

Roberto Farneti

PERCHE' GLI STORICI?

E parla moltissimo dei propri amici e parenti e dei morti, questa chiamando franchezza di linguaggio e vera democrazia e viver libero e facendosene il maggior diletto della vita.

Teofrasto, *I caratteri*.

1. *Quale storia?*

Nel mezzo di una *querelle* dai toni accesi sulla ridefinizione dei confini della cosiddetta "provincia" dello storico¹ - nel quadro generale di una rinata attenzione per la teoria e filosofia della storia - si configura uno scenario problematico, solcato da linee mobilissime e caratterizzato dalla perdita di riferimenti certi. Che lo storico si ritrova a dover giusti-

¹ Il riferimento è a C. MEIER, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, in "Geschichte und Gesellschaft", 2, 1989, pp. 147-163. Questo saggio, in una versione leggermente modificata, è comparso in volume lo stesso anno e con lo stesso titolo. Di questo volume, che raccoglie altri due saggi più specialistici, esiste una traduzione italiana: ID., *Il mondo della storia*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 13-44. Nel testo ho preferito fare riferimento alla prima stesura per cui le citazioni rimandano al saggio uscito originariamente su "Geschichte und Gesellschaft". Dello stesso autore si può vedere anche il più recente *Programm einer Geschichtsschreibung*, in "Merkur", 3, 1993.

ficare il senso del proprio lavoro e che assuma a questo proposito determinate condizioni epistemiche limitative è una conseguenza della destrutturazione del Mondo della Storia, del suo polverizzarsi in una miriade di mondi intermedi difficilmente collegabili in quadri disciplinari unitari, ovverosia l'aver fatto "la storia in brandelli così piccoli che neppure un intero alveare di storici potesse ritrovarli"².

Questa rovinosa caduta di certezze si avverte dai bagliori sensibili che ci arrivano dal mondo accademico americano. Mi riferisco in particolare all'ultima fatica di Joseph Margolis in cui si esclude che vi sia un radicamento ontologico dell'uomo o della comunità nella Storia (intesa talvolta come Storia della Libertà, del Progresso, della Nazione, ecc.) tale da determinare la percezione distinta di un sapere storico, una "provincia" entro la quale siano unificate tutte le descrizioni del passato: "la storia non ha un dominio che la distingua, nè sul piano metodologico, nè sul piano metafisico"³.

L'ipotesi metodologica di una ricostruzione scientifica del passato è stata duramente avversata da chi, come Richard Rorty, è convinto che la sottrazione dal flusso della storia di una sostanza irrelata di cui si dia una Giusta Descrizione sia supportata dall'ottimismo che distingue lo "storico logico", il suo operare in base alle categorie di causalità e certezza. In questo lavoro, come già ebbe a sottolineare Croce, lo "storico retore" non ha alcuna parte⁴.

La storiografia filosofica è in tal senso un indicatore sensibile di questa temperie, in quanto assorbe i sussulti derivanti dal crollo dei grandi *Lehrstücke*, termine brechtiano col quale indichiamo le grandi narrazioni votive della storia del continente europeo posteriori al 1945⁵.

² E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, Milano, Bompiani, 1986, p. 44.

³ J. MARGOLIS, *The Flux of History and the Flux of Science*, Berkeley, Un. of California Pr., 1993, p. 22.

⁴ Cfr. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 66, in cui si afferma che la società che i liberali vorrebbero evitare è quella "in cui governasse la 'logica' e la 'retorica' fosse bandita". Si tenga presente che il termine 'liberale', nell'accezione di Rorty, è da intendersi *largissimo sensu*.

⁵ Il riferimento è a E. NOLTE, *Lehrstück oder Tragödie? Beiträge zur Interpretation der Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 1991. Di quest'opera esistono due traduzioni; la prima, con il titolo variato, ID., *Dopo il comunismo*, Firenze, Sansoni, 1992; la seconda, ID., *Dramma dialettico o tragedia? La guerra civile mondiale e altri saggi*, Perugia, Settimo Sigillo, 1994.

Che il tessuto compatto dei vecchi *curricula* filosofici finisca per smagliarsi determina, come controtendenza, la ricerca di nuovi "canoni", di nuove strutture di senso capaci di garantire la tenuta di fondo della storia della filosofia (e della storia *tout court*)⁶. La rinuncia a formare canoni di spiegazione storica determina il *flux of history*, lo sfilacciarsi della Storia nelle storie plurali, senza che vi sia possibilità alcuna di determinare un luogo, un dominio, entro il quale sia possibile individuare non un oggetto di culto, (la convinzione niciana che la storia non sia altro che un "cumulo numerico di pietà") e neppure un oggetto di scienza, una "sostanza" conoscibile, che esimerebbe dall'uso "onorifico" della storiografia filosofica e che finirebbe per precipitare lo storico nella fallacia dossografica⁷.

Lo scollamento tra il momento della ricostruzione storica e quello della segnalazione "didascalica" del passato viene perfettamente ricucito da chi, come Rorty, rifiuta qualsiasi narrazione che pretenda di sottrarsi all'uso "onorifico" della storia. Dal suo punto di vista, "interest in the past is understood only in terms of our need to have heroes", senza che vi sia alcuna possibilità di appellarsi all'evidenza di fonti o testimonianze vissute⁸. Una posizione rigettata da quegli "storici logici" che hanno sostenuto la necessità di conservare positivisticamente un canone di spiegazione storica allo scopo di evitare che, ad esempio, le tesi che negano l'Olocausto potessero risultare inconfutabili⁹.

⁶ R. RORTY, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., pp. 49-75.

⁷ *Ivi*, pp. 61 segg.

⁸ Cfr. E.T. JURIST, *Recognizing the Past*, in "History and Theory", 2, 1992, p. 166.

⁹ Il riferimento è in particolare ad alcuni recenti contributi di Carlo Ginzburg e alla polemica ivi sostenuta contro le tesi neoscettiche di Hayden White. Difatti, nota Ginzburg, se si tagliano i ponti con il positivismo, risulterà impossibile controbattere a chi nega l'Olocausto se non contrapponendogli una propria morale, ovvero moralizzando quella storia di cui accettiamo la non fondabilità su supporti documentali. Cfr. C. GINZBURG, *Checking the Evidence*, in "Critical Inquiry", 18, 1991, p. 83. Il dibattito tra "logici" e "retori" ha avuto sì vasta risonanza da essere ospitato nel convegno *The "Final Solution" and the Limits of Representations* (Los Angeles, 25-29 aprile 1990) di cui è uscito il volume degli atti: S. FRIEDLANDER (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Berkeley, University of California Pr., 1992, che raccoglie, oltre agli altri, contributi di White e di Ginzburg. Credo sia opportuno fare menzione di un'intervista, toccante i medesimi temi, rilasciata da Ginzburg a Paolo Di Stefano, pubblicata sul quotidiano "Corriere della Sera", il 28 dicembre 1994.

