

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno XI – Numero 2 – 2018

La rivoluzione: tra politica e filosofia

Edited by Paolo Furia, Roberto Zanetti



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Baggio (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Donatella Di Cesare (Sapienza – Università di Roma) – Jean
Grondin (Università di Montréal) – Zdravko Kobe (Università di Lubiana) – Federico Luisetti
(Università di San Gallo) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid)
– James Risser (University of Seattle) – Alexander Schnell (Università di Wuppertal) – Richard
Schusterman (Florida Atlantic University) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert
Valgenti (Lebanon Valley College) – Laurent van Eynde (Université Saint Louis – Bruxelles) –
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20 – 00020 Canterano (RM)
www.aracneeditrice.it/aracnewweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«System Graphic S.r.l.»

00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2018

ISBN 978-88-255-2179-5

ISSN 2036-542X

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
dell'Università degli Studi di Torino.*

Indice

- 5 Introduzione. La rivoluzione possibile?

Roberto Zanetti, Paolo Furia

Rivoluzione ed ermeneutica

- 11 La politica come rivoluzione antropologica

Emanuele Profumi

- 31 Politiche rivoluzionarie e gnosticismo: uno sguardo filosofico-politico

Giacomo Maria Arrigo

- 47 Ricoeur and the Existentialist Threat to Revolutions

Dries Deweer

- 63 Citoyenneté, laïcité et révolution. Les nouveaux processus d'universalisation. Vers des nouvelles "Lumières" méditerranéennes?

Paolo Quintili

- 75 Pathways to the Problem of Founding in Contemporary Political Thought

Eno Trimçev

- 93 La rivoluzione è possibile. Il concetto di rivoluzione tra radicamento, storicità e autorità

Paolo Furia

- 113 La rivoluzione ai tempi del postmoderno

Gian Vito Zani

- 129 Note sulla fine della storia: tra presentismo, processualità e palinogenesi

Luca Miotto

Saggi

- 149 Platone e la verità
 Maurizio Migliori
- 169 Exit from the self-incurred contradiction. On Kant's mathematical
 antinomy and its consequences
 Zdravko Kobe

Introduzione. La rivoluzione possibile?

ROBERTO ZANETTI, PAOLO FURIA*

La modernità ha affermato in molte circostanze la possibilità temporale della rivoluzione, ossia alla disponibilità della realtà a essere radicalmente sovvertita dagli uomini rispetto alle condizioni ereditate nella tradizione o garantite da autorità positive. Dopo le rivoluzioni del XVIII secolo, è stato soprattutto il marxismo a mettere al centro del discorso politico e filosofico la rivoluzione, in contrapposizione all'hegelismo di scuola, secondo cui la realtà è già razionale; ai pensatori della restaurazione, secondo cui è impossibile sovvertire un'autorità tradizionale nella misura in cui questa è l'espressione di una storia che la rivoluzione vorrebbe semplicemente dissolvere; ma anche ai socialisti utopisti, i quali propongono modelli di società ideale senza preoccuparsi di organizzare il conflitto nella realtà storica. L'idea consiste nella possibilità degli uomini di raggiungere il futuro tramite una sovversione dei rapporti di forza ereditati dal passato; possibilità che può essere conseguita solo in forza di una presa di coscienza del soggetto storico che deve compiere questo processo, definito appunto «soggetto rivoluzionario». Le variazioni, anche molto sensibili, sul tema marxista hanno segnato significativamente la storia del pensiero del XX secolo: solo per citare alcuni spunti, si pensi al messianismo rivoluzionario di Benjamin, che rivela una peculiare struttura della temporalità; all'orizzonte utopico con cui Bloch reinterpreta le categorie del marxismo; al rapporto tra rivoluzione e egemonia culturale proposto da Gramsci.

Al di là delle contrapposizioni più schiettamente politiche che si sono date nella storia recente intorno alla rivoluzione (e alle rivoluzioni), è possibile individuare nell'ermeneutica gadameriana un caso emblematico di messa in discussione della sostenibilità teoretica del concetto di rivoluzione e dell'idea di temporalità che essa implica. Sotto questo aspetto, non è sfuggito ai teorici rivoluzionari che i concetti di tradizione, autorità e continuità temporale escludono la possibilità di una rottura storica radicale. La critica di Gadamer alla pretesa illuminista di fare a meno di ogni pregiudizio suscita infatti alcune domande: non ha forse anche la rivoluzione, come tutto il

* Università degli Studi di Torino; paolo.furia@unito.it, roberto.zanetti@edu.unito.it.

resto, una tradizione nell'ambito della quale è stata pensata? Non è quindi anch'essa debitrice di una storia? Quanto al soggetto rivoluzionario: non è forse anch'esso condizionato da un radicamento contestuale che eredita e che influenzerà inevitabilmente il suo proposito di trasformazione politica?

Infine occorre richiamare che, a partire dal trionfo del postmoderno, nonché a seguito del crollo del socialismo reale, si è diffuso un vasto scetticismo nei riguardi del concetto di rivoluzione in senso politico. Da una parte, l'idea della «fine della storia» di Fukuyama ha sostituito l'orizzonte delle trasformazioni possibili, come se la condizione della globalizzazione economica e della democrazia liberale fosse l'ultimo stadio del cammino dello spirito; dall'altra, la crisi delle «grandi narrazioni» ha sottratto alla rivoluzione, nonché alle pratiche politiche in generale, l'orizzonte in nome del quale esse venivano condotte. Non mancano autori, come Castoriadis, Abensour o Agamben, che hanno tentato di riabilitare il concetto di rivoluzione al di là delle filosofie moderne della storia; resta il fatto che la sostenibilità teorica e pratica del concetto risulta tutt'altro che scontata.

Dedichiamo questo numero di Tropos al concetto di rivoluzione al fine di ricostruirne il significato teorico e le sue molteplici sfumature, nonché per valutarne l'attualità.

Il concetto di rivoluzione ha innanzitutto a che fare con la creazione di un nuovo assetto socio-politico, che deve essere portato avanti da un «uomo rinnovato». La rivoluzione in senso politico si accompagna quindi costantemente a un rinnovamento esistenziale e culturale, che coinvolge l'essere umano sia nella sua sfera individuale che in quella collettiva.

È questa la tesi sottesa al lavoro di Profumi, che amplia la lettura di Axel Honneth del pensiero di Castoriadis in direzione di un nuovo senso della nozione di «creazione politica». Quest'ultima, secondo Profumi, non può limitarsi soltanto alle strutture istituzionali che regolano la collettività, ma agisce anche sull'immaginario, alla ricerca di nuovi orizzonti di autonomia.

