almost became the equals of nature, and only those events, deeds, or words that rose by themselves to the ever-present challenge of the natural universe were what we would call historical. Not only the poet Homer and not only the storyteller Herodotus, but even Thucydides, who in a much more sober mood was the first to set standards for historiography, tells us explicitly in the beginning of the *Peloponnesian War* that he wrote his work because of the war's "greatness," because "this was the greatest movement yet known in history, not only of the Hellenes, but of a large part of the barbarian world . . . almost mankind."

The concern with greatness, so prominent in Greek poetry and historiography, is based on the most intimate connection between the concepts of nature and history. Their common denominator is immortality. Immortality is what nature possesses without effort and without anybody's assistance, and immortality is what the mortals therefore must try to achieve if they want to live up to the world into which they were born, to live up to the things which surround them and to whose company they are admitted for a short while. The connection between history and nature is therefore by no means an opposition. History receives into its remembrance those mortals who through deed and word have proved themselves worthy of nature, and their everlasting fame means that they, despite their mortality, may remain in the company of the things that last forever.

Our modern concept of history is no less intimately connected with our modern concept of nature than the corresponding and very different concepts which stand at the beginning of our

vicinanza delle cose che durano per sempre, aureolando con la loro insuperabile maestà la labilità dei mortali. Per mezzo della storia gli uomini diventavano quasi pari alla natura, e soltanto quegli eventi, azioni e parole che si sono affermate da sole nella sfida sempre presente dell'universo naturale sono state quelle che chiameremmo storiche. Non solo il poeta Omero o il narratore Erodoto, ma Tuciddide (il quale determinò per primo, con molto maggiore sobrietà, i criteri della storiografia) all'inizio delle *Guerre del Peloponneso* afferma esplicitamente di aver scritto la sua opera a causa della «grandezza» di quella guerra, che «era stato il più grande movimento della storia, non soltanto degli elleni ma di gran parte del mondo barbarico, quasi di tutta l'umanità».

La preoccupazione per la grandezza, presente in misura così cospicua nella poesia e nella storiografia elleniche, si fonda sullo strettissimo legame tra i concetti di natura e di storia. Il loro denominatore comune è l'immortalità. L'immortalità è ciò che la natura possiede senza sforzo e senza l'assistenza di nessuno, ed è perciò quel che i mortali devono forzarsi di realizzare se vogliono mantenersi all'altezza del mondo in cui sono nati, delle cose circostanti, alla compagnia delle quali sono ammessi per un breve periodo. Il nesso tra storia e natura dunque non ha affatto il carattere di un'opposizione. La storia accoglie nel suo bagaglio di memorie i mortali che con le loro gesta e parole si sono dimostrati degni della natura. La loro fama imperitura significa che essi, nonostante la loro mortalità, possono rimanere in compagnia di cose che durano per sempre.

Il nostro moderna concetto di della storia ha, con il nostro moderno concetto di natura, un nesso non meno intimo di quello esistente tra i concetti corrispondenti, pur tanto diversi,

history. They too can be seen in their full significance only if their common root is discovered. The nineteenth-century opposition of the natural and historical sciences, together with the allegedly absolute objectivity and precision of the natural scientists, is today a thing of the past. The natural sciences now admit that with the experiment, testing natural processes under prescribed conditions, and with the observer, who in watching the experiment becomes one of its conditions, a “subjective” factor is introduced into the “objective” processes of nature.

The most important new result of nuclear physics was the recognition of the possibility of applying quite different types of natural laws, without contradiction, to one and the same physical event. This is due to the fact that within a system of laws which are based on certain fundamental ideas only certain quite definite ways of asking questions make sense, and thus, that such a system is separated from others which allow different questions to be put.<sup>12</sup>

In other words, the experiment “being a question put before nature” (Galileo),<sup>13</sup> the answers of science will always remain replies to questions asked by men; the confusion in the issue of “objectivity” was to assume that there could be answers without questions and results independent of a question-asking being. Physics, we know today, is no less a man-centered inquiry into what is than historical research. The old quarrel, therefore, between the “subjectivity” of historiography and the “objectivity” of physics has lost much of its relevance.<sup>14</sup>

The modern historian as a rule is not yet aware of the fact that the natural scientist, against whom he had to defend his own “scientific standards” for so many decades, finds himself in the same position, and he is quite likely to state and restate in new, seemingly more scientific terms the old distinction between a

che stavano all’inizio (*beginning*) della nostra storia. Anch’essi possono essere compresi appieno soltanto svelandone la radice comune. L’opposizione ottocentesca tra scienze storiche e scienze naturali, assieme alla presunta oggettività e precisione assoluta degli scienziati naturalisti, è oggi una cosa del passato. Oggi le scienze naturali ammettono che l’esperimento (che mette alla prova i processi naturali in condizioni predeterminate) e lo sperimentatore stesso (che osservandone i risultati, costituisce una delle condizioni), introducono un fattore «soggettivo» nei processi «oggettivi» della natura.

Il più importante tra i nuovi risultato della fisica nucleare è stato il riconoscimento della possibilità di applicare tipi di leggi naturali molto diversi, senza contraddizioni, a uno stesso evento fisico. Ciò è dovuto al fatto che, all’interno di un sistema di leggi che si basano su alcune idee fondamentali, solo alcuni modi ben definiti di porre domande hanno senso, e quindi, che tale sistema è separato da altri che permettono di porre domande diverse.<sup>12</sup>

In altre parole, in quanto l’esperimento «è un porre una domanda alla natura» (Galileo),<sup>13</sup> le risposte della scienza rimarranno sempre risposte a domande dell’uomo; la confusione sul problema dell’«oggettività» consisteva nel supporre possibile l’esistenza di risposte indipendenti dalle domande, e di risultati indipendenti dall’esistenza di un essere interrogante. Come oggi ben sappiamo, la fisica è una «indagine su ciò che è», non meno antropocentrica dell’indagine storica. La vecchia disputa tra la «soggettività» della storiografia e l’«oggettività» della fisica ha perciò perso molta della sua rilevanza.<sup>14</sup>

Lo storico moderno, di regola, non si rende ancora ben conto del fatto che lo scienziato naturalista (contro il quale per tanti decenni ha dovuto difendere i propri «criteri scientifici») viene a trovarsi nella sua stessa posizione, e molto probabilmente continuerà a riproporre sotto nuove formulazioni, in termini

science of nature and a science of history. The reason is that the problem of objectivity in the historical sciences is more than a mere technical, scientific perplexity. Objectivity, the “extinction of the self” as the condition of “pure vision” (*das reine Sehen der Dinge*—Ranke) meant the historian’s abstention from bestowing either praise or blame, together with an attitude of perfect distance with which he would follow the course of events as they were revealed in his documentary sources. To him the only limitation of this attitude, which Droysen once denounced as “eunuchic objectivity,”<sup>15</sup> lay in the necessity of selecting material from a mass of facts which, compared with the limited capacity of the human mind and the limited time of human life, appeared infinite. Objectivity, in other words, meant noninterference as well as nondiscrimination. Of these two, nondiscrimination, abstention from praise and blame, was obviously much easier to achieve than noninterference; every selection of material in a sense interferes with history, and all criteria for selection put the historical course of events under certain man-made conditions, which are quite similar to the conditions the natural scientist prescribes to natural processes in the experiment.

We have stated here the problem of objectivity in modern terms, as it arose during the modern age, which believed it had discovered in history a “new science” which then would have to comply to the standards of the “older” science of nature. This, however, was a self-misunderstanding. Modern natural science developed quickly into an even “newer” science than history, and both sprang, as we shall see, from exactly the same set of “new” experiences with the exploration of the universe, made at the beginning of the modern age. The curious and still confusing point about the historical sciences was that they did not take their standards from the natural sciences of their own age, but harked back to the scientific and, in the last analysis, philosophical attitude which the modern age had just begun to liquidate. Their

dall’apparenza più scientifica, la vecchia distinzione tra scienza naturale e scienza della storia. La ragione è che, per le scienze storiche, l’oggettività non è un puro e semplice problema scientifico, tecnico. L’oggettività, «l’annullamento dell’io» quale condizione della «visione pura» (Ranke: *das reine Sehen der Dinge*) significava l’astensione da ogni biasimo o lode, l’atteggiamento di perfetta equidistanza con il quale lo storico seguiva il succedersi dei fatti così com’erano svelati dalle fonti documentarie. L’unica limitazione posta a tale atteggiamento (definito dal Droysen «oggettività da eunuchi»)<sup>15</sup> era la necessità di trascinare il materiale in una massa di fatti che, paragonata alla finitezza della mente umana ed alla brevità della vita, appariva infinita. In altre parole, oggettività significava insieme non-interferenza e non-discriminazione. Tra le due, la non-discriminazione, cioè l’astensione dalla lode o dal biasimo, era naturalmente molto più facilmente raggiungibile della non-interferenza. In un certo senso, qualunque scelta del materiale interferisce con la storia; tutti i criteri di scelta pongono il corso storico degli eventi in un contesto artefatto dall’uomo, molto simile alle condizioni che il naturalista pone ai processi della natura nel corso dei suoi esperimenti.

Abbiamo enunciato il problema dell’obiettività nei termini moderni, così come si pose nell’età moderna, la quale ritenne di aver scoperto nella storia una «nuova scienza» che si sarebbe dovuta adeguare ai criteri informativi della «vecchia» scienza naturale. Ma questo non era che una incomprensione di sé stessi. Ben presto le moderne scienze naturali divennero addirittura «più nuove» della storia; l’una e le altre, come vedremo, nacquero dallo stesso insieme di «nuove» esperienze, connesse all’esplorazione dell’universo, compiute all’inizio dell’evo moderno. L’aspetto singolare ed ancora disorientante delle scienze storiche è esse non ricavarono i loro criteri dalle scienze naturali del loro tempo, bensì si rifacevano a quell’atteggiamento scientifico, e in definitiva filosofico, che l’età



scientific standards, culminating in the “extinction of the self,” had their roots in Aristotelian and medieval natural science, which consisted mainly in observing and cataloguing observed facts. Before the rise of the modern age it was a matter of course that quiet, actionless, and selfless contemplation of the miracle of being, or of the wonder of God’s creation, should also be the proper attitude for the scientist, whose curiosity about the particular had not yet parted company with the wonder before the general from which, according to the ancients, sprang philosophy.

With the modern age this objectivity lost its fundament and therefore was constantly on the lookout for new justifications. For the historical sciences the old standard of objectivity could make sense only if the historian believed that history in its entirety was either a cyclical phenomenon which could be grasped as a whole through contemplation (and Vico, following the theories of late antiquity, was still of this opinion) or that it was guided by some divine providence for the salvation of mankind, whose plan was revealed, whose beginnings and ends were known, and therefore could be again contemplated as a whole. Both these concepts, however, were actually quite alien to the new consciousness of history in the modern age; they were only the old traditional framework into which the new experiences were pressed and from which the new science had risen. The problem of scientific objectivity, as the nineteenth century posed it, owed so much to historical self-misunderstanding and philosophical confusion that the real issue at stake, the issue of impartiality, which is indeed decisive not only for the “science” of history but for all historiography from poetry and storytelling onward, has become difficult to recognize.

Impartiality, and with it all true historiography, came into the world when Homer decided to sing the deeds of the Trojans no

moderna aveva appena cominciato ad abbandonare. I criteri informativi di queste scienze, culminanti nell’«annullamento dell’io», erano ereditati dalle scienze naturali aristoteliche e medievali, che si riducevano all’osservare e a catalogare i fatti osservati. Prima dell’età moderna era del tutto normale che la contemplazione quieta, immobile e impersonale del miracolo dell’essere, o delle meraviglie della creazione di Dio, dovesse essere il giusto atteggiamento dello scienziato, la cui curiosità per il particolare non si era ancora divisa dallo stupore di fronte al tutto, stupore dal quale, secondo gli antichi, nacque la filosofia.

Con l’età moderna questa obiettività perse la propria base, e si trovò quindi a dover cercare sempre nuove giustificazioni. Per le scienze storiche, il vecchio criterio dell’obiettività poteva avere senso soltanto a condizione che lo storico credesse che la storia nella sua interezza fosse, o un fenomeno ciclico, il quale poteva essere afferrato come un tutto mediante la contemplazione (Vico, seguendo le teorie della tarda antichità, era ancora di questa opinione); oppure fosse guidato da una provvidenza verso la salvezza dell’umanità, secondo un piano rivelato e da principi e per fini altrettanto noti, e potesse quindi, di nuovo, essere contemplato come un tutto. Entrambi questi concetti, però, erano in realtà estranei alla nuova coscienza della storia acquisita dall’età moderna; erano costituivano soltanto il vecchio quadro di riferimento tradizionale nel quale le nuove le esperienze venivano pigiate a forza e dalle quali era nata la nuova scienza. Il problema della obiettività scientifica, così com’è stato posto dal XIX secolo, è talmente gravato da mancanza di auto-comprensione storica e da scarsa chiarezza filosofica da rendere irriconoscibile il vero e proprio problema, ossia la questione dell’imparzialità, che è in realtà decisiva non solo per la «scienza» della storia, ma per la storiografia in senso ampio, poesia e narrazione incluse.

L’imparzialità, e con essa ogni autentica storiografia, venne al mondo quando Omero decise di cantare le gesta dei troiani non

less than those of the Achaeans, and to praise the glory of Hector no less than the greatness of Achilles. This Homeric impartiality, as it is echoed by Herodotus, who set out to prevent “the great and wonderful actions of the Greeks *and* the barbarians from losing their due meed of glory,” is still the highest type of objectivity we know. Not only does it leave behind the common interest in one’s own side and one’s own people which, up to our own days, characterizes almost all national historiography, but it also discards the alternative of victory or defeat, which moderns have felt expresses the “objective” judgment of history itself, and does not permit it to interfere with what is judged to be worthy of immortalizing praise. Somewhat later, and most magnificently expressed in Thucydides, there appears in Greek historiography still another powerful element that contributes to historical objectivity. It could come to the foreground only after long experience in polis-life, which to an incredibly large extent consisted of citizens talking with one another. In this incessant talk the Greeks discovered that the world we have in common is usually regarded from an infinite number of different standpoints, to which correspond the most diverse points of view. In a sheer inexhaustible flow of arguments, as the Sophists presented them to the citizenry of Athens, the Greek learned to exchange his own viewpoint, his own “opinion”—the way the world appeared and opened up to him —, “it appears to me,”

from which comes —, or “opinion”)—with those of his fellow citizens. Greeks learned to *understand*—not to understand one another as individual persons, but to look upon the same world from one another’s standpoint, to see the same in very different and frequently opposing aspects. The speeches in which Thucydides makes articulate the standpoints and interests of the warring parties are still a living testimony to the extraordinary degree of this objectivity.

meno di quelle degli achei, esaltando la gloria di Ettore non meno della grandezza di Achille. Questa imparzialità omerica (a cui fa eco Erodoto, preoccupato di evitare che «le grandi e mirabili gesta dei greci e dei barbari perdessero il dovuto compenso di gloria»), rimane ancora la forma più elevata di obiettività che noi conosciamo. L’imparzialità omerica, non è solo superiore all’ordinario interesse per la propria parte e per il proprio popolo che, ancor’oggi, caratterizza quasi tutta la storiografia nazionale; essa respinge anche l’alternativa tra vittoria e sconfitta (in cui i moderni hanno avvertito l’espressione del giudizio “oggettivo” da parte della storia stessa), non permettendo che tale alternativa interferisca in ciò che viene giudicato degno di fama immortale. Poco più tardi, soprattutto nell’esempio splendido di Tucidide, nella storiografia greca appare un altro potente elemento che contribuisce all’obiettività storica. Esso poté venire alla ribalta solo dopo una lunga esperienza nella vita della *polis*, la quale, in misura incredibilmente larga, consisteva nel parlare l’uno con l’altro tra i cittadini. In questo incessante parlare i greci scoprirono che il mondo che abbiamo in comune è normalmente guardato da un numero infinito di angolazioni (*standpoints*) differenti, alle quali corrispondono i punti di vista (*points of view*) più diversi. In un inesauribile flusso di argomentazioni, qual era presentato dai sofisti ai cittadini di Atene, il greco imparava a cambiare il proprio punto di vista (*viewpoint*), la propria «opinione» (ossia il modo in cui il mondo gli appariva, gli si schiudeva: *δοκεῖ μοι*, [*dokéi moi*] «mi pare», verbo dal quale deriva *δόξα* [*dòxa*], «opinione») con quella dei suoi concittadini. I greci imparavano a *capire*: non a capirsi a vicenda, in quanto individui, bensì a guardare allo stesso mondo dall’angolazione (*standpoint*) di un altro, a vedere la medesima cosa sotto aspetti molto diversi e spesso opposti. Le orazioni, nelle quali Tucidide fa vivere i punti di vista e gli interessi delle parti belligeranti, costituiscono la testimonianza vivente di questo eccezionale livello di obiettività.

What has obscured the modern discussion of objectivity in the historical sciences and prevented its ever touching the fundamental issues involved seems to be the fact that none of the conditions of either Homeric impartiality or Thucydidean objectivity are present in the modern age. Homeric impartiality rested upon the assumption that great things are self-evident, shine by themselves; that the poet (or later the historiographer) has only to preserve their glory, which is essentially futile, and that he would destroy, instead of preserving, if he were to forget the glory that was Hector's. For the short duration of their existence great deeds and great words were, in their greatness, as real as a stone or a house, there to be seen and heard by everybody present. Greatness was easily recognizable as that which by itself aspired to immortality—that is, negatively speaking, as a heroic contempt for all that merely comes and passes away, for all individual life, one's own included. This sense of greatness could not possibly survive intact into the Christian era for the very simple reason that, according to Christian teachings, the relationship between life and world is the exact opposite to that in Greek and Latin antiquity: in Christianity neither the world nor the ever-recurring cycle of life is immortal, only the single living individual. It is the world that will pass away; men will live forever. The Christian reversal is based, in its turn, upon the altogether different teachings of the Hebrews, who always held that life itself is sacred, more sacred than anything else in the world, and that man is the supreme being on earth.

Connected with this inner conviction of the sacredness of life as such, which has remained with us even after security of the Christian faith in life after death has passed away, is the stress on the all-importance of self-interest, still so prominent in all modern political philosophy. In our context this means that the Thucydidean type of objectivity, no matter how much it may be

A rendere confusa la discussione moderna sulla obiettività nelle scienze storiche, ed a impedirle anche solo di sfiorare le questioni fondamentali implicate da questo concetto, sembra essere stato il fatto che, in epoca moderna, non sussistono più le condizioni della imparzialità omerica e della obiettività tucididea. L'imparzialità omerica si fondava sul presupposto che i fatti grandi sono evidenti di per sé, brillano di luce propria; il poeta (o più tardi lo storiografo) deve soltanto conservarne la gloria, la quale è essenzialmente labile e verrebbe perciò distrutta, e non preservata, qualora si dimenticasse la gloria che fu propria di Ettore. Durante la loro breve esistenza, gesta e parole grandi erano state, nella loro grandezza, non meno reali di una pietra o di una casa, erano state accessibili alla vista e all'udito di tutti i presenti. La grandezza si riconosceva subito come una cosa che di per sé aspirava all'immortalità: ossia, in termini negativi, un eroico disprezzo per tutto ciò che si limita ad avvenire e trascorrere, per tutto quanto è vita individuale, non esclusa la propria. Un tale senso della grandezza non poteva sopravvivere intatto dall'era cristiana, in quanto il cristianesimo pone la vita e il mondo in un rapporto che è l'esatto contrario del rapporto vigente nella cultura classica, greca e latina. Nella cristianità, immortali non sono né il mondo, né il ricorrente ciclo della vita, ma soltanto i singoli individui viventi. È il mondo che passerà; gli uomini vivranno per sempre. Il rovesciamento operato dal cristianesimo si fonda d'altra parte sulla dottrina ebraica, completamente diversa, secondo la quale la vita stessa è sacra, più di ogni altra cosa al mondo, e sulla terra l'essere supremo è l'uomo.

Connesso con questa intima convinzione della sacertà della vita come tale (rimasta tale anche dopo la perdita della sicurezza della fede cristiana nella vita dopo la morte) è l'accento posto sulla assoluta importanza dell'interesse personale, ancora così preminente in tutta la filosofia politica moderna. Nel nostro contesto, ciò significa che l'obiettività com'era concepita da

admired, no longer has any basis in real political life. Since we have made life our supreme and foremost concern, we have no room left for an activity based on contempt for one's own life-interest. Selflessness may still be a religious or a moral virtue; it can hardly be a political one. Under these conditions objectivity lost its validity in experience, was divorced from real life, and became that "lifeless" academic affair which Droysen rightly denounced as being eunuchic.

Moreover, the birth of the modern idea of history not only coincided with but was powerfully stimulated by the modern age's doubt of the reality of an outer world "objectively" given to human perception as an unchanged and unchangeable object. In our context the most important consequence of this doubt was the emphasis on sensation *qua* sensation as more "real" than the "sensed" object and, at any rate, the only safe ground of experience. Against this subjectivization, which is but one aspect of the still growing world-alienation of man in the modern age, no judgments could hold out: they were all reduced to the level of sensations and ended on the level of the lowest of all sensations, the sensation of taste. Our vocabulary is a telling testimony to this degradation. All judgments not inspired by moral principle (which is felt to be old-fashioned) or not dictated by some self-interest are considered matters of "taste," and this in hardly a different sense from what we mean by saying that the preference for clam chowder over pea soup is a matter of taste. This conviction, the vulgarity of its defenders on the theoretical level notwithstanding, has disturbed the conscience of the historian much more deeply because it has much deeper roots in the general spirit of the modern age than the allegedly superior scientific standards of his colleagues in the natural sciences.

Tucidide, per quanta ammirazione possa suscitare, non ha più alcuna base nella vita politica reale. Poiché noi abbiamo fatto della vita la nostra cura suprema e principale, non abbiamo più spazio per una attività che si fonda sul disprezzo del proprio interesse vitale. L'esser-disinteressati (*Selflessness*) può ancora essere una virtù religiosa o morale: difficilmente può essere una virtù politica. In queste condizioni, l'obiettività ha perduto la propria validità nell'esperienza, ha fatto divorzio dalla vita reale, diventando quel criterio accademico e «privo di vita», giustamente denunciato da Droysen come privo di virilità.

Inoltre, la nascita della moderna idea di storia non solo coincide con, ma ricevette un poderoso impulso da, il dubbio dell'età moderna in merito ad un mondo esterno «oggettivamente» dato all'umana capacità di percezione quale oggetto immutato e immutabile. Nel contesto che qui ci interessa, la conseguenza più importante di questo dubbio fu l'importanza annessa alla sensazione *in quanto* sensazione in quanto più «reale» dell'oggetto «percepito dai sensi», e in ogni modo, in quanto unico terreno sicuro di esperienza. Contro questa soggettivazione (che è soltanto un aspetto della tuttora crescente alienazione dal mondo dell'uomo moderno) nessun giudizio poté tenere: vennero tutti ridotti al livello delle sensazioni e finirono col raggiungere il livello della più bassa delle sensazioni: il gusto. Il nostro vocabolario è eloquente testimonianza di questa degradazione. Tutti i giudizi non ispirati da un principio morale (che si ritiene fuori moda) né dettati da qualche interesse personale, sono classificati tra le questione di «gusto», e questo in un senso ben poco diverso da ciò che s'intende quando si dice che preferire la zuppa di pesce al passato di piselli è una questione di gusti. Questo convincimento (nonostante la grossolanità dei suoi sostenitori sul piano teorico) ha turbato più a fondo la coscienza dello storico perché ha radici nello spirito dominante dell'epoca moderna molto più profonde di quanto

Unfortunately it is in the nature of academic quarrels that methodological problems are likely to overshadow more fundamental issues. The fundamental fact about the modern concept of history is that it arose in the same sixteenth and seventeenth centuries which ushered in the gigantic development of the natural sciences. Foremost among the characteristics of that age, which are still alive and present in our own world, is the world-alienation of man, which I mentioned before and which is so difficult to perceive as a basic condition of our whole life because out of it, and partly at least out of its despair, did arise the tremendous structure of the human artifice we inhabit today, in whose framework we have even discovered the means of destroying it together with all non-man-made things on earth.

The shortest and most fundamental expression this world-alienation ever found is contained in Descartes' famous *de omnibus dubitandum est*, for this rule signifies something altogether different from the skepticism inherent in the self-doubt of all true thought. Descartes came to his rule because the then recent discoveries in the natural sciences had convinced him that man in his search for truth and knowledge can trust neither the given evidence of the senses, nor the "innate truth" of the mind, nor the "inner light of reason." This mistrust of the human capacities has been ever since one of the most elementary conditions of the modern age and the modern world; but it did not spring, as is usually assumed, from a sudden mysterious dwindling of faith in God, and its cause was originally not even a suspicion of reason as such. Its origin was simply the highly justified loss of confidence in the truth-revealing capacity of the senses. Reality no longer was disclosed as an outer phenomenon to human sensation, but had withdrawn, so to speak, into the sensing of the sensation itself. It now turned out that without confidence in the senses neither faith in God nor

non le abbia la pretesa superiorità dei criteri scientifici dei suoi colleghi scienziati naturalisti.

Purtroppo, è tipico delle dispute accademiche lasciare che le questioni di fondo siano messe in secondo piano da problemi metodologici. Il moderno concetto di storia ha una caratteristica fondamentale: è nato in quegli stessi secoli (il XVI e il XVII) che prepararono il gigantesco sviluppo delle scienze naturali. Tra le caratteristiche di quell'epoca, che sono ancora vive e presenti nel nostro mondo, la prima è la alienazione dell'uomo dal mondo, di cui ho parlato prima, e che è così difficile da percepire come una condizione fondamentale di tutta la nostra vita perché da essa, e almeno in parte dalla sua disperazione, è nata la formidabile struttura dell'artificio umano che abitiamo oggi, nella cui cornice abbiamo scoperto i mezzi per distruggere persino essa insieme a tutte le cose non fatte dall'uomo sulla terra.

La più pregnante e fondamentale formulazione di questa alienazione dal mondo che mai sia stata trovata è il famoso *de omnibus dubitandum est* ("si deve dubitare di tutto") cartesiano. Infatti, questa regola designa una cosa completamente diversa dallo scetticismo inerente al dubbio di sé proprio di ogni autentico pensiero. Cartesio arrivò a enunciare tale regola perché le scoperte allora recenti delle scienze naturali lo avevano convinto che, nella sua ricerca della verità e della conoscenza, l'uomo non possa fidarsi dell'evidenza data dai sensi, né della «verità innata» della mente, né della «luce interiore della ragione». Da allora, questa sfiducia nelle capacità dell'uomo ha costituito una delle condizioni più elementari dell'epoca e del mondo moderni; ma non è scaturita, come in genere si presume, da un vacillare subitaneo e misterioso della fede in Dio; anzi, in origine, non fu neppure causata da un vero e proprio dubbio nei riguardi della ragione. È nata semplicemente da una ben comprensibile perdita della fiducia nella capacità dei sensi di scoprire la verità. La realtà non si schiudeva come un fenomeno esterno rispetto alla sensazione umana; si era bensì ritratta, per

trust in reason could any longer be secure, because the revelation of both divine and rational truth had always been implicitly understood to follow the awe-inspiring simplicity of man's relationship with the world: I open my eyes and behold the vision, I listen and hear the sound, I move my body and touch the tangibility of the world. If we begin to doubt the fundamental truthfulness and reliability of this relationship, which of course does not exclude errors and illusions but, on the contrary, is the condition of their eventual correction, none of the traditional metaphors for suprasensual truth—be it the eyes of the mind which can see the sky of ideas or the voice of conscience listened to by the human heart—can any longer carry its meaning.

The fundamental experience underlying Cartesian doubt was the discovery that the earth, contrary to all direct sense experience, revolves around the sun. The modern age began when man, with the help of the telescope, turned his bodily eyes toward the universe, about which he had speculated for a long time—seeing with the eyes of the mind, listening with the ears of the heart, and guided by the inner light of reason—and learned that his senses were not fitted for the universe, that his everyday experience, far from being able to constitute the model for the reception of truth and the acquisition of knowledge, was a constant source of error and delusion. After this deception—whose enormity we find difficult to realize because it was centuries before its full impact was felt everywhere and not only in the rather restricted milieu of scholars and philosophers—suspicions began to haunt modern man from all sides. But its most immediate consequence was the spectacular rise of natural science, which for a long time seemed to be liberated by the discovery that our senses by themselves do not tell the truth. Henceforth, sure of the unreliability of

così dire, nel sentire della sensazione stessa. Diventò chiaro che senza la fiducia nei sensi non potevano più essere sicure né la fede in Dio, né la fiducia nella ragione, poiché la rivelazione delle verità, divine o razionali che fossero, era sempre stata implicitamente compresa come tale da seguire la semplicità, carica di timore reverenziale, propria del rapporto dell'uomo con il mondo: apro gli occhi ed ecco la visione, ascolto e percepisco il suono, muovo il mio corpo e tocco la tangibilità del mondo. Se si comincia a mettere in dubbio la verità e attendibilità di questo rapporto che, naturalmente, non esclude gli errori e le illusioni ma, al contrario, costituisce semmai la condizione per correggerli, nessuna delle metafore tradizionalmente usate per esprimere verità soprasensibili (gli "occhi della mente" che possono vedere il "cielo delle idee", o la "voce della coscienza" che il cuore umano può ascoltare) può conservare il suo significato.

L'esperienza fondamentale alla base del dubbio cartesiano era la scoperta che la terra, al contrario di quanto appare all'esperienza diretta dei sensi, gira intorno al sole. L'età moderna ebbe inizio quando, con l'aiuto del telescopio, l'uomo volse i propri occhi corporei all'universo, sul quale aveva speculato da tanto tempo (vedendolo con gli occhi della mente, ascoltando con le orecchie del cuore e guidato dalla luce interiore della ragione), e scoprì che i propri sensi non erano fatti per l'universo, che la sua esperienza quotidiana, lungi dal potere costituire il modello per recepire la verità e acquisire la conoscenza, era una fonte di continui errori e illusioni. Successivamente a questo inganno - la cui enormità è difficile da capire, perché fu stato secoli prima che il suo pieno impatto si facesse sentire ovunque e non solo nell'ambiente piuttosto ristretto degli studiosi e dei filosofi - l'uomo si trovò ossessionato dai sospetti che sorgevano da ogni parte. Ma la conseguenza più immediata fu lo spettacolare sviluppo delle scienze naturali, le quali parvero per molto tempo inattaccabili dalla scoperta che i nostri sensi da soli non fanno

sensation and the resulting insufficiency of mere observation, the natural sciences turned toward the experiment, which, by directly interfering with nature, assured the development whose progress has ever since appeared to be limitless.

Descartes became the father of modern philosophy because he generalized the experience of the preceding as well as his own generation, developed it into a new method of thinking, and thus became the first thinker thoroughly trained in that “school of suspicion” which, according to Nietzsche, constitutes modern philosophy. Suspicion of the senses remained the core of scientific pride until in our time it has turned into a source of uneasiness. The trouble is that “we find nature behaving so differently from what we observe in the visible and palpable bodies of our surroundings that *no* model shaped after our large-scale experiences can ever be ‘true’”; at this point the indissoluble connection between our thinking and our sense perception takes its revenge, for a model that would leave sense experience altogether out of account and, therefore, be completely adequate to nature in the experiment is not only “practically inaccessible but not even thinkable.”<sup>16</sup> The trouble, in other words, is not that the modern physical universe cannot be visualized, for this is a matter of course under the assumption that nature does not reveal itself to the human senses; the uneasiness begins when nature turns out to be inconceivable, that is, unthinkable in terms of pure reasoning as well.

The dependence of modern thought upon factual discoveries of the natural sciences shows itself most clearly in the seventeenth century. It is not always admitted as readily as by Hobbes, who attributed his philosophy exclusively to the results of the work of Copernicus and Galileo, Kepler, Gassendi, and Mersenne, and who denounced all past philosophy as nonsense with a violence

dire la verità. Da quel momento, sicure dell’inattendibilità della percezione sensoria, e della conseguente insufficienza dell’osservazione pura e semplice, le scienze naturali si volsero all’esperimento, che interferendo direttamente con la natura, assicurava quello sviluppo da allora in apparenza illimitato.

Cartesio divenne il padre della filosofia moderna per aver generalizzato l’esperienza della propria generazione e di quella precedente, e averla elaborata in un nuovo metodo del pensiero, diventando così il primo pensatore completamente educato a quella «scuola del sospetto» che, secondo Nietzsche, è la filosofia moderna. Il sospetto gettato sulle capacità effettive dei sensi rimase il nocciolo dell’orgoglio scientifico finché, ai nostri giorni, si è rovesciato in una fonte d’inquietudine. Il guaio è che «scopriamo che la natura si comporta in modi così diversi da quelli osservati nei corpi visibili e palpabili dell’ambiente circostante, da non consentirci di ritenere mai “vero” nessun modello plasmato in base alle nostre esperienze su vasta scala»; è qui che il nesso indissolubile esistente tra il nostro pensiero e la nostra percezione sensibile si prende la sua rivincita. Infatti, in ogni esperimento, un modello che non tenesse affatto conto dell’esperienza sensibile e, pertanto, fosse in tutto e per tutto conforme alla natura, non sarebbe solo «inattuabile in pratica, ma altresì neppure pensabile».<sup>16</sup> Il problema, in altre parole, non sta nell’impossibilità di visualizzare il moderno universo fisico, giacché è una conseguenza del tutto pacifica del postulato secondo il quale la natura non si rivela mai ai sensi. Il disagio sorge allorché la natura si rivela impensabile, ossia inconcepibile, anche nei termini del puro ragionamento.

La dipendenza del pensiero moderno dalle scoperte fattuali dalle scienze naturali si rivela con la massima chiarezza nel XVII secolo. Pochi però sono disposti a riconoscerla con la prontezza di un Hobbes, il quale faceva discendere tutta la sua filosofia dai risultati dell’opera di Copernico e Galileo, di Keplero, Gassendi e Marsenne, accusando d’insensatezza tutto

matched perhaps only by Luther's contempt for the "*stulti philosophi*." One does not need the radical extremism of Hobbes's conclusion, not that man may be evil by nature, but that a distinction between good and evil makes no sense, and that reason, far from being an inner light disclosing truth, is a mere "faculty of reckoning with consequences"; for the basic suspicion that man's earthbound experience presents a caricature of truth is no less present in Descartes' fear that an evil spirit may rule the world and withhold truth forever from the mind of a being so manifestly subject to error. In its most harmless form, it permeates English empiricism, where the meaningfulness of the sensibly given is dissolved into data of sense perception, disclosing their meaning only through habit and repeated experiences, so that in an extreme subjectivism man is ultimately imprisoned in a non-world of meaningless sensations that no reality and no truth can penetrate. Empiricism is only seemingly a vindication of the senses; actually it rests on the assumption that only common-sense arguing can give them meaning, and it always starts with a declaration of non-confidence in the truth- or reality-revealing capacity of the senses. Puritanism and empiricism, in fact, are only two sides of the same coin. The same fundamental suspicion finally inspired Kant's gigantic effort to re-examine the human faculties in such a way that the question of a *Ding an sich*, that is, the truth-revealing faculty of experience in an absolute sense, could be left in abeyance.

Of much more immediate consequence for our concept of history was the positive version of subjectivism which arose from the same predicament: Although it seems that man is unable to recognize the given world which he has not made himself, he nevertheless must be capable of knowing at least what he made

il filosofare del passato, con violenza pari forse soltanto al disprezzo di Lutero per gli *stulti philosophi*. Non c'è bisogno dell'estremismo radicale della conclusione di Hobbes, ossia che l'uomo sia per natura malvagio, ma che la distinzione tra bene e male non abbia senso, e che la ragione, lungi dall'essere una luce interiore che rivela la verità, sia una mera "facoltà di calcolare le conseguenze"; infatti, il sospetto fondamentale che l'esperienza terrena dell'uomo presenti una caricatura della verità non è meno presente nel timore di Cartesio che uno spirito malvagio possa governare il mondo e impedire l'accesso alla verità ad una mente di un essere così palesemente incline all'errore. La forma più innocua di questo dubbio dà origine all'empirismo inglese, nel quale la significatività del dato sensibile si polverizza in dati di percezione sensoria che rivelano il loro significato soltanto attraverso l'abitudine ed il ripetersi delle esperienze, cosicché, per il risultato ultimo di un soggettivismo portato all'estremo, l'uomo rimane imprigionato in un «non-mondo» di sensazioni prive di significato, impenetrabili a qualunque realtà e a qualunque verità. L'empirismo è una rivendicazione dei sensi solo in apparenza; in realtà poggia sul presupposto che solo le argomentazioni del buon senso possono dare ai sensi stessi un significato, e parte sempre da una dichiarazione di sfiducia nella capacità dei sensi di rivelare la verità o la realtà. Il puritanesimo e l'empirismo, infatti, non sono che le due facce di una sola medaglia. La stessa fondamentale sfiducia ispirò infine il gigantesco sforzo di Kant di riesaminare le facoltà umane in modo tale da lasciare in sospenso il problema del *Ding an sich*, ossia della capacità dell'esperienza di rivelare la verità in senso assoluto.

La versione positiva del soggettivismo, nata dalla medesima aporia (*predicament*), ha un peso molto più diretto sul nostro concetto di storia. Benché sembri incapace di riconoscere il mondo dato, che non è stato fatto da lui, l'uomo dev'essere tuttavia in grado di conoscere almeno ciò che è effettivamente



himself. This pragmatic attitude is already the fully articulated reason why Vico turned his attention to history and thus became one of the fathers of modern historical consciousness. He said: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, facer-emus.*<sup>17</sup> (“Mathematical matters we can prove because we ourselves make them; to prove the physical, we would have to make it.”) Vico turned to the sphere of history only because he still believed it impossible “to make nature.” No so-called humanist considerations inspired his turning away from nature, but solely the belief that history is “made” by men just as nature is “made” by God; hence historical truth can be known by men, the makers of history, but physical truth is reserved for the Maker of the universe.