Uno scetticismo storiografico del tipo descritto mirerebbe a surrogare un passato "assente", interamente consegnato a fonti illeggibili, con un testo storico, investendo in questo modo ogni ipotesi di descrizione "vera" del passato ed anzi consegnando il passato a procedure ritualizzanti di descrizione. Ciò finirebbe per determinare dei "vuoti" che vanno comunque risarciti dalla creazione *ex novo* di criteri orientativi affidabili: il passato tende a differenziarsi e a frammentarsi a seconda della prospettiva, del "punto di vista" (Margolis) dello storico. Il problema che si pone è questo: chi decide che questa storia è preferibile a quella? Questa voga "libertaria" che si va diffondendo nella comunità degli storici mi pare abbia una sua motivazione di fondo ideologica, che io definisco "escludente" e attesti una pratica diffusa di uso pubblico e "oratorio" della storia.

In altre parole, "il rifiuto della fallace idea di una storia generale, che stia di sopra alle storie speciali: di una Storia sulle storie"¹⁰, libera il flusso delle storie plurali sottraendolo al dominio dell'unica grande Storia. Flusso che non ci appare affatto più "vero" per il solo fatto di riflettere le questioni eticamente cruciali sulle quali lo storico è chiamato ad interrogarsi (o almeno quelle che lui, o la sua comunità hanno indicato come tali). Il flusso delle storie, somigliante ad "un rimescolio simile al vortice di una fiumana"¹¹, ci rinchiude nelle nostre provincie, a contatto con i nostri "cumuli di pietà". Ma la storia è anche storia di coesistenze problematiche, per cui descrivere soltanto la propria storia significa escludere polemicamente le storie di "altri".

2. "All'ombra della catastrofe".

In tempi recenti il problema della "ricostruzione scientifica del passato" si è posto con una energia senza precedenti in Germania, con pesanti ricadute sul dibattito pubblico. A partire dalla seconda metà degli anni Ottanta si è assistito, su riviste e quotidiani tedeschi, ad un estenuante giuoco al massacro la cui posta consisteva nella rottura della discrezione che vige da oltre quarant'anni sulla storia dei crimini nazisti.

¹⁰ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, Adelphi, 1989, p. 132.

¹¹ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1959, trad. it. *Origine e senso della storia*, Milano, Comunità, 1965.

In questo senso la posizione assunta dagli storici "revisionisti" assimilava quella discrezione ad un vero e proprio "blocco cognitivo", all'impossibilità di "venire a capo" (*bewältigen*) delle scissioni che attraversano l'identità tedesca¹². Com'era prevedibile, la *Historikerstreit* ha sconfinato dal suo ristretto ambito contaminando l'intera *Provinz der Historiker*¹³, fino ad estendersi all'ambito apparentemente "neutrale" della storiografia filosofica.

¹² Il problema del "superamento del passato" si pone ogni qualvolta, dopo rivoluzioni, guerre o capovolgimenti di fronte, si tratta di lasciare alle spalle un periodo storico caratterizzato da una politica autoritaria, utilizzando tutti gli strumenti culturali, giuridici e politici a disposizione per esorcizzare "die Vergangenheit, die nicht vergehen will" (E. Nolte). Si veda per una discussione aggiornata del problema, anche se condotta da un punto di visto istituzionale e giuspenalistico, H. QUARITSCH, *Theorie der Vergangenheitsbewältigung*, in "Der Staat", 4, 1992, pp. 519-551, in cui si dà una definizione generalizzante del problema: "Dem Ende eines illegitimen politischen Regimes folgt notwendig die Frage, wie dem mit den gestürzten Machthabern, den Exekutoren und Anhängern umzugehen sei; nur dieser rechtliche Aspekt soll hier als 'Vergangenheitsbewältigung' verstanden werden"; ivi, p. 519. Il riferimento allo *Historikerstreit* rinvia ad un dibattito che è stato tempestivamente documentato nel nostro paese nella silloge curata da G.E. RUSCONI, *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, che raccoglie le testimonianze di Nolte, Habermas, Mommsen, Hillgruber, et alii. Habermas teme che il superamento del passato in chiave liberatoria funga da collettore del ritorno di ideali legati alla nazione. Sul lato opposto della disputa, per Nolte si tratterebbe invece di esercitare una radicale "normalizzazione" del passato disinnescando il blocco cognitivo che opprime ogni considerazione eticamente responsabile di esso, che si attua *producendo* continuità e restringendo ad "intermezzo" (senza tracciare una vera e propria cesura) il periodo nazista. Postulando il dogma della "continuità" gli storici revisionisti hanno cercato di attingere direttamente, senza cesure da un passato non sospetto. E' questa, in sintesi, l'operazione ideologica di Nolte: la normalizzazione come tecnica inesorabilmente escludente che costringe al silenzio chi mantiene un *Lebenszusammenhang* con il proprio passato. La Storia di Nolte non fa, per così dire, i conti con gli altri. Entrambe le posizioni argomentano in modo condivisibile, almeno per quanto concerne i presupposti epistemologici e le indubbe motivazioni morali di fondo, ma conducono a conseguenze assolutamente deleterie dal momento che si affidano alla possibilità di una descrizione "vera" del passato sulla quale fondare l'altrettanto vera autocomprensione ideologica del cittadino tedesco. Da una parte abbiamo l'agente comunicativo liberamente inserito in una comunità di discorso (Habermas); dall'altra, l'individuo decolpevolizzato libero di atteggiarsi criticamente verso l'unico passato "vero" in quanto scientificamente ricostruito (Nolte).

¹³ Cfr. C. MEIER, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, cit., p. 154. "Denn es gibt Situationen, in denen eine Besinnung auf die Verantwortung des Historikers seiner Zeit gegenüber dringend ist; für seine Arbeit gerade wie für seine Ge-

Resta significativo il dato di contaminazione e sconfinamento: in particolare, almeno per quanto ci riguarda, la revisione operata dalla storiografia è sfociata in un radicale ripensamento del passato. Qui, filosofi come Hobbes, Nietzsche e Heidegger sono ancor oggi in attesa di sistemazione all'interno della manualistica e nei *curricula* delle Università, dopo che "il grosso evento del 1933" - come ebbe a dire Leo Strauss - aveva segnato irreversibilmente il loro destino.

Ma facciamo alcuni passi indietro. Lo storico vive e opera in un gruppo, in una comunità caratterizzata dalla convergenza di determinati obiettivi e valori di riferimento. Per lo storico che condivide valori e obiettivi della comunità, si tratta di accreditare la propria storia e di esporla narrativamente agli altri, al suo uditorio. Ma egli saprà la contingenza di questa storia, saprà cioè che "la storia è quella che è nella misura in cui ha annientato tutte le altre storie possibili"¹⁴ e si orienterà di conseguenza, "canonizzando" il maggior numero possibile di storie, anche le più contraddittorie e disparate ma rifiutando regolativamente ogni Storia ufficiale, la storia "continua", "fondata"¹⁵, che pretende di riferirsi ad un'essenza, di descriverla eludendo la costituzione transitoria, narrativa, del suo rapporto col passato¹⁶.

Il richiamo al valore della storiografia "come forza di educazione politica" si ritrova nell'accorata esortazione di Gerhard Ritter, il quale, all'indomani della seconda guerra mondiale, indicava la giusta strada ai suoi colleghi storici, chiedendo loro di ridescrivere il proprio passato senza dimenticare quanto era accaduto *prima*, evitando cioè di insistere "col vecchio ritornello di unità e grandezza nazionale"¹⁷. Quello che re-

genwart". Lo storico tedesco concludeva il suo ragionamento affermando che una tale situazione è, oggi, in Germania, sotto gli occhi di tutti.