I lavori di Arrigo e Deweer analizzano diversi ambiti filosofici, ma con il medesimo respiro antropologico-culturale. Il primo prende in esame lo gnosticismo rivoluzionario, rintracciandone i portati teorici in numerosi fenomeni politici dell'Occidente; il secondo individua nel pensiero di Paul Ricoeur il grimaldello per scardinare la pretesa esistenzialista di una libertà senza trascendenza. La realtà in cui l'uomo si trova gettato non è considerabile dal punto di vista della libertà se si rinuncia all'idea — se si vuole, profetica — della dignità e del valore assoluto della persona.

Dignità umana le cui radici Quintili individua nella Rivoluzione Francese del 1789, rilevando come nel contesto della globalizzazione neocapitalista stiamo assistendo a una nuova universalizzazione: non più dei diritti umani, bensì della dignità umana come condizione stessa per esercitare tali diritti. L'articolo di Trimčev si sofferma invece sul problema della fondazione, *pars*

construens che funge da contraltare ideale alla *pars destruens* generalmente connessa a qualsiasi atto rivoluzionario. Mentre quest'ultimo è riconducibile a uno schema tripartito costituito da un momento di mobilitazione, uno di abbattimento e uno di ricostruzione di un ordine, la fondazione è comprensibile come tale solo uscendo dal *continuum* temporale e guardando a esso retrospettivamente. Comprendere un evento fondativo nella sua portata rivoluzionaria presuppone dunque da parte del filosofo uno sforzo, per così dire, «dislocativo», che sganci il singolo evento dalla pretesa linearità del tempo storico e lo ricollochi nello spazio ideale di quella che Gadamer chiamava «storia degli effetti».

Pensare filosoficamente la rivoluzione significa riflettere sul concetto di temporalità che ad essa si accompagna. Rivoluzione significa infatti rinnovamento dell'uomo attraverso la modifica anche traumatica dell'assetto sociale in cui egli vive e opera. Ma tutto ciò non è pensabile senza l'idea di proiettare l'uomo nel futuro o, in ogni caso, di un nuovo orizzonte temporale. Il contributo di Furia mette in luce la connessione tra temporalità e rivoluzione confrontando due autori apparentemente agli antipodi, l'antirivoluzionario Gadamer di *Verità e metodo* e il rivoluzionario per eccellenza Lenin de *La Rivoluzione d'Ottobre*. Il risultato di questa operazione è assai sorprendente: non c'è rivoluzione, secondo Lenin, che si possa dire tale se rinuncia al suo radicamento nel tempo storico e nella tradizione, elemento, quest'ultimo, che Gadamer rimproverava a più riprese al pensiero rivoluzionario.

Il saggio di Zani analizza i concetti di rivoluzione e di resistenza all'interno del paradigma del postmoderno di Lyotard. Qui viene rimarcato, al contrario di quanto afferma Lenin, che l'azione rivoluzionaria accade nel tempo singolare e unico dell'evento, irripetibile e slegato da ogni riferimento al passato. Secondo la peculiare visione di Lyotard, essa non dà luogo a un nuovo ordine socio-politico, che finirebbe per mutarsi nuovamente nella stessa totalità soffocante che la rivoluzione si era preposta di abbattere. Al contrario, si infila nei gangli dell'assetto sociale esistente, riutilizzando oggetti, luoghi e spazi che il mercato aveva destinato ad altri scopi.

Infine, l'articolo di Miotto prende in esame alcuni scritti di Arendt, Bourdieu e Nancy per scardinare l'idea che intende il divenire storico come un processo lineare e unidirezionale. Alla radice della concezione moderna della storia Miotto pone al posto dell'idea di tempo quella di comunità politica, unico luogo concreto in cui l'atto rivoluzionario può esercitare la sua azione.

I curatori
Paolo Furia, Roberto Zanetti

Rivoluzione ed ermeneutica

La politica come rivoluzione antropologica

EMANUELE PROFUMI*

ABSTRACT: To analytically refute the thesis of Axel Honneth on the Cornelius Castoriadis' concept of revolution allows to identify different ideas of revolution that mark his philosophical–political horizon. After the publication of his main book, “The Imaginary Institution of Society” (1975), Castoriadis distinguishes the ideas of Social–historical and human autonomy to prevent building a political ontology. On this basis, he affirms a new idea of revolution at the beginning of the decade of 80: revolution is a general and instituting political practice. At the base of the “Project of Autonomy” there is Politics, understood as a social–historical creation that establishes autonomy on a collective level. Through a precise analysis of his thesis, we can affirm that this idea can be expressed by the concept of “political creation”, and we can highlight it is based on the philosophical category of anthropological transformation. Despite its validity, the idea of “political creation” must be rethought.

KEYWORDS: Castoriadis, Rivoluzione, Politica, Autonomia, Creazione politica.

1. Introduzione

Se ci soffermiamo su alcuni pensatori considerati minori nel secolo scorso, si può concludere che la riflessione sulla rivoluzione non ha smesso di rappresentare l'oggetto di un dibattito prolifico. È il caso di Cornelius Castoriadis, filosofo politico che ha dedicato tutta la sua esistenza, e non solo l'impegno intellettuale, a elaborare a una nuova visione della rivoluzione. L'obiettivo del presente saggio critico è triplice: 1) superare l'interpretazione del concetto castoriadisiano di rivoluzione avanzata da Axel Honneth; 2) ricostruire le diverse idee di rivoluzione che il filosofo greco–francese assume nel tempo; 3) capire in che misura si possa assumere e usare l'idea di rivoluzione dedotta dal “Castoriadis maturo” (la *creazione politica*), per metterla a disposizione della discussione attuale.

* Università di Pisa/Università San Francisco di Quito; proemaci@gmail.com/eprofumi@asig.com.

1.1. *La praxis rivoluzionaria e l'interpretazione di Axel Honneth*

Negli anni '80, ormai riconosciuto da più parti il valore delle tesi di Castoriadis, e spinto anche dal suo inserimento nel pantheon dei più importanti filosofi contemporanei da parte di Habermas (Habermas 2015), Axel Honneth decide di muovere una critica all'intero impianto concettuale castoriadisiano soffermandosi su un concetto di rivoluzione usato dal greco-francese nel periodo della sua militanza politica (Honneth 1989).

L'incontro con Castoriadis avviene quando Honneth è impegnato nella revisione genealogica del percorso filosofico che ha portato alla nascita della Teoria critica, intesa come teoria della società (Honneth 2002). Il filosofo tedesco s'approccia al pensiero di Castoriadis con la stessa posizione che lo porta a sottolineare i deficit delle proposte filosofiche di Horkheimer e Adorno, lette alla luce della trasformazione habermasiana della filosofia critica in Teoria critica, soprattutto sulla base delle aporie che, in questo senso, la "Dialettica dell'Illuminismo" lascia sul tappeto (Honneth 2002: 53–158). Rivendicando Foucault in questo percorso, avvicinato all'Habermas della "Teoria dell'agire comunicativo", Honneth è convinto che la strada per rinnovare la Teoria critica passi per la riformulazione di una teoria della trasformazione sociale capace di rendere conto della centralità del conflitto come paradigma del cambiamento, ed è ormai proiettato verso l'elaborazione della successiva teoria della lotta per il riconoscimento (Honneth 2002b, Profumi 2011).