It has frequently been asserted that modern science was born when attention shifted from the search after the “what” to the investigation of “how.” This shift of emphasis is almost a matter of course if one assumes that man can know only what he has made himself, insofar as this assumption in turn implies that I “know” a thing whenever I understand how it has come into being. By the same token, and for the same reasons, the emphasis shifted from interest in things to interest in processes, of which things were soon to become almost accidental by-products. Vico lost interest in nature because he assumed that to penetrate the mystery of Creation it would be necessary to understand the creative process, whereas all previous ages had taken it for granted that one can very well understand the universe without ever knowing how God created it, or, in the Greek version, how the things that are by themselves came into being. Since the seventeenth century the chief preoccupation of all scientific inquiry, natural as well as historical, has been with processes; but only modern technology (and no mere science, no matter how highly developed), which began with substituting mechanical processes for human activities—laboring and

opera sua. L’atteggiamento pragmatico è già il motivo pienamente articolato per il quale Vico rivolse la propria attenzione alla storia, diventando così uno dei padri della coscienza storica moderna. Vico diceva: «Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus».<sup>17</sup> (“Possiamo provare le cose matematiche perché le facciamo noi stessi; se potessimo dimostrare le cose fisiche, le faremmo”). Vico si volse alla sfera della storia soltanto perché riteneva ancora impossibile «fare la natura». Il suo abbandono della natura non era dovuto a considerazioni cosiddette umanistiche, ma soltanto al credere che la storia è «fatta» dagli uomini proprio come la natura è «fatta» da Dio; onde la verità storica può essere conosciuta dagli uomini, artefici della storia, mentre la verità fisica è riservata all’Artefice dell’universo.

Spesso si è affermato che la scienza moderna nacque quando, dalla ricerca del «che cosa», l’attenzione fu spostata all’indagine sul «come». È un passaggio quasi ovvio se si presuppone che l’uomo possa conoscere soltanto quanto ha fatto egli stesso, nella misura in cui tale presupposto implica a sua volta che io «conosco» una cosa quando comprendo come è arrivata all’esistenza. Allo stesso titolo e per le stesse ragioni, l’interesse si trasferì dalle cose ai procedimenti, dei quali le cose diventavano ben presto una sorta di sottoprodotti accidentali. Vico perse interesse alla natura perché presumeva che per penetrare il mistero della creazione fosse necessario comprendere il processo creativo, mentre in tutte le età precedenti si dava per scontato che l’universo potesse benissimo venir compreso anche senza sapere in qual modo Dio l’avesse creato, o, nella versione greca, in qual modo le cose che sono di per sé fossero giunte ad essere. Dal XVII secolo in poi ogni indagine scientifica, in materia storica o fisica, ha per oggetto dei procedimenti: ma solo l’odierna tecnologia (non la scienza pura, per quanto progredita), dapprima con la sostituzione delle attività umane (lavoro ed fabbricazione) con procedimenti

working—and ended with starting new natural processes, would have been wholly adequate to Vico's ideal of knowledge. Vico, who is regarded by many as the father of modern history, would hardly have turned to history under modern conditions. He would have turned to technology: for our technology does indeed what Vico thought divine action did in the realm of nature and human action in the realm of history.

In the modern age history emerged as something it never had been before. It was no longer composed of the deeds and sufferings of men, and it no longer told the story of events affecting the lives of men; it became a man-made process, the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race. Today this quality which distinguished history from nature is also a thing of the past. We know today that though we cannot "make" nature in the sense of creation, we are quite capable of starting new natural processes, and that in a sense therefore we "make nature," to the extent, that is, that we "make history." It is true we have reached this stage only with the nuclear discoveries, where natural forces are let loose, unchained, so to speak, and where the natural processes which take place would never have existed without direct interference of human action. This stage goes far beyond not only the pre-modern age, when wind and water were used to substitute for and multiply human forces, but also the industrial age, with its steam engine and internal-combustion motor, where natural forces were imitated and utilized as man-made means of production.

The contemporary decline of interest in the humanities, and especially in the study of history, which seems inevitable in all completely modernized countries, is quite in accord with the first impulses that led to modern historical science. What is definitely out of place today is the resignation which led Vico into the study of history. We can do in the natural-physical realm what he

meccanici, e infine con il suo dar origine a nuovi procedimenti naturali, avrebbe potuto corrispondere in pieno all'ideale vichiano della conoscenza. Vico (considerato da molti il padre della storia moderna), nel mondo di oggi non si sarebbe occupato, quasi certamente, di storia, ma piuttosto di tecnologia, la quale oggi compie di fatto la funzione da lui attribuita a Dio nell'ambito naturale e all'uomo nell'ambito della storia.

Nell'età moderna la storia si rivelò per qualcosa che mai era stata prima: non più formata dagli atti e dalle sofferenze degli uomini, non narrava più lo svolgersi di eventi che investivano la vita degli uomini, ma diventò un processo prodotto dall'uomo, l'unico processo a carattere universale che dovesse la propria esistenza all'esclusiva opera della razza umana. Oggi anche questa caratteristica distintiva della storia rispetto alla natura è cosa del passato. Oggi sappiamo che, pur essendo incapaci di «fare» la natura nel senso della «creazione», siamo perfettamente in grado di far incominciare nuovi processi naturali, e che, quindi, in un certo senso «facciamo la natura», così come, cioè, «facciamo la storia». È vero che abbiamo raggiunto questo stadio soltanto con le scoperte della fisica nucleare, per le quali le forze della natura vengono, per così dire, scatenate, e si verificano processi naturali che non sarebbero mai esistiti senza il diretto intervento dell'azione umana. Questo stadio va molto al di là, non solo dell'età pre-moderna, quando si usavano l'acqua e il vento per sostituire e moltiplicare le forze umane, ma anche dell'età industriale, con la macchina a vapore e il motore a combustione interna, in cui le forze della natura erano imitate e utilizzate come i mezzi di produzione fatti dall'uomo.

Il contemporaneo declino dell'interesse per le discipline umanistiche, e in special modo per lo studio della storia, inevitabile, a quanto sembra, in tutti i paesi completamente modernizzati, si accorda alla perfezione con gli impulsi che portarono alla moderna scienza storica. La rassegnazione che induceva il Vico a dedicarsi agli studi storici è oggi del tutto fuori

thought we could do only in the realm of history. We have begun to act into nature as we used to act into history. If it is merely a question of processes, it has turned out that man is as capable of starting natural processes which would not have come about without human interference as he is of starting something new in the field of human affairs.

Since the beginning of the twentieth century, technology has emerged as the meeting ground of the natural and historical sciences, and although hardly a single great scientific discovery has ever been made for pragmatic, technical, or practical purposes (pragmatism in the vulgar sense of the word stands refuted by the factual record of scientific development), this final outcome is in perfect accord with the innermost intentions of modern science. The comparatively new social sciences, which so quickly became to history what technology had been to physics, may use the experiment in a much cruder and less reliable way than do the natural sciences, but the method is the same: they too prescribe conditions, conditions to human behavior, as modern physics prescribes conditions to natural processes. If their vocabulary is repulsive and their hope to close the alleged gap between our scientific mastery of nature and our deplored impotence to “manage” human affairs through an engineering science of human relations sounds frightening, it is only because they have decided to treat man as an entirely natural being whose life process can be handled the same way as all other processes.

In this context, however, it is important to be aware how decisively the technological world we live in, or perhaps begin to live in, differs from the mechanized world as it arose with the

luogo. Nella sfera fisico-naturale siamo in grado di realizzare quanto egli pensava possibile soltanto nel campo della storia: abbiamo cominciato ad agire all'interno della natura come un tempo agivamo all'interno della storia. Se il problema è tutto nei procedimenti, si è visto che l'uomo è capace di dare inizio a processi naturali che non si sarebbero verificati senza il suo intervento, così come è capace di intraprendere cose nuove nell'ambito delle faccende umane.

Dai primi del Novecento, la tecnologia si è andata profilando quale terreno d'incontro delle scienze naturali e di quelle storiche e, sebbene quasi nessuna scoperta scientifica di qualche valore è stata mai fatta per motivi pragmatici, tecnici o pratici (il ‘pragmatismo’, nel senso corrente dell'espressione, è confutato dalla cronaca effettiva del progresso scientifico), questo risultato concorda perfettamente con le intenzioni più recondite della scienza moderna. Le scienze sociali, di nascita relativamente recente, che con tanta rapidità hanno preso, in rapporto alla storia, il posto occupato dalla tecnologia in rapporto alla fisica, potranno anche far uso del metodo sperimentale con molta maggior rozzezza e inattendibilità rispetto alle scienze naturali, ma il metodo rimane lo stesso: anch'esse prescrivono condizioni, nel loro caso le prescrivono al comportamento umano, così come la fisica moderna prescrive condizioni ai processi naturali. Se il loro vocabolario è così poco attraente, e se la loro speranza di colmare il presunto divario tra la nostra padronanza scientifica della natura e la nostra deplorabile impotenza a "gestire" gli affari umani per mezzo di una ingegneria delle relazioni umane suona spaventosa, è solo perché hanno deciso di trattare l'uomo come un essere completamente naturale il cui processo vitale può essere gestito allo stesso modo di tutti gli altri processi.

Nel presente contesto, però, è essenziale essere consapevoli della basilare differenza tra il mondo tecnologico, nel quale viviamo, o forse abbiamo cominciato a vivere, e il mondo

Industrial Revolution. This difference corresponds essentially to the difference between action and fabrication.

Fabrication is distinguished from action in that it has a definite beginning and a predictable end: it comes to an end with its end product, which not only outlasts the activity of fabrication but from then on has a kind of “life” of its own. Action, on the contrary, as the Greeks were the first to discover, is in and by itself utterly futile; it never leaves an end product behind itself. If it has any consequences at all, they consist in principle in an endless new chain of happenings whose eventual outcome the actor is utterly incapable of knowing or controlling beforehand. The most he may be able to do is to force things into a certain direction, and even of this he can never be sure. None of these characteristics is present in fabrication. Compared with the futility and fragility of human action, the world fabrication erects is of lasting permanence and tremendous solidity. Only insofar as the end product of fabrication is incorporated into the human world, where its use and eventual “history” can never be entirely predicted, does even fabrication start a process whose outcome cannot be entirely foreseen and is therefore beyond the control of its author. This means only that man is never exclusively *homo faber*, that even the fabricator remains at the same time an acting being, who starts processes wherever he goes and with whatever he does.

Up to our own age human action with its man-made processes was confined to the human world, whereas man’s chief preoccupation with regard to nature was to use its material in fabrication, to build with it the human artifice and defend it against the overwhelming force of the elements. The moment we started natural processes of our own—and splitting the atom is precisely such a man-made natural process—we not only increased our power over nature, or became more aggressive in

meccanizzato sorto con la rivoluzione industriale. Questa differenza coincide in sostanza con la differenza tra azione e fabbricazione.

La fabbricazione si distingue dall’azione per avere un inizio (*beginning*) definito e una fine prevedibile: termina al completamento del prodotto finito, il quale, oltre a sopravvivere al processo di fabbricazione, da quel momento ha una specie di «vita» propria. Al contrario, come i greci avevano scoperto per primi, l’azione è in sé e per sé totalmente labile (*futile*): non lascia mai un prodotto finale. Se ha in generale delle conseguenze, queste consistono da una infinita catena di eventi dei quali l’agente non può in alcun modo conoscere e controllare in anticipo il risultato finale. Al massimo, egli potrà costringere le cose verso una certa direzione, ma senza poter mai essere sicuro di essere riuscito, neppure in quel caso. La fabbricazione non presenta nessuna caratteristica del genere. A paragone dell’azione umana, così vana e fragile, la fabbricazione erige un mondo durevole e di formidabile solidità. Solo nella misura in cui il suo prodotto finale è incorporato nel mondo umano (dove non è mai possibile prevederne l’uso e la «storia» successiva), anche la fabbricazione dà inizio a un processo del quale non si può prevedere in tutto e per tutto il risultato e che pertanto sfugge al dominio del suo autore. Ciò significa soltanto che l’uomo non è mai esclusivamente *homo faber*: anche l’artefice resta pur sempre un essere che agisce, un essere che dovunque vada, qualunque cosa faccia, dà l’avvio a un processo. Fino alla nostra epoca, l’azione dell’uomo, con i suoi processi fatti dall’uomo, era confinata al mondo umano, mentre rispetto alla natura l’uomo si preoccupava soprattutto di usarne il materiale per le proprie fabbricazioni, per costruire il suo «manufatto» e difenderlo dalla sopraffazione degli elementi. Dal momento in cui abbiamo dato avvio a processi naturali fatti da noi (e la scissione dell’atomo è proprio uno di questi processi naturali fatti dall’uomo), non soltanto abbiamo accresciuto il

our dealings with the given forces of the earth, but for the first time have taken nature into the human world as such and obliterated the defensive boundaries between natural elements and the human artifice by which all previous civilizations were hedged in.<sup>18</sup>

The dangers of this acting into nature are obvious if we assume that the aforementioned characteristics of human action are part and parcel of the human condition. Unpredictability is not lack of foresight, and no engineering management of human affairs will ever be able to eliminate it, just as no training in prudence can ever lead to the wisdom of knowing what one does. Only total conditioning, that is, the total abolition of action, can ever hope to cope with unpredictability. And even the predictability of human behavior which political terror can enforce for relatively long periods of time is hardly able to change the very essence of human affairs once and for all; it can never be sure of its own future. Human action, like all strictly political phenomena, is bound up with human plurality, which is one of the fundamental conditions of human life insofar as it rests on the fact of natality, through which the human world is constantly invaded by strangers, newcomers whose actions and reactions cannot be foreseen by those who are already there and are going to leave in a short while. If, therefore, by starting natural processes, we have begun to act *into* nature, we have manifestly begun to carry our own unpredictability into that realm which we used to think of as ruled by inexorable laws. The “iron law” of history was always only a metaphor borrowed from nature; and the fact is that this metaphor no longer convinces us because it has turned out that natural science can by no means be sure of an unchallengeable rule of law in nature as soon as men, scientists and technicians, or simply builders of the human artifice, decide to interfere and no longer leave nature to herself.

nostro potere sulla natura (ovvero siamo diventati più aggressivi nel trattare con il dato delle forze terrestri), ma per la prima volta abbiamo portato la natura nel mondo umano come tale, abbattendo tutte le barriere difensive che le civiltà anteriori alla nostra avevano eretto tra sé e il «manufatto» dell'uomo.<sup>18</sup>

I pericoli di questo agire all'interno della natura sono ovvi se si assume che le suddette caratteristiche dell'azione umana siano parte integrante della condizione umana. L'imprevedibilità non è mancanza di preveggenza, né nessuna gestione tecnico-ingegneristica degli affari umani potrà mai eliminarla dalle faccende umane, così come nessun allenamento alla prudenza potrà mai generare la saggezza di sapere quel che si fa. Solo il condizionamento totale, cioè l'abolizione totale dell'azione, può sperare di resistere all'imprevedibilità. E anche la prevedibilità del comportamento umano, che il terrore politico può imporre per periodi di tempo relativamente lunghi, difficilmente può cambiare una volta per tutte l'essenza stessa delle vicende umane; non può mai essere sicura del proprio futuro. L'azione dell'uomo, come tutti i fenomeni strettamente politici, è vincolata alla pluralità, condizione basilare della vita umana in quanto questa si fonda sul fatto della natalità, in virtù del quale il mondo dell'uomo viene costantemente invaso da stranieri, da nuovi venuti, le azioni e reazioni dei quali non possono essere previste da coloro già vi si trovavano e sono destinati a partirsene tra breve. Quindi, se con il provocare processi naturali abbiamo cominciato ad agire all'interno della natura, abbiamo palesemente cominciato a portare la nostra imprevedibilità in quel regno che avevamo sempre creduto sottoposto a leggi inesorabili. La «ferrea legge» della storia era sempre stata, in realtà, una metafora presa a prestito dalla natura: una metafora non più convincente, perché si è visto che le scienze naturali non possono in alcun modo esser certe dell'esistenza in natura di un incontestato governo della legge, finché uomini, scienziati e

Technology, the ground on which the two realms of history and nature have met and interpenetrated each other in our time, points back to the connection between the concepts of nature and history as they appeared with the rise of the modern age in the sixteenth and seventeenth centuries. The connection lies in the concept of process: both imply that we think and consider everything in terms of processes and are not concerned with single entities or individual occurrences and their special separate causes. The key words of modern historiography—“development” and “progress”—were, in the nineteenth century, also the key words of the then new branches of natural science, particularly biology and geology, one dealing with animal life and the other even with non-organic matter in terms of historical processes. Technology, in the modern sense, was preceded by the various sciences of natural history, the history of biological life, of the earth, of the universe. A mutual adjustment of terminology of the two branches of scientific inquiry had taken place before the quarrel between the natural and historical sciences preoccupied the scholarly world to such an extent that it confused the fundamental issues.

Nothing seems more likely to dispel this confusion than the latest developments in the natural sciences. They have brought us back to the common origin of both nature and history in the modern age and demonstrate that their common denominator lies indeed in the concept of process—no less than the common denominator of nature and history in antiquity lay in the concept of immortality. But the experience which underlies the modern age’s notion of process, unlike the experience underlying the ancient notion of immortality, is by no means primarily an experience which man made in the world surrounding him; on the contrary, it sprang from the despair of

tecnici, o semplicemente costruttori di manufatti, decideranno di interferire nella natura, e non lasciarla più a se stessa.

La tecnologia, il terreno su cui oggi il regno della storia e quello della natura si sono incontrati e compenetrati a vicenda, rinvia alla connessione tra i concetti di storia e di natura quali essi apparivano alla nascita dell’età moderna, ossia tra il XVI e il XVII secolo. La connessione consiste nell’idea di «processo»: entrambi i concetti implicano che noi pensiamo e consideriamo ogni cosa in termini di processo, e non siamo interessati a entità circostanze individuali, né alle loro cause specifiche e particolari. Nel XIX secolo le parole chiave della storiografia moderna - «sviluppo» e «progresso» - erano anche le parole chiave di due branche allora neonate delle scienze naturali, biologia e geologia: l’una concernente lo studio della vita animale e l’altra lo studio delle materie inorganiche, cui applicavano la categoria del «processo storico». La tecnologia, in senso moderno, è stata preceduta da diverse scienze di “storia naturale”: la storia della vita biologica, della terra, dell’universo. I due rami di indagine scientifica avevano raggiunto un reciproco compromesso sulle terminologie in uso prima che la disputa tra scienze della natura e scienze storiche preoccupasse il mondo degli studiosi fino a confondere i problemi di fondo.

Per dissipare tale confusione forse non si sarebbe potuto trovare nulla di meglio dei recenti progressi compiuti dalle scienze della natura. Essi ci hanno riportato all’origine comune di storia e natura nell’età moderna, provando che il loro comune denominatore è in effetti l’idea di «processo»: proprio come, nell’antichità, il denominatore comune era il concetto di immortaltà. Ma l’esperienza che sta alla base della nozione moderna di processo, a differenza dell’esperienza che sta alla base dell’antica nozione di immortaltà, non è innanzi tutto un’esperienza attinta dall’uomo al mondo circostante: è piuttosto frutto dell’aver perso ogni speranza di riuscir mai a formarsi

ever experiencing and knowing adequately all that is given to man and not made by him. Against this despair modern man summoned up the full measure of his own capacities; despairing of ever finding truth through mere contemplation, he began to try out his capacities for action, and by doing so he could not help becoming aware that wherever man acts he starts processes. The notion of process does not denote an objective quality of either history or nature; it is the inevitable result of human action. The first result of men's acting into history is that history becomes a process, and the most cogent argument for men's acting into nature in the guise of scientific inquiry is that today, in Whitehead's formulation, "nature is a process."

To act into nature, to carry human unpredictability into a realm where we are confronted with elemental forces which we shall perhaps never be able to control reliably, is dangerous enough. Even more dangerous would it be to ignore that for the first time in our history the human capacity for action has begun to dominate all others—the capacity for wonder and thought in contemplation no less than the capacities of *homo faber* and the human *animal laborans*. This, of course, does not mean that men from now on will no longer be able to fabricate things or to think or to labor. Not the capabilities of man, but the constellation which orders their mutual relationships can and does change historically. Such changes can best be observed in the changing self-interpretations of man throughout history, which, though they may be quite irrelevant for the ultimate "what" of human nature, are still the briefest and most succinct witnesses to the spirit of whole epochs. Thus, schematically speaking, Greek classic antiquity agreed that the highest form of human life was spent in a polis and that the supreme human

un'esperienza e una conoscenza adeguate di quanto è «dato» all'uomo e non «fatto» da lui. Contro questa disperazione, l'uomo moderno ha fatto appello a tutte le sue facoltà; disperando di poter mai giungere alla verità attraverso la contemplazione pura, ha cominciato a collaudare le sue facoltà di azione, e, nel far ciò, non poté evitare di prender consapevolezza del fatto che, ogni qualvolta agisce, l'uomo dà inizio a processi. La nozione di processo non designa una caratteristica obiettiva della storia o della natura: è il risultato inevitabile di ogni azione umana. Il primo risultato dell'azione dell'uomo all'interno della storia è la trasformazione della storia stessa in processo. E l'argomentazione più cogente, avanzata a favore dell'azione dell'uomo all'interno della natura nella modalità dell'indagine scientifica, è che oggi, per usare una frase di Whitehead: «la natura è un processo».

Agire all'interno della natura, portare l'imprevedibilità umana in un ambito nel quale ci troviamo di fronte forze che forse non saremo mai in grado di padroneggiare, è già abbastanza pericoloso. Ancor più pericoloso sarebbe ignorare che, per la prima volta nella storia, la capacità umana di agire sta prendendo il sopravvento su tutte le altre: dalla capacità di stupirsi e di pensare contemplando, alle facoltà tipiche dell'*homo faber* e dell'*animal laborans*. Naturalmente, ciò non implica che d'ora in poi gli uomini non sapranno più fabbricare oggetti, pensare o lavorare. Non le facoltà umane, bensì la disposizione che ne ordina il reciproco rapporto può cambiare, e di fatto cambia storicamente. Simili mutamenti possono venir meglio osservati nelle mutevoli interpretazioni di sé fornite dall'uomo durante i secoli, le quali, seppure del tutto irrilevanti ai fini degli interrogativi ultimi sul «che cosa» della natura umana, costituiscono comunque la testimonianza più sintetica dello spirito di intere epoche. Perciò, in termini schematici, la Grecia classica considerava quella della *polis* come la più alta forma di

capacity was speech— and , in Aristotle's famous twofold definition; Rome and medieval philosophy defined man as the *animal rationale*; in the initial stages of the modern age, man was thought of primarily as *homo faber*, until, in the nineteenth century, man was interpreted as an *animal laborans* whose metabolism with nature would yield the highest productivity of which human life is capable. Against the background of these schematic definitions, it would be adequate for the world we have come to live in to define man as a being capable of action; for this capacity seems to have become the center of all other human capabilities.

It is beyond doubt that the capacity to act is the most dangerous of all human abilities and possibilities, and it is also beyond doubt that the self-created risks mankind faces today have never been faced before. Considerations like these are not at all meant to offer solutions or to give advice. At best, they might encourage sustained and closer reflection on the nature and the intrinsic potentialities of action, which never before has revealed its greatness and its dangers so openly.

## II: HISTORY AND EARTHLY IMMORTALITY

The modern concept of process pervading history and nature alike separates the modern age from the past more profoundly than any other single idea. To our modern way of thinking nothing is meaningful in and by itself, not even history or nature taken each as a whole, and certainly not particular occurrences in the physical order or specific historical events. There is a fateful enormity in this state of affairs. Invisible processes have

vita, e la parola, come la suprema capacità umana (ζῶον πολιτικόν e ζῶον λόγον ἔχον [*zòon politikòn e zòon lògon èchon*] secondo le famose due definizioni di Aristotele); Roma e la filosofia medievale definirono l'uomo un *animal rationale*; nelle fasi primitive dell'età moderna, l'uomo era innanzi tutto un *homo faber*, e infine, nel XIX secolo, veniva definito un *animal laborans*, dal cui metabolismo con la natura deriverebbe la più alta capacità produttiva della vita umana. Sullo sfondo di queste schematiche definizioni. Sullo sfondo di queste definizioni schematiche, sarebbe opportuno che il mondo in cui veniamo a vivere definisse l'uomo come un essere capace di agire; infatti questa capacità sembra essere diventata il centro di tutte le altre capacità umane.

Non si può negare che la facoltà di agire sia la più pericolosa fra tutte le capacità e facoltà umane, come non si può negare che oggi l'umanità si trovi di fronte a rischi creati dall'umanità stessa e mai affrontati in passato. Le presenti considerazioni non intendono suggerire soluzioni o dare consigli: al massimo potranno stimolare riflessioni più accurate e approfondite sulla natura e le potenzialità intrinseche dell'azione, che mai prima d'ora aveva rivelato così apertamente la sua grandezza e i suoi pericoli.

## STORIA E IMMORTALITÀ TERRENA

Il concetto moderno di processo, che permea di sé la storia non meno della natura, scava tra il passato e la nostra epoca un solco più profondo di qualsiasi altra singola idea. Per il nostro moderno modo di pensare, niente ha senso compiuto in sé e per sé, neppure la storia o natura considerate ciascuna come un tutto, e certamente non specifici casi di ordine fisico o a determinati eventi storici. In questo stato di cose c'è una fatale



engulfed every tangible thing, every individual entity that is visible to us, degrading them into functions of an over-all process. The enormity of this change is likely to escape us if we allow ourselves to be misled by such generalities as the disenchantment of the world or the alienation of man, generalities that often involve a romanticized notion of the past. What the concept of process implies is that the concrete and the general, the single thing or event and the universal meaning, have parted company. The process, which alone makes meaningful whatever it happens to carry along, has thus acquired a monopoly of universality and significance.

Certainly nothing more sharply distinguishes the modern concept of history from that of antiquity. For this distinction does not hinge on whether or not antiquity had a concept of world history or an idea of mankind as a whole. What is much more relevant is that Greek and Roman historiography, much as they differ from each other, both take it for granted that the meaning or, as the Romans would say, the lesson of each event, deed, or occurrence is revealed in and by itself. This, to be sure, does not exclude either causality or the context in which something occurs; antiquity was as aware of these as we are. But causality and context were seen in a light provided by the event itself, illuminating a specific segment of human affairs; they were not envisaged as having an independent existence of which the event would be only the more or less accidental though adequate expression. Everything that was done or happened contained and disclosed its share of "general" meaning within the confines of its individual shape and did not need a developing and engulfing process to become significant. Herodotus wanted "to

say what is" ( ) because saying and writing stabilize the futile and perishable, "fabricate a memory" for it, in the Greek

vastità. Ogni cosa concreta, ogni singola entità visibile per noi, è fagocitata da invisibili procedimenti, che le degradano al rango di funzioni di un processo globale. La vastità del fenomeno potrà sfuggirci se ci lasceremo sviare da frasi e idee generiche come il disincanto di fronte al mondo o l'alienazione dell'uomo, nelle quali è spesso sottintesa un'immagine romanzata del passato. Ciò che il concetto di processo implica è che il concreto ed il generale, la singola cosa ed il significato universale si sono separati. Il processo, che soltanto dà senso a tutto ciò che trasporta con sé, ha così acquisito un monopolio di universalità e di significato

Certo nulla potrebbe servire a distinguere con pari nitidezza la concezione moderna della storia da quella antica. Questa distinzione, infatti, non concerne il fatto se l'antichità avesse o meno un concetto di storia universale o un'idea dell'umanità come un tutto unico. Ciò che è molto più rilevante è che la storiografia greca e quella romana, per quanto diverse tra loro, danno entrambe per scontato che il significato o, come direbbero i romani, la "lezione" di ogni evento, atto o avvenimento si riveli in sé e per sé. Questo non esclude beninteso il nesso causale né il contesto in cui le cose accadono: il mondo antico ne era cosciente non meno di noi. Ma causalità e contesto erano visti alla luce fornita dall'evento stesso, che illuminava un segmento specifico delle faccende umane. Causa e contesto non erano intesi come aventi un'esistenza indipendente di cui l'evento fosse soltanto l'espressione più o meno fortuita, sebbene adeguata. Ogni cosa fatta o accaduta conteneva e rivelava la sua parte di significato "generale" entro i confini della sua forma individuale, e non aveva bisogno di un processo evolutivo e fagocitante per diventare significativo. Erodoto voleva «dire ciò che è» (λέγειν τὰ ἐόντα) perché dicendo e scrivendo si conferisce stabilità al transitorio (*futile*) e perituro, gli si «crea una memoria», secondo la frase idiomatica

idiom: yet he never would have doubted that each thing that is or was carries its meaning within itself and needs only the word to make it manifest ( “to disclose through words”), to

“display the great deeds in public,” . The flux of his narrative is sufficiently loose to leave room for many stories, but there is nothing in this flux indicative that the general bestows meaning and significance on the particular.

For this shift of emphasis it is immaterial whether Greek poetry and historiography saw the meaning of the event in some surpassing greatness justifying its remembrance by posterity, or whether the Romans conceived of history as a storehouse of examples taken from actual political behavior, demonstrating what tradition, the authority of ancestors, demanded from each generation and what the past had accumulated for the benefit of the present. Our notion of historical process overrules both concepts, bestowing upon mere time-sequence an importance and dignity it never had before.

Because of this modern emphasis upon time and time-sequence, it has often been maintained that the origin of our historical consciousness lies in the Hebrew-Christian tradition, with its rectilinear time-concept and its idea of a divine providence giving to the whole of man’s historical time the unity of a plan of salvation—an idea which indeed stands as much in contrast to the insistence on individual events and occurrences of classical antiquity as to the cyclical time-speculations of late antiquity. A great deal of evidence has been cited in support of the thesis that the modern historical consciousness has a Christian religious origin and came into being through a secularization of originally theological categories. Only our religious tradition, it is said,

greca: μνήμην ποιῆσθαι (*mnéme poièsthai*), ma non avrebbe mai negato che «ogni cosa che è» o «è stata» recasse già completo in sé il proprio significato, e richiedesse più che la parola per palesarlo (λόγοις δηλοῦν, «schiudere mediante le parole»), per «rendere pubbliche le grandi azioni», ἀπόδειξις ἔργων μεγάλων. Il flusso della sua narrazione è sufficientemente lento da lasciare spazio a molte storie, ma non c'è nulla in questo flusso che indichi che il generale dia significato e rilevanza al particolare.

Nella prospettiva di questo nuovo punto di vista è affatto irrilevante se la poesia e la storiografia greche vedessero o no il significato dell’evento in qualche superiore grandezza che giustificasse il tramandarne il ricordo, o se i romani concepissero la storia come un deposito di esempi presi dall’agire politico reale, esempi indicanti che cosa fosse richiesto a ciascuna generazione dalla tradizione, l’autorità degli antenati, e che cosa fosse stato accumulato dal passato a beneficio del presente. La nostra idea di processo storico trascende entrambe le concezioni e conferisce alla mera sequenza temporale importanza e dignità che questa mai aveva avuto in passato.

L’accentuazione posta dal mondo moderno sul fattore temporale e sulla successione di fatti nel tempo, ha fatto spesso ravvisare l’origine della nostra coscienza storica nella tradizione ebraico-cristiana, nella quale si fondono una concezione rettilinea del tempo e l’idea di una divina provvidenza che conferisce all’insieme del tempo storico l’unità del disegno salvifico: di fatto tale idea si pone in contrasto sia con l’esaltazione degli eventi e circostanze individuali tipica dell’antichità classica, sia con le speculazioni del classicismo più tardo sulla teoria dei cicli temporali. Si sono portate molte testimonianze a sostegno della tesi secondo cui la coscienza storica moderna è nata dal cristianesimo, per la secolarizzazione

knows of a beginning and, in the Christian version, an end of the world; if human life on earth follows a divine plan of salvation, then its mere sequence must harbor a significance independent of and transcending all single occurrences. Therefore, the argument runs, a “well-defined outline of world history” did not appear prior to Christianity, and the first philosophy of history is presented in Augustine’s *De Civitate Dei*. And it is true that in Augustine we find the notion that history itself, namely that which has meaning and makes sense, can be separated from the single historical events related in chronological narrative. He states explicitly that “although the past institutions of men are related in historical narrative, history itself is not to be counted among human institutions.”<sup>19</sup>

This similarity between the Christian and the modern concept of history is deceptive, however. It rests on a comparison with the cyclical history-speculations of late antiquity and overlooks the classical history-concepts of Greece and Rome. The comparison is supported by the fact that Augustine himself, when he refuted pagan time-speculations, was primarily concerned with the cyclical time-theories of his own era, which indeed no Christian could accept because of the absolute uniqueness of Christ’s life and death on earth: “Once Christ died for our sins; and rising from the dead, he dieth no more.”<sup>20</sup> What modern interpreters are liable to forget is that Augustine claimed this uniqueness of event, which sounds so familiar to our ears, for this one event only—the supreme event in human history, when eternity, as it were, broke into the course of earthly mortality; he never claimed such uniqueness, as we do, for ordinary secular events. The simple fact that the problem of history arose in Christian thought only with Augustine should make us doubt its Christian origin, and this all the more as it

di categorie originariamente teologiche. Soltanto la nostra tradizione religiosa, si afferma, conosce un principio del mondo, e, nel cristianesimo, anche una fine. Se la vita terrena dell’uomo procede secondo un divino progetto salvifico, nello stesso susseguirsi delle sue vicende deve trovarsi una significazione autonoma trascendente rispetto a tutti i singoli avvenimenti. Pertanto, secondo i sostenitori di questa tesi, uno «schema ben definito di storia universale» apparve soltanto dopo il cristianesimo: la prima filosofia della storia è nella *De civitate Dei* di Agostino. Vero è che Agostino afferma come la storia stessa, ossia ciò che possiede significazione e senso, possa venir distinta dalle singole vicende storiche riferite in ordine cronologico. Per citare le sue parole: «Sebbene le istituzioni umane del passato siano riferite in una narrazione storica, la storia in sé non può essere annoverata tra le istituzioni umane».<sup>19</sup>

Ma l’analogia tra l’idea di storia introdotta dal cristianesimo e quella nata col mondo moderno può trarre in inganno, perché poggia su un accostamento tra le speculazioni sui cicli storici elaborate in epoca più tarda, trascurando le concezioni classiche vigenti in Grecia e a Roma. Tale accostamento viene avallato da Agostino stesso, il quale, rifiutando le dottrine pagane sul tempo, si riferisce in primo luogo alle teorie dei cicli cronologici, diffuse tra i suoi contemporanei e inaccettabili ai cristiani a causa dell’assoluta unicità della vita e della morte di Cristo sulla terra: «Cristo è morto una volta per i nostri peccati e, “risorto dai morti, non muore più”». <sup>20</sup> Ma i moderni esegeti forse trascurano di considerare che Agostino rivendicava tale unicità, dal suono a noi così familiare, soltanto per questo supremo evento della storia umana, in forza del quale l’eternità, per così dire, irruppe nel corso della mortalità terrena: mentre non l’avrebbe mai rivendicata, come noi facciamo, per i fatti ordinari della storia secolare. Già la semplice constatazione che il problema della storia sorse nel pensiero cristiano soltanto con Agostino,

arose, in terms of Augustine's own philosophy and theology, because of an accident. The fall of Rome, occurring in his lifetime, was interpreted by Christians and pagans alike as a decisive event, and it was to the refutation of this belief that Augustine devoted thirteen years of his life. The point, as he saw it, was that no purely secular event could or should ever be of central import to man. His lack of interest in what we call history was so great that he devoted only one book of the *Civitas Dei* to secular events; and in commissioning his friend and pupil Orosius to write a "world history" he had no more in mind than a "true compilation of the evils of the world."<sup>21</sup>

Augustine's attitude toward secular history is essentially no different from that of the Romans, albeit the emphasis is inverted: history remains a storehouse of examples, and the location of events in time within the secular course of history remains without importance. Secular history repeats itself, and the only story in which unique and unrepeatable events take place begins with Adam and ends with the birth and death of Christ. Thereafter secular powers rise and fall as in the past and will rise and fall until the world's end, but no fundamentally new truth will ever again be revealed by such mundane events, and Christians are not supposed to attach particular significance to them. In all truly Christian philosophy man is a "pilgrim on earth," and this fact alone separates it from our own historical consciousness. To the Christian, as to the Roman, the significance of secular events lay in their having the character of examples likely to repeat themselves, so that action could follow certain standardized patterns. (This, incidentally, is also very far removed from the Greek notion of the heroic deed, related by poets and historians, which serves as a kind of

dovrebbe farci dubitare dell'origine cristiana del problema stesso; tanto più che tale problema fu sollevato, per usare i termini propri della filosofia e teologia di Agostino stesso, per motivi accidentali. La caduta di Roma, avvenuta durante la vita di Agostino, da cristiani e pagani veniva considerata un evento decisivo. Il filosofo e teologo cristiano dedicò tredici anni della propria esistenza allo sforzo di confutare tale convinzione: a suo avviso, nessun evento puramente secolare poteva avere per l'uomo importanza capitale, né allora né mai. Il suo disinteresse per quella che noi chiamiamo storia era così grande da fargli dedicare a tutte le vicende della storia secolare un solo libro della *De civitate Dei*. E dando all'amico e allievo Paolo Orosio l'incarico di scrivere una «storia del mondo», Agostino intendeva né più né meno un «veritiero elenco di tutti i mali del mondo».<sup>21</sup>

Verso la storia secolare Agostino ha una posizione in sostanza equivalente a quella dei romani, sia pure con un rovesciamento di enfasi: la storia rimane un deposito di esempi; la collocazione degli eventi nel tempo all'interno della storia secolare rimane irrilevante. La storia secolare si ripete; l'unico periodo storico nel quale si collocano eventi unici e irripetibili va da Adamo alla nascita e morte di Cristo. Da quel momento in poi le potenze di questo mondo sorgono e crollano come in passato, e continueranno a sorgere e crollare fino alla fine del mondo, senza che questi eventi mondani possano mai più rivelare alcuna verità sostanzialmente nuova, e senza che i cristiani siano tenuti ad annettervi alcun significato particolare. Ogni autentica filosofia cristiana vede nell'uomo un «pellegrino sulla terra»: e questo solo fatto basta a scinderla dalla nostra attuale coscienza storica. Per il cristiano, come per il romano, gli eventi secolari sono importanti per il loro carattere di esempi che possono ripetersi, cosicché l'azione possa seguire determinati modelli standardizzati. Tra l'altro, ciò si allontana molto anche dall'idea greca dell'atto eroico, riferito da poeti e

yardstick with which to measure one's own capacities for greatness. The difference between the faithful following of a recognized example and the attempt to measure oneself against it is the difference between Roman-Christian morality and what has been called the Greek agonal spirit, which did not know any

“moral” considerations but only an *agon*, an unceasing effort always to be the best of all.) For us, on the other hand, history stands and falls on the assumption that the process in its very secularity tells a story of its own and that, strictly speaking, repetitions cannot occur.