¹⁴ R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 76.

¹⁵ Mi pare che questo punto sia stato bene evidenziato da R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 52, il quale sottolinea l'importanza di comprendere "il potere della ridefinizione, il potere del linguaggio di rendere possibili e importanti cose nuove e diverse: comprensione che è possibile solo nel momento in cui l'obiettivo diventa quello di ampliare il repertorio delle descrizioni alternative e non di trovare La Giusta Descrizione".

¹⁶ *Ivi*, p. 123. L'autore di questa storia è lo storico ironico ipotizzato da Rorty: "La teoria ironica deve presentarsi in forma narrativa perchè, coerentemente col suo nominalismo e storicismo, l'ironico non può credere che la propria opera instauri un qualche legame con un'essenza; l'ironico può stabilire un rapporto soltanto con il passato".

¹⁷ G. RITTER, *La storiografia tedesca del Novecento*, in "Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile", 1, 1962, pp. 156-157.

sta *dopo*, sono questi veri e propri "blocchi di saperi storici che erano presenti e mascherati all'interno degli insiemi funzionali e sistematici" (Foucault) ovvero questa pluralità dei linguaggi che si intrecciano in un dato testo o discorso, ne compongono l'essenza strutturalmente discontinua. Ampliare il repertorio delle descrizioni alternative significa creare le condizioni ottimali per un dialogo tra persone per le quali comincia ad apparire non pienamente legittimo il tentativo di designare un "luogo" dove lo scorrimento della Storia non incontri ostacoli. Il flusso delle storie non viene riconosciuto dallo storico impegnato a rintracciare una continuità, a selezionare il Tema della sua Storia e ad escludere l'intreccio complesso di linguaggi di cui quel testo e quel discorso sono lo specchio fedele¹⁸.

E' certo che "cose" come il Ghetto ebraico e la Nazione tedesca non esistono più, che la "novità" che caratterizza il punto di vista storico ha definitivamente archiviato quelle "cose" facendone oggetto di indagine storica. Assieme a queste cose però non sono affatto scomparse le narrazioni di riferimento, che costituiscono il "prologo" onorifico di ogni ulteriore ricostruzione storica (l'Olocausto, il *Sonderweg* della Nazione Tedesca)¹⁹. Quello che vediamo è un cumulo di rovine riposto all'ombra di una catastrofe. E' rimasto qualcosa che ci appartiene? In che modo la Storia della Nazione Tedesca si rapporta alla Storia del Ghetto?²⁰ Quale punto di vista hanno assunto gli storici israeliani e tedeschi riguardo al medesimo "oggetto"?

Ma pur tenendo fermo il criterio della "novità", ogni ridescrizione storica non cancella mai definitivamente quelle precedenti e in fondo ad

¹⁸ J.G.A. Pocock, *Politica, linguaggio e storia*, Milano, Comunità, 1990, p. 198, dá la medesima indicazione di Foucault nel momento in cui chiede allo storico di "re-istituzionalizzare i linguaggi per dimostrare che quelle che, a prima vista, potevano apparire come forme espressive altamente idiosincratiche erano già, o divennero in seguito, risorse note e riconosciute".

¹⁹ "We must ask ourselves whether we should admit that there *are* real 'things' that have or are histories, which certain narratives (history in the reportorial sense) are about". J. MARGOLIS, *The Flux of History and the Flux of Science*, cit., p. 3.

²⁰ M. ZIMMERMANN, *Deutsche Geschichte in Israel*, in "Geschichte und Gesellschaft", 3, 1989, p. 428. "Was die allgemeine deutsche Geschichte betrifft, so stand sie ganz im Schatten der Katastrophe, die den Studienplan der Universität dominierte und eine 'normale' Behandlung der deutschen Geschichte hemmen mußte". Per una lucida problematizzazione delle interpretazioni correnti dell'Olocausto, cfr. R. BRAUN, *The Holocaust and Problems of Historical Representation*, in "History and Theory", 2, 1994, pp. 172-197.

ogni descrizione rimane sempre un residuo non narrativo, un radicamento profondo, un "non più oltre", che deriva non dall'esistenza di una sostanza irrelata ma dalla struttura "morale" del nostro riferirci al passato e dal carattere "consensuale", come ha significativamente indicato Margolis, e non meramente individuale della nostra memoria storica²¹. Ma a questo punto siamo già abbondantemente oltre le indicazioni di Rorty. Procediamo dunque per gradi.

Rifiutando l'esistenza di "sostanze" di cui si cerchi la descrizione e accantonando la pretesa di stabilire un punto di vista puramente "storico" (la oakeshottiana "preoccupazione esclusiva per il passato") quello che interessa allo storico e a chi fruisce la sua opera narrativa, è soltanto l'*opera* narrata, la possibilità di abitarla, di ritrovarvisi assieme ad *altri*, e non la sua rispondenza ad una sostanza conoscibile. Per cui la storia è il suo uso onorifico, ma in un senso assolutamente generale: è quello spazio in cui si misurano il risentimento e la devozione per i "morti".

3. La storia della filosofia dopo Auschwitz.

Rorty chiama *mighty dead* i grandi filosofi del passato, gli immortali ai quali lo storico riferisce le grandi narrazioni votive, quelle storie che vengono benevolmente accolte dalla sua comunità. La linea Hobbes-Nietzsche-Heidegger, all'interno della quale Leo Strauss individua il filo conduttore del pensiero politico moderno, risulta deformata dalla "prospettiva teleologica" che viene solitamente assunta da un gran numero di interpreti. Mi riferisco in particolare a quella generazione di storici e filosofi che furono accomunati dall'esperienza pressochè coeva degli orrori del Nazionalsocialismo²², e furono per questo inclini ad una visione storica fortemente pregiudicata dal tema di fondo della "denuncia antitotalitaria"²³. E Leo Strauss è certamente l'autore che più di ogni

²¹ L'impossibilità di stabilire un rapporto 'impregiudicato' con il passato non è chiara ad esempio a chi, come M. Oakeshott, crede nella possibilità di isolare 'criteri storici' separati dai criteri etici e politici condivisi dalla comunità, atti cioè a selezionare uno spazio puro, una provincia interamente riservata allo storico. Cfr. M. OAKESHOTT, *On History and Other Essays*, Oxford, Blackwell, 1983

²² "Für die von der Erfahrung mit dem zeitgenössischen Totalitarismus geschreckte Generation ist die Souveränitätslehre mit ihren Folgerungen für die Kontrolle der öffentlichen Meinung und der Prinzipiellen Überordnung der Staatsgewalt über Einzel -

altro ha durevolmente influenzato la percezione del passato che caratterizza la storiografia filosofica dal 1945 ad oggi²⁴. Egli ha inaugurato una vera e propria voga, come è testimoniato dall'immensa influenza della sua lezione sui dipartimenti di scienza politica delle Università americane, tanto che, ancora oggi, gli straussiani d'America "costituiscono quasi una corporazione, per non dire una setta, e sono molto devoti al Maestro"²⁵ (alla sua memoria).