Come era successo anche ad Habermas in precedenza, però, l'interpretazione critica della proposta di Castoriadis non ne coglie l'articolazione né il portato. Honneth, infatti, fa del concetto di *praxis rivoluzionaria*, usato dal greco-francese quando si muove ancora in una prospettiva marxiana, la chiave per rendere conto dell'intera costellazione concettuale originatasi con la scrittura de *L'istituzione immaginaria della società* ('65-'97) (IIS), generando, come vedremo, un inconsapevole ribaltamento concettuale. Tuttavia tale malinteso ha un effetto positivo, perché permette di vedere come il concetto di rivoluzione usato da Castoriadis sia un'idea ponte tra il fondatore neo-marxista della rivista "*Socialisme ou Barbarie*" ('49-'67) (SouB) e il filosofo della creazione umana affermata con l'IIS (Castoriadis 1975; Poirier 2004), così come di affermare, di conseguenza, che tale concetto è la principale chiave di volta per capire la filosofia politica di Castoriadis (Profumi 2010).

In sostanza, sulla base delle tesi presenti nell'IIS, Honneth contesta a Castoriadis di non aver saputo sviluppare una coerente teoria sociale in grado di spiegare il conflitto di classe a partire dalle premesse sociologiche che aveva elaborato nel periodo socialbarbarico, preferendo difendere il concetto marxiano di *praxis* attraverso una sua supposta trasposizione sia sul piano ontologico sia su quello della teoria dell'azione. Rimprove-

randogli di non aver fatto ciò che lui stesso si stava accingendo a fare, il principale allievo di Habermas afferma che il nuovo concetto di *praxis* subirebbe un'influenza diretta delle tesi di Aristotele, trasformandosi nell'idea di un processo continuo dell'emergere di nuove figure dell'essere, contemporaneamente proprie alla generale struttura ontologica della realtà, all'autonomia individuale e all'azione. Secondo Honneth, se in un primo momento era la comprensione creatrice dei gruppi rivoluzionari a creare l'evoluzione storica, nel Castoriadis dell'IIS tale ruolo è giocato dagli atti di creazione di senso che la società, nel suo complesso, fa esistere attraverso nuove figure dell'immaginario. L'evoluzione sociale, in entrambi i casi, ha la stessa fonte: l'immaginazione e la creazione produttrice di senso. Mentre in un primo caso essa è inquadrata in una intelaiatura concettuale di tipo marxiano, nel secondo è ormai espressione di un processo anonimo che risente dell'influenza delle tesi strutturaliste: l'uomo non sarebbe più un autore consapevole delle sue scelte, ma il supporto delle sue creazioni (Honneth 1989: 200/206). Insomma, con le tesi dell'IIS Castoriadis muterebbe il concetto marxista di *praxis rivoluzionaria* nell'azione auto-costitutiva della realtà sociale come tale. Ciò significa, esattamente, che Castoriadis:

Espunge dalla prassi rivoluzionaria il proprio carattere di eccezione temporale e sociale, e l'ontologizza come fatto creativo indipendente dalle persone che lo realizzano. [...] In tali, rari, istanti storici di creazione innovatrice di nuovi orizzonti delle significazioni, di fondazione di nuove strutture istituzionali, ciò che, implicitamente, è ordinario in tutta la vita sociale si realizzerebbe come forma cosciente di praxis collettiva. [...] siccome ormai ogni suo sforzo poggia su un'ontologia generale, considera gli argomenti sviluppati solo come delle tappe preparatrici per una teoria dell'essere creatore come tale. (Honneth 1989: 197)¹.

Per Honneth, insomma, la teoria sociale di Castoriadis sfocia inevitabilmente in una specie di cosmologia, dato che la società è un demiurgo che impedisce ai soggetti di avere coscienza delle proprie creazioni, sino a rendere impossibile qualsiasi argomentazione in merito (Honneth 1989: 206-7).

Come è stato ampiamente dimostrato, in realtà, la filosofia di Castoriadis dopo l'IIS è una filosofia dell'autonomia umana, opposta e alternativa allo strutturalismo e tutta tesa a ridare strumenti di comprensione per liberarsi dall'alienazione relativa alle nostre creazioni (Profumi 2010: 53-119). Com'è possibile, allora, che Honneth arrivi a questa conclusione? La causa principale di questo fraintendimento si trova nel misconoscimento honnetthiano dell'abbandono della prospettiva marxiana a cui Castoriadis lavora per decenni, e, in particolare, della tesi che i concetti marxisti, come quello di

1. Questa e altre traduzioni all'italiano sono le mie.

praxis rivoluzionaria, siano il frutto di un duplice problema ereditato dalla filosofia di Hegel: 1) L'approccio determinista e razionalista della riflessione critica; 2) L'illusione di poter sviluppare una teoria del sociale (Castoriadis 1975: 13–170 / 270–76). Quando il greco-francese formula questo duplice problema pone le basi per la filosofia della creazione antropologica e per una nuova visione dell'autonomia umana. Quindi, benché Castoriadis consideri ancora rilevante il portato di alcune riflessioni di Marx (Profumi 2010: 49–52), ciò che Honneth non considera, e che invece dovrebbe discutere per difendere la legittimità di rinnovare la Teoria critica, sono le premesse filosofiche che portano il greco-francese ad abbandonare la prospettiva marxiana sulla *praxis*. Per questa ragione, l'idea che la filosofia di Castoriadis sia una “difesa ontologica della rivoluzione” (Honneth 1989: 191) è fuorviante e non coglie le ragioni che portano il greco-francese a continuare ad utilizzare il concetto di rivoluzione come un'idea fertile per spiegare la realizzazione dell'autonomia umana nel tempo. Per rendersi conto di tutto questo, va chiarito analiticamente il significato che Castoriadis attribuisce progressivamente alle idee di *praxis rivoluzionaria* e rivoluzione.