Even more alien to the modern concept of history is the Christian notion that mankind has a beginning and an end, that the world was created in time and will ultimately perish, like all things temporal. Historical consciousness did not arise when the creation of the world was taken as the starting point for chronological enumeration, by the Jews in the Middle Ages; nor did it arise in the sixth century when Dionysus Exiguus began counting time from the birth of Christ. We know of similar schemes of chronology in Oriental civilization, and the Christian calendar imitated the Roman practice of counting time from the year of the foundation of Rome. In stark contrast stands the modern computation of historical dates, introduced only at the end of the eighteenth century, that takes the birth of Christ as a turning point from which to count time both backward and forward. This chronological reform is presented in the textbooks as a mere technical improvement, needed for scholarly purposes to facilitate the exact fixing of dates in ancient history without referring to a maze of different time-reckonings. In more recent times, Hegel inspired an interpretation which sees in the modern time system a truly Christian chronology because the birth of Christ now seems to have become the turning point of world history.<sup>22</sup>

storici, e che serve da metro per misurare la propria attitudine alla grandezza. La differenza tra la fedele imitazione di un modello accettato e il misurare su questo il proprio comportamento equivale alla differenza tra l'etica cristiano-romana e il cosiddetto spirito agonistico dei greci, che non teneva conto di considerazioni «moralì», ma soltanto dello *ἀεὶ ἀριστεύειν* (*aèi aristèuein*), dello sforzo incessante di essere sempre il migliore di tutti. Per noi, d'altronde, la storia dipende interamente dal presupposto che il processo nel suo stesso carattere secolare narra una sua propria storia e a rigor di termini non vi possano aver luogo ripetizioni.

Ancor più estranea al moderno concetto di storia è la nozione cristiana secondo cui l'umanità ha un inizio e una fine, il mondo è stato creato nel tempo e dovrà un giorno perire, come tutte le cose temporali. La coscienza storica non nacque quando, nel medioevo, gli ebrei presero la data della creazione del mondo come punto di partenza per una elencazione cronologica; né quando, nel VI secolo, Dionigi il Piccolo prese a calcolare il tempo a partire dalla nascita di Cristo. Conosciamo analoghi schemi cronologici delle civiltà orientali; il calendario cristiano imitava l'uso romano di contare gli anni partendo dalla fondazione di Roma. In netto contrasto si trova il sistema moderno di datazione, introdotto soltanto alla fine del XVIII secolo, che assume la nascita di Cristo come un punto di svolta dal quale contare gli anni sia all'indietro sia in avanti. Nei libri di testo si presenta tale riforma cronologica come un puro espediente tecnico, necessario allo studioso per facilitare l'esatta datazione dei fatti di storia antica senza dover richiamare un labirinto di sistemi diversi. In epoca più recente, Hegel ha ispirato l'interpretazione secondo cui il sistema moderno costituirebbe una vera cronologia cristiana, in quanto vede nella nascita di Cristo la svolta decisiva della storia del mondo.<sup>22</sup>

Neither of these explanations is satisfactory. Chronological reforms for scholarly purposes have occurred many times in the past without being accepted in everyday life, precisely because they were invented for scholarly convenience only and did not correspond to any changed time-concept in society at large. The decisive thing in our system is not that the birth of Christ now appears as the turning point of world history, for it had been recognized as such and with greater force many centuries before without any similar effect upon our chronology, but rather that now, for the first time, the history of mankind reaches back into an infinite past to which we can add at will and into which we can inquire further as it stretches ahead into an infinite future. This twofold infinity of past and future eliminates all notions of beginning and end, establishing mankind in a potential earthly immortality. What at first glance looks like a Christianization of world history in fact eliminates all religious time-speculations from secular history. So far as secular history is concerned we live in a process which knows no beginning and no end and which thus does not permit us to entertain eschatological expectations. Nothing could be more alien to Christian thought than this concept of an earthly immortality of mankind.

The great impact of the notion of history upon the consciousness of the modern age came relatively late, not before the last third of the eighteenth century, finding with relative quickness its climactic consummation in Hegel's philosophy. The central concept of Hegelian metaphysics is history. This alone places it

Nessuna di queste è una spiegazione sufficiente. Molte riforme cronologiche sono state introdotte in passato a uso degli studiosi, ma senza mai esser usate nella vita quotidiana, proprio perché erano state adottate soltanto per facilitare lo studio; non rispecchiavano alcun mutamento nel senso cronologico della società in genere. L'aspetto decisivo del nostro sistema non consiste nel fatto che la nascita di Cristo appaia ora il punto di svolta della storia universale, giacché questo evento era stato con maggior convinzione riconosciuto per tale già molti secoli fa, senza alcun effetto analogo sulla nostra cronologia; l'aspetto decisivo consiste, piuttosto, in ciò, che ora, per la prima volta, la storia dell'umanità risale all'indietro verso un passato infinito, al quale possiamo aggiungere anni a nostro piacimento, e nel quale possiamo ulteriormente indagare, mentre essa si estende verso un futuro senza fine. Tale duplice infinità, passata e futura cancella ogni nozione di inizio e fine (*beginning and end*), stabilendo l'umanità in una potenziale immortalità terrena. Quella che a prima vista sembrava la cristianizzazione della storia universale, di fatto elimina dalla storia secolare qualsiasi speculazione cronologica in termini religiosi. Quanto alla storia secolare, viviamo in un processo che non conosce né inizio né fine e che quindi non ci permette di nutrire aspettative escatologiche. Nulla potrebbe essere più estraneo al pensiero cristiano di questo concetto della immortalità terrena dell'umanità.

Il grande effetto della nozione di storia sulla coscienza dell'età moderna è arrivato relativamente tardi, non prima dell'ultimo terzo del XVIII secolo, trovando con relativa rapidità il suo culmine nella filosofia di Hegel. Il concetto centrale della metafisica hegeliana è la storia. È solo questo a metterla nel più

in the sharpest possible opposition to all previous metaphysics, which, since Plato, had looked for truth and the revelation of eternal Being everywhere except in the realm of human affairs—

—of which Plato speaks with such contempt precisely because no permanence could be found in it and therefore it could not be expected to disclose truth. To think, with Hegel, that truth resides and reveals itself in the time-process itself is characteristic of all modern historical consciousness, however it expresses itself, in specifically Hegelian terms or not. The rise of the humanities in the nineteenth century was inspired by the same feeling for history and is hence clearly distinguished from the recurrent revivals of antiquity that took place in previous periods. Men now began to read, as Meinecke pointed out, as nobody had ever read before. They “read in order to force from history the ultimate truth it could offer to God-seeking people”; but this ultimate truth was no longer supposed to reside in a single book, whether the Bible or some substitute for it. History itself was considered such a book, the book “of the human soul in times and nations,” as Herder defined it.<sup>23</sup>

Recent historical research has shed much new light on the transitional period between the Middle Ages and modern times, with the result that the modern age, previously assumed to have begun with the Renaissance, has been traced back into the very heart of the Middle Ages. This greater insistence on an unbroken continuity, valuable though it is, has one drawback, that by trying to bridge the gulf separating a religious culture from the secular world we live in, it bypasses, rather than solves, the great riddle of the sudden undeniable rise of the secular. If by “secularization” one means no more than the rise of the secular and the concomitant eclipse of a transcendent world, then it is undeniable that modern historical consciousness is very intimately connected with it. This, however, in no way implies

netto contrasto con tutte le metafisiche precedenti, le quali, da Platone in poi, avevano cercato la verità e la rivelazione dell'essere eterno ovunque, eccetto che nel regno delle cose umane (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα [*ta anthròpo pràgmata*], descritto con tanto disprezzo da Platone proprio perché, non potendo contenere nulla di permanente, non ci si poteva aspettare che svelasse la verità. Pensare, con Hegel, che la verità risieda e si riveli nel processo temporale stesso è la caratteristica dell'intera moderna coscienza storica, si esprima questa oppure no in specifici termini hegeliani. La fioritura degli studi umanistici, operata dal XIX secolo, era ispirata dal medesimo sentimento della storia ed è quindi chiaramente distinta dai *revivals* dell'antichità che ebbero luogo nei periodi precedenti. Gli uomini cominciano ora a leggere, come ebbe a notare Meinecke, come mai era avvenuto prima. Leggono «per estorcere alla storia la verità ultima che essa può offrire ai cercatori di Dio»; però senza più presumere di trovarla in un solo libro, si trattasse della Bibbia o di un surrogato di questa. Il loro libro è la storia stessa, il libro «dell'anima umana nel tempo e nelle nazioni», secondo la definizione di Herder.<sup>23</sup>

La recente ricerca storica ha gettato una luce nuova sul periodo di transizione tra il medioevo e l'età moderna. L'epoca moderna, che prima si faceva cominciare col Rinascimento, viene fatta risalire al cuore stesso del medioevo. La grande insistenza su una ininterrotta continuità, per quanto valida, ha un inconveniente: tentando di gettare un ponte sull'abisso che separa una cultura religiosa dal mondo secolarizzato in cui viviamo, aggira, invece di risolverlo, il grande enigma della improvvisa, innegabile ascesa del secolarismo. Se per «secolarizzazione» s'intende null'altro che l'ascesa del «secolare» e la concomitante eclissi del trascendente, non si potrà negare che la moderna coscienza storica vi sia intimamente connessa. Ciò, tuttavia, non implica affatto un'improbabile trasformazione

the doubtful transformation of religious and transcendent categories into immanent earthly aims and standards on which the historians of ideas have recently insisted. Secularization means first of all simply the separation of religion and politics, and this affected both sides so fundamentally that nothing is less likely to have taken place than the gradual transformation of religious categories into secular concepts which the defenders of unbroken continuity try to establish. The reason they can succeed to some extent in convincing us lies in the nature of ideas in general rather than in the period with which they deal; the moment one separates an idea entirely from its basis in real experience, it is not difficult to establish a connection between it and almost any other idea. In other words, if we assume that something like an independent realm of pure ideas exists, all notions and concepts cannot but be interrelated, because then they all owe their origin to the same source: a human mind seen in its extreme subjectivity, forever playing with its own images, unaffected by experience and with no relationship to the world, whether the world is conceived as nature or as history.

However, if we understand by secularization an event that can be dated in historical time rather than a change of ideas, then the question is not whether Hegel's "cunning of reason" was a secularization of divine providence or whether Marx's classless society represents a secularization of the Messianic Age. The fact is that the separation of church and state occurred, eliminating religion from public life, removing all religious sanctions from politics, and causing religion to lose that political element it had acquired in the centuries when the Roman Catholic Church acted as the heir of the Roman Empire. (It does not follow that this separation converted religion into an entirely "private affair." This type of privacy in religion comes about when a tyrannical

di trascendenti e religiose in criteri e fini terreni e immanenti, su cui gli studiosi di storia delle idee hanno recentemente insistito. Secolarizzazione significa innanzi tutto semplicemente separazione della religione dalla politica, la quale modificò entrambe in modo così fondamentale che nulla è meno probabile possa essere avvenuto di quella graduale trasformazione delle categorie religiose in concetti secolari che i difensori della continuità ininterrotta cercano di stabilire. Questi ultimi possono fino a un certo punto riuscire a convincerci a causa della natura delle idee in genere, più che per eventuali caratteri tipici del periodo studiato: appena venga scissa completamente dal proprio fondamento nell'esperienza reale, un'idea potrà facilmente venir messa in relazione pressoché con qualsiasi altra. In altre parole, se supponiamo l'esistenza di un regno autonomo delle pure idee, tutte le nozioni e tutti i concetti non potranno non essere correlati reciprocamente, in quanto debitori della propria origine a una stessa fonte: una mente umana presa nella sua estrema soggettività, che si trastulla continuamente con le immagini di sua invenzione, inattaccabile dall'esperienza e priva di relazioni col mondo, sia questo considerato come natura o come storia.

Tuttavia, se per «secolarizzazione» intendiamo un evento localizzabile in un dato periodo storico, più che un cambiamento di idee, il problema cambia. Non si tratterà più di stabilire se «l'astuzia della ragione» di Hegel sia una secolarizzazione della divina provvidenza o se la società senza classi di Marx rappresenti una secolarizzazione dell'era messianica. Il fatto è che la separazione tra chiesa e stato ha avuto luogo, eliminando la religione dalla vita pubblica, togliendo dalla politica tutte le sanzioni religiose e determinando la perdita di quell'elemento politico che la religione aveva acquisito nei secoli in cui la chiesa cattolica romana agiva quale erede dell'impero romano. (Non ne consegue che tale separazione abbia convertito del tutto la



regime prohibits the public functioning of churches, denying the believer the public space in which he can appear with others and be seen by them. The public-secular domain, or the political sphere, properly speaking, comprehends and has room for the public-religious sphere. A believer can be a member of a church and at the same time act as a citizen in the larger unit constituted by all belonging to the City.) This secularization was frequently brought about by men who did not doubt in the least the truth of traditional religious teaching (even Hobbes died in mortal fear of “hell-fire,” and Descartes prayed to the Holy Virgin) and nothing in the sources justifies us in considering all those who prepared or helped to establish a new independent secular sphere as secret or unconscious atheists. All that we can say is that, whatever their faith or lack of it, it was without influence on the secular. Thus the political theorists of the seventeenth century accomplished secularization by separating political thinking from theology, and by insisting that the rules of natural law provided a basis for the body politic even if God did not exist. It was the same thought which made Grotius say that “even God cannot cause two times two not to make four.” The point was not to deny the existence of God but to discover in the secular realm an independent, immanent meaning which even God could not alter.

It has been pointed out before that the most important consequence of the rise of the secular realm in the modern age was that belief in individual immortality—whether it be the immortality of the soul or, more importantly, the resurrection of the body—lost its politically binding force. Now indeed “it was inevitable that earthly posterity should once again become the principal substance of hope,” but it does not follow from this that

religione in una «faccenda personale». Questo privatezza della religione sorge quando un regime tirannico vieta il culto pubblico, negando l'uso dello spazio pubblico in cui il credente può mostrarsi insieme ad altri ed esser visto da loro. La sfera pubblica secolare, o la sfera politica, include e offre spazio, a parlar propriamente, alla sfera pubblica religiosa. Il credente può appartenere a una confessione e insieme agire da cittadino del complesso più vasto, costituito da tutti gli appartenenti alla Città). Questa secolarizzazione fu spesso instaurata da uomini che non nutrivano il minimo dubbio sulla verità dell'insegnamento religioso tradizionale (perfino Hobbes morì nel terrore del «fuoco infernale», e Cartesio pregava Maria Vergine); nessuna fonte ci autorizza a considerare atei mascherati o inconsapevoli quanti aprirono la strada o cooperarono all'affermazione di una nuova sfera secolare indipendente. Possiamo dire soltanto che, quale che fosse la fede o l'agnosticismo di costoro, né l'una né l'altro ebbe ripercussioni sull'ambito secolare. Quindi i teorici politici del XVII secolo realizzarono la secolarizzazione scindendo il pensiero politico dalla teologia, e sottolineando come le regole della legge naturale fornisca una base al corpo politico anche se Dio non esistesse. Lo stesso pensiero fece dire a Grozio che «neppure Dio può far sì che due più due non faccia quattro». Qui il punto essenziale non sta nel negare l'esistenza di Dio, ma nello scoprire nella sfera secolare un significato immanente, indipendente, tale che nemmeno Dio può alterare.

È stato notato in precedenza come la più importante conseguenza della moderna insorgenza dell'ambito secolare fu che la fede nell'immortalità individuale - sia essa l'immortalità dell'anima o, ancor più importante, la risurrezione del corpo - perse la sua forza di coesione politica. Ora, in effetti, «divenne inevitabile che il nocciolo della speranza tornasse a risiedere principalmente nel desiderio di posterità terrena»; ma da ciò non

a secularization of the belief in a hereafter occurred or that the new attitude was essentially nothing but “a redistribution of the Christian ideas which it seeks to displace.”<sup>24</sup> What actually happened was that the problem of politics regained that grave and decisive relevance for the existence of men which it had been lacking since antiquity because it was irreconcilable with a strictly Christian understanding of the secular. For Greeks and Romans alike, all differences notwithstanding, the foundation of a body politic was brought about by man’s need to overcome the mortality of human life and the futility of human deeds. Outside the body politic, man’s life was not only and not even primarily insecure, i.e., exposed to the violence of others; it was without meaning and dignity because under no circumstances could it leave any traces behind it. That was the reason for the curse laid by Greek thinking on the whole sphere of private life, the “idiocy” of which consisted in its being concerned solely with survival, just as it was the reason for Cicero’s contention that only through building and preserving political communities could human virtue attain to the ways of the gods.<sup>25</sup> In other words, the secularization of the modern age once more brought to the fore

that activity which Aristotle had called *athanatizein*, a term for which we have no ready equivalent in our living languages. The reason I mention this word again is that it points to an activity of “immortalizing” rather than to the object which is to become immortal. To strive for immortality can mean, as it certainly did in early Greece, the immortalization of oneself through famous deeds and the acquisition of immortal fame; it can also mean the addition to the human artifice of something more permanent than we are ourselves; and it can mean, as it did with the philosophers, the spending of one’s life with things immortal. In any event, the word designated an activity and not a belief, and what the activity required was an imperishable space guaranteeing that “immortalizing” would not be in vain.<sup>26</sup>

segue che accadde una secolarizzazione della fede nell’aldilà, né che il nuovo atteggiamento non fosse essenzialmente altro che un «nuovo assetto dei concetti cristiani che esso vorrebbe soppiantare».<sup>24</sup> Ciò che in realtà accadde fu che il problema politico acquisì di nuovo nell’esistenza umana quella grave e decisiva rilevanza per l’esistenza degli uomini che era venuto a mancare sin dal tramonto della civiltà classica, perché era inconciliabile con un concetto rigidamente cristiano della sfera secolare. Secondo greci e romani, nonostante tutte le differenze, la fondazione di un corpo politico era dovuta al bisogno di superare la finitezza della vita umana e la labilità (*futility*) degli atti dell’uomo. Fuori dell’organizzazione politica la vita dell’uomo non era soltanto e in primo luogo malsicura, esposta cioè alla violenza altrui: era soprattutto priva di significato e dignità, perché in nessun caso avrebbe potuto lasciare traccia di sé. Questo era il motivo della maledizione gettata dal pensiero greco sulla sfera della vita privata, «insulsa» proprio in quanto interessata soltanto alla propria conservazione; ed era altresì il motivo della convinzione di Cicerone secondo cui soltanto con la creazione e conservazione delle comunità politiche, le virtù umane potevano attingere alle vie degli dèi.<sup>25</sup> In altre parole, la secolarizzazione introdotta dall’età moderna ha riportato alla ribalta l’attività chiamata da Aristotele *ἀθανατίζειν* (*athanatizein*), un termine privo di equivalente immediato nelle nostre lingue vive. Ne parlo di nuovo perché questa parola sottolinea l’azione dell’«immortalare», più dell’oggetto che deve diventare immortale. Tendere all’immortalità può significare, come certo significava nella Grecia arcaica, l’immortalarsi attraverso atti gloriosi e l’acquisto di gloria immortale; può anche significare aggiungere al «manufatto» umano qualcosa di più permanente di quanto noi stessi siamo; e può significare, come nel caso dei filosofi, trascorrere la vita a contatto di cose immortali. Comunque, la parola designava un’attività, non una

fedele; un'attività alla quale era necessario uno spazio imperituro a garantire che l'«immortalare» non si rivelasse vano.<sup>26</sup>

To us, who have been accustomed to the idea of immortality only through the lasting appeal of works of art and perhaps through the relative permanence we ascribe to all great civilizations, it may appear implausible that the drive toward immortality should lie at the foundation of political communities.<sup>27</sup> To the Greeks, however, the latter might very well have been much more taken for granted than the former. Did not Pericles think that the highest praise he could bestow upon Athens was to claim that it no longer needed “a Homer or others of his craft,” but that, thanks to the polis, Athenians everywhere would leave “imperishable monuments” behind them?<sup>28</sup> What Homer had done was to immortalize human deeds,<sup>29</sup> and the polis could dispense with the service of “others of his craft” because it offered each of its citizens that public-political space that it assumed would confer immortality upon his acts. The growing apolitism of the philosophers after Socrates' death, their demand to be freed from political activities and their insistence on performing a nonpractical, purely

theoretical outside the sphere of political life had philosophical as well as political causes, but among the political ones was certainly the increasing decay of polis life, making even the permanence, let alone immortality, of this particular body politic more and more doubtful.

The apolitism of ancient philosophy foreshadowed the much more radical anti-political attitude of early Christianity, which, however, in its very extremism survived only so long as the Roman Empire provided a stable body politic for all nations and all religions. During these early centuries of our era the conviction that things earthly are perishable remained a religious

A noi, che abbia familiarità con l'idea d'immortalità soltanto attraverso il perenne richiamo delle opere d'arte e, forse, attraverso quella relativa durevolezza attribuita a tutte le grandi civiltà, può sembrare implausibile che la fondazione di comunità politiche sia dovuta alla tensione verso l'immortalità<sup>27</sup>. Ai greci, però, questo sarebbe sembrato molto più ovvio dell'idea, per noi ovvia, di una idea di immortalità insita nelle opere d'arte. Pericle non credeva forse di non poter tributare ad Atene lode più alta dell'affermazione secondo cui gli ateniesi non avevano più bisogno «di un Omero o altri di quest'arte» perché, grazie alla polis, avrebbero lasciato ovunque «monumenti imperituri»?<sup>28</sup> Se fine di Omero era stato di immortalare gli atti umani,<sup>29</sup> la polis poteva fare a meno dei servigi di «altri di quest'arte», in quanto permetteva a ciascun cittadino di disporre di quello spazio politico-pubblico che si presumeva potesse renderne immortali le imprese. La crescente impoliticità dei filosofi, dalla morte di Socrate in poi, la richiesta di esser esonerati dalle attività politiche e l'esigenza di realizzare un ἀθανατίζειν non pratico, puramente teorico ed estraneo alla sfera della vita politica, avanzate dai filosofi stessi, erano fenomeni dovuti a motivi tanto filosofici quanto politici: ma tra i motivi politici ci fu senza dubbio il decadimento crescente della polis, che rendeva sempre più dubbia la sopravvivenza, per non parlare dell'immortalità, di questo particolare corpo politico.

L'impoliticità della filosofia antica prefigurava l'atteggiamento anti-politico, assai più radicale, del cristianesimo primitivo, il quale tuttavia conservò la propria carica estremista soltanto finché l'impero romano non ebbe fornito uno stabile corpo politico a tutte le nazioni e tutte le religioni. In quei primi secoli della nostra era, la caducità delle cose terrene rimase

matter and was the belief of those who wanted to have nothing to do with political affairs. This changed decisively with the crucial experience of the fall of Rome, the sacking of the Eternal City, after which no age ever again believed that any human product, least of all a political structure, could endure forever. As far as Christian thought was concerned, this was a mere reaffirmation of its beliefs. It was of no great relevance, as Augustine pointed out. To Christians only individual men were immortal, but nothing else of this world, neither mankind as a whole nor the earth itself, least of all the human artifice. Only by transcending this world could immortalizing activities be performed, and the only institution that could be justified within the secular realm was the Church, the *Civitas Dei* on earth, to which had fallen the burden of political responsibility and into which all genuinely political impulses could be drawn. That this transformation of Christianity and its earlier anti-political impulses into a great and stable political institution was possible at all without complete perversion of the Gospel is almost wholly due to Augustine, who, though hardly the father of our concept of history, is probably the spiritual author and certainly the greatest theorist of Christian politics. What was decisive in this respect was that he, still firmly rooted in the Roman tradition, could add to the Christian notion of an everlasting life the idea of a future *civitas*, a *Civitas Dei*, where men even in the hereafter would continue to live in a community. Without this reformulation of Christian thoughts through Augustine, Christian politics might have remained what they had been in the early centuries, a contradiction in terms. Augustine could solve the dilemma because the language itself came to his help: in Latin the word “to live” had always coincided with *inter homines esse*, “to be in the company of men,” so that an everlasting life in Roman interpretation was bound to mean that no man would ever have to part from human company even though in death he had to leave the earth. Thus the fact of the plurality of men, one

materia di dispute religiose e costituì il credo di quanti non volevano aver nulla a che fare con le faccende politiche. Tale situazione si modificò radicalmente con la cruciale esperienza della caduta di Roma; dopo il saccheggio della Città Eterna, nessuna età poté più credere che qualsivoglia produzione umana potesse durare in eterno, e una struttura politica meno di ogni altra cosa. Per il pensiero cristiano ciò fu una semplice conferma delle proprie credenze, tutt'altro che rilevante, come notò Agostino. Secondo il cristianesimo, immortali sono uomini singoli sono e null'altro di questa terra, né l'umanità come intero né la stessa terra, né, men che meno, l'artificio umano. Soltanto trascendendo questo mondo si potevano svolgere attività che assicurassero l'immortalità; la sola istituzione giustificabile nell'ambito secolare era la Chiesa, la *civitas Dei* sulla terra, su cui era caduto il fardello della responsabilità politica ed in cui potevano essere canalizzati tutti gli impulsi genuinamente politici. Se il cristianesimo, con le sue primitive tendenze antipolitiche, poté dar vita a un'istituzione politica stabile e grandiosa senza stravolgere del tutto il messaggio evangelico è quasi soltanto merito di Agostino, il, pur non essendo forse il padre della nostra idea di storia, è quasi sicuramente l'ispiratore, e certo il massimo teorico, della politica cristiana. Fu decisivo in tal senso il suo essere ancora fermamente radicato nella tradizione romana, che gli permise di aggiungere alla nozione cristiana di una vita eterna l'idea di una *civitas* futura, una *civitas Dei*, nella quale gli uomini avrebbero vissuto in comunità anche nell'aldilà. Senza questa rielaborazione agostiniana dei pensieri cristiani, la politica cristiana sarebbe forse rimasta una contraddizione in termini, com'era stato nei primi secoli. Agostino poté risolvere il dilemma grazie all'aiuto della sua stessa lingua: in latino il verbo «vivere» equivaleva a *inter homines esse*, «esser tra gli uomini»; quindi, dal punto di vista di un romano, la vita eterna doveva significare che nessun uomo, benché costretto dalla morte a lasciare questa terra,

of the fundamental prerequisites of political life, bound human “nature” even under the conditions of individual immortality, and was not among the characteristics which this “nature” had acquired after Adam’s fall and which made politics in the mere secular sense a necessity for the sinful life on earth. Augustine’s conviction that some kind of political life must exist even under conditions of sinlessness, and indeed sanctity, he summed up in one sentence: *Socialis est vita sanctorum*, even the life of the saints is a life together with other men.<sup>30</sup>

If the insight into the perishability of all human creations had no great relevance for Christian thought and could even in its greatest thinker be in accord with a conception of politics beyond the secular realm, it became very troublesome in the modern age when the secular sphere of human life had emancipated itself from religion. The separation of religion and politics meant that no matter what an individual might believe as a member of a church, as a citizen he acted and behaved on the assumption of human mortality. Hobbes’s fear of hell-fire did not influence in the least his construction of government as the Leviathan, a mortal god to overawe all men. Politically speaking, within the secular realm itself secularization meant nothing more or less than that men once more had become mortals. If this led them to a rediscovery of antiquity, which we call humanism, and in which Greek and Roman sources spoke again a much more familiar language corresponding to experiences much more similar to their own, it certainly did not allow them in practice to mold their behavior in accordance with either the Greek or the

sarebbe mai stato costretto a lasciare la compagnia di altri uomini. Quindi il fatto della pluralità degli uomini, requisito fondamentale della vita politica, vincolava la «natura» umana anche nella situazione dell’immortalità individuale; non era una delle caratteristiche che tale “natura” aveva acquisito con la caduta di Adamo, e che degradavano la politica, in senso meramente secolare, ad una necessità della peccaminosa vita terrena. Agostino compendì la propria convinzione che qualche sorta di vita politica fosse compatibile con una situazione di innocenza, anzi di santità, in una sola frase: *socialis est vita sanctorum*, anche la vita dei santi è una vita in comunità con altri uomini.<sup>30</sup>

La cognizione della caducità di tutte le creazioni umane, mentre per il cristianesimo non ebbe grande importanza (e anche nel massimo pensatore cristiano poté armonizzarsi con una concezione della politica trascendente l’ambito secolare), diventò veramente sconcertante quando, nell’età moderna, la sfera secolare della vita umana ebbe ad emanciparsi dalla religione. La separazione tra religione e politica significò che ciascun individuo, qualunque fosse il suo credo in quanto appartenente a una determinata confessione, per la sua qualità di cittadino agiva e si comportava supponendo la mortalità umana. La paura di Hobbes per le fiamme dell’inferno non ebbe la minima influenza sulla sua costruzione del governo come Leviatano, un dio mortale che tiene tutti in soggezione. Politicamente parlando, nell’ambito secolare vero e proprio, la secolarizzazione significò semplicemente che gli uomini erano ridiventati mortali. Ciò, però, benché li indusse a quella

Roman example. The ancient trust in the world's being more permanent than individual men and in political structures as a guarantee of earthly survival after death did not return, so that the ancient opposition of a mortal life to a more or less immortal world failed them. Now both life and world had become perishable, mortal, and futile.

Today we find it difficult to grasp that this situation of absolute mortality could be unbearable to men. However, looking back upon the development of the modern age up to the beginning of our own, the modern world, we see that centuries passed before we became accustomed to the notion of absolute mortality, so that the thought of it no longer bothers us and the old alternative between an individual immortal life in a mortal world and a mortal life in an immortal world has ceased to be meaningful. In this respect, however, as in many others, we differ from all previous ages. Our concept of history, though essentially a concept of the modern age, owes its existence to the transition period when religious confidence in immortal life had lost its influence upon the secular and the new indifference toward the question of immortality had not yet been born.

If we leave aside the new indifference and stay within the limits of the traditional alternative, bestowing immortality either upon life or upon the world, then it is obvious that , immortalizing, as an activity of mortal men, can be meaningful

riscoperta dell'antichità che chiamiamo Umanesimo, con la quale le fonti greche e romane ripresero a parlare un linguaggio molto più familiare, corrispondente ad esperienze molto più simili alle loro proprie, non gli permise di plasmare il proprio comportamento pratico sul modello greco o romano. Non ci fu ritorno dell'antica fede nella maggior durevolezza del mondo rispetto all'uomo singolo, o nelle strutture politiche quali garanzie di una sopravvivenza terrena dopo la morte; ragione per cui agli uomini di quell'epoca mancò l'antica opposizione di una vita mortale ad un mondo più o meno immortale. Ormai la vita e il mondo erano diventati egualmente caduchi, mortali e vani.

Oggi noi potremo difficilmente capire come questa situazione di mortalità assoluta potesse risultare insostenibile agli uomini. Tuttavia, riandando col pensiero all'evoluzione dell'età moderna fino alla nascita del nostro mondo contemporaneo, vediamo ci sono volute centinaia d'anni prima che il concetto di una mortalità assoluta divenisse abituale a tal punto, che il suo pensiero non ci turba nemmeno più, e che l'antica alternativa tra una vita immortale individuale in un mondo mortale e una vita mortale in un mondo immortale per noi non ha più senso. Ma sotto questo aspetto, come sotto molti altri, la nostra epoca è diversa da tutte le precedenti. Il nostro concetto di storia, benché sia in sostanza un concetto dell'epoca moderna, deve la sua esistenza a quel periodo di transizione in cui la fede religiosa nell'immortalità non aveva più influenza sulla sfera secolare e non era ancora sorta la nuova indifferenza di fronte al problema dell'immortalità.

Se mettiamo da parte la nuova indifferenza e restiamo nei limiti dell'alternativa tradizionale, nella quale l'immortalità è propria o della vita o del mondo, è ovvio che ἀθανατίζειν, l'immortalare, in quanto attività di uomini mortali, può avere un senso soltanto se non c'è garanzia di vita ultraterrena. Ecco, però,

only if there is no guarantee of life in the hereafter. At that moment, however, it becomes almost a necessity as long as there is any concern with immortality whatsoever. It was therefore in the course of its search for a strictly secular realm of enduring permanence that the modern age discovered the potential immortality of mankind. This is what is manifestly expressed in our calendar; it is the actual content of our concept of history. History, stretching into the twofold infinity of past and future, can guarantee immortality on earth in much the same way as the Greek polis or the Roman republic had guaranteed that human life and human deeds, insofar as they disclosed something essential and something great, would receive a strictly human and earthly permanence in this world. The great advantage of this concept has been that the twofold infinity of the historical process establishes a time-space in which the very notion of an end is virtually inconceivable, whereas its great disadvantage, compared with ancient political theory, seems to be that permanence is entrusted to a flowing process, as distinguished from a stable structure. At the same time the immortalizing process has become independent of cities, states, and nations; it encompasses the whole of mankind, whose history Hegel was consequently able to see as one uninterrupted development of the Spirit. Therewith mankind ceases to be only a species of nature, and what distinguishes man from the animals is no longer

merely that he has speech ( ), as in the Aristotelian definition, or that he has reason, as in the medieval definition (*animal rationale*): his very life now distinguishes him, the one thing that in the traditional definition he was supposed to share with the animals. In the words of Droysen, who was perhaps the most thoughtful of the nineteenth-century historians: "What their species is for animals and plants . . . that is history for human beings."<sup>31</sup>

che, fintanto che ci sia ancora qualche preoccupazione per l'immortalità, l'attività dell'immortalare diventa quasi una necessità. È stato quindi nel corso della sua ricerca di un ambito strettamente secolare di permanenza duratura che l'età moderna ha scoperto la potenziale immortalità dell'umanità. È questo il senso manifesto del nostro calendario e l'effettivo contenuto della nostra idea di storia. La storia, estendendosi nelle due infinite direzioni (passato e futuro), può garantire immortalità terrena quasi nello stesso modo in cui la *polis* greca e la repubblica romana avevano garantito che la vita e le azioni umane, nella misura in cui queste schiudevano qualcosa di essenziale e di grande, acquisissero una permanenza strettamente umana e terrena in questo mondo. Il grande vantaggio di questo concetto è che l'infinità bipolare del processo storico definisce uno spazio-tempo nel quale l'idea stessa di una fine è virtualmente inconcepibile; il suo grande svantaggio, invece, se comparato alla teoria politica antica, è che la permanenza sembra affidata a un processo che scorre, distinto da ogni struttura stabile. Allo stesso tempo il processo dell'immortalare si è reso indipendente da città, da stati o da nazioni, per abbracciare l'umanità intera; per cui Hegel poteva vederne la storia come lo sviluppo ininterrotto dello Spirito. Con ciò l'umanità non è più una delle molte specie del mondo naturale; l'uomo non si distingue più dagli animali soltanto per avere la parola (*λόγον ἔχων*), secondo Aristotele, o la ragione, secondo il medioevo (*animal rationale*): è la sua stessa vita a distinguerlo, proprio l'unica cosa che le dottrine tradizionali gli facevano avere in comune con gli animali. Come afferma Droysen, forse lo storico più profondo di tutto il XIX secolo: «Ciò che la specie è per gli animali e le piante... per gli esseri umani è la storia».<sup>31</sup>

### III: HISTORY AND POLITICS

While it is obvious that our historical consciousness would never have been possible without the rise of the secular realm to a new dignity, it was not so obvious that the historical process would eventually be called upon to bestow the necessary new meaning and significance upon men's deeds and sufferings on earth. And indeed, at the beginning of the modern age everything pointed to an elevation of political action and political life, and the sixteenth and seventeenth centuries, so rich in new political philosophies, were still quite unaware of any special emphasis on history as such. Their concern, on the contrary, was to get rid of the past rather than to rehabilitate the historical process. The distinguishing trait of Hobbes's philosophy is his single-minded insistence on the future and the resulting teleological interpretation of thought as well as of action. The conviction of the modern age that man can know only that which he himself has made seems to be in accordance with a glorification of action rather than with the basically contemplative attitude of the historian and of historical consciousness in general.

Thus one of the reasons for Hobbes's break with traditional philosophy was that while all previous metaphysics had followed Aristotle in holding that the inquiry into the first causes of everything that is comprises the chief task of philosophy, it was Hobbes's contention that, on the contrary, the task of philosophy was to guide purposes and aims and to establish a reasonable teleology of action. So important was this point to Hobbes that he insisted that animals too are capable of discovering causes and that therefore this cannot be the true

### III

### STORIA E POLITICA

Mentre è ovvio che la nostra coscienza storica non sarebbe stata possibile senza il sollevarsi dell'ambito secolare a una nuova dignità, non era così ovvio che si dovesse ricorrere proprio al processo storico per conferire alle azioni e alle sofferenze terrene degli uomini il nuovo senso e la nuova importanza. E in effetti, al principio dell'epoca moderna tutto pareva convergere verso un'elevazione dell'attività e della vita politica e i secoli XVI e XVII, così ricchi di nuove filosofie politiche, ancora non manifestavano alcun particolare interesse verso la storia in quanto tale. Al contrario si affannavano a sbarazzarsi del passato piuttosto che riabilitare il processo storico. La filosofia di Hobbes è caratterizzata da una ostinata insistenza sul futuro, e dalla conseguente interpretazione del pensiero e dell'azione in senso teleologico. La convinzione dell'età moderna, secondo cui l'uomo può conoscere soltanto ciò che ha fatto egli stesso, sembra più conforme a una esaltazione dell'azione che non alla posizione essenzialmente contemplativa dello storico e della coscienza storica in genere.

Quindi, una delle ragioni per cui Hobbes rompe con la filosofia tradizionale fu che, mentre tutte le metafisiche precedenti avevano seguito Aristotele nel sostenere che compito primario della filosofia è l'indagine della cause prime di tutto ciò che è, la convinzione di Hobbes era che, al contrario, il compito della filosofia fosse quello di guidare gli scopi e gli obiettivi e di stabilire una ragionevole teleologia dell'azione. Questo punto era per lui così essenziale da fargli sostenere che anche gli animali sono capaci di scoprire le cause e che quindi questa non può essere la caratteristica distintiva della vita umana rispetto a quella animale; al contrario, tale caratteristica risiedeva, secondo



distinction between human and animal life; he found the distinction instead in the ability to reckon with “the effects of some present or past cause . . . of which I have not at any time seen any sign but in man only.”<sup>32</sup> The modern age not only produced at its very start a new and radical political philosophy—Hobbes is only one example, though perhaps the most interesting—it also produced for the first time philosophers willing to orient themselves according to the requirements of the political realm; and this new political orientation is present not only in Hobbes but, *mutatis mutandis*, in Locke and Hume as well. It can be said that Hegel’s transformation of metaphysics into a philosophy of history was preceded by an attempt to get rid of metaphysics for the sake of a philosophy of politics.