E' sulla linea Hobbes-Nietzsche-Heidegger che vorrei fermare l'attenzione. Per Strauss la Storia è storia di sostanze che egli chiama "costanti", una delle quali è l'idea di "società giusta": per lui, la "parte buona" della storia del pensiero occidentale è storia della riflessione sulla società giusta. Se, per un verso, Strauss riconosce che la colpa "filosofica" di Heidegger fu quella di avere appoggiato "la parte meno saggia e meno moderata del suo paese"²⁶, per l'altro, al di là dei rari ri-

und Gruppenrechte und -interessen der am schwersten annehmbare Aspekt der hobbesischen Theorie". H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1972, p. 110.

²³ Cfr. C. GALLI, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica della modernità*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988, pp. 25-52. Riguardo alla collocazione di Leo Strauss all'interno della temperie culturale tedesca degli anni Trenta, C. Galli osserva che "la sua preminente connotazione sembra essere *polemica* - è il tema della denuncia 'antitotalitaria' dell'incapacità del pensiero politico moderno e contemporaneo a riconoscere e criticare le forme 'nuove' della tirannide - con i rischi di generalizzazione e di adeguazione in negativo all'oggetto criticato che la polemica frontale comporta"; *Ivi*, p. 36.

²⁴ Cfr. specialmente uno dei testi 'ufficiali' dei dipartimenti di politica nelle università americane: L. STRAUSS-J. CROUSEY (eds.), *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1987, trad. it. *Storia della filosofia politica*, Genova, Il Melangolo, 1992.

²⁵ G. GIORGINI, *Leo Strauss e la 'Repubblica' di Platone*, in "Filosofia Politica", 1, 1991, pp. 153-160. Giorgini esamina una recensione di M.F. Burnyeat in cui si "accusa Strauss di essere divenuto il guru del conservatorismo americano e di avere attirato una galassia di allievi in forza alle università di Harvard, Chicago, etc., oppure nell'amministrazione Reagan". *Ivi*, p. 154.

²⁶ Cfr. L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, p. 54. "Fu il disprezzo per queste costanti a permettere al più radicale storicista (Heidegger) nel 1933 di sottomettersi, o piuttosto di dare il benvenuto, come ad un decreto del fato, al verdetto della parte meno saggia e meno moderata del suo paese nel suo meno saggio e moderato momento e, al tempo stesso, di parlare di saggezza e moderazione". Tra i recenti tentativi di riabilitazione di Heidegger dopo la lunga e vessata vicenda di polemiche inaugurata dal libro di V. Farias, l'argomento più efficace a favore del filosofo è quello in base al quale "solo con gli occhi di oggi è possibile cogliere l'implacabile concatenazione che porta

chiami straussiani a Nietzsche²⁷, interessa qui menzionare la riedizione, in Italia, della *Volontà di potenza*²⁸, che ha suscitato una vera e propria *querelle* tra editori, curatori dell'opera, allievi di Colli e Montinari, ecc., riguardo alla possibilità di ripresentare il suo pensiero senza il consueto ricorso ai prologhi chiarificatori²⁹. E non è difficile individuare negli ultimi paragrafi della *Nascita della tragedia* un vero e proprio pronunciamento programmatico sul destino (sic!) della meditazione niciana, là dove si afferma: "voi comprendete le mie parole - come anche, alla fine, comprenderete le mie speranze"³⁰. La *Nietzsche Forschung* segue oscilla-

dalla presa del potere di Hitler ad Auschwitz, nel '33 essa non era affatto pacifica e scontata". F. FÉDIER, *Heidegger e la politica*, Egea, 1994. Ma cfr. inoltre E. NOLTE, *Martin Heidegger tra politica e storia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, in cui si afferma che "è inammissibile, anzi stolto, che Heidegger venga messo in relazione con Auschwitz, se non nel senso in cui più o meno tutto deve essere messo in relazione con Auschwitz".

²⁷ Sporadiche ma estremamente incisive le riflessioni di Strauss su Nietzsche. In particolare la niciana *Wille zur Macht* viene assunta all'interno del ragionamento straussiano come la vera e propria orazione inaugurale della "terza ondata della modernità, viva ancora oggi"; L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, cit., p. 87. Esiste tuttavia uno studio specifico sul tema: P. MANENT, *Strauss et Nietzsche*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 1989, pp. 337-345, in cui si fa principalmente riferimento a L. STRAUSS, *Notes on the Plan on Nietzsche's Beyond Good and Evil*, in ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Qui Strauss approfondiva il tema dell'ostilità niciana a Socrate, già peraltro rintracciabile nel quattordicesimo paragrafo della *Geburt der Tragödie*.

²⁸ M. FERRARIS-P. KOBAN, *Storia della Volontà di potenza*, in appendice a F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, Milano, Bompiani, 1992.

²⁹ L'edizione curata da M. Ferraris e P. Koban costituisce una vera e propria svolta rispetto al processo di 'denazificazione' e legittimazione filosofica dell'opera di Nietzsche avviato all'inizio degli anni Sessanta. G. Campioni, riferendosi alla riedizione curata da Ferraris-Koban, ha sostenuto che nello studio critico che chiude il volume "è all'opera una prospettiva teleologica [...] che porta dal giovanile studio nietzscheano su Teognide al *Wille zur Macht* (e a Hitler?)". G. CAMPIONI, "Nel deserto della scienza". Una nuova edizione della *Volontà di potenza di Nietzsche*, in "Belfagor", 4, 1993, p. 208. L'affermazione di Campioni mette in luce le due tendenze fondamentali della *Nietzsche Forschung*. Per un verso l'edizione critica di Colli Montinari pretendeva, sulla base di una filologicamente corretta edizione dei manoscritti, la 'sconfessione' del Nietzsche 'nazificato' dal suo editore tedesco Kröner, per l'altro, a giudizio di Ferraris, l'interpretazione bäumleriana del *Wille zur Macht*, sarebbe "uno degli sforzi più determinati [...] per conferirgli quella attualità cui Nietzsche non aveva rinunciato, ma semplicemente aveva rivolto a un futuro che pare ora essere giunto"; M. FERRARIS-P. KOBAN, *Storia della Volontà di potenza*, cit., p. 658. Campioni, dal canto suo, attaccava duramente i curatori della nuova edizione italiana della *Volontà di potenza*, la cui motivazione sostanziale sarebbe stata quella di mostrare "(all'ombra

zioni, cadute e risalite che riflettono l'andamento incostante (e, pare, non più tanto in voga) della "denazificazione" del filosofo tedesco. I processi di rischiarimento si accompagnano ai continui contraccolpi dovuti al persistere di quella "denuncia antitotalitaria" che lo storico continua ad avvertire come un imperativo etico.