1.2. *Diverse idee di trasformazione sociale*

Sino alla fine degli anni '50, Castoriadis sovrappone le idee di *praxis* e rivoluzione: la *praxis* ha un primato sulla teoria proprio perché è *praxis rivoluzionaria*. Nei suoi interventi su SouB si può vedere come quest'idea conservi in sé, contemporaneamente, una valenza normativa e ontologica, oltre che una prospettiva storica. L'idea di *praxis* è la risultante di una peculiare assunzione della dialettica della lotta di classe, dove il proletariato si oppone alla burocrazia (considerata come la nuova classe sfruttatrice), e di un'originale interpretazione del materialismo storico in cui il conflitto proletario è una creazione storica nata in ambito lavorativo attraverso diverse forme di autonomia collettiva che esprimono il contenuto positivo del socialismo. Grazie anche all'apporto teorico prodotto da un'analisi dialettica del conflitto di classe emerso negli ultimi 200 anni, Castoriadis può affermare che tale conflitto produce forme di autonomia operaia nell'organizzazione del lavoro e mira a superare il dominio generato dall'alienazione capitalista. Perciò esso è espressione del processo rivoluzionario (Castoriadis 1974a: 151–4 / 241 / 336, Castoriadis 1974b: 50, Castoriadis 1979: 47–222 / 74 / 97). Reinterpretando l'idea di coscienza di classe, quindi, la rivoluzione viene legata al riconoscimento della creatività umana e dell'autonomia che vi sono implicate (di nuove forme di vita emancipatesi dall'alienazione capitalista), come coglie a ragione anche Honneth. In questo momento, a differenza di quanto riterrà in seguito, Castoriadis consegna un primato al processo rivoluzionario, considerandolo come il motore della storia. In altre parole,

per lui la *praxis rivoluzionaria* è l'azione in grado di cambiare il sistema degli assiomi sociali che organizzano la vita collettiva, mettendolo a distanza coscientemente (Castoriadis 2009: 133–40).

Se Castoriadis avesse conservato le idee principali che definiscono questo tipo di *praxis* e ne avesse fatto la base per rendere conto del concetto di *Sociale–storico*, che domina la nuova proposta filosofica dopo l'IIS, l'interpretazione di Honneth sarebbe legittima. Tuttavia, Castoriadis decide di separare le dimensioni normativa, ontologica e storica, racchiuse nel concetto di *praxis rivoluzionaria*, esattamente per evitare di confondere la trasformazione sociale–storica relativa alla società nel suo complesso con la rivoluzione portata dalla prassi di autonomia, che costituisce solo una delle possibili trasformazioni sociali–storiche. Inoltre Castoriadis abbandona definitivamente l'impostazione che lo aveva portato a parlare di “assiomi sociali” e di “motore della storia”.

Con l'importante saggio “Il movimento rivoluzionario sotto il capitalismo moderno” (1959–61), infatti, il fondatore di SouB inaugura una nuova fase dell'idea di *praxis*, che lo porta a forgiare il concetto di *Sociale–storico* e a distinguere la *praxis* dalla rivoluzione. Dopo un'attenta analisi, egli pensa che il sistema capitalista rappresenti un tipo di società in cui la cultura istituita svanisce dall'interno senza che un'altra, nuova, si prepari per sostituirla, come era stato invece teorizzato da Marx. Perciò si riapre davanti ai suoi occhi il problema pratico–teorico di come rendere conto della prassi di emancipazione dal dominio e dall'alienazione di cui l'umanità si è cercata di liberare negli ultimi secoli. Più in generale, egli rimette mano alle categorie marxiane che gli avevano permesso di pensare la trasformazione umana nel tempo, per comprendere ancora una volta la società e la storia.

Un primo tentativo analitico che va in questa direzione lo troviamo nel saggio “Teoria e progetto rivoluzionario” (Castoriadis 1975: 105–70), dove emergono per la prima volta le parole chiave della sua nuova filosofia: il *Sociale–storico*, appunto, ma anche la coppia *istituito–istituente*, l'*autonomia individuale* e la *politica*. L'intento esplicito di questo scritto è quello di elucidare le condizioni di possibilità e il senso della trasformazione rivoluzionaria (il primato della ragione pratica sulla speculazione e l'analisi sociale incentrata sulla coppia autonomia–eteronomia). Come avverrà in seguito, l'autonomia non s'intende più solo come il frutto della lotta proletaria, ma come la più generale capacità umana di non essere dominati dalle proprie istituzioni, a livello collettivo, e dall'inconscio, a livello individuale. L'idea di *praxis* è invece concepita, ambiguamente, perché esprime contemporaneamente il movimento creatore della storia e l'*autonomia umana* grazie a cui chiarire l'insieme dell'esperienza d'emancipazione. Tuttavia quest'idea non è più in grado, da sola, di spiegare il fenomeno storico come tale, né equivale solamente al contenuto della rivoluzione socialista. Ciò significa che la sto-

ria come creazione sociale non viene più intesa solamente come l'effetto dell'autonomia del movimento rivoluzionario, né la rivoluzione è pensata come pietra angolare che lo guida, esattamente perché Castoriadis conia il concetto di *Sociale-storico* che subordina la dimensione rivoluzionaria alla più generale creazione umana, e non viceversa, come afferma Honneth (Castoriadis 1975: 160–61). Il *Sociale-storico* non è espressione di un atto rivoluzionario permanente, ancor meno una garanzia per la rivoluzione socialista, o per qualsiasi altra forma rivoluzionaria, bensì unità inscindibile di società e storia nel movimento della creazione collettiva. In altre parole, questo concetto serve per rendere conto della trasformazione continua delle società, ossia dell'attività istituente permanente che fa sì che esse si auto-producano in modi sempre nuovi, ma non necessariamente rivoluzionari (Castoriadis 2009: 124–28).

È con l'elaborazione della seconda parte dell'IIS, e con la riflessione successiva (dalla fine degli anni '60 in poi), che Castoriadis abbandona definitivamente il concetto di *praxis*, ancora legato al portato marxiano che lo rendeva un sinonimo di rivoluzione, e afferma chiaramente la separazione tra due concezioni della trasformazione umana: da un lato, la categoria del *Sociale-storico*, e, dall'altro, quella dell'*autonomia umana*.

Se con l'idea di *praxis rivoluzionaria* era la lotta di classe a portare la creatività nelle sfere dell'interrelazione della vita sociale, e ad essere così orientata all'emancipazione, con il *Sociale-storico* viene sottolineata prima di tutto una realtà antropologica che renda evidente la creatività alla base di ogni forma di vita organizzata (tanto della società capitalista quanto di una possibile società socialista). Fino a quando il filosofo greco-francese aveva usato il concetto di *praxis*, il movimento della storia era considerato marxianamente il prodotto di una dialettica creatrice incentrata sulla lotta di classe e finalizzata alla rivoluzione socialista, mentre con l'elaborazione della sua filosofia della creazione umana tale movimento è affermazione dell'alterità sociale attraverso l'emergere dell'immaginario radicale. È solo grazie a quest'ultimo che possiamo continuare a pensare la rivoluzione come possibilità, senza, per altro che l'immaginario radicale possa garantirle uno statuto ontologico. Per Castoriadis, infatti, non è il paradigma rivoluzionario implicito nella nozione di *praxis* a dover essere ontologizzato e generalizzato, ma è la problematizzazione filosofica dell'alterità sociale che ci permette di considerare la rivoluzione ancora una creazione possibile, e non un destino prodotto dalla razionalità interna al conflitto sociale, come nella *praxis* hegel-marxista a cui Honneth è sensibile.