In any consideration of the modern concept of history one of the crucial problems is to explain its sudden rise during the last third of the eighteenth century and the concomitant decrease of interest in purely political thinking. (Vico must be said to be a forerunner whose influence was not felt until more than two generations after his death.) Where a genuine interest in political theory still survived it ended in despair, as in Tocqueville, or in the confusion of politics with history, as in Marx. For what else but despair could have inspired Tocqueville’s assertion that “since the past has ceased to throw its light upon the future the mind of man wanders in obscurity”? This is actually the conclusion of the great work in which he had “delineated the society of the modern world” and in the introduction to which he had proclaimed that “a new science of politics is needed for a new world.”<sup>33</sup> And what else but confusion—a merciful confusion for Marx himself and a fatal one for his followers—could have led to Marx’s identification of action with “the making of history”?

Hobbes, nella capacità di calcolare gli «effetti di cause presenti o passate ... capacità di cui non ho riscontrato traccia in nessun altro essere se non nell’uomo».<sup>32</sup> Ora, oltre a produrre, fin dal suo apparire, una filosofia politica nuova ed estremistica (Hobbes è soltanto uno dei molti esempi, benché forse il più interessante), l’età moderna dette vita anche, per la prima volta, a filosofi disposti a orientarsi in base a esigenze di carattere politico; questo nuovo orientamento, imperniato sulla politica, si riscontra non solo in Hobbes, ma, *mutatis mutandis*, anche in Locke e Hume. Si può dire che la trasformazione della metafisica di Hegel in una filosofia della storia è stata preceduta da un tentativo di liberarsi della metafisica in nome di una filosofia della politica.

Qualunque disamina della concezione moderna della storia solleva tra gli altri un problema cruciale: come spiegarne l’improvviso sorgere, negli ultimi trent’anni del XVIII secolo, in concomitanza con la caduta dell’interesse per il pensiero puramente politico? (Vico dev’essere considerato un precursore che non ha fatto sentire la propria influenza prima di due generazioni dopo la sua morte.) Dovunque fosse sopravvissuto, ogni genuino interesse per la teoria politica finiva nella disperazione, come nel caso di Tocqueville, o nella confusione della politica con la storia come in quello di Marx. Infatti che cosa, se non la disperazione, poteva aver ispirato l’asserzione di Tocqueville: «Da quando il passato non getta più la sua luce sul futuro, lo spirito dell’uomo vaga nelle tenebre»? Ed è questa la conclusione della grande opera in cui egli aveva «delineato la società del mondo moderno», affermando nell’introduzione: «Occorre una nuova scienza della politica per un nuovo mondo».<sup>33</sup> E che cosa, se non la confusione (benevola per lui stesso, fatale per i suoi seguaci), può avere indotto Marx a identificare l’azione con il «fare la storia»?

Marx's notion of "making history" had an influence far beyond the circle of convinced Marxists or determined revolutionaries. Although it is closely connected with Vico's idea that history was made by man, as distinguished from "nature," which was made by God, the difference between them is still decisive. For Vico, as later for Hegel, the importance of the concept of history was primarily theoretical. It never occurred to either of them to apply this concept directly by using it as a principle of action. Truth they conceived of as being revealed to the contemplative, backward-directed glance of the historian, who, by being able to see the process as a whole, is in a position to overlook the "narrow aims" of acting men, concentrating instead on the "higher aims" that realize themselves behind their backs (Vico). Marx, on the other hand, combined this notion of history with the teleological political philosophies of the earlier stages of the modern age, so that in his thought the "higher aims"—which according to the philosophers of history revealed themselves only to the backward glance of the historian and philosopher—could become intended aims of political action. The point is that Marx's political philosophy was based not upon an analysis of action and acting men but, on the contrary, on the Hegelian concern with history. It was the historian and the philosopher of history who were politicalized. By the same token, the age-old identification of action with making and fabricating was supplemented and perfected, as it were, through identifying the contemplative gaze of the historian with the contemplation of the model (the "shape" from which Plato had derived his "ideas") that guides the craftsmen and precedes all making. And the danger of these combinations did not lie in making immanent what was formerly transcendent, as is often alleged, as though Marx attempted to establish on earth a paradise formerly

Il concetto marxiano del «fare la storia» esercitò il proprio influsso molto oltre il circolo dei marxisti convinti o dei rivoluzionari a oltranza. Benché in stretta relazione con l'idea di Vico per cui la storia è opera dell'uomo, a differenza della «natura», che è opera di Dio, tale concetto se ne distacca in misura decisiva. Per Vico, come più tardi per Hegel, l'importanza al concetto di storia era primariamente di carattere teorico. Né l'uno né l'altro pensarono mai di applicarlo direttamente usandolo come principio per guidare l'azione. La verità quale entrambi la concepivano si rivelava allo sguardo contemplativo e retrospettivo dello storico: questi, riuscendo a vedere il processo come un tutto unico, è in grado di passar sopra alle «mete ristrette» degli uomini che agiscono, concentrandosi invece sui «fini superiori» che si realizzano all'insaputa di quegli stessi uomini (Vico). Invece Marx combinò questa nozione di storia con le filosofie politiche teologiche sorte nelle prime fasi dell'età moderna, ragione per cui nel suo pensiero i «fini superiori» (rivelati, secondo i filosofi della storia, solo allo sguardo retrospettivo dello storico, e del filosofo) potevano diventare gli scopi consapevoli dell'attività politica. In effetti la filosofia politica di Marx non partiva da un'analisi dell'azione e degli uomini che agiscono, bensì dall'interesse nutrito da Hegel per la storia. Fu lo storico, e il filosofo della storia, a diventare politicizzato. Nello stesso momento, la inveterata identificazione dell'azione con il fare ed il fabbricare venne integrata, e quasi perfezionata, dall'identificazione tra la contemplazione dello storico e l'osservazione del modello (εἶδος, la «forma» da cui Platone aveva tratto le sue «idee») che guida l'artigiano e deve precedere il «fare» vero e proprio. Ora, il pericolo insito in tali combinazioni non stava nel fatto di rendere immanente ciò che prima era trascendente (come spesso si sostiene, quasi Marx abbia tentato di creare in terra il paradiso già situato nell'aldilà). Il pericolo di trasformare gli ignoti e inconoscibili «fini superiori» in intenzioni pianificate e

located in the hereafter. The danger of transforming the unknown and unknowable “higher aims” into planned and willed intentions was that meaning and meaningfulness were transformed into ends—which is what happened when Marx took the Hegelian meaning of all history—the progressive unfolding and actualization of the idea of Freedom—to be an end of human action, and when he furthermore, in accordance with tradition, viewed this ultimate “end” as the end-product of a manufacturing process. But neither freedom nor any other meaning can ever be the product of a human activity in the sense in which the table is clearly the end-product of the carpenter’s activity.

The growing meaninglessness of the modern world is perhaps nowhere more clearly foreshadowed than in this identification of meaning and end. Meaning, which can never be the aim of action and yet, inevitably, will rise out of human deeds after the action itself has come to an end, was now pursued with the same machinery of intentions and of organized means as were the particular direct aims of concrete action—with the result that it was as though meaning itself had departed from the world of men and men were left with nothing but an unending chain of purposes in whose progress the meaningfulness of all past achievements was constantly canceled out by future goals and intentions. It is as though men were stricken suddenly blind to fundamental distinctions such as the distinction between meaning and end, between the general and the particular, or, grammatically speaking, the distinction between “for the sake of . . .” and “in order to . . .” (as though the carpenter, for instance, forgot that only his particular acts in making a table are performed in the mode of “in order to,” but that his whole life as a carpenter is ruled by something quite different, namely an encompassing notion “for the sake of” which he became a

consapevoli era che significato e sensatezza venivano trasformati in fini. È ciò che accadde quando Marx ritenne che il senso hegeliano della storia nella sua totalità - il progressivo dispiegamento ed attualizzazione dell’idea di Libertà - fosse un fine dell’azione umana, e quando inoltre, in accordo con la tradizione, vide questo fine ultimo come il prodotto finale di un processo di fabbricazione. Ma né la libertà, né alcun altro «significato» potranno mai essere il prodotto di un’attività umana nello stesso senso in cui un tavolo è indiscutibilmente il prodotto finale dell’attività di un falegname.

La crescente mancanza di senso del mondo moderno non trova forse migliore immagine di questa identificazione tra significato e fine. Il significato, che non potrà mai essere lo scopo dell’azione, e tuttavia, inevitabilmente, scaturirà dalle azioni umane dopo che l’azione stessa è giunta alla fine, venne ora perseguito con lo stesso meccanismo organizzato di intenzioni e di mezzi usato per perseguire i fini specifici e diretti dell’azione concreta: con il risultato di eliminare, in pratica, il significato dal mondo degli uomini, ai quali così rimane soltanto un’interminabile catena di scopi, nel cui progredire la sensatezza di tutti ciò che era stato compiuto in precedenza viene cancellato da scopi ed intenzioni future. È come se gli uomini fossero divenuti improvvisamente ciechi dinanzi a distinzioni fondamentali come la distinzione tra significato e scopo, tra generale e particolare o, in termini grammaticali, la distinzione tra le espressioni “per il bene di” (*for the sake of*) e “al fine di” (*in order to*). (Come se il falegname, per esempio, avesse dimenticato che solo i suoi particolari atti nel fare una tavola sono eseguiti nella modalità “al fine di”, ma che tutta la sua vita di falegname è governata da qualcosa di completamente diverso, vale a dire da una nozione globale di ciò “per il bene di” cui egli è diventato falegname in primo luogo). E nel momento in cui tali distinzioni vengono dimenticate e i significati vengono degradati in fini, ne consegue che i fini stessi non sono più sicuri perché la

carpenter in the first place). And the moment such distinctions are forgotten and meanings are degraded into ends, it follows that ends themselves are no longer safe because the distinction between means and ends is no longer understood, so that finally all ends turn and are degraded into means.

In this version of deriving politics from history, or rather, political conscience from historical consciousness—by no means restricted to Marx in particular, or even to pragmatism in general—we can easily detect the age-old attempt to escape from the frustrations and fragility of human action by construing it in the image of making. What distinguishes Marx's own theory from all others in which the notion of "making history" has found a place is only that he alone realized that if one takes history to be the object of a process of fabrication or making, there must come a moment when this "object" is completed, and that if one imagines that one can "make history," one cannot escape the consequence that there will be an end to history. Whenever we hear of grandiose aims in politics, such as establishing a new society in which justice will be guaranteed forever, or fighting a war to end all wars or to make the whole world safe for democracy, we are moving in the realm of this kind of thinking.

In this context, it is important to see that here the process of history, as it shows itself in our calendar's stretching into the infinity of the past and the future, has been abandoned for the sake of an altogether different kind of process, that of making something which has a beginning as well as an end, whose laws of motion, therefore, can be determined (for instance, as dialectical movement) and whose innermost content can be discovered (for instance as class struggle). This process, however, is incapable of guaranteeing men any kind of

distinzione tra mezzi e fini non è più compresa, così che alla fine tutti i fini si trasformano e si degradano in mezzi.

In questo tentativo di derivare la politica dalla storia, o meglio, la coscienza politica dalla coscienza storica (tutt'altro che limitato a Marx in particolare o anche al pragmatismo in genere), possiamo facilmente rintracciare l'inveterato sforzo di eludere le frustrazioni e la fragilità dell'azione umana elevando questa a immagine del fare. La teoria di Marx si distingue da tutte le altre in cui si trovi l'idea del «fare la storia», soltanto perché Marx è stato il solo a comprendere che se si fa della storia l'oggetto di un processo di fabbricazione, di un «fare», dev'esserci un momento in cui questo «oggetto» è portato a compimento: se si immagina di poter «fare la storia», non si può eludere la conseguenza della fine della storia. Quando si pongono alla politica scopi grandiosi, quali la creazione di una nuova società in cui la giustizia sia assicurata per sempre, o la proclamazione di una guerra che ponga fine a tutte le guerre, o la realizzazione della democrazia nel mondo intero, ci si muove nell'ambito di questo modo di pensare.

In questo contesto si deve notare come il processo della storia, quale appare dall'estendersi del nostro calendario nell'infinito del passato e del futuro, sia stato abbandonato a favore di un tipo di processo del tutto diverso, per il quale si «fa» una cosa che ha un principio e una fine, e del quale è quindi possibile identificare le leggi (per esempio in un «movimento dialettico») e l'intima sostanza (per esempio nella «lotta di classe»). Ma tale processo non può assicurare nessuna immortalità agli uomini; il suo termine cancella e priva di significato tutto quanto è venuto prima; nella società senza classi

immortality because its end cancels out and makes unimportant whatever went before: in the classless society the best mankind can do with history is to forget the whole unhappy affair, whose only purpose was to abolish itself. It cannot bestow meaning on particular occurrences either, because it has dissolved all of the particular into means whose meaningfulness ends the moment the end-product is finished: single events and deeds and sufferings have no more meaning here than hammer and nails have with respect to the finished table.

We know the curious ultimate meaninglessness arising from all the strictly utilitarian philosophies that were so common and so characteristic of the earlier industrial phase of the modern age, when men, fascinated by the new possibilities of manufacturing, thought of everything in terms of means and ends, i.e., categories whose validity had its source and justification in the experience of producing use-objects. The trouble lies in the nature of the categorical framework of ends and means, which changes every attained end immediately into the means to a new end, thereby, as it were, destroying meaning wherever it is applied, until in the midst of the seemingly unending utilitarian questioning, What is the use of . . . ? in the midst of the seemingly unending progress where the aim of today becomes the means of a better tomorrow, the one question arises which no utilitarian thinking can ever answer: "And what is the use of use?" as Lessing once succinctly put it.

This meaninglessness of all truly utilitarian philosophies could escape Marx's awareness because he thought that after Hegel in his dialectics had discovered the law of all movements, natural and historical, he himself had found the spring and content of this law in the historical realm and thereby the concrete meaning of the story history has to tell. Class struggle—to Marx this

l'umanità non potrà fare altro uso della storia che dimenticarla del tutto come una faccenda disgraziata, avente come solo scopo di abolire se stessa. Né potrà annettere un significato a particolari avvenimenti perché avrà dissolto tutti i particolari in *mezzi* che cessano di avere un significato non appena il prodotto finito è portato a termine: eventi, fatti e sofferenze singole non hanno a questo punto maggior significato di quanto ne abbiano martello e chiodi rispetto al tavolo terminato.

Conosciamo la singolare insensatezza finale che deriva da tutte quelle filosofie strettamente utilitaristiche che erano così comuni e così caratteristiche della prima fase industriale dell'età moderna, quando gli uomini, affascinati dalle nuove possibilità di produzione, pensavano tutto in termini di mezzi e di fini, cioè di categorie la cui validità aveva la sua fonte e la sua giustificazione nell'esperienza di produrre oggetti utilizzabili. Il problema sta nella natura del contesto categoriale fine- mezzo, che trasforma ogni fine che sia stato raggiunto in un mezzo per raggiungere un nuovo fine, quasi distruggendo così il «significato» dovunque questo venga chiamato in causa, finché nel bel mezzo di quell'interrogazione utilitaristica in apparenza interminabile («a che cosa serve?»), nel bel mezzo del processo apparentemente infinito per il quale il fine di oggi si trasforma nel mezzo per arrivare a un domani migliore, nasce l'unica domanda alla quale nessun utilitarismo potrà mai rispondere: «E quale sarebbe l'utilità dell'utilità?» (per usare la concisa formula di Lessing).

Questa insignificanza (*meaninglessness*) di tutte le filosofie veramente utilitaristiche poteva sfuggire alla consapevolezza di Marx perché pensava che, dopo che Hegel nella sua dialettica aveva scoperto la legge di tutti i movimenti, naturali e storici, lui stesso aveva trovato la fonte e il contenuto di questa legge nel regno storico e quindi il significato concreto della storia (*story*) che il discorso storico (*history*) ha da dirci. «Lotta di classe»:

formula seemed to unlock all the secrets of history, just as the law of gravity had appeared to unlock all the secrets of nature. Today, after we have been treated to one such history-construction after another, to one such formula after another, the question for us is no longer whether this or that particular formula is correct. In all such attempts what is considered to be a meaning is in fact no more than a pattern, and within the limitations of utilitarian thought nothing but patterns can make sense, because only patterns can be “made,” whereas meanings cannot be, but, like truth, will only disclose or reveal themselves. Marx was only the first—and still the greatest, among historians—to mistake a pattern for a meaning, and he certainly could hardly have been expected to realize that there was almost no pattern into which the events of the past would not have fitted as neatly and consistently as they did into his own. Marx’s pattern at least was based on one important historical insight; since then we have seen historians freely imposing upon the maze of past facts almost any pattern they wish, with the result that the ruin of the factual and particular through the seemingly higher validity of general “meanings” has even undermined the basic factual structure of all historical process, that is, chronology.

Moreover, Marx construed his pattern as he did because of his concern with action and impatience with history. He is the last of those thinkers who stand at the borderline between the modern age’s earlier interest in politics and its later preoccupation with history. One might mark the point where the modern age abandoned its earlier attempts to establish a new political philosophy for its rediscovery of the secular by recalling the moment at which the French Revolutionary calendar was given up, after one decade, and the Revolution was reintegrated, as it were, into the historical process with its twofold extension

questa formula sembrò a Marx chiave di tutti i segreti della storia, così come la gravitazione universale era apparsa la chiave di tutti i segreti della natura. Oggi, dopo che abbiamo assistito a una costruzione storica dopo l'altra, a una formula dopo l'altra, la questione per noi non è più se questa o quella particolare formula sia corretta. In tutti questi tentativi ciò che è considerato un significato non è in realtà altro che un semplice schema, e nei limiti del pensiero utilitaristico solo gli schemi (*patterns*) possono avere senso, perché solo gli schemi possono essere "fatti", mentre i significati non possono esserlo, ma, come la verità, potranno solo aprirsi (*disclose*) o rivelare se stessi. Marx non è stato altro che il primo (e tuttavia il maggiore fra tutti gli storici) a scambiare uno schema (*pattern*) per un significato e certo non ci si poteva aspettare che si rendesse conto che non c'era quasi nessuno schema in cui gli eventi del passato non si sarebbero inseriti in modo così ordinato e coerente come nel suo. Lo schema di Marx, almeno si basava su un'importante cognizione storica; in seguito si sono visti storici adattare disinvoltamente, al labirinto dei fatti passati, praticamente qualunque schema volessero: di conseguenza, il crollo del fattuale e del particolare per mezzo del presunto maggior valore dei «significati» generali ha addirittura minato la struttura fattuale di base di tutto il processo storico, cioè la cronologia.

Per di più, Marx elaborò quello schema particolare perché il suo temperamento era incline all'azione e insofferente verso la storia. Fu l'ultimo di quei pensatori che erano rimasti sul confine tra l'interesse per la politica proprio dell'epoca moderna alla sua origine e la più tarda propensione di questa per la storia. Il punto in cui l'età moderna abbandonò i suoi primi tentativi di stabilire una nuova filosofia politica per la propria riscoperta della secolarità, potrebbe essere identificato con il momento in cui il nuovo calendario della rivoluzione francese [1793], dopo un decennio, venne abrogato [da Napoleone: 1805], e la rivoluzione fu come reintegrata nel processo storico con la sua duplice

toward infinity. It was as though it was conceded that not even the Revolution, which, along with the promulgation of the American Constitution, is still the greatest event in modern political history, contained sufficient independent meaning in itself to begin a new historical process. For the Republican calendar was abandoned not merely because of Napoleon's wish to rule an empire and to be considered the equal of the crowned heads of Europe. The abandonment also implied the refusal, despite the re-establishment of the secular, to accept the conviction of the ancients that political actions are meaningful regardless of their historical location, and especially a repudiation of the Roman faith in the sacredness of foundations with the accompanying custom of numbering time from the foundation date. Indeed, the French Revolution, which was inspired by the Roman spirit and appeared to the world, as Marx liked to say, in Roman dress, reversed itself in more than one sense.

An equally important landmark in the shift from the earlier concern with politics to the later concern with history is encountered in Kant's political philosophy. Kant, who had greeted in Rousseau "the Newton of the moral world," and had been greeted by his contemporaries as the theorist of the Rights of Man,<sup>31</sup> still had great difficulty in coping with the new idea of history, which had probably come to his attention in the writings of Herder. He is one of the last philosophers to complain in earnest about the "meaningless course of human affairs," the "melancholy haphazardness" of historical events and developments, this hopeless, senseless "mixture of error and violence," as Goethe once defined history. Yet Kant also saw what others had seen before him, that once you look at history in its entirety (*im Grossen*), rather than at single events and the

estensione verso l'infinità. Era come se si ammettesse che neppure la rivoluzione francese, la quale pure, assieme alla promulgazione della costituzione americana, costituisce ancora il più grande evento della storia politica moderna, avesse in sé un significato in se stesso sufficiente indipendente per iniziare (*to begin*) un nuovo processo storico. Infatti il calendario repubblicano non fu abbandonato soltanto perché Napoleone intendeva governare un impero e mettersi alla pari con le teste coronate d'Europa. L'abrogazione implicava che, benché si fosse ristabilita la secolarità, si rifiutava di accettare la convinzione cara agli antichi secondo cui le azioni politiche hanno una propria sensatezza a prescindere dalla loro collocazione cronologica nella storia. E ancor più, l'abrogazione implicava il ripudio della fede romana nel carattere sacro delle fondazioni, insieme al costume conseguente di segnare il tempo partendo dalla data di fondazione. In effetti, la Rivoluzione francese, che si ispirava allo spirito romano ed apparve al mondo, come amava dire Marx, "in toga romana", si capovolse in più di un senso.

Un punto di riferimento altrettanto importante nel passaggio dalla iniziale preoccupazione per la politica alla successiva preoccupazione per la storia si incontra nella filosofia politica di Kant. Pur avendo salutato in Rousseau «il Newton del mondo etico», ed essendo stato salutato a sua volta dai contemporanei come il teorico dei diritti dell'uomo,<sup>31</sup> Kant aveva ancora grandi difficoltà ad affrontare la nuova idea di storia, sulla quale avevano attratto la sua attenzione probabilmente gli scritti di Herder. Fu uno degli ultimi filosofi a dolersi sinceramente dell'«insensato corso delle umane vicende», della «malinconica casualità» degli eventi e delle innovazioni storiche, di questo scoraggiante, insensato «miscuglio di errore e violenza», secondo la definizione goethiana della storia. Pure anche Kant vide ciò che altri avevano visto prima di lui: che, se si guarda alla storia nell'insieme (*im Grossen*), non considerando i singoli eventi e le

ever-frustrated intentions of human agents, everything suddenly makes sense, because there is always at least a story to tell. The process as a whole appears to be guided by an “intention of nature” unknown to acting men but comprehensible to those who come after them. By pursuing their own aims without rhyme or reason men seem to be led by “the guiding thread of reason.”<sup>31</sup>

It is of some importance to notice that Kant, like Vico before him, was already aware of what Hegel later called “the cunning of reason” (Kant occasionally called it “the ruse of nature”). He even had some rudimentary insight into historical dialectics, as when he pointed out that nature pursues its over-all aims through “the antagonism of men in society . . . without which men, good-natured like the sheep they tend, would hardly know how to give a higher value to their own existence than is possessed by their cattle.” This shows to what extent the very idea of history as a process suggests that in their actions men are led by something of which they are not necessarily conscious and which finds no direct expression in the action itself. Or, to put it another way, it shows how extremely useful the modern concept of history proved to be in giving the secular political realm a meaning which it otherwise seemed to be devoid of. In Kant, in contrast to Hegel, the motive for the modern escape from politics into history is still quite clear. It is the escape into the “whole,” and the escape is prompted by the meaninglessness of the particular. And since Kant’s primary interest was still in the nature and principles of political (or, as he would say, moral) action, he was able to perceive the crucial drawback of the new approach, the one great stumbling block which no philosophy of history and no concept of progress can ever remove. In Kant’s own words: “It will always remain bewildering . . . that the earlier generations seem to carry on their burdensome business only for the sake of

intenzioni, sempre frustrate, degli uomini, tutto acquista significato d’un tratto, poiché almeno c’è sempre una storia da raccontare. L’insieme del processo sembra guidato da un’«intenzione della natura», ignota agli uomini che agiscono ma comprensibile a quanti vengono dopo di loro. Nel perseguire i loro fini nel modo più inconcludente e privo di ragione, gli uomini sembrano guidati dal «filo di Arianna della ragione».<sup>31</sup>

È alquanto significativo notare come Kant, non meno di Vico prima di lui, fosse già consapevole di quella che Hegel chiamò più tardi «l’astuzia della ragione» (Kant la chiamò talvolta «la trappola della natura»). Egli ebbe altresì qualche rudimentale cognizione della dialettica storica, ad esempio quando notava come la natura perseguisse i propri fini generali attraverso «l’antagonismo degli uomini riuniti nella società... senza il quale gli uomini, mansueti come le pecore che custodiscono, forse non saprebbero valutare la propria vita più di quanto la valutino le loro bestie». Ciò mostra in che misura l’idea stessa di storia come processo faccia pensare che nel loro agire gli uomini siano guidati da qualcosa di cui non sono necessariamente coscienti e che non trova diretta espressione nell’azione stessa. Detto in altre parole: ciò mostra quale grande utilità ebbe l’idea moderna di storia, nel dare all’ambito politico secolare un significato del quale altrimenti questo sembrava privo. In Kant, a differenza di Hegel, il motivo della fuga moderna dalla politica alla storia è ancora abbastanza chiaro. Si tratta di una fuga verso l’«insieme», alla quale funge da pretesto la mancanza di significato del particolare. E poiché il suo primario interesse continuava ad essere costituito dalla natura e dai principi dell’azione “politica” (o, come lui avrebbe detto, “morale”), Kant poté accorgersi dell’inconveniente cruciale insito in questa nuova impostazione del problema, dell’unica grande pietra d’inciampo ineliminabile da qualsivoglia filosofia della storia o concetto di progresso. Nelle parole di Kant: «Lascerà sempre perplessi... che tutte le generazioni sembrano portare avanti le loro gravose occupazioni



the later . . . and that only the last should have the good fortune to dwell in the [completed] building.”<sup>36</sup>

The bewildered regret and great diffidence with which Kant resigned himself to introducing a concept of history into his political philosophy indicates with rare precision the nature of the perplexities which caused the modern age to shift its emphasis from a theory of politics—apparently so much more appropriate to its belief in the superiority of action to contemplation—to an essentially contemplative philosophy of history. For Kant was perhaps the only great thinker to whom the question “What shall I do?” was not only as relevant as the two other questions of metaphysics, “What can I know?” and “What may I hope?” but formed the very center of his philosophy. Therefore he was not troubled, as even Marx and Nietzsche were still troubled, by the traditional hierarchy of contemplation over action, the *vita contemplativa* over the *vita activa*; his problem was rather another traditional hierarchy which, because it is hidden and rarely articulate, has proved much more difficult to overcome, the hierarchy within the *vita activa* itself, where the acting of the statesman occupies the highest position, the making of the craftsman and artist an intermediary, and the laboring which provides the necessities for the functioning of the human organism the lowest. (Marx was later to reverse this hierarchy too, although he wrote explicitly only about elevating action over contemplation and changing the world as against interpreting it. In the course of this reversal he had to upset the traditional hierarchy within the *vita activa* as well, by putting the lowest of human activities, the activity of labor, into the highest place. Action now appeared to be no more than a function of “the productive relationships” of mankind brought about by labor.) It is true that traditional philosophy

soltanto per amore (*for the sake of*) dei posteri e che solo all’ultima generazione debba toccare la buona sorte di soggiornare stabilire nell’edificio [terminato]».<sup>36</sup>

Lo sconcerto, il rammarico e la grande diffidenza con cui Kant si rassegnò a introdurre un concetto di storia nella sua filosofia politica, indicano con rara precisione la natura delle perplessità che nell’età moderna provocarono lo spostamento dell’interesse da una teoria della politica (apparentemente tanto più consona alla sua caratteristica fede nella superiorità dell’azione rispetto alla contemplazione) a una filosofia della storia, essenzialmente contemplativa. Infatti, Kant è forse l’unico grande filosofo per il quale la domanda «che cosa devo fare?» non era soltanto importante quanto le altre due («che cosa posso conoscere?» e «che cosa posso sperare?») bensì costituisce il vero e proprio nucleo centrale del suo pensiero. Di conseguenza Kant non si lasciava turbare (come perfino Marx e Nietzsche erano ancora turbati) dalla supremazia tradizionale della contemplazione rispetto all’azione, della *vita contemplativa* rispetto alla *vita activa*. Il suo problema, piuttosto, era costituito da un’altra scala gerarchica tradizionale che, essendo nascosta e rimanendo normalmente non articolata, ha dimostrato di essere molto più ardua da superare: la gerarchia all’interno della stessa *vita activa*, nella quale l’attività dell’uomo di governo occupa il livello supremo, il «fare» dell’artigiano e dell’artista una posizione media, e il lavoro, che fornisce quanto è necessario all’organismo umano, il livello infimo. (Più tardi Marx anche fu per rovesciare questa gerarchia, benché scrisse soltanto di elevare l’azione rispetto alla contemplazione, e di cambiare il mondo piuttosto che interpretarlo. Nell’operare questo rovesciamento, Marx dovette sovvertire anche la gerarchia tradizionale all’interno della *vita activa*, con l’elevare l’infima tra le attività umane, il lavoro, alla posizione suprema. L’azione apparve ora nulla più che una funzione di «rapporti di produzione» dell’umanità creati dal lavoro.) Per la verità, spesso

often pays only lip service to the estimate of action as the highest activity of man, preferring the so much more reliable activity of making, so that the hierarchy within the *vita activa* has hardly ever been fully articulated. It is a sign of the political rank of Kant's philosophy that the old perplexities inherent in action were brought to the fore again.

However that may be, Kant could not but become aware of the fact that action fulfilled neither of the two hopes the modern age was bound to expect from it. If the secularization of our world implies the revival of the old desire for some kind of earthly immortality, then human action, especially in its political aspect, must appear singularly inadequate to meet the demands of the new age. From the point of view of motivation, action appears to be the least interesting and most futile of all human pursuits: "Passions, private aims, and the satisfaction of selfish desires, are . . . the most effective springs of action,"<sup>37</sup> and "the facts of known history," taken by themselves, "possess neither a common basis nor continuity nor coherence" (Vico). From the viewpoint of achievement, on the other hand, action appears at once to be more futile and more frustrating than the activities of laboring and of producing objects. Human deeds, unless they are remembered, are the most futile and perishable things on earth; they hardly outlast the activity itself and certainly by themselves can never aspire to that permanence which even ordinary use-objects possess when they outlast their maker's life, not to mention works of art, which speak to us over the centuries. Human action, projected into a web of relationships where many and opposing ends are pursued, almost never fulfills its original intention; no act can ever be recognized by its author as his own with the same happy certainty with which a piece of work of any kind can be recognized by its maker. Whoever begins to act

la filosofia tradizionale esalta soltanto a parole la supremazia dell'azione fra le attività dell'uomo, preferendole il «fare», che dà molto più affidamento; perciò la gerarchia interna alla *vita activa* si può dire non essere mai stata articolata appieno. Segno del rango politico della filosofia kantiana è che le vecchie perplessità nei confronti dell'azione vi vennero di nuovo portate al centro dell'attenzione.

Come che sia di ciò, Kant non poté che diventar consapevole del fatto che l'azione non realizzava nessuna delle due speranze che l'epoca moderna fu indotta a riporre in essa. Se la secolarizzazione del nostro mondo implica una rinascita del vecchio desiderio per un qualche tipo di immortalità terrena, allora l'azione umana (e il suo aspetto politico in specie) non potrà non apparire singolarmente inadeguata ad incontrare le esigenze della nuova epoca. Dal punto di vista della motivazione, l'azione sembra essere la meno interessante e la più labile di tutte le occupazioni umane: «Le passioni, i fini privati, la soddisfazione di desideri egoistici sono... i più efficaci moventi dell'azione»,<sup>37</sup> e «i fatti della storia conosciuta» presi a sé, sono «frantumi...squallidi, tronchi e slogati», non hanno base comune, né continuità, né coerenza (Vico). Dal punto di vista della realizzazione, d'altro canto, l'azione appare al tempo stesso più futile e più deludente delle attività di lavoro e di produzione di oggetti. Gli atti umani, se non sono ricordati, sono le cose più vane e periture della terra; a mala pena possono sopravvivere all'attività stessa, e certo di per sé non possono mai aspirare alla durevolezza che perfino i normali oggetti d'uso posseggono se sopravvivono al loro fabbricante (per tacere delle opere d'arte, che ci parlano attraverso i secoli). L'azione umana, proiettata in una rete di rapporti in cui si perseguono molti e contrastati fini, non realizza quasi mai la propria intenzione originaria; nessun atto può esser riconosciuto come proprio dal suo autore, con la stessa felice sicurezza con cui qualunque opera può venir riconosciuta da chi l'ha realizzata. Chi intraprende un'azione

must know that he has started something whose end he can never foretell, if only because his own deed has already changed everything and made it even more unpredictable. That is what Kant had in mind when he spoke of the “melancholy haphazardness” (*trostlose Ungefähr*) which is so striking in the record of political history. “Action: one does not know its origin, one does not know its consequences:—therefore, does action possess any value at all?”<sup>38</sup> Were not the old philosophers right, and was it not madness to expect any meaning to arise out of the realm of human affairs?

For a long time it seemed that these inadequacies and perplexities within the *vita activa* could be solved by ignoring the peculiarities of action and by insisting upon the “meaningfulness” of the process of history in its entirety, which seemed to give to the political sphere that dignity and final redemption from “melancholy haphazardness” so obviously required. History—based on the manifest assumption that no matter how haphazard single actions may appear in the present and in their singularity, they inevitably lead to a sequence of events forming a story that can be rendered through intelligible narrative the moment the events are removed into the past—became the great dimension in which men could become “reconciled” with reality (Hegel), the reality of human affairs, i.e., of things which owe their existence exclusively to men. Moreover, since history in its modern version was conceived primarily as a process, it showed a peculiar and inspiring affinity to action, which, indeed, in contrast to all other human activities, consists first of all of starting processes—a fact of which human experience has of course always been aware, even though the preoccupation of philosophy with making as the model of human activity has prevented the elaboration of an articulate

deve sapere di aver dato inizio a qualcosa di cui non potrà mai prevedere l'esito, se non altro perché con il proprio stesso atto ha già modificato ogni cosa, rendendo tutto ancor più imprevedibile. A questo pensava Kant parlando della «desolante casualità» (*trostlose Ungefähr*) così impressionante in ogni resoconto di storia politica. «L'azione: non ne conosciamo l'origine, non ne conosciamo le conseguenze: può dunque l'azione avere un qualche valore?». <sup>38</sup> Non avevano forse ragione gli antichi filosofi, non è stata una pazzia attendere che un «significato» si rivelasse dall'ambito delle faccende umane?

Per molto tempo sembrò che queste insufficienze e perplessità nell'ambito della *vita activa* potessero esser risolte ignorando le peculiarità dell'azione e sottolineando la «significanza» del processo storico nel suo complesso il quale pareva conferire alla sfera politica quella dignità e quella finale redenzione dalla «desolante casualità» di cui c'era così ovviamente esigenza. La Storia – basata sull'assunto manifesto che, per quanto disordinate possano apparire nel presente e nella loro singolarità, le singole azioni conducono inevitabilmente a una sequenza di eventi, la quale forma una storia che può essere resa intellegibile attraverso una narrazione nel momento cui gli eventi si sono allontanati nel passato – divenne la grande dimensione in cui gli uomini possono “riconciliarsi” con la realtà (Hegel), la realtà delle vicende umane, cioè delle cose che devono la loro esistenza esclusivamente agli uomini. Inoltre, giacché nella sua versione moderna fu concepita primariamente come un processo, la storia medesima rivelava un'interessante e significativa affinità con l'azione, la quale di fatto, a differenza di tutte le altre attività umane, consiste innanzitutto nell'avviare processi. Di questo fatto l'esperienza umana è stata ovviamente da sempre consapevole, benché la preferenza mostrata dalla filosofia per il «fare», come modello dell'attività umana, abbia impedito l'elaborazione di una terminologia articolata e di una descrizione esatta. La nozione

terminology and precise description. The very notion of process, which is so highly characteristic of modern science, both natural and historical, probably had its origin in this fundamental experience of action, to which secularization lent an emphasis such as it had not known since the very early centuries of Greek culture, even before the rise of the polis and certainly before the victory of the Socratic school. History in its modern version could come to terms with this experience; and though it failed to save politics itself from the old disgrace, though the single deeds and acts constituting the realm of politics, properly speaking, were left in limbo, it has at least bestowed upon the record of past events that share of earthly immortality to which the modern age necessarily aspired, but which its acting men no longer dared to claim from posterity.

## EPILOGUE

Today the Kantian and Hegelian way of becoming reconciled to reality through understanding the innermost meaning of the entire historical process seems to be quite as much refuted by our experience as the simultaneous attempt of pragmatism and utilitarianism to “make history” and impose upon reality the preconceived meaning and law of man. While trouble throughout the modern age has as a rule started with the natural sciences and has been the consequence of experience gained in the attempt to know the universe, this time the refutation rises simultaneously out of the physical and political fields. The trouble is that almost every axiom seems to lend itself to consistent deductions and this to such an extent that it is as though men were in a position to prove almost any hypothesis they might choose to adopt, not only in the field of purely mental constructions like the various over-all interpretations of history

stessa di processo, così tipica delle scienze moderne, naturali o storiche, ha probabilmente origine in questa fondamentale esperienza dell’azione, alla quale la secolarizzazione dà un’ enfasi sconosciuta dopo i primissimi secoli della cultura greca, ancor prima della fioritura della *polis* e certo prima della vittoria della scuola socratica. La storia nella sua versione moderna poteva confrontarsi con questa esperienza. E, benché non sia riuscita a salvaguardare la politica stessa dalla vecchia infamia, benché le singole azioni e i singoli atti che costituiscono il regno della politica, in senso proprio, siano stati lasciati in un limbo, essa ha per lo meno concesso alla memoria degli eventi passati quella parte di immortalità terrena a cui l’età moderna necessariamente aspirava, ma che i suoi uomini in azione non hanno più osato pretendere dalla posterità.