Ma è con Hobbes, il quale attraversa come una meteora gli anni Trenta di questo secolo caricandosi di interpretazioni controverse, che emerge con chiarezza la difficoltà di una determinazione ultima del suo pensiero in sede di ricostruzione storica. Nonostante la "spinta di fondo profetica"³¹ che sicuramente caratterizza l'intera sua prestazione intellettuale non è dato ritrovare nei testi alcun argomento che giustifichi l'utilizzo di una prospettiva teleologica capace di collegare il suo pensiero con i suoi utilizzi novecenteschi, anche se oggi, come si vedrà, "l'interpretazione di Hobbes è servita non di rado come strumento di svariati tentativi di superamento del passato" (*Vergangenheitsbewältigung*)³².

4. Hobbes e i tedeschi.

Per quanto riguarda la recezione di Hobbes, prima interna e poi successiva al Nazionalsocialismo³³, è chiaro che il "punto di vista" di un fuoriuscito ebreo-tedesco non "dialoga" con quello del *Kronjurist*, del

di Derrida) che solo il nazismo realizza i desiderata di Nietzsche rispetto agli istituti di cultura e le scuole". G. CAMPIONI, *Nel deserto della scienza*, cit., p. 208.

³⁰ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1989, p. 161.

³¹ N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 120.

³² Per un approfondimento di questo punto desidero rinviare il lettore a R. FARNETTI, *Hobbes e i tedeschi. Lineamenti della Hobbes Forschung 1962-1994*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2, 1994, pp. 489-531.

³³ Sul tema, si vedano le considerazioni di M. JÄNICKE, *Die 'abgründige Wissenschaft' vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich*, in "Zeitschrift für Politik", 3, 1969, pp. 401-415, il quale parla espressamente di "politisch bedingte Aktualisierung des Thomas Hobbes in der Ära der Faschismus, und zwar sowohl in den westlichen Ländern als auch im nationalsozialistischen Deutschland"; ivi, p. 403. Jänicke riconosce inoltre negli apparati istituzionali nazionalsocialisti una esigenza di ordine che si riflette nelle opzioni teoriche degli studiosi in generale e nell'avvio dei *Leviathan Studien* degli anni 1937/1938, in particolare; ivi, p. 414.

giurista e filosofo "battuto", che a partire dal 1937 inizia un intenso confronto personale con Hobbes. Ed è da sottolineare come intorno all'asse Schmitt/Strauss ruoti l'intera vicenda degli studi tedeschi su Hobbes, almeno a partire dalla pubblicazione delle *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen* nel 1932³⁴. Il dilemma tra le due opzioni interpretative è per altro vivo ancora oggi, se è vero che per un verso Hobbes è il filosofo col quale Strauss ingaggia l'incontro più intensamente conflittuale e allo stesso tempo denso di intuizioni; la sua proposta filosofica "segna un'epoca" (marcata dal rifiuto della "concezione sostanzialistica dello spirito"), con un'influenza che si protrae attraverso la "via" Rousseau/Hegel/Nietzsche per sfociare nel disastro dei regimi totalitari del nostro secolo. Per l'altro verso l'influenza di Schmitt sugli studi hobbesiani in Germania è un dato che non può assolutamente venire eluso, poichè già nel 1979 B. Willms poteva affermare che "für den großen Strom der Forschung teilt Carl Schmitt das Schicksal der Deutschen"³⁵.

Il tema ampiamente frequentato "der Nationalsozialismus und Hobbes" ci appare disseminato di ostacoli che tagliano la strada ad ogni tentativo di promuovere il rapporto Hobbes/Schmitt come "uno dei grandi temi della storia delle idee politiche"³⁶. Bernard Willms rilevava quanto fosse difficile "per i tedeschi venire a capo del significato di que-

³⁴ Ora nella traduzione italiana di Mario PICCININI: *Note sul "concetto di politico" in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 315-332.

³⁵ B. WILLMS, *Der Weg des Leviathan*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1979, p. 114.

³⁶ H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, cit., pp. 11, segg. Rumpf fa una affermazione non pienamente condivisibile, quando scrive che "in deutschsprachigen Schrifttum hat namentlich Carl Schmitt dazu beigetragen, die Hobbes-Interpretation aus dem Totalitarismus-Streit herauszuführen"; ivi, p. 95, evitando di distinguere tra l'intento originario di Schmitt (quello di ricondurre "le interpretazioni di Hobbes alle questioni oggettive") e il destino - previsto dallo stesso Schmitt - a cui sarebbe andato incontro il 'libretto' del '38: quello di riconsegnare Hobbes al cliché consueto di "Prophet des totalen Staates". Sull'ineluttabilità di questo destino si veda H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1964, p. 209, in cui si afferma che "des großen Leviathan Schatten war bereits damals auf jenes 'kleine Büchlein' gefallen". Rumpf scioglie ogni riserva sull'effetto deleterio delle mitizzazioni di Hobbes, auspicando una rilettura del suo pensiero scevra da filtri ideologici. "Wäre Hobbes eindeutig und unstreitig nicht mehr als ein Prophet des totalen Staates, ließe sich di Frage nach seiner aktuelle Bedeutung, seine 'Lehre' für die 'Heutigen', die Menschen, insbesondere die Europäer, der zweiter Hälfte des 20. Jahrhunderts verhältnismäßig einfach ... beantworten"; *ibidem*.

sto tema, sebbene sia chiaro a tutti che la grandezza di un pensiero non debba dipendere da ciò, non sia cioè da riferire alla "giusta parte", ovvero alla parte del vincitore"³⁷. Ma il problema che si pone oggi è essenzialmente quello della legittimità "morale" di una riproposizione del libro schmittiano del '38, che oltretutto vorrebbe moderarne l'antiebraismo latente fornendo un alibi a quella sgradevole insofferenza verso l'"esistenza ebraica" che serpeggia nel testo³⁸.

Se Carl Schmitt già nel 1938 aveva ammonito che il nome del *Leviatano* apparteneva "a quei nomi che non si lasciano citare impunemente"³⁹, ancora oggi, la *Hobbes Forschung* continua a concentrarsi su quel "secondo apice della mitizzazione di Hobbes" che secondo Schmitt "è stato raggiunto sotto l'impressione del totalitarismo moderno"⁴⁰. Un'impressione ancora viva se è vero che nel 1986, Hasso Hofmann poteva affermare che Hobbes sta "vor dreißig Jahren im Mittelpunkt einer Kontroverse über die Totalität des Staates"⁴¹.

³⁷ B. WILLMS, *Der Weg des Leviathan*, cit., p. 178.

³⁸ Lo scritto schmittiano del '38 (in particolare il paragrafo 6) ha giocato un ruolo di primo piano nei tentativi, compiuti dentro e fuori dalla Germania, di inquadrare Schmitt come teorico del Reich, capace di assumere dell'ideologia nazionalsocialista anche gli aspetti più deteriori. Il tentativo di moderare l'antiebraismo schmittiano, per altro poco convincente, è stato compiuto da G. Maschke nella riedizione del saggio del '38: Nachdruck mit einem Anhang sowie einem Nachwort von G. MASCHKE, *Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt*, Köln-Lövenich, 'Hohenheim' Verlag, 1982, pp. 179-244.

³⁹ C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., 101.

⁴⁰ *Ivi*, p. 187.