Insomma, l'interpretazione di Honneth nega la ragione per la quale il greco-francese non vuole formulare nessun tipo di teoria sociale che chiarisca o legittimi il conflitto di classe: il *Sociale-storico*, così concepito, impedisce qualsiasi spiegazione ontologica delle forme di creazione sociale che

di volta in volta emergono nella storia, dato che esso serve per sottolineare che queste sono il prodotto di una trasformazione creativa, imprevedibile e complessa (non necessariamente inconsciente e incontrollabile) (Castoriadis 1990: 104, Castoriadis 2005: 234).

Tutto questo rende visibile che esistono tre idee di trasformazione umana a cui Castoriadis fa continuamente riferimento, dopo l'IIS : 1) a livello antropologico–ontologico: il movimento sociale–storico generale (la *creazione ex nihilo* che pervade società ed individui); 2) a livello etico–politico: la prassi d'autonomia (una realtà emersa nel movimento sociale–storico, contemporaneamente individuale e collettiva); 3) ad entrambi i livelli: il cambiamento rivoluzionario (quando, e se, i primi due livelli coincidono) (Castoriadis 1975, Castoriadis 1997).

2. La rivoluzione e la politica

Una volta chiarito il destino del concetto di *praxis* d'origine marxiana, possiamo osservare con precisione in cosa consista l'idea di rivoluzione dopo l'IIS, e, in ultima istanza, perché vada intesa come *creazione politica*. Per superare definitivamente l'interpretazione honnetthiana e cogliere in modo cogente questo concetto, continua ad essere necessaria un'analisi esegetica che chiarisca in modo analitico il senso delle tre idee di trasformazione appena evidenziate.

2.1. L'immaginario radicale al cuore del Sociale–storico

Come stava avvenendo in ambito antropologico e sociologico sin dagli anni '50 (Caillois, Balandier, Morin, Durand), quando sulla scia di Reich, Fromm e Marcuse, Castoriadis scopre il decisivo portato dell'antropologia freudiana per rielaborare una filosofia dell'emancipazione umana, egli estende l'idea lacaniana di immaginario oltre la dimensione squisitamente psichica.

L'immaginario castoriadisiano, infatti, è una realtà sociale che agisce come centro pulsante del fenomeno simbolico: l'immaginario inventa il senso, o genera il suo semplice spostamento e slittamento, perché è la capacità elementare di porre in forma di rappresentazione una cosa o una relazione. Di conseguenza, per capire il simbolismo di una data società vanno colte le significazioni immaginarie che contiene. Non il sistema più o meno rigido dei simboli, ma, appunto, la genesi di una creazione collettiva che ritroviamo nelle significazioni che permeano il tessuto sociale. Questa creatività collettiva ha un proprio sostegno in un'operazione nucleare interna al linguaggio, che Castoriadis chiama la *relazione o coappartenza signitiva* (Castoriadis 1975: 361–79). Ciò significa che l'attività del rappresentare, come

tale, arbitraria ed ogni volta istituita, è veicolata da significazioni che rimandano continuamente tra loro in modo indefinito e aperto. La significazione di una parola, per esempio, è tutto ciò che, partendo da essa o riferendovisi, può essere socialmente detto, pensato, rappresentato e fatto con essa. Nonostante le significazioni immaginarie sociali non si possano afferrare come tali, né ridurre a idee definite, sono inseparabili dal loro supporto materiale, e non pura idealità, anche quando sono queste a costituire la fonte grazie a cui si può riorganizzare la società. Insomma, le significazioni costituiscono il tessuto dell'*immaginario sociale* e il linguaggio è il suo veicolo principale.

Questa dimensione dell'*immaginario* trova un suo corrispettivo nella psiche inconscia, a cui si lega intimamente, per fare in modo che la psiche individuale sia attiva nella costruzione del senso sociale. A differenza di quanto sostenuto da Lacan quando ritiene possibile logicizzare l'inconscio e il suo modo d'essere (Lacan 2004), Castoriadis è convinto che ciò sia reso impossibile dalla natura specifica della rappresentazione inconscia, scoperta inconsapevolmente da Freud quando si riferisce all'esistenza de "l'ombellico del sogno" (Freud 2003: 479–80). Per questo la rappresentazione inconscia viene considerata dal greco-francese come il centro dell'*immaginazione radicale*, emergenza continua di nuove rappresentazioni (legate in modo arbitrario ad intenzioni ed affetti), o meglio, "fascio interminabile, indefinito e indeterminato di sempre nuove rappresentazioni" (Castoriadis 1975: 402). In altre parole, l'inconscio è un *magma di rappresentazioni*, non segue una logica identitaria e nessuna determinatezza ontologica può coglierne la natura.

L'insieme di *immaginario sociale* e di *immaginazione radicale* costituisce l'*immaginario radicale*, *vis formandi* che porta le società a cambiare continuamente ed è alla base del fenomeno sociale-storico dell'istituzione. Quando le significazioni immaginarie sociali si istituiscono diventando norme di orientamento e organizzazione collettiva si genera la loro forza normativa (la capacità di conservare o modificare il senso e le regole socialmente condivise). Alla base di questo processo c'è il movimento istituyente portato dalla creazione del *collettivo anonimo*, ma ciò non significa che gli individui e i gruppi sociali non possano giocarvi un ruolo decisivo e cosciente. Tuttavia, ciò può accadere, secondo Castoriadis, solo quando si riconosce nell'*immaginario radicale* l'inevitabile orizzonte in cui avanzare le nostre creazioni specifiche, superando qualsiasi illusione determinista (in cui si sostiene che ad un fenomeno ne segue necessariamente un altro) e razionalista (quando si ritiene di poter chiarire qualsiasi trasformazione sociale riferendosi a ragioni immanenti all'evoluzione sociale). Perciò è impossibile avanzare una teoria che renda conto della strana dialettica tra il movimento istituyente (processo di creazione sociale) e la realtà istituita (portato delle creazioni considerate come "realtà sociale").