## EPILOGO

Oggi il modo kantiano ed hegeliano di riconciliarsi con la realtà grazie alla comprensione del significato più profondo dell’intero processo storico sembra essere altrettanto confutato dalla nostra esperienza quanto il tentativo contemporaneo di pragmatismo e utilitarismo di “fare storia” e di imporre alla realtà significato e legge concepiti in anticipo dall’uomo. Mentre di solito, per tutta l’età moderna, le difficoltà cominciavano con le scienze naturali ed erano state la conseguenza dell’esperienza acquisita nel tentativo di conoscere l’universo, questa volta la confutazione sorge al tempo stesso dagli ambiti fisici e politici. La difficoltà è che quasi tutti gli assiomi sembrano condurre a deduzioni coerenti. E ciò accade in misura tale che è come se gli uomini fossero in grado di provare qualsiasi ipotesi essi scelgano di adottare, non soltanto nel campo di pure costruzioni mentali (quali le diverse interpretazioni d’insieme della storia, tutte egualmente suffragate dai fatti) ma anche nel campo delle scienze naturali.<sup>30</sup>

which are all equally well supported by facts, but in the natural sciences as well.<sup>39</sup>

As far as natural science is concerned, this brings us back to the previously quoted statement by Heisenberg (pp. 48–49), whose consequence he once formulated in a different context as the paradox that man, whenever he tries to learn about things which neither are himself nor owe their existence to him, will ultimately encounter nothing but himself, his own constructions, and the patterns of his own actions.<sup>40</sup> This is no longer a question of academic objectivity. It cannot be solved by the reflection that man as a question-asking being naturally can receive only answers to match his own questions. If nothing more was involved, then we would be satisfied that different questions put “to one and the same physical event” reveal different but objectively equally “true” aspects of the same phenomenon, just as the table around which a number of people have taken their places is seen by each of them in a different aspect, without thereby ceasing to be the object common to all of them. One could even imagine that a theory of theories, like the old *mathesis universalis*, might eventually be able to determine how many such questions are possible or how many “different types of natural law” can be applied to the same natural universe without contradiction.

The matter would become somewhat more serious if it turned out that no question exists at all which does not lead to a consistent set of answers—a perplexity we mentioned earlier when we discussed the distinction between pattern and meaning. In this instance the very distinction between meaningful and meaningless questions would disappear together with absolute truth, and the consistency we would be left with could just as well be the consistency of an asylum for paranoiacs or the consistency

Per quanto riguarda le scienze naturali, possiamo rifarci alla già citata affermazione di Heisenberg, che lo stesso Heisenberg riformulò, in un contesto diverso, nel paradosso per cui, quando l'uomo cerca di studiare le cose che non sono lui stesso, né devono la loro esistenza a lui, non incontrerà fronte in definitiva se non se stesso, le proprie costrizioni e gli schemi delle proprie azioni.<sup>40</sup> Qui non è più questione di obiettività accademica. La questione non può essere risolta pensando che l'uomo, in quanto interrogante, non può che ricevere risposte omogenee alle proprie domande. Se non si trattasse di altro, allora ci accontenteremmo del fatto che domande diverse poste "a uno stesso evento fisico" rivelino aspetti diversi ma oggettivamente ugualmente "veri" dello stesso fenomeno, così come il tavolo attorno al quale alcune persone hanno preso posto è visto da ciascuno di loro in un aspetto diverso, senza per questo cessare di essere l'oggetto comune a tutti. Si potrebbe addirittura immaginare una teoria delle teorie, come la vecchia *mathesis universalis*, sia capace di determinare in ultima analisi quante domande di questo genere siano possibili o quanti «diversi tipi di leggi naturali» possano applicarsi senza contraddizioni a uno stesso universo naturale.

La questione diventerebbe un po' più grave se dovesse risultare che non si dà affatto domanda alla quale non possa corrispondere un sistema di risposte logicamente coerente: a tale perplessità abbiamo già accennato distinguendo tra schema e significato. In questo caso la distinzione stessa tra domande significative e non significative scomparirebbe insieme alla verità assoluta; e verremmo condotti ad una coerenza logica non troppo lontana da quella imperante in un manicomio o nelle più diffuse dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Tuttavia, ciò che sta realmente minando l'intera concezione moderna secondo cui il significato è contenuto nel processo nel suo insieme, da cui la particolare occorrenza deriva la sua intelligibilità, è questa considerazione: non solo possiamo dimostrare tutto ciò, nel

of the current demonstrations of the existence of God. However, what is really undermining the whole modern notion that meaning is contained in the process as a whole, from which the particular occurrence derives its intelligibility, is that not only can we prove this, in the sense of consistent deduction, but we can take almost any hypothesis and *act* upon it, with a sequence of results in reality which not only make sense but *work*. This means quite literally that everything is possible not only in the realm of ideas but in the field of reality itself.

In my studies of totalitarianism I tried to show that the totalitarian phenomenon, with its striking anti-utilitarian traits and its strange disregard for factuality, is based in the last analysis on the conviction that everything is possible—and not just permitted, morally or otherwise, as was the case with early nihilism. The totalitarian systems tend to demonstrate that action can be based on any hypothesis and that, in the course of consistently guided action, the particular hypothesis will become true, will become actual, factual reality. The assumption which underlies consistent action can be as mad as it pleases; it will always end in producing facts which are then “objectively” true. What was originally nothing but a hypothesis, to be proved or disproved by actual facts, will in the course of consistent action always turn into a fact, never to be disproved. In other words, the axiom from which the deduction is started does not need to be, as traditional metaphysics and logic supposed, a self-evident truth; it does not have to tally at all with the facts as given in the objective world at the moment the action starts; the process of action, if it is consistent, will proceed to create a world in which the assumption becomes axiomatic and self-evident.

The frightening arbitrariness with which we are confronted whenever we decide to embark upon this type of action, which

senso di dedurlo in modo coerente, ma possiamo prendere quasi ogni ipotesi e *agire* in base ad essa, con una sequenza di risultati nella realtà che non solo hanno senso ma *funzionano*. Ciò significa, letteralmente, che tutto è possibile non solo nel campo delle idee, ma nel campo della realtà stessa.

Nei miei studi sull'argomento ho cercato di dimostrare come il totalitarismo, con il sorprendente carattere anti-utilitaristico e la sua strana mancanza di riguardo per la fattualità, si fondi in ultima analisi sulla convinzione per cui tutto è possibile, e non solo permesso, dal punto di vista morale o altro, come avveniva con il primo nichilismo. I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può basarsi su qualunque ipotesi, e che, in un'azione condotta con logica coerente, l'ipotesi particolare diventerà vera, diverrà concreta, fattuale realtà. L'assunto che sta alla base di un'azione logicamente coerente può esser folle quanto si voglia: essa finirà con il produrre fatti che sono allora “oggettivamente” veri. Quella che in origine non era che una semplice ipotesi, suffragabile o no dalla realtà dei fatti, durante l'azione logicamente coerente si trasformerà sempre in un fatto, inattaccabile da prove in contrario. In altre parole, l'assioma dal quale parte la deduzione non deve di necessità essere (come sostenevano logica e metafisica tradizionali) una verità di per sé evidente; non deve minimamente tener conto dei fatti dati nel mondo oggettivo nel momento in cui l'azione ha inizio; se è logico, il processo dell'azione arriverà a creare un mondo in cui il presupposto di partenza diventa assiomatico e per sé evidente.

La spaventosa arbitrarietà con cui abbiamo a che fare ogni volta che decidiamo di intraprendere questo tipo di azione, che è l'esatta contropartita di processi logici coerenti, è ancora più ovvia nel campo politico che in quello naturale. Ma è più difficile convincere la gente che questo vale per la storia passata. Lo storico, osservando all'indietro il processo storico, si è talmente abituato a scoprire un significato «oggettivo», indipendente dai

is the exact counterpart of consistent logical processes, is even more obvious in the political than in the natural realm. But it is more difficult to convince people that this holds true for past history. The historian, by gazing backward into the historical process, has been so accustomed to discovering an “objective” meaning, independent of the aims and awareness of the actors, that he is liable to overlook what actually happened in his attempt to discern some objective trend. He will, for example, overlook the particular characteristics of Stalin’s totalitarian dictatorship in favor of the industrialization of the Soviet empire or of the nationalistic aims of traditional Russian foreign policy.

Within the natural sciences things are not essentially different, but they appear more convincing because they are so far removed from the competence of the layman and his healthy, stubborn common sense, which refuses to see what it cannot understand. Here too, thinking in terms of processes, on the one hand, and the conviction, on the other, that I know only what I have myself made, has led to the complete meaninglessness inevitably resulting from the insight that I can choose to do whatever I want and some kind of “meaning” will always be the consequence. In both instances the perplexity is that the particular incident, the observable fact or single occurrence of nature, or the reported deed and event of history, have ceased to make sense without a universal process in which they are supposedly embedded; yet the moment man approaches this process in order to escape the haphazard character of the particular, in order to find meaning—order and necessity—his effort is rebuffed by the answer from all sides: Any order, any necessity, any meaning you wish to impose will do. This is the clearest possible demonstration that under these conditions there is neither necessity nor meaning. It is as though the

fini perseguiti consapevolmente dagli agenti, da essere indotto a trascurare la realtà di quanto è effettivamente avvenuto, nello sforzo di discernere qualche direzione oggettiva. Per esempio, non darà peso ai caratteri particolari della dittatura totalitaria staliniana per sottolineare piuttosto l’industrializzazione dell’impero sovietico o le mete nazionaliste tradizionalmente perseguite dalla politica estera russa.

Nelle scienze naturali in sostanza la situazione è la stessa; ma qui è più facile essere convincenti perché gli argomenti trattati sono ben lontani dalla competenza e dal sano, ostinato buon senso del profano, che rifiuta di accettare quello che non riesce a capire. Anche qui il pensare in termini di processo, da un lato, e dall’altro la convinzione di poter conoscere soltanto quello che noi stessi abbiamo fatto, ha portato all’assoluta mancanza di significato inevitabilmente connessa all’intuizione che, qualsiasi cosa io possa scegliere di fare, ne risulterà comunque una qualche sorta di «significato». In entrambi i casi la difficoltà nasce in quanto l’incidente particolare, il fatto osservabile o la circostanza singola del regno naturale, o l’azione o l’evento storico riferiti, non hanno più significato fuori dal processo universale nel quale si presume che siano incastonati. Eppure, nel momento in cui l’uomo si avvicina a questo processo per sfuggire al carattere casuale del particolare, per trovare il significato - l’ordine e la necessità - il suo sforzo viene frustrato dalla risposta proveniente da tutte le parti: “Qualsiasi ordine, qualsiasi necessità, qualsiasi significato che tu voglia imporre, andrà comunque bene”. È la dimostrazione più chiara possibile che in simili condizioni non esiste necessità né significato. È come se la "desolante casualità" del particolare ci avesse ormai raggiunto e ci stesse inseguendo nella regione stessa in cui le generazioni precedenti erano fuggite per poterla sfuggire. Il punto decisivo in questa esperienza, sia in natura che nella storia, non sono gli schemi con cui abbiamo cercato di "spiegare", e che nelle scienze sociali e storiche si annullano a vicenda più

“melancholy haphazardness” of the particular had now caught up with us and were pursuing us into the very region where the generations before us had fled in order to escape it. The decisive factor in this experience, both in nature and in history, is not the patterns with which we tried to “explain,” and which in the social and historical sciences cancel each other out more quickly, because they can all be consistently proved, than they do in the natural sciences, where matters are more complex and for this technical reason less open to the irrelevant arbitrariness of irresponsible opinions. These opinions, to be sure, have an altogether different source, but are liable to becloud the very relevant issue of contingency, with which we are everywhere confronted today. What is decisive is that our technology, which nobody can accuse of not functioning, is based on these principles, and that our social techniques, whose real field of experimentation lies in the totalitarian countries, have only to overcome a certain time-lag to be able to do for the world of human relations and human affairs as much as has already been done for the world of human artifacts.

The modern age, with its growing world-alienation, has led to a situation where man, wherever he goes, encounters only himself. All the processes of the earth and the universe have revealed themselves either as man-made or as potentially man-made. These processes, after having devoured, as it were, the solid objectivity of the given, ended by rendering meaningless the one over-all process which originally was conceived in order to give meaning to them, and to act, so to speak, as the eternal time-space into which they could all flow and thus be rid of their mutual conflicts and exclusiveness. This is what happened to our concept of history, as it happened to our concept of nature. In the situation of radical world-alienation, neither history nor

rapidamente, perché tutti possono essere dimostrati in modo coerente, rispetto alle scienze naturali, dove le cose sono più complesse e per questa ragione tecnica meno aperte all'irrilevante arbitrarietà di opinioni irresponsabili. Queste opinioni hanno certo una fonte del tutto diversa ma possono oscurare l'importantissimo problema della contingenza che, oggi, ci troviamo a dover affrontare ovunque. Queste opinioni, certo, hanno una fonte del tutto diversa, ma rischiano di far perdere di vista la relevantissima questione contingente, con la quale ci troviamo oggi a confrontarci ovunque. Ciò che è decisivo è che la nostra tecnologia, che nessuno può accusare di non funzionare, si basa su questi principi, e che le nostre tecniche sociali, il cui vero campo di sperimentazione si trova nei paesi totalitari, devono solo superare un certo ritardo per poter fare nel mondo delle relazioni umane e degli affari umani quanto è già stato fatto nel mondo dei manufatti umani.

La sempre crescente alienazione dal mondo tipica dell'età moderna ha provocato una situazione per cui, dovunque vada, l'uomo incontra solo se stesso. Tutti i processi della terra e dell'universo si sono rivelati essere artefatti umani o potenziali artefatti umani. Dopo aver fagocitato la concreta oggettività del «dato», questi processi hanno finito con lo svuotare di senso quel processo unico e globale, che era stato concepito in origine per conferire un significato proprio ad essi, e costituire il loro eterno spazio-tempo in cui scorrere, liberi così dai conflitti ed esclusivismi reciproci. Ciò si è verificato per il nostro concetto di storia come per il nostro concetto di natura. Nella situazione di radicale alienazione dal mondo, né storia, né natura sono più concepibili. Questa duplice perdita del mondo (la perdita della natura e la perdita dell'artificio umano nel senso più ampio del termine, che includerebbe tutta la storia) ha lasciato dietro di sé una società di uomini che, senza un mondo comune che, ad un tempo, li metta in relazione e li



nature is at all conceivable. This twofold loss of the world—the loss of nature and the loss of human artifice in the widest sense, which would include all history—has left behind it a society of men who, without a common world which would at once relate and separate them, either live in desperate lonely separation or are pressed together into a mass. For a mass-society is nothing more than that kind of organized living which automatically establishes itself among human beings who are still related to one another but have lost the world once common to all of them.

1. Cicero. *De legibus* I, 5; *De oratore* II, 55. Herodotus, the first historian, did not yet have at his disposal a word for history. He used

the word *ἱστορία*, but not in the sense of “historical narrative.”

Like *μαρτυρία*, to know, the word *ἰσχυρίζομαι* “to see,” and *ἰσχυρίζομαι* means originally “eyewitness,” then the one who examines witnesses and

obtains truth through inquiry. Hence, *ἰσχυρίζομαι* has a double meaning: to testify and to inquire. (See Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig and Berlin, 1937, p. 44.) For recent discussion of Herodotus and our concept of history, see especially C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York, 1944, ch. 12, one of the most stimulating and interesting pieces in the literature on the subject. His chief thesis, that Herodotus must be regarded as belonging to the Ionian school of philosophy and a follower of Heraclitus, is not convincing. Contrary to ancient sources, Cochrane construes the science of history as being part of the Greek development of philosophy. See note 6, and also Karl Reinhardt, “Herodots Persegeschichten” in *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948.

2. “The Gods of most nations claim to have created the world. The Olympian gods make no such claim. The most they ever did was to conquer it” (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor edition, p. 45). Against this statement one sometimes argues that Plato in the *Timaeus* introduced a creator of the world. But Plato’s god is no

separi, o vivono in una disperata e solitaria separazione o sono schiacciati insieme in una massa. Infatti, una società di massa non è altro che quel tipo di vita organizzata che si stabilisce automaticamente tra gli esseri umani che sono ancora in relazione tra loro, ma che hanno perso il mondo un tempo comune a tutti.

1 Cfr. CICERONE, *De legibus*, I, 5; *De oratore*, II, 55. Erodoto, il primo storico, non aveva un vocabolo corrispondente a «storia». Si serviva del termine *ἱστορεῖν*, ma non nel senso di «narrare storicamente». Come *εἰδέναι*, «sapere», anche *ἱστορία* vien fatto derivare dalla radice *ἰδ-*, «vedere»; il significato originario di *ἱστωρ* è «testimone oculare» e, in seguito, «colui che esamina le testimonianze e determina la verità per mezzo di un’inchiesta». Così *ἱστορεῖν* assume un significato doppio: testimoniare e istruire un’inchiesta. (Cfr. MAX POHLENZ, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig-Berlin 1937, p. 44.) Per gli studi recenti su Erodoto e il nostro concetto di storia, vedi C.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, New York 1944, cap. 12: uno dei testi più stimolanti e interessanti sull’argomento. La tesi fondamentale, ossia che Erodoto debba considerarsi un filosofo della scuola ionica, discepolo di Eraclito, non convince. In opposizione alle fonti antiche, Cochrane vede la scienza storica costruirsi come una parte del processo evolutivo della filosofia ellenica. Cfr. la nota 6, e anche KARL REINHARDT, *Herodots Persegeschichten*, in *Von Werken und Formen*, Godesberg 1948.

real creator; he is a demiurge, a world-builder who does not create out of nothing. Moreover, Plato tells his story in the form of a myth invented by himself, and this, like similar myths in his work, are not proposed as truth. That no god and no man ever created the cosmos is beautifully stated in Heraclitus, fragment 30 (Diels), for this cosmical order of all things “has always been and is and will be—an ever-living fire that blazes up in proportions and dies away in proportions.”

3. *On the Soul*, 415b13. See also *Economics*, 1343b24: Nature fulfills the

being-forever with respect to the species through recurrence ( ) but cannot do this with respect to the individual. In our context, it is irrelevant that the treatise is not by Aristotle but by one of his pupils, for we find the same thought in the treatise *On Generation and Corruption* in the concept of Becoming, which moves in a cycle—

, 331a8. The same thought of an “immortal human species” occurs in Plato, *Laws*, 721. See note 9.

4. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Nr. 617, Edition Kröner, 1930.
5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, first series, poem X. Although the poetry is untranslatable, the content of these verses might be expressed as follows: “Mountains rest beneath a splendor of stars, but even in them time flickers. Ah, unsheltered in my wild, darkling heart lies immortality.” I owe this translation to Denver Lindley.
6. *Poetics*, 1448b25 and 1450a16–22. For a distinction between poetry and historiography, see *ibid.*, ch. 9.
7. For tragedy as an imitation of action, see *ibid.*, ch. 6, 1.
8. *Griechische Kulturgeschichte*, Edition Kröner, II, p. 289.
9. For Plato, see *Laws* 721, where he makes it quite clear that he thinks the human species only in a certain way to be immortal—namely insofar as its successive generations taken as a whole are “growing together” with the entirety of time; mankind as a succession of generations and

time are coeval: . In other words, it is mere deathlessness—  
—in which the mortals partake by virtue of belonging to an immortal

species; it is not the timeless being-forever—the —in whose neighborhood the philosopher is admitted even though he is but a mortal. For Aristotle, see *Nicomachean Ethics*, 1177b30–35 and further in what follows.

10. *Ibid.*, 1143a36.

2 «Le divinità di quasi tutti i popoli pretendono di aver creato il mondo. Non così gli dèi dell’Olimpo. Al massimo, possono averlo conquistato» (cfr. GILBERT MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor Edition, p. 45). Talvolta si contraddice quest’affermazione ricordando che nel *Timeo* Platone introduce un creatore del mondo. Ma il dio di Platone non è un vero creatore, bensì un demiurgo, un edificatore del mondo, che non crea dal nulla. Inoltre, Platone racconta la storia come un mito di sua invenzione, senza proporla come verità (lo stesso avviene per altri miti analoghi, esposti nel corso della sua opera). Una bellissima espressione del concetto che il cosmo non è stato creato né da dèi né da uomini si trova in ERACLITO, *Frammento 30* (Diels): l’ordine cosmico di tutte le cose «è sempre stato e sempre sarà [questo]: un fuoco immortale che in parti divampa e in parti si estingue».

3 *Dell’anima*, 415b13. Vedi anche *Economico*, 134b24: nei confronti della specie, la natura realizza l’essere-per-sempre per mezzo della ricorrenza periodica (περίοδος), ma nei confronti dell’individuo singolo non può. Per noi è indifferente che il trattato non sia di Aristotele ma di un suo allievo, perché la stessa idea compare nel trattato *Sulla generazione e la corruzione*: è il concetto del Divenire, di ciò che si muove nell’ambito di un ciclo, γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλω, 331a8. La stessa idea di una «specie umana immortale» si trova in PLATONE, *Leggi*, 721. Cfr. la nota 9.

4 NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, nr. 617, ed. Kroner, 1930 (tr. it. in *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, tomo 2, Milano 1971).

5 RILKE, *Aus dem Nachlass des Grafen C.W.*, prima serie, poesia X. («Riposano i monti, nello splendore delle stelle / Ma anche in loro scintilla il tempo / Nel mio cuore in tumulto pernotta / Senza asilo l’immortalità».)

11. *Seventh Letter*.
12. W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 24.
13. Quoted from Alexandre Koyré, "An Experiment in Measurement," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, no. 2, 1953.
14. The same point was made more than twenty years ago by Edgar Wind in his essay "Some Points of Contact between History and Natural Sciences" (in *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939). Wind already showed that the latest developments of science which make it so much less "exact" lead to the raising of questions by scientists "that historians like to look upon as their own." It seems strange that so fundamental and obvious an argument should have played no role in the subsequent methodological and other discussions of historical science.
15. Quoted in Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1951.
16. Erwin Schroedinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, pp. 25-26.
17. *De nostri temporis studiorum ratione*, iv. Quoted from the bilingual edition by W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947, p. 41.
18. No one can look at the remains of ancient or medieval towns without being struck by the finality with which their walls separated them from their natural surroundings, whether these were landscapes or wilderness. Modern city-building, on the contrary, aims at the landscaping and urbanization of whole areas, where the distinction between town and country becomes more and more obliterated. This trend could possibly lead to the disappearance of cities even as we know them today.
19. In *De doctrina Christiana*, 2, 28, 44.
20. *De Civitate Dei*, XII, 13.
21. See Theodor Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress," in *Journal of the History of Ideas*, June 1951. A close reading shows a striking discrepancy between the content of this excellent article and the thesis expressed in its title. The best defense of the Christian origin of the concept of history is found in C. N. Cochrane, op. cit., p. 474. He holds that ancient historiography came to an end because it had failed to establish "a principle of historical intelligibility" and that Augustine solved this problem by substituting

6 *Poetica*, 1448b25 e 1450a16-22. Sulla distinzione tra poesia e storiografia, v. *ibid.*, cap. 9.

7 A proposito della tragedia come imitazione dell'azione, cfr. *ibid.*, cap. 6, 1.

8 *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kröner, II, p. 289.

9 Cfr. PLATONE, *Leggi*, 721. Qui il filosofo mette bene in chiaro che egli ritiene immortale la specie umana solo in un certo senso: nella misura in cui le generazioni successive prese nel loro insieme *concregono* alla totalità del tempo; l'umanità in quanto susseguirsi di generazioni è coeva al tempo: γένος οὐν ἀνθρώπων ἐστὶ τι ξυμφυές τοῦ παντός χρόνου, ὃ διὰ τέλους αὐτῷ ξυνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν.

In altre parole, è pura non mortalità, ἀθανασία, cui i mortali hanno parte in virtù dell'appartenenza a una specie immortale; non l'essere-per-sempre atemporale, lo ἀεὶ εἶναι, che il filosofo è ammesso a frequentare pur essendo un semplice mortale. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1177b30-35, con quel che segue.

10 *Ibid.*, 1143a36.

11 *Settima lettera*.

12 w. HEISENBERG, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 24.

13 Cit. da ALEXANDRE KOYRÉ, *An Experiment in Measurement*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 97, n. 2, 1953.

14 La stessa tesi era sostenuta più di venti anni fa da EDGAR WIND nel saggio *Some Points of Contact between History and Natural Sciences*, in *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford 1939. Wind dimostrava già allora come le più recenti conquiste della scienza, che la rendevano tanto meno «esatta», portassero gli scienziati a occuparsi di problemi «che gli storici amano considerare di loro esclusiva

“the *logos* of Christ for that of classicism as a principle of understanding.”

22. Especially interesting is Oscar Cullman, *Christ and Time*, London, 1951. Also Erich Frank, “The Role of History in Christian Thought” in *Knowledge, Will and Belief, Collected Essays*, Zürich, 1955.
23. In *Die Entstehung des Historismus*, München and Berlin, 1936, p. 394.
24. John Baillie, *The Belief in Progress*, London, 1950.
25. *De Re Publica*, 1.7.
26. The word seems to have been rarely used even in Greek. It occurs in Herodotus (book IV, 93 and 94) in the active sense and applies to the rites performed by a tribe that does not believe in death. The point is that the word does not mean “to believe in immortality,” but “to act in a certain way in order to assure the escape from dying.” In the passive

sense ( , “to be rendered immortal”) the word also occurs in Polybius (book VI, 54, 2); it is used in the description of Roman funeral rites and applies to the funeral orations, which render immortal through “constantly making new the fame of good men.” The Latin equivalent, *aeternare*, again applies to immortal fame. (Horace, *Carmines*, book IV, c. 14, 5.)

Clearly, Aristotle was the first and perhaps the last to use this word for the specifically philosophic “activity” of contemplation. The text

reads as follows: . . . (*Nicomachean Ethics*, 1177b31). “One should not think as do those who recommend human things for those who are mortals, but *immortalize* as far as possible. . . .” The medieval Latin translation (Eth. X, Lectio XI) does not use the old Latin word *aeternare* but translates “immortalize” through *immortalem facere*—to make immortal, presumably one’s self. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere. . .*) Modern standard translations fall into the same error (see for instance the translation by W. D. Ross, who translates: “we must . . . make

ourselves immortal”). In the Greek text, the word , like the

word is an intransitive verb, it has no direct object. (I owe the Greek and Latin references to the kind help of Professors John

competenza». È strano che un’argomentazione così fondamentale ed evidente non sembri aver avuto influenza sui successivi studi metodologici e d’altro genere della scienza storica.

15 Cit. da FRIEDRICH MEINECKE, *Vom Geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart 1951 (tr. it. *Senso storico e significato della storia*, Napoli 1980).

16 ERWIN SCHROEDINGER, *Science and Humanism*, Cambridge 1951, pp. 25-26 (tr. it. *Che cos’è la vita? Scienza e umanesimo*, Firenze 1989<sup>3</sup>).

17 Cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV, cit. dall’edizione con testo a fronte a cura di W.F. OTTO, *Von Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg 1947, p. 41.

18 Non si possono visitare i resti di città antiche o medievali senza restare colpiti dal carattere definitivo con cui le mura separano la città stessa dalla natura circostante, si tratti di campagne o di deserti. Mentre l’urbanistica moderna tende a inserire nell’abitato e nel tessuto urbano intere zone in cui svanisce sempre più la distinzione tra città e campagna. Questa tendenza potrebbe portare alla sparizione delle città, anche quali le conosciamo oggi.

19 Cfr. *De doctrina christiana*, 2, 28, 44.

20 Cfr. *De civitate Dei*, XII, 13.

21 Cfr. THEODOR MOMMSEN, *St. Augustine and the Christian Idea of Progress*, in «Journal of the History of Ideas», giugno 1951. Da una lettura attenta si rileva una divergenza considerevole tra il contenuto di questo eccellente articolo e la tesi espressa dal titolo. La migliore difesa dell’origine cristiana del concetto di storia si può trovare in C.N. COCHRANE, *op. cit.*, p. 474, il quale sostiene che la storiografia antica si esaurì per non essere riuscita a determinare «un principio di intelligibilità storica», problema risolto da Agostino sostituendo «al principio di intelligenza del classicismo il *logos* di Cristo».

Herman Randall, Jr., and Paul Oscar Kristeller of Columbia University. Needless to say, they are not responsible for translation and interpretation.)

27. It is rather interesting to note that Nietzsche, who once used the term “eternize”—probably because he remembered the passage in Aristotle—applied it to the spheres of art and religion. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, he speaks of the “*aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion*.”
28. Thucydides II, 41.
29. How the poet, and especially Homer, bestowed immortality upon mortal men and futile deeds, we can still read in Pindar’s *Odes*—now rendered into English by Richmond Lattimore, Chicago, 1955. See, for instance, “Isthmia” IV: 60 ff.; “Nemea” IV: 10, and VI: 50–55.
30. *De Civitate Dei*, XIX, 5.
31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), München and Berlin, 1937, para. 82: “*Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff—*  
*denn die Gattung —das ist den Menschen die Geschichte.*” Droysen does not mention author or source of the quotation. It sounds Aristotelian.
32. *Leviathan*, book I, ch. 3.
33. *Democracy in America*, 2nd part, last chapter, and 1st part, “Author’s Introduction,” respectively.
34. The first to see Kant as the theorist of the French Revolution was Friedrich Gentz in his “Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis” in *Berliner Monatsschrift*, December 1793.
35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Introduction.
36. Op. cit., Third Thesis.
37. Hegel in *The Philosophy of History*, London, 1905, p. 21.
38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, no. 291.
39. Martin Heidegger once pointed to this weird fact in a public discussion in Zürich (published under the title: “Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951,” Photodruck Jurisverlag, Zürich, 1952): “. . . *der Satz: man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben*

22 Particolarmente interessante OSCAR CULLMAN, *Christ and Time*, London 1951. Cfr. anche ERICH FRANK, *The Role of History in Christian Thought*, in *Knowledge, Will and Belief Collected Essays*, Zürich 1955.

23 In *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin 1936, p. 394 (tr, it. *Le origini dello storicismo*, Firenze).

24 Cfr. JOHN BAILLIE, *The Belief in Progress*, London 1950.

25 *De re publica*, 1, 7.

26 Sembra trattarsi di una parola poco usata anche in greco. Erodoto la usa (libro IV, 93-94) in senso attivo, riferendosi ai riti compiuti da una tribù che non crede nella morte. Ma la parola non significa «credere nell’immortalità», bensì «agire in un certo modo per assicurarsi di sfuggire alla morte». Al passivo (ἀθανατίζεσθαι, essere reso immortale) è usata anche da Polibio (libro VI, 54, 2), nella descrizione di riti funebri romani, riferita alle orazioni funebri, le quali «rendono immortali rinnovando costantemente la fama dei buoni». Anche l’equivalente latino, *aeternare*, si riferisce all’acquisto di gloria immortale (ORAZIO, *Carmina*, IV, 14, 5).

È chiaro che Aristotele fu il primo, e forse l’ultimo, a usare questo vocabolo per definire «l’attività» specificamente filosofica della contemplazione. Ecco il testo originale: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (*Etica Nicomachea*, 1177b31: «Non si deve pensare come coloro che ai mortali raccomandano cose umane, bensì *immortalare* per quanto è possibile...»). La traduzione latina medievale (Eth. x, Lectio XI) non si serve dell’antico vocabolo *aeternare*, traducendo «immortalare» con *immortalem facere*, ossia rendere immortali, presumibilmente se stessi. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem*

vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt.”

40. Werner Heisenberg in recent publications renders this same thought in a number of variations. See for example *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1956.

*entem, neque mortalia mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere...).* Le traduzioni oggi correntemente accettate cadono nello stesso errore (cfr. per esempio quella di W.D. Ross: «dobbiamo... renderci immortali»). Nel testo greco il verbo ἀθανατίζειν, come φρονεῖν, è intransitivo, ossia non ha un oggetto immediato. (Sono debitrice dei riferimenti greci e latini alla cortesia dei professori John Herman Randall, Jr., e Paul Oskar Kristeller, della Columbia University. Inutile dire che né l'uno né l'altro sono responsabili della traduzione e interpretazione del passo.)

[27](#) Potrà essere di qualche interesse notare come Nietzsche, usando una volta il termine «eternare» (forse perché rammentava il passo di Aristotele), lo riferisse all'arte e alla religione. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, infatti, parla delle «aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion».

[28](#) Cfr. TUCIDIDE, II, 41.

[29](#) Per l'immortalità conferita dai poeti, da Omero in specie, agli esseri mortali e alle loro effimere gesta, cfr. PINDARO, *Odi* (per esempio *Isthmia*, IV, 60 ss.; *Nemea*, IV, 10, e VI, 50-55).

[30](#) Cfr. *De civitate Dei*, XIX, 5.

[31](#) JOHANNES GUSTAV DROYSEN, *Historik* [1882], München-Berlin 1937, par. 82: «Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriffden die Gattung ist, ἵνα του ἀεί καὶ του θείου μετέχωσιν – das ist den Menschen die Geschichte». Droysen non dà né l'autore né la fonte del brano citato: lo si direbbe di Aristotele.

[32](#) *Leviathan*, libro I, cap. 3.

[33](#) Cfr. rispettivamente, in *Democracy in America*, l'ultimo capitolo della seconda parte e, nella prima parte, l'Introduzione dell'autore.

[34](#) Il primo a vedere in Kant il teorico della Rivoluzione francese è stato FRIEDRICH GENTZ, in *Nachtrag zu dem*

*Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, «Berliner Monatsschrift», dicembre 1793.

[35](#) Cfr. l'Introduzione a *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

[36](#) Cfr. *op. cit.*, Tesi terza.

[37](#) Vedi HEGEL, *The Philosophy of History*, London 1905, p. 21.

[38](#) Vedi NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, n. 291.

[39](#) Martin Heidegger poneva in rilievo questo curioso fatto in una conferenza tenuta a Zurigo (pubblicata col titolo *Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951*, Photodruck Jurisverlag, Zürich 1952): «L'affermazione secondo cui si può dimostrare tutto non indica un privilegio, ma allude al fatto che sia possibile, in un senso consapevole, dimostrare una cosa deducendola da assiomi. Che questa procedura sia attuata nelle moderne scienze della natura è un enigma inquietante, il cui segreto non sono mai stato in grado di sciogliere in passato».

[40](#) In pubblicazioni recenti, Werner Heisenberg esprime lo stesso pensiero in diverse varianti: cfr. per esempio *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1956 (tr. it. *Natura e fisica moderna*, Milano 1982).

## L. Strauss, *Introduzione a Filosofia e legge* (1935)

(traduzione ad esclusivo uso didattico; ne è vietata la riproduzione e la diffusione. La traduzione delle pagine 1-3 è a cura di P. Ciccarelli; le restanti di C. Altini (in L. Strauss, *Filosofia e legge*, Giuntina, Firenze 2003)

Secondo una definizione di Hermann Cohen, Maimonide è «il classico del razionalismo» nell'ebraismo. Questa definizione ci sembra esser corretta in un senso più preciso di quanto Cohen l'abbia intesa: infatti il razionalismo di Maimonide è il vero modello (*Vorbild*) naturale, il criterio che è necessario preservare accuratamente da ogni distorsione, e perciò è la pietra d'inciampo su cui cade il razionalismo moderno. Scopo del presente volume è quello di sollevare un pregiudizio in favore di questa interpretazione di Maimonide, o piuttosto quello di sollevare almeno un sospetto contro il potente pregiudizio ad esso opposto.

*Anche chi è libero da ogni naturale inclinazione verso il passato, anche chi crede che il presente, come l'età in cui l'uomo ha raggiunto il più alto livello della sua autocoscienza, non possa in realtà imparare nulla dal passato, non appena farà un serio tentativo di affrontare il presente valutato in questo modo, si imbatte nell'insegnamento di Maimonide.* Infatti, questo tentativo può avere successo solo se l'origine del presente, ossia il razionalismo moderno, viene continuamente messo a confronto con il razionalismo medievale. Ma, se un simile confronto lo svolgiamo seriamente, ovvero nella libertà della domanda su quale dei due opposti razionalismi sia quello vero, ecco che, nell'atto di svolgere l'indagine, il razionalismo medievale (il cui classico per noi è Maimonide) si trasforma, dall'esser mero strumento per individuare più chiaramente la peculiarità del razionalismo moderno, in un criterio di misura, commisurato al quale il razionalismo moderno risulta essere un razionalismo «apparente». E così l'ovvio punto di partenza, secondo cui la auto-conoscenza del presente è un'impresa necessaria e significativa, riceve una giustificazione non ovvia: la critica del presente, la critica del razionalismo moderno<sup>1</sup> come critica della moderna sofistica è l'inizio necessario, l'accompagnamento

costante, e il segno infallibile di quella ricerca della verità che è possibile nel nostro tempo.

È l'illuminismo a determinare l'ebraismo quanto alla sua condizione presente – facendo quindi astrazione dalla costituzione fondamentale dell'ebraismo, che non viene minimamente toccata dall'illuminismo, e nell'illuminismo. Infatti, tutte le manifestazioni peculiari del presente, se non ci lasciamo fuorviare da apparenze di superficie, ci riportano all'illuminismo (ossia al movimento del diciassettesimo e diciottesimo secolo che è stato introdotto dalle *Meditazioni* di Descartes e dal *Leviatano* di Hobbes) quale loro origine. Questo fatto è difficile da contestare; controversa è soltanto la sua portata ed il suo significato. Infatti, i presupposti che accomunano il presente con l'epoca dell'illuminismo, sono divenuti oramai a tal punto ovvi che, oramai, si usa rimarcare e prendere sul serio soltanto o prevalentemente l'opposizione tra l'illuminismo e il presente: l'illuminismo sembra da tempo “superato”; le sue preoccupazioni giustificate, divenute ormai “triviali”, sembrano essere state prese in considerazione; la sua “superficialità”, invece, sembra essere caduta nel meritato disprezzo. Rispetto alla nostra epoca, sembrano ormai lontanissimi i dibattiti sullo statuto della Scrittura (ispirata da Dio o puramente umana?), sui miracoli biblici (reali o impossibili?), sulla Legge (eterna e dunque immutabile, o soggetta al divenire storico?), sul mondo (creato o eterno?). Nella nostra epoca, tutte le discussioni si compiono ormai su un piano sul quale le più grandi questioni trattate nel dibattito tra illuminismo e ortodossia non devono più essere poste, anzi devono essere considerate alla stregua di falsi problemi. Se la cosa finisse qui, l'influsso dell'illuminismo sull'ebraismo sarebbe, di fatto, poco meritevole di preoccupazione e di riflessione, così come viene ammesso — se non da tutti i contemporanei — almeno da tutti i «movimenti» contemporanei. Ma davvero i presupposti dell'illuminismo sono triviali? E l'illuminismo è davvero un avversario trascurabile?