⁴¹ Si veda inoltre quanto osservato da H. HOFMANN, *Recht-Politik-Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Alfred Metzler Verlag, 1986, p. 58, riguardo al persistente clima di discrezione e di sospetto che avvolge la *Hobbes Forschung* fino ad oggi. "Riscoperto da Carl Schmitt negli anni Trenta per il suo decisionismo politico, Hobbes stà da trent'anni nel punto mediano di una controversia sulla totalità dello Stato; così, oggi, l'interpretazione di Hobbes è servita non di rado come strumento di svariati tentativi di superamento del passato (*Vergangenheitsbewältigung*)". La più recente discussione del tema si è avuta in occasione del colloquio di Amburgo del 1979 di cui si possono vedere gli atti: U. BERMBACH-K. KODALLE (eds.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982. Qui, B. Willms assumeva la difesa *tout court* della posizione hobbesiana dalle accuse di totalitarismo: "Der Leviathan als Totalitarismus ist eine Auffassung, die von den Texten her in keiner Weise zu halten ist. Und es ist nicht nur ein unphilosophischer, sondern überhaupt ein durchaus sinnloser Einwurf, wenn einem Philosophen, der eine gründliche Theorie strikter Souveränität aufgestellt hat, dann vorgeworfen wird, diese habe Adolf Hitler nicht verhindert oder ihn sogar ermöglicht"; *ivi*, p. 198.

Se è vero che il filosofo (Heidegger, ma anche Nietzsche e Hobbes) può essere messo in relazione con Auschwitz nella misura in cui "più o meno tutto deve essere messo in relazione con Auschwitz" (Nolte), allora è illuminante, a questo proposito, una riflessione di R. Koselleck. Secondo lo storico tedesco la storia "che portò ad Auschwitz, non è necessariamente derivabile da *Mein Kampf*; avrebbe potuto svolgersi anche diversamente"⁴². Tuttavia, aggiunge Koselleck, "dopo Auschwitz cambia anche lo status di *Mein Kampf*"⁴³. Se è vero che la distanza tra *Mein Kampf* e la linea Hobbes-Nietzsche-Heidegger è decisamente abissale, è altrettanto vero che Auschwitz stravolge lo *status* epistemologico della nostra percezione del passato, con pesanti ricadute sulla trama di concetti attraverso la quale la modernità occidentale supporta il proprio discorso filosofico. Una conclusione, questa, a cui giungono sia Martin Jänicke, sia Joseph Margolis, sia, per quanto riguarda l'influenza di Nietzsche, Karl Löwith. Il primo sostenendo "... daß Carl Schmitt in der lange Reihe der Hobbes-Interpreten durch di aktualisierend-identifizierenden Handhabung seines Gegenstandes eine Sonderstellung einnimmt"⁴⁴; mentre secondo Margolis, che figura come curatore, assieme a Tom Rockmore, dell'edizione americana del libro di Farias, l'autore cileno finisce per determinare "una cesura permanente, una rottura nella discussione, un *gap* incolmabile" nella percezione della filosofia di Heidegger prima e dopo la pubblicazione del suo volume⁴⁵. Per Löwith, "chi conosce il significato

⁴² R. KOSELLECK-H.G. GADAMER, *Ermeneutica e storica*, Genova, il Melangolo, 1987, p. 36.

⁴³ *Ibidem*. Lo storico tedesco, in occasione di un festeggiamento ufficiale in onore di Gadamer, obietta al filosofo tedesco di avere codificato la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) di un dato testo ipotizzando lettori le cui sole motivazioni fossero di trasmissione e di esegesi di quel testo, senza riconoscere come quella storia potesse essere soggetta ad eventi che spezzano il *continuum* della trasmissione/ricezione del testo.

⁴⁴ M. JÄNICKE, *Die 'abgründige Wissenschaft' vom Leviathan*, cit., p. 402.

⁴⁵ V. FARIAS, *Heidegger and Nazism*, Edited, with a Foreword, by J. Margolis and T. Rockmore, Philadelphia, Temple U. Pr., 1989, p. xv. Farias dischiude un nuovo orizzonte di interpretazione, un nuovo "spazio concettuale" apertosi dopo il cedimento del "mito ufficiale" di Heidegger il "buon samaritano". Margolis e Rockmore concludono affermando che "Farias has now closed the door on reasonable doubts about all forms of the contingentist reading of Heidegger's relation to the Nazi movement"; *ibidem*. I curatori americani del volume di Farias riconoscono assieme al valore documentale dell'opera, la contingenza del "punto di vista" dell'autore. Per un verso assegnano un peso alla sua interpretazione di Heidegger pari a quello di Jaeger per Aristotele e di Kojève e Lukács per Hegel, per l'altro, assumono "that Farias was, and is, a somewhat alienated observer, a

che Nietzsche ha avuto per la Germania, non ha difficoltà ad individuare il ponte che attraversa il fossato posto tra il 'prima' e il 'poi'"⁴⁶; in cui il prima e il poi sono da riferirsi ancora al "grosso evento del 1933".

Ritornando alla considerazione dei nostri autori, che si tratti di una compromissione umana e professionale, riconosciuta ed elevata a "colpa" filosofica (Heidegger), di una "prospettiva teleologica" avvalorata dai testi, "dalle parole e dalle speranze" del filosofo (Nietzsche), oppure di un "nesso sistematico" stabilito dagli interpreti tra il pensiero di Hobbes e i regimi totalitari del XX secolo, quello che è evidente è l'impossibilità di fornire una lettura impregiudicata, ovvero il miraggio di ricondurre i testi "alle questioni oggettive" (Schmitt).

5. Risentimento e rispetto.

Seguendo Rorty possiamo affermare che la Storia che ci interessa, quella che si compone di tante storie ognuna possibile e degna di essere narrata, non è la storia di una sola comunità (che vuole rappresentare la parte buona, "saggia e moderata", dell'umanità), non è "etnocentrica", costituita "sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante" (Derrida); somiglia invece ad una conversazione progressiva in cui le "descrizioni" del passato rimangono occasionali e transitorie. E' evidente che questa disponibilità, questo sconfinamento negli altri *ethnai* è possibile una volta che sia instaurata una tolleranza che consenta la reciproca relazione. Non una tolleranza che faccia passare per vero ciò che è falso⁴⁷, un *entente cordiale* nel nome del quale si continuino a spacciare falsità per verità scientificamente accertate, ma una disposizione reciproca a ridescriversi in termini non convenzionali, a creare canoni soggetti a una continua riscrittura⁴⁸.

Chilean Jew stranded in a post-war Germany that cannot yet confront its own history with an equal directness"; ivi, p. xx. Più di recente è tornato sul tema T. ROCKMORE, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Harvester Wheatsheaf, 1992.

⁴⁶ Ma il discorso prosegue: "Senza questo che è l'ultimo filosofo tedesco, non si può capire l'evoluzione della Germania. La sua influenza è stata ed è sconfinata all'interno dei confini tedeschi". K. LÖWTH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 25.

⁴⁷ C. MEIER, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, cit., p. 161.