Anche se l'autotrasformazione immaginaria della società avviene costantemente è solo quando si dà un cambiamento nella realtà delle istituzioni e delle significazioni centrali attorno a cui si organizza il tessuto normativo che, per Castoriadis, si può parlare di alterità sociale–storica. Benché questo processo possa ricordare l'idea di *praxis rivoluzionaria* (dove gli assiomi organizzatori della società vengono sostituiti nell'atto rivoluzionario), la trasformazione sociale–storica non si genera necessariamente dalla rivoluzione socialista, non rende l'autonomia una realtà ontologica, ma la conseguenza di una specifica creazione umana, e, come tale, questa trasformazione non è necessariamente rivoluzionaria. In sostanza, l'auto–istituzione sociale non è sovrapponibile all'idea di rivoluzione: l'auto–istituzione sociale è la matrice di ogni trasformazione sociale e del passaggio da una società ad un'altra, mentre la vera rivoluzione si dà esclusivamente attraverso l'affermazione del movimento istituente portatore dell'immaginario e delle pratiche di autonomia. Essa ha una peculiare natura normativa. Mentre, in generale, la creazione di una nuova società si basa sul fatto che:

le significazioni centrali non sono significazioni “di” qualcosa, neppure se intese in un senso secondo, come significazioni “connesse” o “riferite” a qualcosa. Sono ciò che fa essere, per una società data, la coappartenenza degli oggetti, degli atti, degli individui apparentemente più eteroclitici. Essi non hanno un “referente”, ma istituiscono un modo di essere delle cose e degli individui come modo di essere riferito ad essi. Sono resi presenti e raffigurati mediante la totalità delle istituzioni esplicite della società e mediante l'organizzazione del mondo in generale, e del mondo sociale che essi orchestrano. (Castoriadis 1975: 526)

Ecco perché il *Sociale–storico* non può essere considerato “un'ontologia generale”, come fa Honneth, essendo a tutti gli effetti il frutto di una logica diversa da quella che, per esempio, nutre l'ontologia classica (Aristotele): per Castoriadis non si può affermare che ogni regione degli Enti svela un altro aspetto del senso dell'Essere, ma, invece, si deve assumere che ad ogni nuovo Ente creato, l'Essere muta a sua volta. Il che significa sostenere che ad ogni scoperta di un nuovo Ente (così viene concepito il *Sociale–storico*, come anche, per esempio, le particelle elementari della materia), dobbiamo ripensare l'Essere stesso, nel suo complesso (Castoriadis 1975: 272–3/ 493–4/ 498–9). Questa logica è espressione del primato della *creazione ex nihilo* sul piano ontologico, che, come dovrebbe risultare ormai chiaro, non può essere pensata come trasposizione della categoria di rivoluzione su un piano ontologico. Tale logica viene riproposta da Castoriadis nell'ambito antropologico del *Sociale–storico* esattamente per impedire l'affermazione di qualsiasi tipo di ontologia sul piano sociale. In altre parole, volendo prendere il *Sociale–storico* come l'Essere, ossia trasformandolo erroneamente in una “ontologia generale”, si dovrebbe ignorare che per Castoriadis l'Essere

è *Creazione ex nihilo–Caos* (Profumi 2013: 40–57). Se, invece, lo considerassimo come Ente, sempre per avallare l'interpretazione honnetthiana che lo trasformerebbe in un nuovo concetto di *praxis*, il *Sociale–storico* continuerebbe ad essere inafferrabile, perché sempre relativo alla specifica creazione immaginaria che l'attraversa. In entrambi i casi, ciò pone seri problemi alla classica distinzione tra Essere ed Enti che segna l'ontologia in quanto tale, e impedisce che il *Sociale–storico* possa ritenersi la base di una "ontologia generale".

2.2. *La politica al centro del progetto d'autonomia*

Per cogliere l'idea di rivoluzione dopo l'IIS, tra l'altro, non è sufficiente aver compreso il senso della categoria filosofica di *Sociale–storico*, ma bisogna rendere conto anche del significato che viene attribuito all'*autonomia umana* dopo la fine dell'esperienza socialbarbarica, raffinato e ampliato dalla convinzione che essa sia un nuovo tipo di pratica umana di cui dobbiamo rintracciare le diverse creazioni storiche, dalla sua nascita in Grecia nel IV–V secolo a.C., alla possibile dissoluzione nella società contemporanea, passando per una sua rinascita in Europa a partire dall'alto medioevo (XII secolo). Nascita–morte–rinascita segnano il percorso storico della tendenza a fare delle istituzioni e delle credenze consolidatesi ogni volta nella società l'oggetto di una possibile trasformazione cosciente. Insomma, in ultima istanza l'autonomia è un progetto sociale e storico che mira a rompere il processo di naturalizzazione delle istituzioni che colpisce ogni società, per restituire all'individuo e alla collettività la capacità di decidere del tessuto normativo che serve a governare e ad essere governati, a decidere e a creare coscientemente (Castoriadis 2008: 91):

L'autonomia sorge come un germe, da quando esplode l'interrogazione esplicita e illimitata, sostenendosi non su dei "fatti" ma sulle significazioni immaginarie sociali e sul loro fondamento possibile. Momento di creazione che inaugura sia un altro tipo di società sia un altro tipo di individuo. Parlo proprio di germe, poiché l'autonomia, sia sociale sia individuale, è un progetto. Il sorgere della domanda illimitata crea un eidos storico nuovo — la riflessività in senso pieno, o autoriflessività, come l'individuo che l'incarna e le istituzioni in cui essa si strumenta. Ciò che a livello sociale viene domandato è: sono buone le nostre leggi? Sono giuste? Che leggi dobbiamo darci? E, a livello individuale: è vero ciò che penso? Posso sapere se è vero, e come? (Castoriadis 1990: 130)

Il "germe" di tale progetto sono le diverse pratiche sociali–storiche che ci consentono di sviluppare l'*autonomia umana*, come la politica, a livello collettivo, la psicanalisi, a livello individuale, o la filosofia, a livello del pensiero. L'emergere di queste attività è imprevedibile, perché legato all'orientamento

oscuo dell'*immaginario radicale*, e rappresenta il tentativo di rendere esplicito il processo di decisione individuale e collettivo, grazie al rafforzamento dell'istanza riflessiva ad entrambi i livelli. Il compito di queste pratiche è di consentire a tutti di accedere alle potenzialità della *soggettività riflessiva e deliberante* che si oppone alla forte tendenza all'organizzazione eteronoma già ricordata (Castoriadis 1986: 267/370-73).

Ma non tutto si risolve a livello della creazione sociale-storica. L'autonomia, infatti, trova una base d'appoggio in alcune condizioni antropologiche.