Senonché, posto che la fede (*Glaube*) nella creazione del mondo, nella realtà effettiva (*Wirklichkeit*) dei miracoli biblici, nel carattere assolutamente vincolante e fondamentalmente immutabile che la Legge (*Gesetz*) trae dalla Rivelazione sul Monte Sinai è la base della tradizione ebraica, bisogna allora ammettere che l'illuminismo ha minato il fondamento della tradizione ebraica.

quale è già di per sé abbastanza “irrazionalistico”.

---

<sup>1</sup> L'“irrazionalismo” è solo una variante del razionalismo moderno, il



Proprio questo ha compiuto l'illuminismo radicale — basti pensare a Spinoza —, fin dall'inizio e in modo completamente cosciente e deliberato. Quanto all'illuminismo moderato, esso dovette subito pagare con un meritato disprezzo il suo tentativo di conciliare ortodossia e illuminismo radicale, fede nella Rivelazione (*Offenbarung*) e fede nell'autosufficienza (*Selbstgenugsamkeit*) della ragione, disprezzo da cui non può essere salvato nemmeno attraverso la più grande equità di giudizio storiografico. I pensatori successivi, che vedevano che l'attacco di Hobbes, Spinoza, Bayle, Voltaire, Reimarus non poteva essere scongiurato con le difese di un Mosè Mendelssohn, inizialmente diedero ragione all'illuminismo radicale e torto all'ortodossia; essi fecero proprie tutte le conclusioni reali o presunte e tutte le premesse esplicite o implicite della critica dei miracoli e della critica della Bibbia; tuttavia, non appena si mossero al contro-attacco dell'illuminismo (radicale), essi furono convinti di ripristinare il fondamento della tradizione. In altre parole: i pensatori successivi, che riconobbero l'insostenibilità di ogni compromesso tra ortodossia e illuminismo, hanno compiuto il passaggio dal piano sul quale ortodossia e illuminismo avevano combattuto — e sul quale l'illuminismo moderato si era sforzato di trovare un compromesso — ad un altro piano, a un piano «più alto» che, come tale, avrebbe dovuto rendere possibile una sintesi tra ortodossia e illuminismo. Non appena raggiunto questo nuovo piano, i pensatori successivi ristabilirono il fondamento della tradizione — ma, come sempre avviene in tutte le sintesi, in forma modificata, cioè «interiorizzata». Senonché, non è difficile capire che le «interiorizzazioni» di concetti come creazione del mondo, miracolo e rivelazione, li priva del loro autentico significato. L'«interiorizzazione» di tali concetti si distingue dalla negazione del loro significato solo per via dell'intenzione, se non buona, almeno piena di buona volontà, che animava coloro che effettuarono tale operazione. Se Dio non ha creato il mondo in un senso «esteriore», se Dio non lo ha creato effettivamente, e dunque se non è possibile affermare la creazione anche da un punto di vista conoscitivo (*in theorethischer Absicht*) — come qualcosa di puramente e semplicemente vero, come il «fatto» della creazione — allora è più onesto negare la creazione, o almeno evitare il discorso sulla creazione. Ma tutte le «interiorizzazioni» delle tesi fondamentali della tradizione hanno la loro motivazione nel fatto che, muovendo dal presupposto «riflessivo», dal piano «più alto» della sintesi post-

illuministica, il rapporto di Dio con la natura non può più essere compreso e, di conseguenza, nemmeno più interessa.

Che le «interiorizzazioni» oggi così usuali siano in verità negazioni, questo fatto evidente ad uno sguardo imparziale, è offuscato solo dalla circostanza che noi, finché non combattiamo contro i nostri pregiudizi con una rammemorazione (*Besinnung*) storica, ci troviamo completamente sotto l'incantesimo (*im Banne*) del modo di pensare creato dall'illuminismo e consolidato dai suoi persecutori o detrattori. Questo irretimento (*Befangenheit*) nel modo di pensare illuministico si mostra specialmente nel modo in cui vengono giustificate le «interiorizzazioni» delle tesi fondamentali della tradizione ebraica. Certo, non c'è nessuna di siffatte «interiorizzazioni» che non si possa rendere insospettabile invocando a suo favore la dichiarazione di questa o quella autorità tradizionale. Ma anche questo modo di mettersi al riparo, che in verità giunge sempre a cose fatte (*nachtraeglich*) — per non dire niente della assoluta mancanza di metodo insita nel citare come testimonianze decisive affermazioni strappate dal loro contesto — si basa su uno dei seguenti errori, o su entrambi. In primo luogo, contro l'interpretazione ortodossa, "esteriore", ci si appella a testimonianze appartenenti ad un grado di espressione della fede non ancora evoluto. In questo modo è possibile mettersi al riparo, per esempio, da dottrine come l'ispirazione divina del testo biblico, la creazione come creazione *ex nihilo* e l'immortalità dell'anima individuale. Ma quale che sia il momento in cui queste dottrine sono storicamente emerse per la prima volta, esse sono legate con necessità talmente evidente con altre dottrine la cui origine biblica è fuori questione, che è difficile metterle in dubbio, se si ha l'intenzione di rimanere in accordo con la «religione dei profeti». Quando, contro la espressione integrale della tradizione ebraica, si fa appello proprio a quegli elementi di essa che, nella Bibbia e specialmente nella tradizione profetica, stanno in primo piano, non si fa altro che seguire quel metodo dell'illuminismo che soprattutto il "liberalismo religioso" ha riconosciuto come metodo paradigmatico. Questo fatto è generalmente riconosciuto, e poiché il liberalismo è ultimamente caduto in disgrazia, in parte per ottimi e in parte per pessimi motivi, il metodo biblicistico o storico-critico di "superamento" dell'ortodossia è sempre meno utilizzato. In secondo luogo, perciò, contro l'ortodossia ci si appella ad affermazioni estreme che sono state azzardate all'interno della tradizione ebraica. In questo modo ci si può mettere al riparo,

ad esempio, dalla dottrina dell'assoluta immutabilità della legge e dalla dottrina dei miracoli. Ma per quanto ben attestata e per quanto spesso ripetuta possa essere un'affermazione estrema, una cosa è fare un'affermazione molto "audace" e "libera" che, essendo intesa come un azzardo, mantiene saldamente a proprio fondamento, come sua condizione di possibilità, la fede nella creazione, nei miracoli e nella rivelazione, e che quindi, secondo il suo stesso significato, diventa errata, se non proprio assurda, quando venga separata da questo fondamento; cosa completamente diversa è utilizzare come fondamento un'affermazione fondata in questo modo. Ora, rendendo un'affermazione

---

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio la giustificazione di Spinoza della propria ostilità alla Legge (*Antinomismus*) con l'affermazione che l'uomo è nelle mani di Dio come l'argilla nelle mani del vasaio; cfr. la mia opera *Die Religionskritik Spinozas*, Berlino 1930, 191 ss. L'affermazione fatta nel testo è intesa in un senso più ampio di quanto possa apparire a prima vista. Si estende anche alla tradizione filosofica, dove significa quanto segue. Tratto essenziale dell'illuminismo – in quanto questo sia qualcosa di più di un ripristino di posizioni più antiche – è rendere degli estremi della tradizione (o delle polemiche contro gli estremi della tradizione) il fondamento di una posizione che è completamente incompatibile con la tradizione. L'intenzione dell'illuminismo era la riabilitazione del naturale per il tramite della negazione (o della limitazione) del sovrannaturale; ma la sua operazione [*Leistung*] è stata la scoperta di un nuovo fondamento «naturale» che, tutto è, fuorché naturale, è piuttosto il residuo, in certo qual modo, del «sovrannaturale». All'inizio dell'epoca moderna, quelle possibilità ed esigenze estreme che gli autori della tradizione, tanto religiosa, quanto filosofica, avevano scoperto muovendo dal naturale, tipico, sono diventate ovvie [*selbstverständlich*] e, in questo senso, «naturali»; pertanto, non vengono più considerate alla stregua di estremi, che richiedono una verifica intuitiva radicale [*radikale Ausweisung*], bensì fanno esse stesse da fondamento «naturale» per la negazione o la reinterpretazione nient'affatto soltanto del sovrannaturale, ma anche proprio di ciò che è naturale, tipico: all'opposto della filosofia antica e medioevale, che comprende l'estremo muovendo dal tipico, la filosofia moderna, nella sua origine e ovunque non restauri dottrine più antiche, comprende il tipico muovendo dall'estremo. Così, trascurando del tutto la domanda "triviale" sull'essenza e la insegnabilità della virtù, la virtù estrema

estrema – per così dire, l'apice di una piramide – il fondamento della tradizione ebraica, si dà ancora una volta prova di essere completamente irretiti nel modo di pensare dell'Illuminismo. Proprio questo, infatti, è caratteristico dell'Illuminismo: presumendo o dando l'impressione di svolgere una critica "immanente" della tradizione allo scopo di perfezionarla, l'illuminismo fa, di estremi della tradizione, il fondamento di una posizione che in realtà è del tutto incompatibile con la tradizione.<sup>2</sup>

("teologica") dell'amore diventa la virtù "naturale" ("filosofica"); così, la critica dell'ideale naturale del coraggio, che il fondatore della tradizione filosofica aveva compiuta in connessione con la sua scoperta dell'ideale estremo (e perciò impossibile da realizzare durante la vita terrena) del sapere (cfr. specialmente, Platone, *Protagora* 349d e *Leggi* 630c), e questo in modo che il carattere di virtù del coraggio rimanesse comunque riconosciuto, viene oramai a tal punto "radicalizzato" che il carattere di virtù del coraggio come tale viene formalmente negato; così, il caso estremo dello "stato di eccezione" viene reso fondamento del diritto naturale; così, la polemica contro la possibilità estrema del miracolo diventa il fondamento della svolta "idealistica" della filosofia. Il fondamento naturale a cui l'illuminismo mirava, ma che l'illuminismo stesso ha sepolto, diventa accessibile solo se la battaglia condotta dall'illuminismo contro i "pregiudizi", perseguita principalmente dall'empirismo e dalla moderna storiografia, viene portata a conclusione in base al suo senso: solo se la critica illuministica della tradizione viene radicalizzata, come è accaduto a partire da Nietzsche, in una critica dei principi della tradizione (sia greca che biblica), in modo che divenga di nuovo possibile una comprensione originaria di questi principi. Per questo e solo per questo la «storicizzazione» [*Historisierung*] della filosofia è legittima e necessaria: solo la storia della filosofia rende possibile l'ascesa dalla seconda, «innaturale» caverna – dove siamo caduti, non tanto a causa della tradizione stessa, ma della tradizione della polemica contro la tradizione – verso quella prima, «naturale» caverna, descritta nel mito platonico, uscire dalla quale, onde giungere alla luce, è il senso originario del filosofare.

Se dunque l' "interiorizzazioni" di tesi fondamentali della tradizione acquista il suo senso a partire da queste considerazioni; se dunque non si dimostra insostenibile solo il compromesso tra ortodossia e Illuminismo, ma anche ogni sintesi di queste opposte posizioni; se dunque l'alternativa tra ortodossia e Illuminismo non può più oggi o, piuttosto, non può ancora oggi essere elusa – allora è necessario ancora una volta ritornare al piano del dibattito classico tra ortodossia e Illuminismo, inteso come un piano su cui è stata combattuta, e sul quale si poteva combattere, la lotta per l'unica ed eterna verità, perché il naturale desiderio di verità non è ancora stato battuto dal nuovo dogma secondo cui «religione» e «scienza» presentano, separatamente, una propria presunta «verità». Per recuperare questo piano non è necessario allontanarsi troppo dal cerchio incantato del presente: l'Illuminismo radicale vive ancora oggi e, in un certo senso, è oggi ancor più «radicale» che nei secoli XVII e XVIII – soprattutto per quanto riguarda le sue conseguenze ultime ed estreme –, così come oggi vive ancora l'ortodossia. È dunque necessario «ripetere» il conflitto (*Streit*) tra Illuminismo e ortodossia, possibile senza ulteriori preparativi; o, piuttosto, è necessario riconoscere, se non si vogliono chiudere premeditatamente gli occhi, che deve essere nuovamente compreso il conflitto, cominciato molto tempo fa e ancora oggi duraturo, tra Illuminismo e ortodossia.

Ma non è stata già implicitamente soddisfatta una tale pretesa di ripetizione o di rinnovata comprensione di questo conflitto? Perché ciò che finalmente è diventato pacifico, deve turbare di nuovo? Non è uno sfondamento di porte già aperte la critica delle «interiorizzazioni» su cui è fondata nuovamente tale pretesa? Non era proprio l'esame della problematicità delle «interiorizzazioni», su cui ha trovato un accordo il secolo XIX, l'impulso specifico, sebbene spesso nascosto, del movimento la cui meta è il ritorno alla tradizione e la cui manifestazione esemplare e indimenticabile è, se non la dottrina, lo sviluppo della dottrina di Her-

mann Cohen? Nel corso dell'ultima generazione non si è trasformata la situazione dell'ebraismo, sin dai suoi fondamenti, proprio grazie a questo movimento? – È evidente che la situazione dell'ebraismo si è trasformata in seguito a questo movimento di ritorno; tuttavia deve essere contestato il fatto che essa si sia trasformata a partire dai suoi fondamenti. Essa infatti non si è trasformata a partire dai suoi fondamenti<sup>3</sup> perché nell'intero corso del movimento di ritorno non è risultata alcuna riflessione sul conflitto tra Illuminismo e ortodossia, né alcuna revisione sostanziale dei risultati di questo conflitto. In questo senso, niente sarebbe stato più necessario, per il senso proprio di questo movimento, di una tale riflessione o revisione. Il ritorno alla tradizione non è stato compiuto incondizionatamente, cioè senza riserve, dai più significativi rappresentanti di questa svolta. Cohen ha manifestato fino da ultimo esplicite riserve rispetto alla tradizione in nome della libertà (*Freiheit*) e dell'autosufficienza (*Selbständigkeit*) dell'uomo. E Franz Rosenzweig, che almeno in un certo senso ha percorso la strada tracciata da Cohen andando più lontano dello stesso Cohen, non ha lasciato alcun dubbio sul fatto che non poteva accettare né la tradizionale fede nell'immortalità, né l'interpretazione della Legge sostenuta dall'ortodossia ebraica nella Germania contemporanea. Queste, o affini, riserve<sup>4</sup> – che, come emerge da un attento esame, sono chiaramente di origine illuministica, visto anche che Cohen e Rosenzweig non hanno alcuno scrupolo a riconoscerlo – avevano dunque bisogno di una giustificazione in linea di principio sistematica e coerente con i nuovi fondamenti, proprio perché questo ritorno alla tradizione pretende di essere organicamente in relazione con un «nuovo pensiero»

<sup>3</sup> Da tutto ciò possiamo intuire che il senso originario, non «interiorizzato», delle tesi fondamentali della tradizione non è stato portato a valorizzazione nemmeno da Cohen e Rosenzweig.

<sup>4</sup> Per ciò che riguarda le riserve di Martin Buber, cfr. la discussione di Franz Rosenzweig ristampata in F. Rosenzweig, *Zweistromland*, Berlin, Philo-Verlag, 1926, pp. 48 ss.

(*Neue Denken*). E non si osa affermare che quei fondamenti sono stati creati in modo da pervenire a una tale giustificazione – che è allo stesso tempo oggetto di una parziale giustificazione dell'Illuminismo – in modo soddisfacente per le esigenze della ragione (*Vernunft*). Il ritorno alla tradizione è infatti stato compiuto discutendo unicamente la sintesi post-illuministica, con particolare riguardo a Hegel.<sup>5</sup> Si riteneva così di poter evitare il confronto tematicamente diretto con l'Illuminismo, poiché si accettava – in modo conseguente al senso dell'hegelismo «superato» – che, una volta «superato» l'hegelismo, si sarebbe allo stesso tempo «superato» anche l'Illuminismo «risolto» (*aufgehoben*) nell'hegelismo. Ma in verità proprio la critica dell'hegelismo aveva ricondotto, in fondo, a una riabilitazione dell'Illuminismo. Infatti in che cosa la critica delle «interiorizzazioni» operata nel XIX secolo, soprattutto dai successori di Lessing, critica sulla quale si fondava il ritorno alla tradizione, era diversa dalla riabilitazione dell'Illuminismo? Se le tesi della tradizione hanno anche e proprio un senso «esteriore», allora l'attacco dell'Illuminismo, che giustamente era diretto solo contro le tesi della tradizione comprese nel loro senso «esteriore» – e contro il cui senso «interiore» Hobbes, Spinoza e Voltaire non hanno scritto, e non avrebbero scritto, una sola riga –, non era fondato che in un fraintendimento in linea di principio della tradizione. Si sarebbe dovuto riconoscere e sottolineare questo fatto e inoltre, poiché veniva accettata, in un modo per niente chiaro a livello di principi, una parte della critica illuministica alla tradizione, si sarebbe dovuto riconoscere e sottolineare il fatto che il conflitto tra ortodossia e Illuminismo non è stato solo infondato, ma anche che non è stato in alcun modo regolato. Ma che non sia stato riconosciuto e sottolineato né l'uno né l'altro fatto può essere testimoniato

<sup>5</sup> Alla discussione critica di Hegel sono dedicati gli scritti giovanili tanto di Franz Rosenzweig [cfr. *Hegel e lo Stato*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1976], quanto di Ernst Simon [cfr. *Ranke und Hegel*, München, Oldenbourg, 1928].

da tutti coloro che hanno osservato con attenzione il movimento in esame.<sup>6</sup> In questo senso, proprio se è giustificato il movente (*Motiv*) di questo movimento, diventa evidente la necessità di dover ripetere e ricomprendere il classico conflitto tra Illuminismo e ortodossia.

Infatti questo conflitto non è stato in nessun caso privato della sua originarietà dalla «vittoria» dell'Illuminismo sull'ortodossia. In questo senso sarebbe sbagliato pensare che la storia del mondo, e soprattutto la storia degli ultimi due secoli, sia il tribunale del giudizio universale, mentre in realtà – come ben sapevano gli illuministi – le vittorie sono «prove molto ambigue in favore della giusta causa, o meglio non lo sono in alcun modo», e quindi «colui che ha avuto l'ultima parola e colui che avrebbe dovuto averla solo raramente sono la stessa persona».<sup>7</sup> Sarebbe dunque necessario distinguere il partito che ha ottenuto la vittoria – l'Illuminismo – dal partito che avrebbe dovuto ottenere la vittoria – probabilmente, secondo la formulazione di Lessing, l'ortodossia. In altre parole, su questa via è possibile praticare una critica della vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, tanto che è necessario, per come stanno le cose, riprendere i libri impolverati che sono da ritenere i documenti classici del conflitto tra ortodossia e Illuminismo. Sarebbe così necessario ascoltare attentamente gli argomenti di entrambe le parti. Solo facendo questo o, più precisamente, solo avendo davanti agli occhi il conflitto tra Illuminismo e ortodossia nella sua compiutezza, è possibile sperare di pervenire ad una visione non corrotta dai pregiudizi sui presupposti nascosti di entrambi i partiti e, con ciò,

<sup>6</sup> Questa osservazione si riferisce anche alla critica dell'Illuminismo che di gran lunga è la più significativa tra quelle che sono venute alla luce nel corso del movimento di ritorno, cioè alla critica di Cohen al *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Su questo cfr. L. Strauss, *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 295-314 [ora in *GS I*].

<sup>7</sup> Cfr. Lessing, *Gedanken über die Herrnhuter*, inizio.

a elaborare un giudizio fondato sui diritti e sui torti nel conflitto in esame.<sup>8</sup>

Una verifica critica degli argomenti e dei controargomenti che sono stati avanzati in questo conflitto conduce a un risultato: il discorso teorico non può partire dalla confutazione delle tesi fondamentali della tradizione comprese «esteriormente». Infatti tutte queste tesi si fondano sul presupposto inconfutabile secondo cui Dio è onnipotente e la sua volontà è imperscrutabile. Se Dio è onnipotente, allora sono possibili in generale miracoli e rivelazione, e quindi in modo particolare sono possibili i miracoli e la Rivelazione della Bibbia. Certamente ciò che interessa all'ortodossia, ma anche all'Illuminismo, non è tanto la possibilità o l'impossibilità dei miracoli e della Rivelazione della Bibbia, quanto la loro realtà o irrealtà. Di fatto però quasi tutti i tentativi dell'Illuminismo di dimostrare l'irrealtà dei miracoli e della Rivelazione della Bibbia si fondano sul presupposto esplicito e tacito secondo cui è un fatto acquisito, e quindi dimostrabile, l'impossibilità dei miracoli e della rivelazione in generale. Ciò nonostante, nel momento in cui hanno iniziato la loro critica, i più radicali illuministi hanno riconosciuto – e se non riconosciuto in una chiara forma, almeno ne hanno avvertito un profondo sentimento – che, in seguito all'inconfutabilità dei presupposti ultimi dell'ortodossia, tutte le tesi particolari fondate su questi presupposti sono incrollabili. Che le cose stiano così, niente lo dimostra più chiaramente dell'arma di cui essi si servirono preferibilmente e che usarono in modo così abile, così magistrale, tanto che essa – si potrebbe dire: solo essa – ha deciso la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia: quest'arma è lo scherno. Per mezzo dello scherno gli illuministi cercarono – come ha detto Lessing, che doveva saperlo molto bene – di «deridere palesemente» l'ortodossia, a partire da una posizione che non poteva essere attaccata

<sup>8</sup> Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, cit., pp. 3 ss., 61, 85, 124 ss., 194 ss., 200 ss.

né da alcuna prova scritturale, né da alcuna prova razionale. Dunque lo scherno dell'Illuminismo nei confronti degli insegnamenti della tradizione non è tanto la conseguenza dell'avvenuta confutazione di questi insegnamenti, e in questo senso non esprime lo stupore di uomini privi di pregiudizi di fronte alla potenza di pregiudizi palesemente assurdi; al contrario, lo scherno è esso stesso la confutazione. Con lo scherno viene portata a termine, per la prima volta, la liberazione (*Befreiung*) dai «pregiudizi», da cui del resto già si pretendeva di essersi liberati: in ogni caso, lo scherno è già la legittimazione (*Legitimation*), giunta successivamente ma certamente decisiva, della libertà che avrebbe dovuto essere conquistata in un modo o nell'altro.<sup>9</sup> L'importanza che ha lo scherno per la critica illuministica della religione è una prova indiretta dell'inconfutabilità dell'ortodossia. L'ortodossia poteva perciò sopravvivere, immutata nella sua essenza, agli attacchi dell'Illuminismo e a tutti gli attacchi e a tutte le ritirate successive.<sup>10</sup>

Ma, sebbene sia fallito l'attacco dell'Illuminismo all'ortodossia, la battaglia tra le due forze reciprocamente nemiche ha egualmente avuto un risultato positivo e carico di conseguenze per l'Illuminismo, che è infatti riuscito, almeno provvisoriamente, a difendersi dall'attacco dell'ortodossia. Utilizzando un esempio che è più di un esempio, l'Illuminismo non poteva dimostrare l'impossibilità (*Unmö-*

<sup>9</sup> Dopo che la libertà appena conquistata e legittimata attraverso mezzi molto problematici era divenuta un'acquisizione in sé comprensibile, era possibile permettersi di voler comprendere la tradizione meglio di quanto essa stessa si fosse compresa e di mantenerla a distanza in un ambiguo «timore reverenziale». L'indignazione piena di disprezzo verso lo scherno dell'Illuminismo che accompagna questo «timore reverenziale» è separata dall'indignazione zelante dell'ortodossia dalla stessa distanza di quella che, da un punto di vista generale, separa l'ortodossia dalla sintesi sopra individuata: lo scherno rende più giustizia all'ortodossia di quanto non faccia il più tardo «timore reverenziale».

<sup>10</sup> Non ha bisogno di ulteriori chiarimenti il fatto che si debba distinguere in modo radicale, da un lato, l'ortodossia come tale e, dall'altro, le dichiarazioni di alcuni apologeti e di tutti i «filosofi sistematici» dell'ortodossia.

glichkeit) o l'irrealtà (*Unwirklichkeit*) dei miracoli, mentre poteva mostrare l'inconoscibilità (*Unerkennbarkeit*) del miracolo come tale, difendendosi così dalle pretese dell'ortodossia. Ciò che è valido per la critica positiva dell'Illuminismo non vale dunque per la sua critica difensiva. Attraverso il conflitto tra Illuminismo e ortodossia, divenne dunque più chiaro e più evidente che i presupposti dell'ortodossia (la realtà della creazione, dei miracoli e della Rivelazione) non possono essere oggetti di conoscenza (filosofica o storica), ma solo oggetti di fede e, in quanto tali, non possiedono, propriamente parlando, il carattere vincolante delle cose conosciute. Ma non solo questo: mentre la scienza pre-illuministica si trovava in una certa armonia con gli insegnamenti della fede, la nuova scienza che nella battaglia contro l'ortodossia vedeva, se non proprio la sua ragion d'essere, il terreno su cui condurre le sue dimostrazioni, si trovava, rispetto alla fede, in una situazione di conflitto, spesso nascosto ma in fondo sempre potente e perciò sempre nuovamente prorompente. Di conseguenza, lo sviluppo della nuova scienza condusse al fatto che i fondamentali insegnamenti della tradizione, che in base ai presupposti della scienza antica erano ritenuti essere anche oggetti di conoscenza, vennero ritenuti solamente, e sempre più, come semplici oggetti di fede. La distruzione della teologia naturale e del diritto naturale, che era stata preparata – almeno per così dire – nell'epoca dell'Illuminismo, è l'esempio più importante e l'autentico segno distintivo di questo sviluppo, il cui risultato finale consiste nel fatto che la scienza atea e la fede non avevano più – come nel Medioevo – il sapere naturale come base comune sulla quale è possibile un sensato conflitto tra fede e miscredenza. Al contrario, era andata smarrita perfino la sola possibilità della comprensione del conflitto tra scienza e fede: nel mondo che era stato creato dall'Illuminismo e dai suoi eredi, nel mondo della «cultura moderna», l'ortodossia non aveva assolutamente alcuna parte. Se rimaneva fedele a se stessa, l'ortodossia non aveva alcun accesso a questo mondo: come un residuo incomprensibile di un'epoca passata e di-

menticata, più oggetto di disprezzo che di ammirazione, essa sopravviveva nel XIX secolo.

L'Illuminismo non si era dunque lasciato fuorviare, nella costruzione del suo mondo, dal fallimento del suo attacco all'ortodossia. Piuttosto si dovrebbe dire che esso era stato costretto alla costruzione del suo mondo proprio da questo fallimento. Infatti l'Illuminismo non voleva accontentarsi di respingere le affermazioni dell'ortodossia intese come oggetto di credenza, e non di sapere: sotto l'impressione della pretesa di queste affermazioni, esso voleva confutarle. Ma le affermazioni secondo cui il mondo è la creazione di un Dio onnipotente, secondo cui dunque i miracoli in esso sono possibili, secondo cui l'uomo ha bisogno della rivelazione per la conduzione della sua vita, non sono confutabili né attraverso l'esperienza, né attraverso il principio di contraddizione. Infatti, né l'esperienza parla contro il fatto che il mondo e l'uomo possano essere guidati da un Dio imperscrutabile, né il concetto di un Dio imperscrutabile contiene una contraddizione interna. Se si voleva confutare l'ortodossia, allora non rimaneva altra strada che quella di cercare di dimostrare come il mondo e la vita fossero completamente comprensibili senza la congettura di un Dio imperscrutabile. Ciò significa: la confutazione dell'ortodossia dipende dalla riuscita del sistema. L'uomo dovrebbe dimostrarsi teoreticamente e praticamente come il signore del mondo e il signore della propria vita: il mondo da lui creato (*geschaffen*) avrebbe dovuto soppiantare il mondo a lui solo «dato» (*gegeben*), e a quel punto l'ortodossia sarebbe stata più che confutata – essa sarebbe stata infatti «sepolta». Animato dalla speranza di poter «superare» l'ortodossia attraverso il compimento del sistema e, di conseguenza, notando appena il fallimento del suo specifico attacco all'ortodossia, l'Illuminismo lasciò dunque alle spalle la forza inespugnabile dell'ortodossia, aspirando alla vittoria secondo una strategia napoleonica, affermando che il nemico non poteva e non avrebbe potuto osare alcuna sortita. Rinunciando a un'impossibile confutazione diretta dell'ortodossia, l'Illuminismo mirava alla sua opera

peculiare, alla civilizzazione (*Zivilisation*) del mondo e dell'uomo. E se quest'opera fosse riuscita a pieno, allora non ci sarebbe stato bisogno di alcuna prova supplementare per il diritto alla vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, nello stesso modo in cui si credeva di non aver per questo bisogno di alcuna altra dimostrazione, almeno fino a quando tutto fosse sembrato riuscire. Ma i dubbi sui risultati della civilizzazione sono subito divenuti dubbi sulla possibilità della civilizzazione. Alla fine sfiorisce la fede che l'uomo, respingendo sempre più lontani i «limiti naturali», possa progredire verso una sempre più ampia «libertà», che possa «sottomettere» (*unterwerfen*) la natura e «prescriverle le sue leggi», che possa «produrla» con la forza del suo pensiero puro. Cosa resta a questo punto del successo dell'Illuminismo? Dove cercare, infine, il fondamento e la giustificazione di questo successo?

La critica dell'Illuminismo all'ortodossia è in realtà, malgrado l'apparenza contraria, una critica puramente difensiva: essa si fonda su una rinuncia radicale a una confutazione dell'ortodossia. L'Illuminismo non ha dimostrato l'impossibilità del miracolo, bensì solo l'impossibilità di conoscere il miracolo o, più precisamente, l'impossibilità di conoscere il miracolo a partire dai presupposti della nuova scienza naturale, che sembra dunque essere il vero fondamento in favore dell'Illuminismo. Di fatto, nessuno potrà contestare che, per il successo dell'Illuminismo, fu decisiva – almeno in un primo momento – la credenza secondo cui la scienza di Galilei, Descartes e Newton avesse confutato la scienza di Aristotele e «l'immagine naturale del mondo», da essa resa esplicita, e che è anche «l'immagine del mondo» (*Weltbild*) della Bibbia. Questo successo fu solo differito, ma non messo in dubbio, dai tentativi intesi a mettere d'accordo la Bibbia e «la moderna immagine del mondo», che spuntarono come 'gramigna' soprattutto nei secoli XVII e XVIII e che ancora oggi vengono spesso proposti. Infatti questi tentativi funzionano sempre, in ultima istanza, come veicoli dell'Illuminismo, non ostacoli contro di esso: l'Illuminismo moderato è una 'primizia' dell'Illuminismo

radicale. Una volta resa accettabile dall'Illuminismo moderato, la nuova scienza naturale comincia la sua marcia trionfale, presentandosi come alleata e come compagna di viaggio dell'Illuminismo radicale. Ma proprio la nuova scienza della natura non poteva mantenere a lungo la sua pretesa di aver portato alla luce la verità sul mondo «in sé» (*Welt «an sich»*): la sua interpretazione «idealistica» era già presente fin dall'inizio.<sup>11</sup> L'«idealismo» moderno – che trova il suo compimento, da un lato, nella scoperta dell'«estetico», inteso come solido strumento per comprendere la creatività dell'uomo, dall'altro nella scoperta della radicale «storicità» (*Geschichtlichkeit*) dell'uomo e del suo mondo, intesa come definitivo superamento dell'idea di una natura eterna e di una verità eterna – giunge così a comprendere la scienza naturale moderna come una forma storicamente condizionata di «interpretazione del mondo» (*Weldeutung*) accanto ad altre. Tutto ciò consente la riabilitazione dell'«immagine naturale del mondo» su cui si fonda la Bibbia. Nel momento in cui l'«idealismo» moderno si impone completamente, la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia perde la sua giustificazione originariamente decisiva: la dimostrazione dell'impossibilità di conoscere il miracolo perde, come tale, la sua forza. Infatti, è solo sotto il presupposto della scienza naturale moderna che risulta impossibile conoscere il miracolo come tale. Finché questa scienza era considerata come l'unica strada in grado di condurre all'unica verità, era possibile rassicurarsi con l'immagine accreditata dalla ricerca storica, secondo cui la tesi del miracolo è relativa allo stato prescientifico dell'umanità e non ha perciò alcuna dignità. Ma alla fine è possibile notare che i fatti che accreditano questo modo di vedere permettono l'interpretazione opposta: in ultima istanza, non è proprio l'intento di mettersi radicalmente al riparo dal miracolo ciò che costituisce il fondamento del concetto di scienza che

---

<sup>11</sup> Risulta qui fondato il fatto che l'Illuminismo poteva solo e, nella misura in cui esso si autocomprendeva, voleva solo dimostrare non l'impossibilità del miracolo, ma l'impossibilità di conoscere il miracolo.

guida la scienza naturale moderna? Nella sua «unicità», l'«interpretazione del mondo» della scienza naturale moderna – secondo cui i miracoli non sono di fatto conoscibili – non è stata pensata proprio per evitare che diventi possibile conoscere i miracoli, in modo che l'uomo sia al riparo dall'intervento del Dio onnipotente?

La scienza naturale moderna non poteva dunque essere il fondamento o lo strumento per la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia, visto che l'antico concetto di verità, che essa tendeva a minare, dominava ancora gli animi e soprattutto determinava l'interpretazione della scienza naturale moderna. Per questa ragione il tentativo di fondare l'ideale moderno, cioè l'ideale della civilizzazione, per mezzo della scienza naturale moderna era possibile solo provvisoriamente: si credeva che il nuovo concetto di natura sarebbe stato un fondamento sufficiente per il nuovo ideale, visto anche che l'antico concetto di natura era stato un fondamento sufficiente per l'antico ideale. Ma questa era un'illusione: sarebbe stato infatti necessario osservare che la natura «libera da scopi e da valori» («*zweck- und wertfrei*») della scienza naturale moderna non può dire niente all'uomo per ciò che riguarda «gli scopi e i valori», che l'«essere» (*Sein*) interpretato nel senso della scienza naturale moderna non contiene in sé alcun rimando al «dover essere» (*Sollen*), e quindi che il tradizionale modo di vedere – secondo cui la vita buona è una vita secondo natura – diventa assurdo con il presupposto moderno.<sup>12</sup> Se dunque la scienza naturale moderna non può giustificare l'ideale moderno e se, da un altro lato, non può essere disconosciuta la relazione tra l'ideale moderno e la scienza naturale moderna, allora diventa obbligatoria la domanda se, al contrario, non sia l'ideale moderno ad essere il fondamento della scienza naturale moderna e se dunque ciò

che giustifica l'Illuminismo non sia tanto un nuovo sapere, quanto una nuova fede.