⁴⁸ "Aber wir müssen eben auch im engen Kontakt mit anderen Historikern, den Historikern anderer Geschichten sein - und den Mut haben, auch Grenzen zu überschrei-

Rorty ha ragione quando evidenzia il carattere sperimentale di ogni storia, di ogni "canonizzazione" del passato (poichè "la storia non ha un dominio che la distingue"), per cui ogni storico "è libero di creare un nuovo canone nella misura in cui rispetta il diritto degli altri di creare canoni alternativi"⁴⁹. Rorty ci insegna che questo "rispetto" non può sussistere in termini assoluti là dove esiste una Giusta Descrizione, un Canone, una Continuità⁵⁰. Per un verso, la Storia della Nazione Tedesca ("il vecchio ritornello di unità e grandezza nazionale") non ha *rispetto* per la Storia del Ghetto; per l'altro, tra gli storici israeliani esiste tuttora un radicato "Ressentiments gegen Deutschland" (Zimmermann). Ma Rorty non tiene sufficientemente conto del carattere conflittuale delle storie plurali e del risvolto intrinsecamente rischioso di ogni perdita del centro che si verifica ogni qualvolta vi sia un cedimento dei tradizionali legami di lealtà politica. Egli crede in un "accordo" che, nonostante le premesse radicalmente antimetafisiche del suo pensiero, ha tutto l'aspetto di una formula trascendentale⁵¹.

La proposta di Meier, di utilizzare categorie come "rispetto" (*Respektierung*) e "dialogo" (*Dialog*) per descrivere le relazioni che intercorrono tra storici appartenenti a comunità differenti (continenti, nazioni, gruppi etnici)⁵² causando quell'abolizione dei limiti che è riconosciuta

tern, um den Erkenntnisgewinn, den wir uns gegenseitig verschaffen können, zu erzielen"; *ibidem*.

⁴⁹ R. RORTY, *The Historiography of Philosophy*, cit., p. 67.

⁵⁰ "I metafisici cercano le continuità"; è quanto afferma R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 232.

⁵² Cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986, p. 240. "Nel frattempo gli interlocutori possono restar d'accordo sul fatto di avere posizioni diverse, soddisfatti tuttavia l'uno della razionalità dell'altro".

⁵² A me pare che l'instaurazione di questo dialogo significhi, per lo storico, sottrarsi a quel "sapersi chiamati a dar risposte" (*Sich-zur-Antwort-aufgerufen-Wissen*) che è il tratto specifico di quella che con terminologia impropria viene detta la "responsabilità dello storico". E' da sottolineare che Meier cerca di ridefinire i confini della "provincia" dello storico in un'epoca di drastico avvicinamento di popoli e culture. "Und wie wollen wir ihnen erklären, wer wir sind, wie die Geschichte ihnen plausibel machen, in der wir zu dem wurden, was wir sind; die Eigenart, die Besonderheit, der sie sich keineswegs anpassen, aber die sie doch verstehen sollen? Wir können doch nicht nur Geschäfte mit den Andern machen, sondern brauchen den Dialog, die gegenseitige Respektierung, die Kenntnis voneinander". C. MEIER, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, cit., p. 155. In parziale dissenso con Meier, non credo che la Storia sia quel dominio entro il quale si possa neutralizzare il conflitto ed instaurare un dialogo tra le comunità dei po-

come un *prius* da ogni valorizzazione etica del discorso (nel nome di una "comunità ideale della comunicazione") viene, secondo la prospettiva indicata, rovesciata nel suo opposto, nella "reiscrizione della traccia, del tratto delimitante, del termine" che dilegua la possibilità di una intesa ultima che si dia nella forma di una "pacifica convergenza"⁵³.

In base al tipo di tolleranza e di "rispetto" ipotizzato da Rorty la conflittualità tra attori ugualmente interessati ad accreditare differenti descrizioni della medesima storia risulta irrilevante. Ma lo storico ha a che fare non con una storia diversa dalla sua, ma con una storia che ha interamente annientato la *sua* storia. C'è una radice conflittuale in tutto questo che Rorty non riconosce⁵⁴. Il che non significa che la strada percorsa *fino a qui* sia sbagliata; semplicemente qualcosa resta fuori, non possiamo tollerare bonariamente questo affastellarsi di storie divergenti, dobbiamo difendere la nostra storia dagli attacchi di chi propone una storia diversa dalla nostra, una storia che criminalizza quei *mighty dead* che evochiamo nelle nostre narrazioni votive, ponendoli all'ombra di catastrofi. Oppure arrenderci di fronte all'evidenza "storica" delle sofferenze perpetrate ad altre comunità dalla nostra comunità, rielaborare il nostro passato evitando omissioni che finirebbero con l'apparire grottesche. Al prezzo di compromettere la "tenuta" di fondo della nostra storia, di provocare un cedimento progressivo della sua fibra, uno scollamento irreversibile della coscienza storica dal suo oggetto votivo.

poli e delle culture. La Storia non è *per definizione* una "cosa" del genere; come ho già detto, essa è nella misura in cui ha annientato tutte le storie possibili. La storia è sempre storia 'esclusiva' (quindi 'escludente'), in questo senso essa è il *campo* "dove meno che mai si può parlare di responsabilità secondo l'uso corrente di questa parola"; E. CANETTI, *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984, p. 385.

⁵³ R. ESPOSITO, *La "fine" della politica*, in "Micromega", 1, 1994, pp. 147-164, il luogo citato è a pag. 156. "Ancora una volta lo scenario che si apre non è quello di una pacifica convergenza - l'interdisciplinarietà - o di un generico multilinguismo: ma quello di una vera e propria battaglia dei termini"; *ivi*, p. 154.

⁵⁴ Il problema del conflitto tra diverse versioni del passato è stato preso in esame da Alasdair MACINTYRE, *The Relationship of Philosophy to its Past*, in R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER, *Philosophy in History*, cit., pp. 31-47. Qui il filosofo scozzese applicava la medesima struttura argomentativa illustrata in un suo famoso saggio del 1977 - incentrata sul concetto di "crisi epistemologica" - che gli consentiva di comprendere le dinamiche di riassorbimento del conflitto tra "punti di vista" (versioni del passato, pratiche morali, ecc.). ID., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, in "The Monist", 4, 1977, pp. 453-472.

6. *I morti di altri.*

Quale alternativa si pone tra l'aderire acriticamente alle proprie pietà (tra la storia antiquaria) e l'atteggiamento ironico proprio della storia critica, ovvero alla piena accettazione di una Storia che si frange nei mille rivoli delle storie plurali? Margolis riconosce la contingenza della pluralità di storie e propone una forma di integrazione che metta al riparo una qualche forma di "legittimità" storica da ogni ipotesi di pluralità senza centro⁵⁵. Secondo Margolis l'argine contro il quale si rompe il vortice di fiumana delle storie plurali è la nostra "memoria consensuale", l'esigenza di attribuire un significato onorifico al passato, un significato che non sia eticamente indifferente agli *standards* di tolleranza della comunità. Se ammettiamo, seguendo Margolis, che la struttura della realtà sia inseparabile dalla struttura della nostra comprensione storica e che assumendo il carattere variante delle condizioni storiche dell'appercezione non vi è ragione di credere in un privilegio cognitivo sottratto al mutare delle circostanze storico-ambientali, "allora, non vi è limite alle storie divergenti alle quali apparteniamo, se non in ragione della nostra memoria e della nostra tolleranza consensuale"⁵⁶. Margolis sostiene che quei vincoli che collegano il nostro mondo intenzionale alle cose del mondo fisico sono interamente "ostaggio della nostra storia", per cui non ci è dato rintracciare strutture invarianti che "sovrastino" le storie degli individui particolari⁵⁷. Nel momento in cui *fixity is gone*, non resta che l'incalcolabile proliferare delle storie particolari, che soltanto un assenso comune, l'adesione collettiva ad un medesimo orizzonte di memoria, può contenere.