In modo diverso da quanto afferma Pierre Clastres, con cui il greco-francese condivide l'impresa editoriale della rivista "Libre" e per il quale la sfera del politico conserva la reciprocità che si trova alla radice della società (Clastres 1974: 20/21/38/136/176), Castoriadis considera che la sfera del politico condensi in se stesso la doppia dinamica dell'istituzione (istituito-istituente) e solo quando in questa sfera si riconosce il primato dell'istituente possiamo parlare di rivoluzione. Innanzitutto quando la capacità creativa dell'essere umano di rompere la chiusura del senso su cui si reggono le società eteronome (cognitiva-informativa-affettiva) viene istituita a norma di organizzazione sociale.

A livello psichico, invece, l'autonomia si regge su alcune condizioni imprescindibili: la capacità di spostare l'investimento psichico, che permette l'autonomizzazione dell'immaginazione e dell'affetto in base al carattere non funzionale della prima; la possibilità di sublimare e di mutare l'investimento anche a livello cosciente; la realtà psichica di un flusso creativo immaginativo che non si sottomette mai completamente all'ordine sociale (l'irrecuperabile distanza tra Psiche e Società). Sul versante sociale ci sono altre virtualità d'autonomia: potersi fare delle domande sulla validità della società, la *quasi-riflessività del linguaggio* (la possibilità di riferirsi allo stesso linguaggio) e la capacità di mettere in discussione gli oggetti sociali sino ad allora investiti di senso. L'*autonomia umana* non può fare a meno di tali virtualità antropologiche, ma si realizza solo dopo la creazione sociale-storica della *soggettività riflessiva e deliberante*. Il passaggio dalle virtualità al progetto sociale-storico non va compreso tramite la coppia concettuale aristotelica di potenza e atto, perché dipende da una scelta etico-politica che si realizza nelle condizioni specifiche che consentono l'emergere del giudizio e della scelta davanti a ciò che è considerato vero e giusto. Ossia, circolarmente e ancora una volta, esso dipende da una determinata creazione sociale-storica (Profumi 2010: 121-25).

Per definire tutto ciò, Castoriadis usa il termine di *progetto d'autonomia*. Non si tratta di un'utopia ma della tendenza a fare dell'autonomia il cuore dell'organizzazione collettiva che incontriamo in diverse società nella storia. Una volta chiarito questo concetto, per il greco-francese il progetto rivoluzionario che tende al socialismo non è più solo il frutto della lotta contro la

società capitalista, ma anche una delle ultime forme dell'autonomia collettiva di questo più ampio progetto. Quest'ultimo ha una costante decisiva: assume sempre un contenuto democratico. Innanzitutto nella *polis* d'Atene, quando le istituzioni e l'immaginario che l'accompagnano generalizzano la convinzione che tutti devono e possono fare le proprie leggi e che non si deve imporre a nessuno cosa pensare, ossia quando la libertà e l'eguaglianza diventano i principi attorno ai quali organizzare il potere collettivo e le relazioni sociali. Successivamente ciò avviene anche durante la modernità (soprattutto tra il 1750 e il 1950), quando la ricerca dell'autonomia si radicalizza a tutti i livelli, e diverse rivoluzioni (inglese, americana e francese) sanciscono il tentativo di riorganizzare l'intera società su queste nuove basi.

In sostanza, all'autonomia intesa come superamento delle istituzioni che incarnano la dominazione sociale da parte di apparati rigidi di ripetizioni sociali, grazie all'autogestione dei lavoratori incarnata nella dimensione politica degli organi proletari (il consiglio, il soviet o l'assemblea), Castoriadis aggiunge il portato dell'esperienza antica e moderna di altre e diverse forme di autonomia (dall'autonomia intellettuale a quella artistica). Prima di tutto la creazione della filosofia, della politica e della democrazia nell'antica Grecia, e, in secondo luogo, il superamento di società segnate dal dominio religioso nell'Europa rinascimentale, e la nuova visione della politica portata con le rivoluzioni, sino alla messa in discussione della diseguaglianza sociale nella società capitalista.

Ciò che risulta decisivo in questa sede, però, è che Castoriadis intenda tale progetto come l'emergere continuo di società segnate dalla tendenza a instaurare la politica a livello collettivo, e il fatto di considerarla come la principale pratica in grado di prendere distanza dal dominio istituito, cristallizzatosi a causa della naturalizzazione dell'immaginario e delle istituzioni che organizzano il senso, i valori, le norme e le relazioni dell'insieme della vita collettiva (Profumi 2013: 20).

Ciò risulta evidente sin dalla sua prima formulazione:

Il problema politico è il problema dell'istituzione globale della società. [...] Ciò che sta nascendo, dolorosamente, frammentariamente e contraddittoriamente, da oltre due secoli, è il progetto d'una nuova società, il progetto d'autonomia sociale e individuale. Progetto che è creazione politica nel senso più profondo, e i cui tentativi di realizzazione, devianti o abortiti, hanno già innervato la storia moderna. (Castoriadis 1979: 414-15)

Non è un caso che Castoriadis consideri la politica, intesa aristotelicamente come la più architettonica delle virtù d'autonomia (Castoriadis 1978: 325-413), come la principale attività in grado di continuare e realizzare il *progetto d'autonomia*, dato che aiuta a sviluppare la riflessione e la decisione pubblica permettendoci di riprendere coscientemente l'organizzazione nor-

mativa sociale e le significazioni immaginarie ereditate che vi si incarnano. In altre parole, la politica mira a far partecipare tutti alla formazione delle leggi, dell'opinione pubblica e delle istituzioni, rendendo in questo modo esplicito il potere istituzionale, con l'obiettivo dichiarato di ricreare l'istituzione della società nel suo insieme (Castoriadis 1990: 122–27, Castoriadis 1997: 65). Proprio tale primato viene chiarito dopo l'IIS, e costituisce il cuore della seconda idea di rivoluzione a cui il greco-francese arriva negli anni '80.

2.3. Tre idee di rivoluzione e una costante

Benché l'idea di rivoluzione in Castoriadis cambi al mutare del quadro concettuale generale, sulla base della problematizzazione delle idee di *autonomia umana* e *Sociale-storico*, si possono ricavare di fatto tre distinte concezioni della rivoluzione e una costante centralità che la pratica politica riveste in questo quadro e per la trasformazione radicale della società.

Come già chiarito, durante gli anni socialbarbarici rivoluzione significa realizzare il contenuto del socialismo sorto dopo il 1789 grazie alle lotte politiche proletarie, il cui emblema va rintracciato nel tentativo rivoluzionario ungherese mosso contro l'Urss (Castoriadis 1979: 388–94). L'intento pratico-teorico è di indicare una visione della rivoluzione diametralmente opposta a quella leninista, incapace di prendere una vera distanza dallo stalinismo e rea di sostenere la tesi e la pratica antidemocratiche del partito come avanguardia rivoluzionaria. La visione leninista non solo è incapace di riconoscere la vera fonte rivoluzionaria del movimento socialista, ma è complice del nuovo regime di sfruttamento perché non comprende la vera natura di classe della burocrazia di partito e di Stato (la nuova classe sfruttatrice), giustificando così l'alienazione radicale del potere proletario resa coerentemente palese dalla brutalità del regime stalinista. In questo momento, quindi, l'idea di rivoluzione si lega alla genealogia fenomenologica della lotta di classe che rivela il suo contenuto nel presente, proiettandosi nel futuro come un destino inaggirabile. Come il greco-francese continuerà ad affermare sino alla fine degli anni '70, insomma, rivoluzione vuol dire dissolvere politicamente la burocrazia e la gerarchia di Stato e di partito, massime espressioni dell'alienazione capitalista contemporanea (Castoriadis 1979: 349–50).