Se poniamo la questione in quest'ultima forma, essa perde la cattiva reputazione che comprensibilmente riguarda il problema dell'origine (*Ursprung*) morale della scienza naturale moderna. Infatti anche i più ferventi sostenitori di questa scienza riconoscono che lo svolgimento a seguire di un nuovo ideale, di una nuova rappresentazione della giusta vita dell'uomo, è stato decisivo – anche se in un secondo momento, cioè dopo il successo della scienza naturale moderna – per la vittoria dell'Illuminismo sull'ortodossia. Certamente, da questo punto di vista, una tale importanza spetta all'ideale di libertà come autonomia dell'uomo e della sua cultura (*Kultur*). Ma è possibile sostenere questo modo di vedere solo se si confonde la «libertà» (*Freiheit*) intesa come autonomia con la «libertà» della coscienza o con la «libertà» della filosofia o con la «libertà» politica o con l'ideale dell'autosufficienza della tradizione filosofica. La libertà come autonomia dell'uomo e della sua cultura non è né l'originaria, né la definitiva giustificazione dell'Illuminismo. Questo ideale fu infatti presente solo durante un breve e pacifico intervallo di tempo, cioè nel periodo in cui la battaglia contro l'ortodossia sembrava essere terminata, mentre non era ancora esplosa la rivolta delle forze scatenate dall'Illuminismo contro il loro liberatore, in un'epoca in cui era possibile vivere in una casa confortevole senza notare il fondamento su cui la casa era stata edificata – in quest'epoca, dopo il definitivo ingresso nello stato di civilizzazione, era possibile dimenticare lo stato di natura (*Naturstand*), il solo a poter legittimare la civilizzazione e, di conseguenza, a sostituire l'ideale elementare della civilizzazione, intesa come autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) dell'uomo contro la natura che lo domina, con il «più alto» ideale della cultura intesa come la sovrana creazione dello spirito (*Geist*). La tradizione ebraica risponde al problema dell'originario ideale dell'Illuminismo in modo più adeguato rispetto alla filosofia della cultura (*Kulturphilosophie*). La tradizione ebraica

<sup>12</sup> Su questo punto cfr. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, aforisma 9.



ha caratterizzato l'abbandono della Legge, la ribellione contro la Legge, in molti casi, se non in tutti i casi, come epicureismo. Quali siano i fatti, le impressioni o i sospetti che hanno sempre indotto i rabbini a questo modo di indicare e di attribuire l'apostasia – tutto ciò viene confermato dalla ricerca storica sull'epicureismo originario. Epicuro è veramente il classico della critica della religione: la sua intera filosofia presuppone, come nessun'altra, la paura (*Furcht*) di fronte alle potenze sovrumane e di fronte alla morte intesa come pericolo che minaccia la felicità e la tranquillità dell'uomo. Questa filosofia è appena qualcosa di diverso dal classico rimedio per placare la paura di fronte alle divinità e di fronte alla morte, visto che mostra che questa paura è «infondata». L'influsso della critica epicurea sull'Illuminismo risulta evidente nel caso in cui si seguano passo per passo le tracce dell'Illuminismo, dai suoi inizi sino ad Anatole France: la critica epicurea è il fondamento o, più precisamente, il primo piano della critica illuministica. La critica epicurea subisce però nell'epoca dell'illuminismo una trasformazione essenziale. Senza dubbio anche per l'Illuminismo sono importanti la felicità e la tranquillità dell'uomo, minacciate soprattutto, o unicamente, dalle rappresentazioni religiose; tuttavia l'Illuminismo concepisce questa felice tranquillità, questa pace, in un modo fondamentalmente diverso rispetto all'epicureismo originario. Esso concepisce la «pace» (*Frieden*) in modo tale che essa diventa necessaria per la civilizzazione, la sottomissione, il perfezionamento della natura, in particolare della natura umana. Mentre la battaglia dell'epicureismo contro la terribile illusione (*Wahn*) della religione riguardava soprattutto il carattere terribile di questa illusione, l'Illuminismo ha sottolineato soprattutto il carattere illusorio di questa illusione. Indipendentemente dal fatto che le rappresentazioni religiose siano terribili o consolanti, esse ingannano, in quanto illusioni, intorno al bene reale e intorno al godimento del bene reale, esse dunque allontanano da un reale «aldiquà» ad un immaginario «aldilà» e conducono gli uomini a lasciarsi ingannare intorno al possesso e al godimento del

reale bene «mondano» dall'avidio clero che «vive» di queste illusioni. Una volta affrancato dalle illusioni religiose, risvegliato alla sobria conoscenza della sua reale situazione, istruito da dolorose esperienze sulla sua precarietà minacciata da una natura ostile e avara, l'uomo riconosce come suo unico dovere e come sua unica salvezza non tanto «coltivare il proprio giardino», quanto, innanzitutto e soprattutto, creare un «giardino» in cui egli possa rendersi signore e padrone della natura. Come è evidente, questa «rozza» interpretazione è già da molto tempo «superata» da un'interpretazione che rende pienamente palese la tendenza che si annuncia e che si denota nella svolta dall'epicureismo all'Illuminismo. La sua ultima e più pura espressione consiste nel fatto che le rappresentazioni religiose vengono rifiutate non perché sono terribili, bensì perché sono desiderabili, perché sono consolanti: la religione non è dunque uno strumento creato dall'uomo in base a oscuri motivi per tormentarsi, per inutilmente rendersi più difficile la vita; bensì è, piuttosto, una via d'uscita imboccata dall'uomo per motivi molto evidenti, per sfuggire al carattere terribile ed annientante e alla perdita di speranza della vita a causa dell'assenza di progresso (*Fortschritt*) della civilizzazione, per facilitarli dunque la vita. Una nuova forma di virtù (*Tapferkeit*), che vieta ogni fuga dalla miseria della vita in vista di illusioni consolanti, che accetta le eloquenti descrizioni della miseria dell'uomo senza Dio come una prova in più per la ragione della sua causa, si mette infine in evidenza come l'ultimo e più puro fondamento, in grado di legittimare la rivolta contro la tradizione della Rivelazione. Questa nuova virtù, come capacità di resistere e di guardare in faccia lo stato di abbandono dell'uomo, come audacia di fronte alla terribile verità, come rigore contro la tendenza dell'uomo a ingannare se stesso in merito alla propria situazione, è onestà (*Redlichkeit*).<sup>13</sup> Questa onestà,

<sup>13</sup> La nuova onestà intellettuale è qualcosa di diverso dall'antico amore per la verità: con il discorso sull'«obbligazione della coscienza intellettuale» «si intende il dominio 'interiore' della scienza sull'uomo, ma non di una

«l'onestà intellettuale», è ciò che impone di rifiutare ogni strada che mira a «mediare» tra Illuminismo e ortodossia – sia che si tratti dell'Illuminismo moderato o, in particolare, della sintesi post-illuministica – non solo perché questa mediazione è insufficiente, bensì anche e soprattutto perché è disonesta. Questa onestà costringe a porsi di fronte all'alternativa tra Illuminismo e ortodossia e, poiché essa crede di trovare la più profonda disonestà negli stessi principi della tradizione, invita a rinunciare alla stessa parola «Dio». Proprio grazie alla sua coscienziosità, alla sua moralità, questo ateismo – con buona o con cattiva coscienza (*Gewissen*) – è diverso dall'ateismo senza coscienza, di fronte al quale il passato inorridiva: «l'epicureo», che nel corso delle persecuzioni dei secoli XVI e XVII divenne «l'idealista», e che invece di voler «vivere di nascosto», al sicuro, insegnava a combattere e a morire in nome dell'onore e della verità, diviene infine «l'ateo» che, in piena coscienza, rifiuta la fede in Dio. Proprio qui diviene chiaro che questo ateismo, confrontato non solo con l'epicureismo originario, ma anche con l'ateismo più «radicale» dell'epoca dell'illuminismo, è un discendente della tradizione fondata nella Bibbia: esso accetta la tesi dell'Illuminismo, la

---

qualsiasi scienza, bensì in particolare della scienza moderna» (cfr. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr, 1931, p. 9 nota 2). La spregiudicatezza che caratterizza questa onestà intellettuale è «la spregiudicatezza che consiste nel suo non essere impegnata con ideali trascendenti» [cfr. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994]. Questa interpretazione dell'onestà intellettuale ricorda la seguente definizione della critica: «La critica ha come essenza la negazione del soprannaturale». Al contrario, si può obiettare: «L'essenza della critica è l'attenzione» [cfr. A. Grady, *I sofisti e la critica*, trad. it., Parma, Fiacadori, 1866]. È il senso di questa obiezione che permette di comprendere l'opposizione tra onestà intellettuale e amore per la verità: l'aperta confessione di ateismo e la risoluta intenzione di trarne tutte le conseguenze, in particolare di rifiutare il teismo incompleto, che era il presupposto dogmatico e disonesto della sintesi post-illuministica, con tutte le sue implicazioni (come per esempio la fede nel progresso), è senza dubbio un'attitudine più onesta di tutti i compromessi e di tutte le sintesi; ma se l'ateismo viene reso – in una forma che è indimostrabile – un presupposto positivo, dogmatico, allora l'onestà intellettuale che qui si esprime è assolutamente qualcosa di diverso dall'amore per la verità.

sua negazione, in ragione di una disposizione d'animo che è divenuta possibile solo con la Bibbia. Inoltre, visto che esso rifiuta, proprio perché non vuol dissimulare niente del suo ateismo, di presentarsi come una «sintesi» tra Illuminismo e ortodossia, allora questo ateismo è proprio l'ultima, la più radicale, la più inoppugnabile intesa di queste posizioni contrapposte. Questo ateismo, erede e giudice della fede nella Rivelazione, del secolare, millenario conflitto tra fede e miscredenza, del desiderio romantico, effimero, ma non per questo meno ricco di conseguenze, per la fede perduta del passato; questo ateismo, che si oppone all'ortodossia per mezzo di una complessa scaltrezza, plasmato dalla gratitudine e dalla rivolta, dalla nostalgia e dall'indifferenza, tanto che la sua semplice onestà intellettuale è, secondo la sua stessa pretesa, una forma di comprensione delle radici umane della fede in Dio – una forma molto più originaria rispetto a ogni altra precedente filosofia, allo stesso tempo meno semplice e complessa. L'ultima parola e la definitiva giustificazione dell'Illuminismo è l'ateismo dell'onestà intellettuale, che supera radicalmente l'ortodossia, proprio mentre esso, libero sia dall'amarezza polemica dell'Illuminismo che dall'ambiguo timore reverenziale del romanticismo, la comprende radicalmente.

Così la «verità» dell'alternativa tra ortodossia e illuminismo si rivela infine essere l'alternativa tra ortodossia e ateismo. Che le cose stiano così, è stato riconosciuto subito, fin dall'inizio, dall'ortodossia, attraverso lo sguardo del nemico. Inoltre, tutto ciò non viene più contestato nemmeno dai nemici dell'ortodossia. La situazione così creata, che è la situazione presente, sembra essere senza via d'uscita per l'ebreo, che non può più essere ortodosso e che allo stesso tempo può considerare l'unica «soluzione della questione ebraica» possibile sul piano dell'ateismo, cioè un incondizionato sionismo politico, solo come un esito, sicuramente onorevole, ma insufficiente se inteso come soluzione seria e a lungo termine. Questa situazione non solo sembra essere senza via d'uscita, ma essa è effettivamente senza via d'uscita, almeno finché si resta fedeli ai

presupposti moderni. Se, nel mondo moderno, esiste in ultima istanza solo l'alternativa tra ortodossia e ateismo e se, d'altra parte, è impossibile respingere l'aspirazione verso un ebraismo illuminato, allora diventa assolutamente necessario porre la questione relativa a sapere se l'Illuminismo è necessariamente l'Illuminismo moderno. Su questa via, siamo indotti a chiedere aiuto all'illuminismo medievale, all'illuminismo di Maimonide – a meno che non si sappia fin dall'inizio ciò che non si può sapere fin dall'inizio, cioè che solo idee nuove, inaudite e ultramoderne, possono rimuovere le nostre difficoltà.

Ma non è l'illuminismo di Maimonide già da molto tempo superato? Non è, quell'illuminismo, il precursore e il modello proprio dell'Illuminismo moderato del XVII e XVIII secolo, come da altri è stato già affermato? Non è perciò sotto tale riguardo più «radicale», più pericoloso, per lo spirito dell'ebraismo, dell'Illuminismo moderno? Non si fonda, quell'illuminismo, sull'irrecuperabile cosmologia aristotelica? La sua sorte non è legata a un metodo interpretativo molto sospetto, l'allegoria? Non è dunque l'Illuminismo moderno, malgrado la sua problematicità, da preferirsi ancora a quello medievale?

Sarebbe imperdonabile ignorare queste, o simili, obiezioni. Ma, invece di trattarle una per una – cosa che sarebbe possibile solo all'interno di un'interpretazione complessiva del *Moreh Nevukhim* (*La guida dei perplessi*) di Maimonide – nelle pagine seguenti è necessario tentare di attirare l'attenzione nei confronti dell'idea-guida dell'illuminismo medievale, un'idea-guida che l'Illuminismo moderno e i suoi eredi hanno smarrito, e attraverso la cui comprensione perdono la loro forza molte convinzioni e idee moderne: l'idea di Legge.

## Leo Strauss

### *Filosofia politica e storia*

Trad. it. di Pierpaolo Ciccarelli di L. Strauss, *Political Philosophy and History* (1949), in: Id., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago 1959, pp. 56-77.  
Traduzione ad esclusivo uso interno per gli scopi didattici corso di Filosofia della storia. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione.

La filosofia politica non è una disciplina storica. Le questioni filosofiche sulla natura delle cose politiche e sul migliore o giusto ordine politico sono fondamentalmente differenti dai problemi storici, i quali hanno sempre a che fare con entità individue: gruppi individuali, esseri umani individuali, successi individuali, «civiltà» individuali, il singolo «processo» individuale della civiltà umana dall'inizio ad oggi, e così via. In particolare, la filosofia politica è fondamentalmente differente dalla storia della stessa filosofia politica. Il problema della natura delle cose politiche e la sua soluzione non possono assolutamente essere scambiati con il problema di come questo o quel filosofo o tutti i filosofi hanno affrontato, discusso o risolto il problema filosofico in questione.

Questo non significa che la filosofia politica sia assolutamente indipendente dalla storia. Senza l'esperienza della varietà delle istituzioni e delle concezioni politiche in paesi differenti e in diversi periodi, non si sarebbero mai potute sollevare questioni circa la natura delle cose politiche e l'ordine politico migliore o giusto. E, dopo che sono state sollevate, solo il sapere storico può far sì che non si scambino le caratteristiche specifiche della vita politica dei propri tempi e del proprio paese con la natura delle cose politiche. Considerazioni simili sono valide per la storia del pensiero politico e per la storia della filosofia politica. Ma, per quanto importante possa essere la conoscenza storica per la filosofia politica, essa ha solo una funzione preliminare ed ausiliaria e non ne forma una parte integrante.

Questo modo di considerare il rapporto della filosofia politica con la storia fu indubbiamente predominante almeno fino alla fine del XVIII secolo. Ai nostri giorni esso è spesso respinto in favore dello storicismo, cioè in favore dell'asserzione che, in ultima analisi, la distinzione fondamentale tra problemi filosofici e problemi storici non può essere mantenuta. Si può perciò dire che lo storicismo ponga in questione la possibilità stessa della filosofia politica. In ogni caso, esso mette in questione un presupposto comune a tutta la tradizione della filosofia politica, e certamente mai messo in dubbio da quest'ultima. Così, esso sembra scavare più profondamente, ovvero sembra essere più filosofico della filosofia politica del passato. Di certo, fa sorgere un dubbio sui problemi riguardanti la natura delle cose politiche e il

migliore o giusto ordinamento politico, e pertanto viene a creare una situazione interamente nuova per la filosofia politica. Il problema che solleva costituisce oggi la questione più urgente per la filosofia politica.

Si può senz'altro dubitare che sia mai stata raggiunta l'identificazione tra filosofia e storia, così come viene sostenuta dallo storicismo, o perfino che la si possa raggiungere: tuttavia, tale identificazione appare, per così dire, come il fine naturale verso il quale convergono le tendenze vittoriose del pensiero del XIX secolo e della prima parte del XX. Ad ogni modo, lo storicismo non è propriamente una scuola filosofica tra le tante, bensì una influenza fortissima che ha ripercussioni più o meno su tutto il pensiero contemporaneo, e, nella misura in cui possiamo parlare di "spirito di un'epoca", possiamo asserire con sicurezza che lo storicismo è lo spirito della nostra epoca.

Mai prima d'ora l'uomo ha dedicato un così intenso e completo interesse a tutto il proprio passato e a tutti i suoi aspetti come egli fa oggi. Il numero delle discipline storiche, il loro campo d'indagine e la loro interdipendenza, stanno crescendo quasi in continuazione. Né questi studi storici, portati avanti da migliaia di studiosi sempre più specializzati, sono considerati come puramente strumentali e privi di valore: noi diamo per scontato che la conoscenza storica costituisce una parte integrante della più alta forma di apprendimento. Per vedere questo fatto nella sua giusta prospettiva, dobbiamo solo guardare indietro, verso il passato. Quando Platone nella *Repubblica* stese un piano di studi,

menzionò l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, eccetera: non accennò neppure alla storia. Ed è utile ricordare che Aristotele (cui spetta il merito della più rilevante ricerca storica nell'antichità classica) diceva che la poesia è più filosofica della storia. Questo atteggiamento fu tipico in tutti i filosofi classici e in tutti quelli del medioevo. La storia fu maggiormente apprezzata non tanto dai filosofi, ma dai retori; la storia della filosofia, in particolare, non fu considerata una disciplina filosofica: fu lasciata agli antiquari piuttosto che ai filosofi.

Un mutamento fondamentale cominciò a farsi notare solo nel XVI secolo. L'opposizione allora riscontrata a tutta la filosofia precedente, e in modo particolare alla filosofia politica, fu marcata sin dall'inizio da una insolita importanza assunta dalla storia, e questa prima svolta verso la storia fu letteralmente assorbita dalle dottrine «antistoriche» dell'Età della Ragione. Il «razionalismo» del XVII e del XVIII secolo fondamentalmente fu molto più «storico» del «razionalismo» delle epoche premoderne, e dal XVII secolo in avanti le tendenze ad avvicinare filosofia e storia aumentarono quasi di generazione in generazione ad un ritmo sempre accelerato. Verso la fine del XVII secolo divenne consuetudine parlare di «spirito di un'epoca»; verso la metà del XVIII secolo si coniò il termine «filosofia della storia», e nel XIX secolo la storia della filosofia venne generalmente accettata come disciplina filosofica. Ancora, la concezione del maggiore filosofo del XIX secolo, Hegel, voleva essere una «sintesi» di filosofia e storia. D'altra parte, la «scuola storica» del XIX secolo effettuò la

sostituzione della giurisprudenza storica, della scienza storico-politica, della scienza storico-economica al posto di una giurisprudenza, di una scienza politica e di una scienza economica che erano evidentemente «anti-storiche» o almeno «astoriche».

Lo storicismo specifico della prima metà del XIX secolo fu violentemente attaccato perché sembrò che si perdesse nella contemplazione del passato. I suoi vittoriosi oppositori non lo sostituirono tuttavia con una filosofia non-storica, ma con una forma di storicismo più «avanzata» e in qualche caso «più sofisticata». Infatti, lo storicismo tipico del XX secolo richiede che ogni generazione reinterpreti il passato sulla base della propria esperienza e con una visione del proprio futuro. Esso non è più contemplativo, bensì attivistico. Dà un significato filosofico cruciale a quello studio del passato che è guidato dall'anticipazione del futuro, o che parte da, e ritorna a, l'analisi del presente: dallo studio del passato si aspetta la guida ultima per la vita politica. Il risultato è praticamente visibile in ogni piano di studio e in ogni testo manualistico del nostro tempo. Si ha l'impressione che il problema circa la natura delle cose politiche sia stato superato da quello riguardante le «tendenze» caratteristiche della vita sociale attuale e da quello relativo alle loro origini, e che il problema dell'ordine politico migliore o giusto sia stato a sua volta superato da quello del futuro probabile o desiderabile. Il problema dello stato moderno, della forma di governo moderno, degli ideali della civiltà occidentale, etc., occupano un posto che prima era tenuto dal problema

concernente *lo Stato* o *il modo di vita giusto*: problemi filosofici sono stati trasformati in problemi storici o, più precisamente, in problemi di carattere «futurológico».

Questo caratteristico orientamento del nostro tempo può essere reso legittimo solo dallo storicismo. Lo storicismo si manifesta nelle forme più svariate e ai più differenti livelli. Principi e argomentazioni che costituiscono il vanto di un tipo di storicismo, provocano il riso negli aderenti ad altri tipi. La forma più comune di storicismo si esprime nella pretesa che il problema riguardante la natura delle cose politiche, *lo stato*, la natura dell'uomo e così via, sia sostituito con i problemi dello stato moderno, del governo moderno, della situazione politica attuale, dell'uomo moderno, della nostra società, della nostra cultura, della nostra civiltà, etc. E, poiché è tuttavia difficile vedere come uno possa parlare adeguatamente dello stato moderno, della nostra civiltà, dell'uomo moderno, etc., senza prima sapere che cos'è uno stato, una civiltà, che cos'è la natura dell'uomo, le più riflessive forme di storicismo ammettono che i problemi universali della filosofia tradizionale non possono essere abbandonati. Pur tuttavia, asseriscono che ogni risposta a questi problemi, ogni tentativo di chiarirli o discuterli e ogni precisa loro formulazione deve essere «condizionata storicamente», cioè rimanere dipendente dalla situazione specifica nella quale la risposta viene avanzata. Nessuna risposta ai problemi universali né una loro trattazione o precisa formulazione può pretendere di avere una validità universale, ossia una validità per tutti i tempi. Altri

storicisti vanno fino in fondo, dichiarando che mentre i problemi universali della filosofia tradizionale non possono essere abbandonati senza abbandonare la filosofia stessa, la filosofia e i suoi stessi problemi universali sono «storicamente condizionati», cioè sono in un essenziale rapporto con uno specifico tipo «storico», per esempio con l'uomo occidentale o con i Greci e i loro eredi intellettuali.

Per indicare l'ambito di estensione dello storicismo, possiamo riferirci a due suoi presupposti caratteristici, oggi generalmente accettati. Il termine «storia» designava originariamente un particolare tipo di conoscenza di ricerca. Lo storicismo presuppone che l'oggetto della conoscenza storica, cioè la «storia», sia un «campo», un «mondo» a parte, fondamentalmente differente da quell'altro «campo», ovviamente legato ad esso, la «natura». Questo presupposto distingue molto chiaramente lo storicismo dalla visione pre-storicista, per la quale non esisteva la «storia» come oggetto specifico di conoscenza, e perciò non si sognava neppure una «filosofia della storia» intesa come analisi o speculazione su una specifica «dimensione della realtà». Il peso del presupposto in questione appare solo dopo che ci si è cominciato a chiedere come la Bibbia o Platone, ad esempio, avrebbero chiamato quella *x* che noi siamo soliti chiamare «storia». Ugualmente caratteristico dello storicismo è il presupposto che un recupero di dottrine precedenti sia impossibile o che ogni progettato recupero necessariamente conduca ad una essenziale modifica della dottrina recuperata.

Tale presupposto può essere molto facilmente compreso come una necessaria conseguenza dell'opinione secondo cui ciascuna dottrina è essenzialmente legata ad una situazione «storica» irripetibile.

Una adeguata discussione sullo storicismo sarebbe simile ad un'analisi critica della filosofia moderna in generale. Non possiamo perciò permetterci qui di fare molto più che svolgere alcune considerazioni che dovrebbero impedire di dare per scontato lo storicismo.

In primo luogo, dobbiamo liberarci di un malinteso comune che può confondere il problema. Esso risale agli attacchi del primo storicismo a quella filosofia politica che aveva preparato la strada alla Rivoluzione francese. I rappresentanti della «scuola storica» ritennero che certi importanti filosofi del XVIII secolo avevano pensato al giusto ordine politico o al razionale ordine politico come ad un ordinamento che dovesse e potesse essere stabilito in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo, a prescindere dalle particolari condizioni di tempo e di luogo. Inoltre, contro questa opinione, essi asserirono che il solo legittimo modo di pensare in materia di cose politiche è quello «storico», cioè comprendere le istituzioni di un dato paese come il prodotto del suo passato. Una legittima azione politica deve basarsi su una tale comprensione storica che sia distinta da, e contraria a, i «principi astratti» del 1789, o a qualsiasi altro «principio astratto». Ora, qualunque siano le deficienze della filosofia politica del XVIII secolo, esse certo non giustificano la proposta secondo cui il modo di pensare filosofico

non-storico debba essere sostituito da quello storico. Gran parte dei filosofi politici del passato, malgrado, o piuttosto a causa del carattere non-storico del loro pensiero, ritenevano del tutto ovvio distinguere tra il problema filosofico del migliore ordinamento politico e il problema pratico se tale ordinamento potesse o dovesse essere stabilito in un dato paese in un dato periodo. Essi sapevano naturalmente che l'azione politica come tale, in quanto distinta dalla filosofia politica, riguarda situazioni individuali e deve quindi essere basata su una chiara visione della situazione, e spesso, perciò, su una comprensione degli antecedenti di tale situazione. Essi davano per scontato che l'azione politica guidata dalla credenza secondo cui ciò che è di per sé altamente desiderabile debba essere messo in pratica in qualunque circostanza, e a prescindere dalle circostanze, si addice a colombe innocue, ignare della saggezza del serpente, e non a uomini di buon senso. In breve, la banalità che tutta l'azione politica si occupa di, e perciò presuppone una, conoscenza appropriata delle situazioni individuali, di stati e di istituzioni particolari etc. è del tutto irrilevante per il problema che lo storicismo pone.

Per molti questo problema è risolto dal fatto che lo storicismo viene cronologicamente dopo la filosofia politica non-storica: «la storia» stessa sembra avere deciso in favore dello storicismo. Tuttavia, se non idolatriamo il «successo» come tale, non possiamo sostenere che la causa vittoriosa sia necessariamente la causa della verità. Infatti, anche se diamo per scontato che la verità alla fine prevarrà, non possiamo essere certi

che la fine sia già venuta. Coloro che preferiscono lo storicismo alla filosofia politica non-storica a motivo della loro relazione temporale, interpretano tale relazione in un modo specifico: essi credono di potere presumere che la posizione che viene cronologicamente dopo, mantenendo inalterate tutte le altre circostanze, sia più matura di quelle che la precedono. Lo storicismo, direbbero, è basato su un'esperienza che richiese molti secoli per maturare, su un'esperienza secolare che ci insegna che la filosofia politica non-storica è un fallimento o una illusione. I filosofi politici del passato tentarono di trovare una risposta definitiva al problema di quale fosse il migliore ordine politico, ma il risultato di tutti i loro sforzi è stato che ci sono quasi tante risposte, ossia tante filosofie politiche quanti sono stati i filosofi. Il mero spettacolo dell'«anarchia dei sistemi», della «spaventosa varietà» di filosofie, sembra respingere la pretesa di ogni filosofia. La storia della filosofia politica, si asserisce, rifiuta la filosofia politica non-storica come tale, dal momento che le molte filosofie politiche inconciliabili tra loro si confutano reciprocamente

In verità, tuttavia, quella storia non ci insegna che le filosofie politiche del passato si confutano l'un l'altra, ma semplicemente che esse si contraddicono tra loro. Essa ci pone allora di fronte al problema filosofico: quale delle due tesi contraddittorie riguardanti i principi politici fondamentali è quella vera? Nello studio della storia della filosofia politica osserviamo, per esempio, che alcuni filosofi politici distinguono tra stato e società, mentre altri, esplicitamente o implicitamente, rifiutano tale distinzione.



Questa osservazione ci costringe a porre il problema filosofico se la distinzione è adeguata e, se lo è, fino a che punto. Anche se la storia potesse insegnarci che la filosofia politica del passato ha fatto naufragio, essa non ci insegnerebbe nulla di più del fatto che la filosofia politica non-storica non ha avuto successo fino a questo momento. Ma, cos'altro questo potrebbe significare, se non che non conosciamo veramente la natura delle cose politiche e il migliore o giusto ordine politico? Ciò è così poco una nuova cognizione (*insight*) di cui dover ringraziare lo storicismo, da essere invece implicito nel nome stesso «filosofia». Se l'«anarchia dei sistemi» dimostrata dalla storia della filosofia prova qualcosa, essa prova la nostra ignoranza riguardo agli argomenti più importanti (di cui possiamo essere consapevoli a prescindere dallo storicismo) e, per ciò stesso, prova la necessità della filosofia. Si può aggiungere che l'«anarchia» delle filosofie politiche storiche della nostra epoca o quella delle odierne interpretazioni del passato non è molto inferiore a quella delle filosofie politiche non storiche del passato.

Ora, non è, come si presume, la mera varietà delle filosofie a mostrare la futilità della filosofia politica non-storica. La maggioranza degli storicisti considera decisivo il fatto, che può essere dimostrato da studi storici, che esiste un rapporto stretto tra ciascuna filosofia politica e la situazione storica nella quale essa emerge. La varietà delle filosofie politiche, essi sostengono, è soprattutto una funzione della varietà delle situazioni storiche. La storia della filosofia politica non insegna soltanto che la filosofia

politica di Platone, per esempio, non è conciliabile con la filosofia politica, diciamo, di Locke; ci insegna anche che la filosofia politica di Platone è essenzialmente in rapporto con la polis greca del IV secolo avanti Cristo, come la filosofia politica di Locke lo è sostanzialmente con la Rivoluzione Inglese del 1688. Ciò dimostra che nessuna filosofia politica può legittimamente rivendicare di essere valida al di là della situazione storica alla quale è essenzialmente legata.

Ancora, per non ripetere ciò che è già stato detto qui nel penultimo capoverso, l'evidenza storica invocata in favore dello storicismo ha una portata molto più limitata di quanto si presuma. In primo luogo, gli storicisti non tengono in debito conto l'adattamento intenzionale, da parte dei filosofi politici del passato, delle loro concezioni ai pregiudizi dei loro contemporanei. I lettori superficiali sono portati a pensare che un filosofo politico stesse sotto l'incantesimo della situazione storica nella quale filosofava, quando invece stava soltanto adattando l'espressione del proprio pensiero a quella situazione allo scopo di essere ascoltato. Molti filosofi politici del passato hanno presentato i loro insegnamenti non in appositi trattati scientifici, ma quelli che potremmo chiamare '*trattati-pamphlets*'. Non si limitarono a presentare ciò che consideravano *la* verità politica. Combinarono bensì quella presentazione con l'esposizione di ciò che ritenevano desiderabile o fattibile in quelle circostanze, o comprensibile sulla base delle opinioni generalmente accettate; espressero cioè le loro opinioni in un modo che non era

semplicemente «filosofico», ma nello stesso tempo anche «civile»<sup>1</sup>. Di conseguenza, provando che la loro dottrina politica è nell'insieme «storicamente condizionata», non proviamo affatto che la loro vera e propria filosofia politica sia «storicamente condizionata».

Soprattutto, si suppone gratuitamente che il rapporto tra le dottrine e le «epoche» a cui esse appartengono sia del tutto inequivocabile. Si trascura l'ovvia possibilità che la situazione, alla quale è legata una particolare dottrina, sia particolarmente favorevole per scoprire *la* verità, mentre tutte le altre situazioni possono essere più o meno sfavorevoli. Espresso in termini più generali: studiando la genesi di una dottrina, non siamo necessariamente condotti alla conclusione che quella dottrina non possa essere semplicemente vera. Provando, ad esempio, che certe asserzioni della moderna legge naturale «si rifanno» alla legge positiva romana, noi non abbiamo ancora provato che tali asserzioni non sono *de iure naturali* ma semplicemente *de iure positivo*. Giacché è perfettamente possibile che i giuristi romani scambiarono certi principi della legge naturale per quelli della legge positiva, semplicemente «indovinarono», ma non conobbero veramente, importanti elementi della legge naturale. Non possiamo quindi limitarci a constatare i rapporti tra una dottrina e le sue origini storiche. Dobbiamo interpretare questi rapporti, e tale interpretazione presuppone lo studio filosofico

---

<sup>1</sup> Cfr. Locke, *Of Civil Government*, I, sez. 109, e II sez. 52, con il suo *Essay Concerning Human Understanding*, III, cap. 9, sez. 3 e 22.

della dottrina in se stessa in relazione alla sua verità o falsità. Ad ogni modo, il fatto (se è tale) che ciascuna dottrina è «legata» ad un particolare contesto storico, non prova assolutamente che nessuna dottrina possa essere semplicemente vera.

I tipi all'antica (*the old-fashioned*), non abituati ai danni prodotti dallo storicismo, possono schernirci perché tiriamo una conclusione che equivale alla banalità secondo la quale non possiamo a ragione rifiutare una seria dottrina prima di averla esaminata adeguatamente. Date le circostanze, siamo costretti a dichiarare esplicitamente che, prima di un'accurata investigazione, non possiamo escludere la possibilità che una filosofia politica che emerse molti secoli fa sia *la* vera filosofia politica, vera oggi come lo era quando fu esposta per la prima volta. In altre parole, una filosofia politica non diventa antiquata perché la situazione storica, e in particolare la situazione politica alla quale era legata, ha cessato di esistere. Infatti, ogni situazione politica contiene elementi che sono essenziali a tutte le situazioni politiche: altrimenti, come si potrebbero intelligibilmente chiamare tutte queste differenti situazioni politiche, appunto, «situazioni politiche»?

Consideriamo molto brevemente, e in modo meramente provvisorio, l'esempio più importante. La filosofia politica classica non è respinta, come alcuni sembrano credere, per il semplice fatto che la città, la quale apparentemente è il soggetto centrale della

filosofia politica classica, è stata sostituita dallo stato moderno. La maggior parte dei filosofi classici considerava la città come la forma più perfetta di organizzazione politica non perché essi erano all'oscuro di una qualsiasi altra forma, e neppure perché seguivano ciecamente la guida data dai loro antenati o contemporanei, ma perché compresero, per lo meno altrettanto chiaramente di come lo comprendiamo noi, che la città è sostanzialmente superiore alle altre forme di associazione politica conosciute dall'antichità classica, vale a dire, la tribù e la monarchia orientale. La tribù – possiamo dire provvisoriamente – è caratterizzata dalla libertà (lo spirito pubblico) e dalla mancanza di civiltà (l'alto sviluppo delle arti e delle scienze), mentre la monarchia orientale è caratterizzata dalla civiltà e dalla mancanza di libertà. I filosofi politici classici coscientemente e razionalmente preferirono la città alle altre forme di associazione politica, alla luce dei modelli di libertà e di civiltà. E tale preferenza non fu una peculiarità legata alla loro particolare situazione storica. Fino a tutto il XVIII secolo alcuni dei più illustri filosofi politici, in modo del tutto giustificato, preferirono la città allo stato moderno emerso sin dal XVI secolo, proprio perché essi valutarono lo stato moderno dei loro tempi in base ai criteri di libertà e di civiltà. Solo nel XIX secolo la filosofia politica classica divenne in un certo senso obsoleta. La ragione di questo fatto era che lo stato del XIX secolo, a differenza degli imperi romano e macedone, della monarchia feudale e della monarchia assoluta del periodo moderno, poteva plausibilmente rivendicare di essere almeno

altrettanto adeguato ai modelli di libertà e di civiltà di quanto lo fosse stata la città greca. Ma neppure allora la filosofia politica classica cadde completamente in disuso, dal momento che fu la filosofia politica classica stessa ad avere esposto in una maniera «classica» i modelli di libertà e civiltà. Ciò non esclude che l'emergere della democrazia moderna in particolare abbia suscitato, se non ne è stata il risultato, una reinterpretazione sia della «libertà» sia della «civiltà» quale la filosofia politica classica non avrebbe potuto prevedere. Tuttavia, questa reinterpretazione è di importanza fondamentale non tanto perché la moderna democrazia ha soppiantato forme più primitive di associazione politica o perché è stata vittoriosa – non lo è sempre stata, e non dappertutto – ma perché vi sono chiare ragioni per considerare tale reinterpretazione intrinsecamente superiore alla versione originale. Naturalmente vi sono alcuni che dubitano dei modelli di cui si è parlato, ma questo dubbio è tanto poco ristretto a specifiche situazioni storiche quanto lo sono i modelli stessi. Ci furono, infatti, filosofi politici classici che decisero in favore della monarchia orientale.

Prima di poter fare un uso intelligente dei rapporti storicamente provati tra le dottrine filosofiche e i loro «tempi», dobbiamo sottoporle ad una critica filosofica che sia interessata esclusivamente alla loro verità o falsità. Una critica filosofica, a sua volta, presuppone una comprensione adeguata della dottrina sottoposta a tale critica. Una interpretazione adeguata è una interpretazione tale da comprendere il pensiero di un filosofo

esattamente come egli stesso aveva compreso se stesso. L'intera evidenza storica, addotta in favore dello storicismo, dà per scontato che una comprensione adeguata della filosofia del passato sia possibile sulla base dello storicismo. Questo presupposto è esposto a gravi dubbi. Per renderci conto di ciò, dobbiamo considerare lo storicismo alla luce dei criteri di esattezza storica che, secondo la credenza comune, lo stesso storicismo fu il primo a percepire, ad elaborare, o almeno ad indovinare.

Lo storicismo scoprì questi criteri nel combattere la dottrina che lo precedette e che gli preparò la strada. Tale dottrina era la fede nel progresso: la convinzione della superiorità, per così dire, del tardo XVIII secolo su tutte le epoche precedenti, e la prospettiva di progressi ancora maggiori nel futuro. La fede nel progresso sta a metà strada tra la visione non-storica propria della tradizione filosofica e quella dello storicismo. Va d'accordo con la tradizione filosofica in quanto entrambi ammettono che ci sono valori validi universalmente che non richiedono o non sono suscettibili di verifica storica. Si allontana, invece, da essa, perché è essenzialmente una visione concernente «il processo storico»; afferma che esiste una realtà quale «il processo storico» e tale processo è, parlando in generale, un «progresso»: un progresso di pensiero e di istituzioni verso un ordine che va perfettamente d'accordo con certi presupposti modelli universali di eccellenza umana.

Di conseguenza, la fede nel progresso, a differenza delle vecchie concezioni della tradizione filosofica, può essere legittimamente criticata su basi puramente storiche. Ciò fu fatto dal primo storicismo. In tutta una serie di casi dimostrò — l'esempio più famoso è l'interpretazione del medioevo — che la visione «progressista» del passato era basata su una comprensione assolutamente insufficiente del passato medesimo. È evidente che la nostra intelligenza del passato tenda ad essere tanto più adeguata quanto più siamo interessati ad esso. Ma noi non possiamo interessarci con calore, ossia essere seriamente interessati ad esso, se sappiamo anticipatamente che il presente è, nel suo aspetto più importante, superiore al passato. Gli storici che partirono da questo presupposto, non sentirono alcuna necessità di capire il passato in se stesso; lo intesero solo come preparazione del presente. Nello studiare una dottrina del passato, non si chiesero in primo luogo: qual era la consapevole e deliberata intenzione del suo creatore? Preferirono chiedersi: qual è il contributo di tale dottrina alle nostre credenze? Qual è il significato della dottrina, sconosciuto al suo creatore, dal punto di vista del presente? Qual è il suo significato alla luce delle successive scoperte ed invenzioni? Essi diedero per scontato, allora, che è possibile e perfino necessario comprendere i pensatori del passato meglio di quanto quei pensatori compresero se stessi.

Contro questo modo di affrontare il problema, la «coscienza storica» protestò giustamente nell'interesse della verità storica,

dell'esattezza storica. Il compito dello storico del pensiero è di capire i pensatori del passato esattamente come essi compresero se stessi o di riattivare (*revitalize*) il loro pensiero conformemente alla loro propria interpretazione. Se abbandoniamo questo scopo, abbandoniamo il solo criterio praticabile di «oggettività» nella storia del pensiero. Giacché, come è risaputo, lo stesso fenomeno storico appare sotto luci differenti in differenti situazioni storiche; nuove esperienze sembrano gettare nuova luce sui testi antichi. Osservazioni di questo genere sembrano suggerire che la pretesa di una qualsiasi interpretazione di essere *la vera* interpretazione è insostenibile. Tuttavia, queste osservazioni non giustificano tale suggerimento, giacché la varietà apparentemente infinita di modi in cui una data dottrina può essere compresa, non elimina il fatto che il suo creatore la intese in un solo modo, a meno che non avesse le idee chiare. La varietà infinitamente grande di interpretazioni ugualmente valide di una dottrina del passato è dovuta a tentativi, consapevoli o meno, di comprendere l'autore meglio di quanto egli comprese se stesso. Tuttavia, c'è un solo modo di comprenderlo come egli comprese se stesso.

Ora, lo storicismo è costituzionalmente incapace di essere all'altezza dei criteri di esattezza storica che si può dire abbia scoperto. Lo storicismo è infatti la convinzione che l'approccio storicista sia superiore a quello non-storico, ma praticamente l'intero pensiero del passato fu radicalmente «non-storico». Lo storicismo perciò è costretto, per principio, a tentare di comprendere la filosofia del passato meglio di quanto essa

comprese se stessa. Orbene, la filosofia del passato comprese se stessa in una maniera non storica, mentre lo storicismo la deve comprendere «storicamente». I filosofi del passato pretesero di aver trovato *la verità*, e non solo la verità relativa ai loro tempi; lo storicista, d'altro canto, crede che essi sbagliarono nel pretendere tanto, e non può fare a meno di fare di questa credenza la base della sua interpretazione. Lo storicismo allora ripete semplicemente, anche se qualche volta in forma più sottile, lo sbaglio che rimprovera così severamente alla storiografia «del progresso»; giacché, a volerlo ripetere, più la nostra comprensione del passato è suscettibile di essere adeguata ad esso, meno lo storico è convinto della superiorità del proprio punto di vista, o più è disposto ad ammettere la possibilità che egli possa avere qualcosa da imparare, non semplicemente *intorno a*, ma *da*, i pensatori del passato. Per capire un'importante dottrina dobbiamo essere seriamente interessati ad essa, dobbiamo prenderla con la dovuta serietà, cioè assoggettarci a considerare la possibilità che sia vera. Lo storicista come tale nega questa possibilità circa qualsiasi filosofia del passato. Lo storicismo naturalmente attribuisce molta più importanza alla storia della filosofia di quanto non abbia fatto una qualsiasi filosofia precedente. Ma, a differenza di molte filosofie precedenti, lo storicismo – per principio, benché in contrasto con la sua stessa originaria intenzione – mette in pericolo ogni comprensione adeguata delle filosofie del passato.