Il "dominio" della storia è, per così dire, semplicemente tenuto in tensione da inclusioni ed esclusioni (inclusioni che ingenerano esclusioni e viceversa), da un avvicinarsi temporaneo di canoni ognuno dei quali ha i *propri* morti. La Storia è soggetta a mutamento nella misura in cui "questa gente viene lasciata fuori e certa gente a noi meno familiare

⁵⁵ Uso il termine *legittimità* nell'accezione indicata in H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1974, tr. it. Genova, Marietti, 1992.

⁵⁶ J. MARGOLIS, *The Flux of History and the Flux of Science*, cit., p. 205.

⁵⁷ "Elementi inevitabili sovrastano qui gli individui particolari". W. Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, tr. it. in ID., *Critica della ragione storica*, introduzione e tr. di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1982, p. 275.

viene portata dentro"⁵⁸. Ma questo alternarsi di esclusioni e inclusioni non aspira alla realizzazione di un "dialogo" rispettoso tra le comunità degli storici, ognuna capace di confezionarsi il proprio cumulo di pietà e di rispettare bonariamente quello altrui. Se per Rorty l'obiettivo principale resta quello "di ampliare il repertorio delle descrizioni alternative", ciò esclude il diritto della comunità di riconoscersi in un canone narrativo in cui sia rintracciabile una tradizione, un *monumentum aere perennius*. Questa possibilità di salvaguardare la Storia ci viene dalla memoria e dalla tolleranza consensuale che consentono di collegare il presente al passato senza smarrirsi in uno spazio siderale - Croce direbbe nella "storia universale" - in cui tutte le storie avessero pari diritto di cittadinanza e cioè in "una totalità nella quale si errerebbe in un fallace infinito, cercando invano il punto dal quale guardarla"⁵⁹.

Sottrarsi a questo "fallace infinito" significa accettare che i *mighty dead* continuino ad essere letti nell'orizzonte di una storia intesa come *Lehrstück*, come grande narrazione votiva con un principio e una fine. In conformità ad una pratica che ho definito "includente", anziché raccogliersi sulle proprie pietà è bene abbracciare "ogni" pietà, non formare canoni fissi, ma decanonizzare la Storia, sconfiggere il carattere comunitario, "tribale", della nostra percezione del passato⁶⁰. Ma (e su questo

⁵⁸ R. RORTY, *The Historiography of Philosophy*, cit., p. 67. Questa medesima convinzione è espressa, sul versante specifico della storia del pensiero politico, da J. APPLEBY, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard U. Pr., 1991. Secondo la storica americana la tendenza al decentramento che si accompagna alla riscoperta e all'emancipazione di differenti culture e tradizioni, "affects the heirs and the disinherited of America's constitutional order quite differently". *Ivi*, p. 231

⁵⁹ Credo sia bene riportare il passo della conferenza *Come si conosce la storia* per intero, al fine di evidenziare il nesso tra conoscenza storica (che per Croce è sempre conoscenza del *particolare*) e interessamento morale; "... perchè 'storia universale' si dice solo quella che si conosce di volta in volta come lo sfondo, o il lembo di orizzonte, al quale si lega il particolare che muove il nostro interessamento morale e vuole la nostra attenzione, ossia esce da ciò riconfermata negativamente la genesi pratica del conoscere effettuale, mostrandoci la vanità di un conoscere che sarebbe senza capo né coda, di una totalità nella quale si errerebbe in un fallace infinito, cercando invano il punto dal quale guardarla". B. CROCE, *Storiografia e idealità morale*, Bari, Laterza, 1950, p. 24. Più nel dettaglio, sulla storia universale, si vedano le pagg. 62 ss. di ID., *Teoria della storia e della storiografia*, cit., et passim.

⁶⁰ Un episodio isolato ma certamente significativo di una prospettiva "includente" è la rilettura di Nietzsche compiuta in Israele da S. ASCHEIM, *Zarathustra in the Trenches: The Nietzsche Myth and World War I*, in H. Ben ISRAEL (ed.), *Nationalism, Religion and Society in Europe and America*, Jerusalem, 1986.

punto Rorty si disperde) restando sul filo della "memoria consensuale". Senza cioè deporre le insegne di pietà che contraddistinguono il "nostro" passato tentando un'impossibile "pacifica convergenza", un'intesa universale capace di "redimere" i singoli etnocentrismi⁶¹.

Dopo l'ironia non c'è più storia, c'è un eterno presente consensuale, una forma astratta di revisionismo permanente che impedisce un confronto responsabile con il flusso della storia, un flusso che va perennemente soggetto alle alleanze e alle inimicizie "attuali" tra le diverse comunità. E' nella capacità di stringere e sciogliere alleanze che vive la possibilità di ridislocare le storie interne alla grande Storia, per cui, come già aveva intuito il grande Hobbes, "se si considera bene, la lode degli autori antichi, non procede dalla riverenza verso i *morti* ma dalla competizione e dall'invidia reciproca dei viventi"⁶².

Finchè ci saranno competizione, conflitto, *possibilità* di conflitto, (conflitto per dare realtà alla possibilità, per tradurre il possibile in reale), ci saranno le grandi narrazioni votive dei vincitori (la niciana *storia monumentale*, ovvero la hobbesiana "lode per gli autori antichi") e, contrapposta, la memoria dei "gruppi latenti", i cui membri "invocheranno una storia di persecuzione e di resistenza"⁶³.

Il mestiere di storico non è altro da questa intesa solidale con il proprio passato (coi propri morti), un'intesa che sia però comprensiva (e non "esclusiva", "tribale") di tutte le *altre* storie possibili. Ma è in questo luogo liminare tra noi e gli altri che la Storia, costitutivamente esclusiva, finisce per dissolversi, per frangersi in flusso plurale, *flux of histories*. Ed è questo sconfinare nelle altrui "pietà", è questo sottrarsi alla propria "provincia", al "luogo" della Storia, ingaggiando assieme ad altri una ridescrizione del passato, lo spazio di responsabilità dello storico. "Il suo sodalizio segreto con i morti che non hanno ancora rinunciato alla speranza. Di nascosto li invita e li sfama.

Ma insieme si fanno avanti dei morti che lui non conosce affatto, sono i morti di *altri* ..." ⁶⁴.

⁶¹ Si potrebbe adattare a questo contesto quanto scrive Michel Serres: "non dimenticare mai il luogo da cui parti, ma lascialo e raggiungi l'universale". M. SERRES, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 68.

⁶² T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 699; mio il corsivo.

⁶³ M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 124.

⁶⁴ E. CANETTI, *Il cuore segreto dell'orologio*, Milano, Adelphi, 1987, p. 49.