Sarebbe, dunque, uno sbaglio pensare che lo storicismo possa essere il risultato di uno studio imparziale della storia della filosofia, e in particolare della storia della filosofia politica. Lo storico può aver stabilito che tutte le filosofie politiche sono legate a specifici contesti storici o che solo uomini viventi in una specifica situazione storica hanno una tendenza naturale ad accettare una data filosofia politica. Non può escludere, in questo modo, la possibilità che il contesto storico di una particolare filosofia politica sia l'ideale condizione per scoprire *la* verità politica. Lo storicismo non può allora fondarsi sull'evidenza storica. La sua base consiste in una analisi filosofica del pensiero, del sapere, della verità, della filosofia, delle cose politiche, degli ideali politici, e così via, una analisi filosofica che si presume conduca, mediante prove, al risultato che il pensiero, il sapere, la verità, la filosofia, le cose politiche, gli ideali politici, etc., sono essenzialmente e radicalmente «storici». L'analisi filosofica in questione presenta se stessa come l'autentica interpretazione dell'esperienza secolare con la filosofia politica. I filosofi politici del passato cercarono di rispondere al problema del migliore ordine politico una volta per tutte. Ciascuno di loro ritenne, esplicitamente o implicitamente, che tutti gli altri avevano fallito. È solo dopo un lungo periodo di tentativi e di errori che i filosofi politici cominciarono a mettere in questione la possibilità stessa di dare una risposta definitiva ai

problemi fondamentali. Il risultato ultimo di questa riflessione è lo storicismo.

Consideriamo ora in che misura tale risultato possa pregiudicare la filosofia politica. Lo storicismo non può razionalmente esigere che i problemi fondamentali della filosofia politica debbano essere sostituiti da altri di carattere storico. Il problema del migliore ordine politico, per esempio, non può essere sostituito da una discussione «degli ideali operativi che conservano un particolare tipo di stato», la moderna democrazia ad esempio, perché «una qualsiasi approfondita discussione» di quegli ideali «è destinata a considerare il valore assoluto di tali ideali»<sup>2</sup> Il problema del migliore ordine politico non può nemmeno essere sostituito da quello relativo all'ordinamento futuro. Giacché, anche se potessimo sapere con certezza che il futuro ordine deve essere, ad esempio, una società mondiale comunista, noi non ne sapremmo di più del fatto che tale società mondiale costituisce la sola alternativa alla distruzione della civiltà moderna, e dovremmo ancora chiederci quale alternativa sia preferibile. In nessuna circostanza possiamo evitare il problema se il probabile ordine futuro sia desiderabile, indifferente o abominevole. Di fatto, la nostra risposta a questo problema può influenzare le prospettive che il probabile ordine futuro diventi in effetti l'ordine del futuro. Ciò che noi consideriamo desiderabile in queste circostanze, dipende in

---

<sup>2</sup> A.D, Lindsay *The Modern Democratic State*, Oxford, 1943, I, p. 45.

definitiva da principi universali di preferenza, da principi le cui implicazioni politiche, se debitamente elaborate, conterrebbero la nostra risposta al problema del migliore ordine politico.

\*\*\*Ciò che lo storicismo potrebbe ragionevolmente dire, se l'analisi filosofica sulla quale si basa è corretta, è che tutte le risposte ai problemi filosofici universali sono necessariamente «condizionate storicamente», o che nessuna risposta ai problemi universali sarà universalmente valida. Ora, ogni risposta ad un problema universale pretende per necessità di essere valida universalmente. La tesi storicista equivale, allora, a questo: c'è un'inevitabile contraddizione tra l'intenzione della filosofia e il suo destino, tra l'intenzione non storica delle risposte filosofiche e il loro destino di rimanere «storicamente condizionate». La contraddizione è inevitabile, in quanto, da una parte, evidenti ragioni ci costringono a sollevare i problemi universali e ad arrivare a risposte adeguate, vale a dire, a risposte universali; e, dall'altra, si ha che tutto il pensiero umano è soggetto a opinioni e convinzioni che differiscono da situazione storica a situazione storica. La limitazione storica di una data risposta sfugge di necessità a colui che la propone. Le condizioni storiche che impediscono ad ogni risposta di essere universalmente valida hanno la caratteristica di essere dei muri invisibili. Infatti, se un uomo sapesse che la sua risposta è determinata non dalla sua libera comprensione della verità, ma dalla situazione storica in cui vive, non potrebbe identificarsi con la sua stessa risposta o credere fermamente in essa. Dovremmo quindi sapere con certezza che

nessuna risposta che ci viene in mente può essere chiaramente vera, ma non potremmo sapere la ragione precisa per la quale ciò avviene. La ragione precisa sarebbe la problematica validità del più grande pregiudizio del nostro tempo, a noi necessariamente nascosto. Se questo punto di vista è corretto, la filosofia politica dovrebbe ancora sollevare i problemi fondamentali ed universali che nessun uomo, dotato di intelletto, può fare a meno di porsi, dopo esserne divenuto cosciente, e di tentare di trovare loro una risposta. Ma il filosofo dovrebbe unire ai suoi tentativi filosofici una riflessione coerente sulla situazione storica, allo scopo di liberarsi il più possibile dai pregiudizi della sua epoca. Questa riflessione storica sarebbe al servizio del tentativo filosofico stesso, ma non sarebbe assolutamente identica ad esso.

Sulla base dello storicismo, gli sforzi filosofici dovrebbero essere fin dall'inizio aver chiaro il fatto che le risposte a cui essi potrebbero condurre saranno necessariamente «storicamente condizionate». Essi sarebbero accompagnati da coerenti riflessioni sulla situazione storica nella quale vengono intrapresi. Noi potremmo pensare che tali sforzi filosofici potrebbero giustamente rivendicare di essersi elevati ad un livello di riflessione più alto o di essere più filosofici della «semplice» filosofia non storica del passato. Potremmo anche pensare per un momento che la filosofia politica storica sia meno propensa a degenerare nel dogmatismo rispetto a quella che la precedette, ma un attimo di riflessione è sufficiente a fugare questo inganno. Infatti, mentre per il vero filosofo del passato tutte le risposte che

potrebbe pensare costituivano, prima di esaminarle, delle aperte possibilità, il filosofo storicista invece esclude tutte le risposte suggerite in epoche precedenti già prima di esaminarle. Egli è molto più dogmatico del filosofo medio del passato, e non certamente di meno. In particolare, la coerente riflessione del filosofo sulla sua situazione storica non è necessariamente un segno del fatto che, rimanendo identici gli altri fattori, la sua riflessione filosofica sia ad un livello più alto di quella dei filosofi che non furono profondamente interessati alla loro situazione storica. Infatti, è assolutamente possibile che il filosofo moderno abbia molto più bisogno di riflettere sulla sua situazione perché, avendo tralasciato la volontà di considerare le cose *sub specie aeternitatis*, è molto più esposto e soggetto alle convinzioni e alle «tendenze» che dominano la sua epoca. La riflessione sulla propria situazione storica può ben essere nulla più che un rimedio ad una carenza causata dallo storicismo, o, piuttosto, dai motivi profondi che si sono espressi nello storicismo e che non ostacolarono gli sforzi filosofici delle epoche precedenti.

È come se lo storicismo fosse animato dalla certezza che il futuro farà sì che si realizzino possibilità che nessuno ha mai sognato o può sognare, mentre la filosofia politica non storica non abbia potuto vivere di così aperti orizzonti, ma di un orizzonte limitato dalle possibilità conosciute in quell'epoca. Tuttavia, le possibilità del futuro non sono illimitate finché le differenze tra uomini ed angeli e fra uomini e bruti non siano abolite o finché ci siano cose politiche. Le possibilità del futuro non sono del tutto

sconosciute dal momento che i loro limiti ci sono noti. È vero che nessuno può prevedere quali sensate o folli possibilità, la cui realizzazione cada entro i limiti della natura umana, saranno scoperte nel futuro. È però vero anche che è difficile dire qualcosa al momento presente riguardo a possibilità che al momento presente non sono nemmeno immaginate. Pertanto, non possiamo fare a meno di seguire il precedente stabilito dall'atteggiamento della filosofia politica precedente nei confronti delle possibilità che erano state scoperte, o anche realizzate successivamente. Dobbiamo pertanto lasciar ai filosofi politici del futuro la discussione circa possibilità che saranno note solo nel futuro. Perfino l'assoluta certezza che il futuro sarà testimone di cambiamenti di prospettiva così fondamentali e allo stesso tempo così significativi da non potersi nemmeno immaginare ora, non potrebbe influenzare le questioni e il metodo della filosofia politica.

Sarebbe parimenti sbagliato dire che, mentre la filosofia politica non-storica credeva nella possibilità di dare risposte ai problemi fondamentali una volta per tutte, lo storicismo implica invece l'osservazione che è impossibile dare risposte definitive a tali problemi. Ogni posizione filosofica implica risposte a domande fondamentali tali da pretendere di essere definitive, di essere vere una volta per tutte. Coloro i quali credono nel «significato primario del carattere unico e moralmente basilare della situazione concreta», e perciò respingono la ricerca di «risposte generali, che si presume abbiano un significato



universale comprendente tutti i particolari», non esitano a proporre risposte che pretendono di essere universali a questioni quali: «che cos'è 'una situazione morale'?» o «Quali sono le caratteristiche specificamente morali?» o «quali sono le virtù?»<sup>3</sup>. Coloro che credono nel progresso verso uno scopo di per sé progressiva, e perciò respingono la questione del migliore ordinamento politico come «troppo statica», sono convinti che la propria cognizione (*insight*) della effettiva realtà di un tale progresso sia «destinata a perdurare». Analogamente, lo storicismo ha semplicemente sostituito ad un certo tipo di finalità un altro tipo di finalità, ossia la convinzione che tutte le risposte umane sono essenzialmente e radicalmente «storiche». Soltanto ad una condizione lo storicismo potrebbe pretendere di avere eliminato ogni pretesa finalistica: se presentasse la tesi storicista stessa, non come una tesi semplicemente vera, ma come vera soltanto per il momento. In effetti, se la tesi storicista è corretta, non possiamo sfuggire alla conseguenza che quella stessa tesi è storica, o valida, perché provvista di senso, solo per una specifica situazione storica. Lo storicismo non è un taxi che si può fermare a propria discrezione: lo storicismo deve essere applicato anche a se stesso. Si rivelerà così esso stesso relativo all'uomo moderno; e ciò implicherà che, ad un certo momento, esso verrà rimpiazzato da una posizione non più storicista. Alcuni storicisti considererebbero questa evoluzione come un manifesto declino,

---

<sup>3</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1920, pp. 189 e 163.

ma verrebbero così ad attribuire alla situazione storica favorevole allo storicismo un'assolutezza che essi rifiutano, in linea di principio, di attribuire a qualunque altra situazione storica.

Dovrebbe essere proprio l'approccio storicista a costringerci a sollevare il problema circa il rapporto essenziale dello storicismo con l'uomo moderno o, più esattamente, il problema riguardante la specifica esigenza, che contraddistingue l'uomo moderno da quello pre-moderno, che sta alla base del suo appassionato rivolgersi alla storia. Per delucidare tale questione, per quanto è possibile in questa sede, consideriamo qual è l'argomento a favore della fusione di studi storici e studi filosofici che sembra essere il più convincente.

La filosofia politica è il tentativo di sostituire le nostre *opinioni* sui principi politici fondamentali con la *conoscenza* dei principi politici fondamentali. Il suo primo compito consiste perciò nel rendere completamente esplicite le nostre idee politiche in modo da poterle sottoporre ad analisi critica. «Le nostre idee» sono solo in parte idee nostre. La maggior parte di esse, infatti, sono abbreviazioni o sedimentazioni del pensiero di altre persone, ossia dei nostri maestri (nel senso più ampio della parola) e dei maestri dei nostri maestri; sono cioè abbreviazioni e sedimentazioni del pensiero del passato. Una volta questi pensieri erano espliciti e stavano al centro di considerazioni e discussioni. Si può perfino presumere che una volta fossero perfettamente

chiari. Nel venir trasmesse alle generazioni successive sono stati probabilmente trasformate, e non si ha alcuna certezza che la trasformazione venne compiuta coscientemente e con piena chiarezza. Ad ogni modo, quelle che una volta erano certamente esplicite idee discusse con passione, sebbene non necessariamente chiare, sono ora degenerate in mere implicazioni e in tacite presupposizioni. Perciò, se vogliamo chiarire le idee politiche che abbiamo ereditato, dobbiamo attualizzare (*actualize*) le loro implicazioni, che in passato erano esplicite, e ciò può esser fatto per mezzo della storia delle idee politiche. Ciò significa che la chiarificazione delle nostre idee politiche, senza accorgercene, si muta in storia di idee politiche, e diviene da questa indistinguibile. In questo senso lo sforzo filosofico e quello storico sono diventati un tutt'uno.

Ora, più noi siamo convinti della necessità di dedicarci agli studi storici allo scopo di chiarire le nostre idee politiche, più dobbiamo rimanere colpiti dall'osservazione che i filosofi politici delle epoche passate non avvertirono affatto questa necessità. Uno sguardo alla *Politica* di Aristotele, per esempio, è sufficiente per convincersi che egli riuscì perfettamente a chiarire le idee politiche prevalenti ai suoi tempi, malgrado non si fosse mai preoccupato della storia di tali idee. Si potrebbe suggerire la spiegazione più naturale e più cauta di questo fatto paradossale: forse, le nostre idee politiche hanno una caratteristica fondamentale diversa da quella delle idee politiche di epoche passate. Le nostre, infatti, hanno la particolare caratteristica di non poter essere chiarite del

tutto se non mediante studi storici, mentre quelle del passato lo possono essere perfettamente senza ricorso alcuno alla loro storia.

A voler esprimere questo suggerimento in modo un po' differente, dobbiamo fare un uso alquanto libero della specifica terminologia di Hume. Secondo Hume, le nostre idee derivano dalle «impressioni» ossia da quella che possiamo chiamare esperienza diretta. Per rendere chiare le nostre idee e per distinguere i loro elementi autentici da quelli ingannevoli (o per distinguere quegli elementi che sono in accordo con l'esperienza diretta da quelli che invece non lo sono), dobbiamo far risalire ciascuna di esse alle impressioni dalle quali è derivata. Ora, è cosa dubbia se le idee siano in relazione ad impressioni tutte fondamentalmente allo stesso modo. L'idea di "città", per esempio, si può dire sia derivata da impressioni di città sostanzialmente allo stesso modo in cui l'idea di cane lo è da impressioni di cani. L'idea dello stato, d'altro canto, non è derivata semplicemente da impressioni di stati. Essa è in parte emersa per effetto della trasformazione o reinterpretazione di idee più elementari, in particolare dell'idea di città. Le idee derivate direttamente da impressioni possono essere chiarite senza alcun ricorso alla storia; quelle, invece, emerse a causa di una specifica trasformazione di idee più elementari non possono essere chiarite se non per mezzo della storia delle idee.

Avevo prima illustrato la differenza tra le nostre idee politiche e quelle delle epoche passate mediante gli esempi dell'idea di di stato e di città. La scelta di questi esempi non era

accidentale, perché la differenza della quale ci stiamo occupando è quella specifica tra la caratteristica della filosofia moderna da una parte e quella della filosofia premoderna dall'altra. Questa fondamentale differenza fu descritta da Hegel nei seguenti termini: «Il modo di studiare dei tempi antichi è distinto da quello dei tempi moderni per il fatto che il primo consisteva nella vera e propria formazione e perfezionamento della coscienza naturale. Mettendosi alla prova separatamente in ciascuna parte della propria vita e filosofando su qualunque cosa in cui si imbattesse, la coscienza naturale trasformò se stessa in un'universalità attiva in ogni circostanza e sotto ogni aspetto. Nei tempi, moderni, al contrario, l'individuo trova la forma astratta già pronta»<sup>4</sup>. La filosofia classica acquisì i concetti fondamentali della filosofia politica partendo da fenomeni politici presenti alla «coscienza naturale», che è una coscienza prefilosofica. Questi concetti possono perciò essere compresi, e la loro validità può quindi essere controllata, tramite il diretto riferimento ai fenomeni quali sono accessibili alla «coscienza naturale». I concetti fondamentali

---

<sup>4</sup> *The Phenomenology of the Mind*, trad. J. B. Baillie, seconda edizione, Londra-New York, 1931, p. 94. [Originale: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 (Theorie-Werkausgabe) pp. 35-36]. Ho leggermente modificato la traduzione di Baillie al fine di mettere maggiormente in evidenza la specifica intenzione della osservazione di Hegel. Per una più precisa analisi, cfr. Jacob KLEIN, *Die griechische*

che costituivano il risultato finale dei tentativi filosofici della antichità classica, e che rimasero la base dei tentativi filosofici del Medioevo, furono il punto di partenza degli sforzi filosofici dell'epoca moderna. Essi furono in parte dati per scontati e in parte modificati dai fondatori della filosofia politica moderna. In una forma ancora più modificata essi sono a fondamento della filosofia politica o scienza politica del nostro tempo. Nella misura in cui la filosofia politica moderna emerge, non semplicemente dalla «coscienza naturale», ma per effetto di una modificazione di, ed anche in opposizione a, una precedente filosofia politica, i suoi concetti fondamentali non possono essere compresi pienamente finché non abbiamo compreso la filosofia politica antica dalla quale, e in opposizione alla quale, essi furono acquisiti. Né possono essere compresi finché non abbiamo compreso la specifica modificazione grazie alla quale vennero acquisiti.

Non è la semplice «dipendenza» della filosofia moderna da quella classica, ma lo specifico carattere di tale «dipendenza», a spiegare perché la prima ha bisogno di esser affiancata da una

*Logistik und die Entstehung der modernen Algebra*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, vol. 3, Heft I (Berlino, 1934) pp. 64-66, e Heft 2 (Berlino 1936) pp. 122 ss. Cfr. anche dello stesso autore, *Phenomenology and Science*, in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press 1940, pp. 143-163.

storia intrinsecamente filosofica della filosofia. Anche la filosofia medioevale era «dipendente» dalla filosofia classica, ma non aveva bisogno della storia della filosofia quale componente dei suoi tentativi filosofici. Quando un filosofo medioevale studiava, per esempio, la *Politica* di Aristotele, non si impegnava in uno studio di ordine storico. La *Politica* era per lui un testo autoritativo. Aristotele era *il* filosofo e perciò la dottrina contenuta nella *Politica* costituiva, in linea di principio, *la* vera dottrina politica. E, per quanto potesse allontanarsi da Aristotele nei particolari o nell'applicazione della vera dottrina alle circostanze che Aristotele non aveva potuto prevedere, la base del suo pensiero rimaneva sempre l'insegnamento aristotelico. Questa base gli era sempre presente: era qualcosa di contemporaneo. Il suo studio filosofico coincideva pertanto con l'adeguata comprensione della dottrina aristotelica e per questa ragione non aveva bisogno di studi storici per comprendere il fondamento del suo proprio pensiero. È precisamente un siffatto pensiero filosofico contemporaneo alla propria base, a non esistere più nella filosofia moderna, e la sua assenza spiega la possibilità inerente alla filosofia moderna di trasformarsi in una filosofia intrinsecamente storica. Il pensiero moderno, in tutte le sue forme, è determinato, indirettamente o direttamente, dall'idea di progresso. Questa idea implica che le questioni più elementari possono essere risolte una volta per tutte, in modo che le generazioni future siano dispensate da ulteriori discussioni al riguardo, e possano invece erigere su fondamenta già poste un edificio in continua crescita. Le fondamenta vengono

così ad essere ricoperte. La sola prova necessaria a garantire la loro solidità sembra essere il fatto che tale edificio sta in piedi e cresce. Siccome, però, la filosofia richiede non soltanto una solidità così concepita, ma anche chiarezza e verità, si rende necessario un tipo speciale di ricerca, il cui scopo è di tenere vivo il ricordo e il problema stesso delle basi ormai nascoste dal progresso. Questo studio filosofico costituisce la storia della filosofia o della scienza.

Dobbiamo distinguere tra conoscenza ereditata e conoscenza acquisita autonomamente. Per conoscenza ereditata intendiamo la conoscenza filosofica o scientifica che un uomo riceve dalle generazioni passate, o, più generalmente, da altri; per conoscenza acquisita autonomamente intendiamo la conoscenza filosofica o scientifica che uno studioso maturo acquisisce grazie al rapporto imparziale, quanto più possibile rischiarato riguardo al proprio orizzonte ed ai propri presupposti, con l'oggetto di cui egli si occupa. In base alla fede nel progresso questa differenza tende a perdere il suo significato cruciale. Infatti, quando si parla di un «corpo di conoscenze» o di «risultati della ricerca», per esempio, noi attribuiamo tacitamente lo stesso valore cognitivo alla conoscenza ereditata e a quella acquisita autonomamente. Per contrastare questa tendenza, è richiesto uno specifico sforzo, inteso a trasformare la conoscenza ereditata in conoscenza vera e propria mediante la riattivazione (*re-vitalizing*) della sua originaria scoperta, ed a discriminare, in ciò che pretende di essere conoscenza ereditata, gli elementi autentici da quelli ingannevoli.

Questa vera e propria funzione filosofica è assolta dalla storia della filosofia o della scienza.

Se, come è necessario che sia, applichiamo lo storicismo a se stesso, dobbiamo spiegarlo come lo specifico carattere del pensiero moderno, più precisamente, della filosofia moderna. Così facendo, osserviamo che la filosofia o scienza politica moderna, a differenza della filosofia o scienza politica premoderna, ha bisogno della storia della filosofia o scienza politica quale parte integrante dei suoi propri tentativi, dal momento che, come essa stessa ammette o perfino sottolinea, è costituita in notevole misura da conoscenza ereditata, la cui base non è più contemporanea o immediatamente accessibile. Il riconoscimento di questa necessità non può essere preso per storicismo. Infatti, lo storicismo afferma che la identificazione delle questioni filosofiche con quelle storiche costituisce in se stessa un progresso rispetto alla «ingenua» filosofia non-storica, mentre io mi limito ad affermare che, entro i limiti indicati, tale identificazione è inevitabile sulla base della filosofia moderna, in quanto distinta dalla filosofia premoderna o dalla «filosofia del futuro».

## **ALTRE FONTI CITATE NEL CORSO DELLE LEZIONI**

### **Alexis de Tocqueville (1805 –1859)**

«da quando il passato non proietta più la sua luce sul futuro, la mente dell'uomo è costretta a vagare nelle tenebre».

### **René Char (1907 –1988)**

«la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento»

### **F. Nietzsche (1844-1900), *La gaia scienza*, aforisma 125**

125. *L'uomo folle*. – Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “Cerco Dio! Cerco Dio!”. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai faremmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo

sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. “Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre piú lontana da loro delle piú lontane costellazioni: *eppure son loro che l'hanno compiuta!*”. Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: “Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?”

### **Karl Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI (1845)**

I filosofi hanno finora interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di trasformarlo.

### **Platone, *Repubblica* (“mito della caverna”)**

[514a] «Ora», seguitai, «paragona la nostra natura, per quanto concerne l'educazione e la mancanza di educazione, a un caso di questo genere.1 Pensa a uomini chiusi in una specie di caverna sotterranea, che abbia l'ingresso aperto alla luce per tutta la lunghezza dell'antro; essi vi stanno fin da bambini incatenati alle gambe e al collo, così da restare immobili e guardare [514b] solo in avanti, non potendo ruotare il capo per via della catena. Dietro di loro, alta e lontana, brilla la luce di un fuoco, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada in salita, lungo la quale immagina che sia stato costruito un muricciolo, come i paraventi sopra i quali i burattinai, celati al pubblico, mettono in scena i loro spettacoli».

«Li vedo», disse.

«Immagina allora degli uomini che portano lungo questo muricciolo [514c] oggetti d'ogni genere sporgenti dal margine, e statue [515a] e altre immagini in pietra e in legno delle piú diverse fogge; alcuni portatori, com'è naturale, parlano, altri tacciono».

«Che strana visione», esclamò, «e che strani prigionieri!».



«Simili a noi», replicai: «innanzitutto credi che tali uomini abbiano visto di se stessi e dei compagni qualcos'altro che le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna di fronte a loro?»

«E come potrebbero», rispose, «se sono stati costretti per tutta la vita a tenere [515b] il capo immobile?»

«E per gli oggetti trasportati non è la stessa cosa?»

«Sicuro!».

«Se dunque potessero parlare tra loro, non pensi che prenderebbero per reali le cose che vedono?»

«È inevitabile».

«E se nel carcere ci fosse anche un'eco proveniente dalla parete opposta? Ogni volta che uno dei passanti si mettesse a parlare, non credi che essi attribuirebbero quelle parole all'ombra che passa?»

«Certo, per Zeus!».

[515c] «Allora», aggiunsi, «per questi uomini la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti».

«È del tutto inevitabile», disse.

«Considera dunque», ripresi, «come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall'ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose [515d] di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è rivolto a oggetti più reali, e inoltre, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse con alcune domande a rispondere che cos'è? Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?»

«E di molto!», esclamò.

[515e] «E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati?»

«È così», rispose.

«E se qualcuno», proseguì, «lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore [516a] e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri?»

«No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto», rispose.

«Se volesse vedere gli oggetti che stanno di sopra avrebbe bisogno di abituarvisi, credo. Innanzitutto discernerebbe con la massima facilità le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine le cose reali; in seguito gli sarebbe più facile osservare di notte i corpi celesti e il cielo, alla luce delle stelle [516b] e della luna, che di giorno il sole e la luce solare». «Come no?»

«Per ultimo, credo, potrebbe contemplare il sole, non la sua immagine riflessa nell'acqua o in una superficie non propria, ma così com'è nella sua realtà e nella sua sede».

«Per forza», disse.

«In seguito potrebbe dedurre che è il sole a regolare le stagioni e gli anni e a governare tutto [516c] quanto è nel mondo visibile, e che in qualche modo esso è causa di tutto ciò che i prigionieri vedevano».

«È chiaro», disse, «che dopo quelle esperienze arriverà a queste conclusioni».

«E allora? Credi che lui, ricordandosi della sua prima dimora, della sapienza di laggiù e dei vecchi compagni di prigionia, non si riterrebbe fortunato per il mutamento di condizione e non avrebbe compassione di loro?»

«Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali [516d] per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente “lavorare a salario per un altro, pur senza risorse” e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?»

[516e] «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?»

«Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, [517a] e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?»<sup>3</sup> «E come!», esclamò.

«Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali [516d] per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente “lavorare a salario per un altro, pur senza risorse” e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?»

[516e] «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?»

«Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, [517a] e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?» «E come!», esclamò.

«Questa similitudine», proseguì, «caro Glaucone, [517b] dev'essere interamente applicata a quanto detto prima: il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla. Lo saprà un dio se essa è vera. Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre [517c] che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intellegibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea».

**K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*,**

E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico.

[...] in tutte le rivoluzioni sinora avvenute non è mai stato toccato il tipo dell'attività, e si è trattato soltanto di un'altra distribuzione di questa attività, di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il modo dell'attività che si è avuto finora, sopprime il lavoro [...] (*die Arbeit beseitigt*)

*Il lavoro è libero in tutti i paesi civili; non si tratta di liberare il lavoro, ma di abolirlo*

### **Heidegger, *L'insegnamento platonico della verità* (1940)**

Le conoscenze scientifiche sono abitualmente espresse in proposizioni e messe a disposizione dell'uomo come risultati tangibili affinché le adoperi. L'"insegnamento" (*Lehre*, "dottrina") di un pensatore è il non-detto nel suo dire (*das in seinem Sagen Ungesagte*), a cui l'uomo viene esposto, affinché vi si adoperi.

Per poter fare esperienza del non-detto di un pensatore, quale che questo sia, e giungere in futuro a saperlo, dobbiamo ripensare il suo detto (*das Gesagte*). Per soddisfare adeguatamente questa esigenza dovremmo discutere tutti i *Dialoghi* di Platone nella loro connessione. Poiché questo è impossibile, dovremo seguire un'altra via per giungere al non-detto del pensiero di Platone.

Ciò che qui rimane non-detto è un mutamento di direzione (*Wendung*) nella determinazione dell'essenza della verità. Che questo mutamento di direzione si compia, in che cosa questo mutamento di direzione consista, ed a che cosa venga posta la base grazie a questo mutamento (*Wandel*) dell'essenza della verità, cercheremo di chiarirlo attraverso una interpretazione del "mito della caverna".

### **M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), § 6 *Il compito di una decostruzione (Destruktion) della storia dell'ontologia***

La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo occultata. Essa affida ciò che è tramandato alla ovvietà e ostruisce l'accesso alle «fonti» originarie a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa fa sì che non si abbia nemmeno bisogno di comprendere la necessità di un tale risalimento alle fonti. La tradizione sradica così ampiamente la storicità dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la varietà di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare, possibili nelle culture più esotiche e allogene, e tenti di occultare con questi interessi il proprio sradicamento. Ne consegue che l'Esserci, con tutti i suoi interessi storiografici e il suo zelo per una

interpretazione filologicamente «oggettiva», non è più in grado di comprendere le condizioni più elementari che rendono possibile un risalimento positivo al passato nel senso di un'appropriazione produttiva di esso.

[...]

Se il problema dell'essere stesso deve divenire trasparente nella sua propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che gli occultamenti da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *decostruzione* (Destruktion) del patrimonio (*Bestand*) tradizionale dell'ontologia antica, da compiersi seguendo il *filo conduttore del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie (*Grunderfahrungen*) in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida.

Questa esibizione dell'origine dei concetti ontologici fondamentali, intesa come esposizione indagante dei loro «certificati di nascita», non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici. Altrettanto poco questa decostruzione ha il senso *negativo* di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi *limiti*), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla predelineazione, che quest'ultima implica, del campo possibile di ricerca. L'atteggiamento negativo della decostruzione non riguarda il passato; il bersaglio della sua critica è l'«oggi» e il modo predominante di condurre la storia dell'ontologia, sia essa impostata dossograficamente o come storia dello spirito o come storia dei problemi. La decostruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*; la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta.

### **M. Heidegger, *Seminari***

Una eccellente via per avvicinarsi all'evento [*Ereignis*] sarebbe spingere lo sguardo fino all'essenza dell'impianto (Ge–Stell = “scaffale”) in quanto esso rappresenta un passaggio dalla metafisica all'altro pensiero [...], perché l'impianto ha essenzialmente un senso duplice. Già *Der Satz der Identität* affermava: l'impianto (l'unione d'insieme di tutti i modi del porre) è compimento e adempimento della metafisica e, al tempo stesso, preparazione disvelante dell'evento. Perciò è fuori discussione che il sorgere della tecnica non va visto come un accadere negativo (e tanto meno come un accadere positivo nel senso di un paradiso in terra). **L'impianto è, per così dire, il negativo fotografico dell'evento**

### **Agostino, *Confessioni*, XI**

Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so.

### **Arendt, *Heidegger ha ottant'anni* (1969)**

“...innumerevoli intellettuali e cosiddetti scienziati, che, non solo in Germania, ancor sempre preferiscono non già parlare di Hitler, Auschwitz, genocidio, ‘eliminazione’ come politica permanente di spopolamento, bensì fermarsi, a seconda della circostanza e del gusto, a Platone, Lutero, Hegel, Nietzsche, ma anche a Heidegger, Jünger o Stefan George, così da nascondere il fango di quel fenomeno terribile, imbellettandolo di scienza dello spirito e di storia dell’ideologia. Si può dire che la fuga dalla realtà sia diventata una professione, la fuga non già in una spiritualità, con cui quel fango non ha mai avuto nulla a che spartire, bensì in un mondo di fantasmi, fatto di rappresentazione e di ‘idee’, un mondo talmente defilato da ogni realtà esperita ed esperibile, talmente franato nella mera ‘astrazione’, che in esso tutti i pensieri dei pensatori hanno perduto ogni consistenza, e si confondono a vicenda, come accade ai corpi nuvolosi, che pure trapassano costantemente l’uno nell’altro”

**M. Heidegger, Essere e tempo (1927), § 1, *Necessità di una esplicita ripetizione (Wiederholung) della domanda sull'essere (sulla trivializzazione del concetto di "essere")***

Benché nel nostro tempo ci si vanti di approvare nuovamente la «metafisica», la domanda sull'essere è oggi caduta nella dimenticanza. Si ritiene parimenti di potersi sottrarre alle fatiche di una rinnovata γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (*gigantomachia peri tes ousias*, “battaglia tra giganti sull'essere”). Eppure non si tratta di una domanda qualsiasi. Essa non ha dato tregua al pensiero di Platone e di Aristotele, anche se dopo di loro essa è senz'altro ammutolita in quanto *domanda tematica di una indagine effettiva*. Quanto essi acquisirono si è mantenuto fino alla *Logica* di Hegel, attraverso una serie di spostamenti e di sovrapposizioni. Ciò che quell'estremo sforzo del pensiero riuscì allora a strappare ai fenomeni, sia pure in modo frammentario e come primo passo, si è da tempo trivializzato.

Non solo: ma sul terreno dell'impostazione greca per giungere all'interpretazione dell'essere si è costituito un dogma che, oltre a dichiarare superflua la domanda sul senso dell'essere, ne legittima l'omissione. Si dice: il concetto di «essere» è il più generale e vuoto di tutti, e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto generalissimo, e come tale indefinibile, non ha neppure bisogno di essere definito. Tutti lo impiegano continuamente e anche già comprendono che cosa si intende con esso. In tal modo, ciò che, proprio perché nascosto, sospinse e mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi, è divenuto di una ovvietà palmare, a tal punto che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca è accusato di errore metodologico.

All'inizio di questa indagine non ci è ancora possibile discutere esaurientemente i pregiudizi che continuamente suscitano e alimentano la convinzione della non indispensabilità di una domanda sull'essere. Essi gettano le loro radici nella stessa ontologia antica; la quale, a sua volta, per essere adeguatamente interpretata (quanto al terreno in cui sono nati i suoi concetti ontologici fondamentali [*Grundbegriffe*], alla adeguatezza della legittimazione [*Ausweisung*, “dimostrazione”, “prova”] e alla completezza delle sue categorie) non può far a meno del filo conduttore costituito dalla chiarificazione e dalla risoluzione della domanda sull'essere. Prenderemo perciò in esame questi pregiudizi solo nei limiti richiesti dal proposito di rendere intellegibile la necessità della ripetizione della domanda sul senso dell'essere. I pregiudizi sono tre:



1) L'«essere» è il concetto «più generale di tutti»: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων (Aristotele, *Met.* B 4, 1001 a 21), *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* (Tommaso, *S. th.* II.1 qu. 94 a 2), «Una comprensione dell'essere è già implicita in tutto ciò che qualcuno colga dell'ente.» Ma la «generalità» dell'«essere» non è quella del genere. L'essere non delimita la regione suprema dell'ente per il fatto che questo si articola concettualmente secondo generi e specie: οὔτε τὸ ὄν γένος (*oute to on genos*, “l'essere non è genere” [Aristotele, *Met.* B 3, 998 b 22]). La «generalità» dell'essere oltrepassa ogni generalità del tipo dei generi. L'«essere», secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto l'unità di questo «generale» trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale (*sachhaltig*, “concernenti le *res* o cose) dei sommi concetti di genere, come l'*unità dell'analogia*. Nonostante la sua dipendenza dalla problematica ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fundamentalmente nuova. Ma nemmeno lui ha rischiarato l'oscurità di questi ambiti categoriali. L'ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente tale problema, senza tuttavia giungere a una chiarificazione di principio. E quando Hegel, infine, definisce l'«essere» come l'«immediato indeterminato» e pone questa definizione a fondamento di tutte le sue successive elaborazioni categoriali della sua *Logica*, non si discosta dalla visuale della ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell'unità dell'essere rispetto alla molteplicità delle «categorie» reali (*sachhaltig*). Perciò, quando si dice che quello di «essere» è il più generale dei concetti, ciò non può significare che esso sia il concetto più chiaro e che dispensi perciò da ulteriori discussioni. Il concetto di «essere» è anzi il più oscuro di tutti.

2) Il concetto di «essere» è indefinibile. Questo carattere fu dedotto dalla sua estrema generalità. E ciò a buon diritto, se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Difatti «essere» non può esser concepito come un ente; *enti non additur aliqua natura*: non è possibile determinare l'essere mediante l'attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l'essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. Diremo allora che «essere» non pone alcun problema? Niente affatto. L'unica conseguenza legittima è questa: «essere» non è qualcosa come l'ente. Ecco perché quel modo di determinare l'ente, la «definizione» della logica tradizionale, che entro certi limiti è da considerarsi legittima e che ha i suoi fondamenti nell'ontologia antica, non è applicabile all'essere. L'indefinibilità dell'essere non dispensa dalla domanda sul suo senso, ma, al contrario, la rende necessaria.

3) L'«essere» è un concetto ovvio. In ogni conoscere, in ogni asserzione, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con l'ente, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con noi stessi si fa uso di «essere», e l'espressione è «senz'altro» comprensibile. Tutti comprendono che cosa significhi: «Il cielo è azzurro», «Sono contento» e così via. Ma questa comprensione media dimostra soltanto un'incomprensione.

Essa rende manifesto che in ogni comportamento e in ogni modo di essere che ci ponga in relazione con l'ente in quanto ente c'è apriori un enigma. Il fatto che già sempre viviamo in una comprensione dell'essere e che, nel contempo, il senso dell'essere continua a restare avvolto nell'oscurità, attesta la necessità fondamentale di ripetere (*wiederholen*) la domanda sul senso dell'«essere».

L'appello alla ovvietà nell'ambito dei concetti filosofici fondamentali, e in particolare riguardo a quello di «essere», è un procedimento dubbio, se d'altra parte l'«ovvio», e solo esso, cioè «i giudizi segreti della ragione comune» (Kant), deve diventare e rimanere il tema esplicito dell'analitica («l'affare dei filosofi»).

Dall'esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna risulta dunque che, a proposito della domanda sull'essere, non solo manca la *risposta*, ma la domanda stessa è oscura e priva di guida. Ripetere la domanda d'essere (*Seinsfrage*) significa quindi: incominciare con l'elaborare in modo adeguato la *posizione della domanda* (*Fragestellung*).