Proprio in quegli anni, estendendo l'idea di autonomia al resto della storia dell'umanità, egli relaziona l'idea di rivoluzione con quella del *progetto di autonomia*, giungendo a una seconda idea di rivoluzione in grado di sussumere, e non di superare o misconoscere, la prima.

Come abbiamo visto, la creazione della *polis* d'Atene e le rivoluzioni moderne, soprattutto la francese, sono considerati gli esempi emblematici della possibilità rivoluzionaria (Castoriadis 1996: 235, Castoriadis 1990:

156–65). Rivoluzione, perciò, diventa contemporaneamente l'esempio di quanto è già avvenuto nel *progetto di autonomia* (seguendo la stessa logica del "contenuto del socialismo"), e una possibilità che si apre per il futuro, nonostante viviamo in una società capitalista che sta estinguendo le risorse generatesi in epoca moderna (Castoriadis 1996: 22–3).

In altre parole, la rivoluzione è sia l'instaurazione di ciò che lui chiama *la sfera pubblica/pubblica*, realtà nucleare per il funzionamento regolare di una vera società democratica, sia un sommovimento generale che investe qualsiasi società e che ne permette di riconsiderare in modo esplicito l'organizzazione, a partire dal potere collettivo (Castoriadis 1996: 229, Castoriadis 1997: 63). Essa è, allo stesso tempo, il progetto politico esplicito di instaurazione di una vera democrazia, relativo alla pratica di realizzazione di un vero spazio pubblico, e una delle possibilità di trasformazione sociale–storica in cui l'autoalterazione importante e rapida dell'intera società può assumere contenuti anche radicalmente diversi. In questo senso, il concetto di rivoluzione del Castoriadis maturo è duplice e fa i conti con l'approccio olistico alla base della filosofia della creazione umana (quando la pensa come autoalterazione complessiva e rapida della società), continuando a risentire anche del concetto di rivoluzione precedente, veicolato dal contenuto del socialismo (quando la pensa come realizzazione dell'esplicita pratica politica dell'autonomia). L'autotrasformazione complessiva della società portata dalla politica dell'autonomia è ormai sinonimo di quanto abbiamo visto essere la *creazione politica*, nel passato come nel futuro.

Dato che al mutare del *Sociale–storico* (quando finisce una società e se ne afferma un'altra) si genera un nuovo tipo antropologico di essere umano, Castoriadis sostiene che per individuare la creazione di una nuova società incentrata sulla pratica politica e su istituzioni che veicolano l'immaginario dell'autonomia nei diversi ambiti del potere collettivo, dobbiamo considerarla come una profonda trasformazione della condizione umana. La riflessione filosofico–critica, perciò, si trova davanti al problema di capirne la natura, base necessaria per verificarne la validità pratico–teorica. Ciò lo porta, per esempio, a interrogarsi sulla nascita dell'*autonomia umana* come progetto collettivo nell'antica Grecia (Castoriadis 2004).

Davanti a questa consapevolezza e all'emergere della controrivoluzione neoliberista, il vecchio problema rivoluzionario si ripropone in maniera ancora più accentuata a metà degli anni '80. Non si tratta più solamente di indicare, contro Marx, che la rivoluzione ha un contenuto positivo, e che esso è opposto alla visione rivoluzionaria trotskista–leninista, di affermare che essa sia portata avanti da nuovi e diversi soggetti sociali, o di denunciare l'assenza di un movimento rivoluzionario che la società capitalista contemporanea ha fatto sparire. Secondo Castoriadis la vittoria dell'eteronomia veicolata dall'immaginario capitalista e dalle sue principali istituzioni sociali,

ci obbliga ormai a trattare principalmente la possibilità della rivoluzione, intesa come affermazione dell'autogoverno permanente della società, solo grazie alla rinascita futura di una potente critica collettiva al sistema di potere sociale ampiamente inteso, e alla reinvenzione collettiva delle forme di democrazia diretta lungo tutto il tessuto sociale (Castoriadis 1990: 166–71).

In generale, l'idea di rivoluzione della società capitalista ha un valore squisitamente politico, perché è volta a orientare la nostra azione nel presente e corrisponde alla ripresa del *progetto di autonomia* in un contesto di crescente eteronomia sociale, economica e politica. Lungi dal costruire una teoria della rivoluzione, il greco-francese fa appello alla nostra saggezza pratica, alla nostra capacità riflessiva e critica, al nostro desiderio di libertà ed eguaglianza, per indicare gli strumenti più adatti a farci realizzare questa nuova creazione comune. Non si tratta solo di prendere il potere dello Stato, di abolirlo, oppure di trasformare il sistema economico, ma di avviare un mutamento antropologico profondo in grado di cambiare la natura del potere collettivo e della sua organizzazione, superando l'immaginario sociale che impedisce all'autonomia di divenire norma centrale per i comportamenti, le leggi e le relazioni sociali.

Ecco perché il greco-francese fa riferimento al cambiamento della nostra auto-rappresentazione sociale e alla capacità collettiva di creare una nuova società (Castoriadis 1990: 163). Quest'idea di rivoluzione, in particolare, dovrà nutrirsi contemporaneamente dell'elaborazione dell'eredità dell'immaginario greco antico e di quello europeo moderno (Castoriadis 1990: 193–219), e prendere la forma di un'inedita creazione sociale-storica portata dalla pratica politica che ne veicoli il nuovo immaginario, così da sancire una nuova società democratica. In altre parole, nel caso riuscirà a svilupparsi, essa sarà una nuova *creazione politica*.

Rivoluzione non significa solamente un tentativo di re-istituzione esplicita della società. La rivoluzione è questa re-istituzione attraverso l'attività collettiva e autonoma del popolo, o d'una grande parte della società. Ora, quando questa attività si sviluppa, nei tempi moderni, essa ha presentato sempre un carattere democratico. [. . .]. Se tale è l'immaginario dominante dell'umanità occidentale contemporanea, la rinascita del progetto d'autonomia richiede dei cambiamenti immensi, un vero sommovimento della terra, non in termini di violenza fisica ma in termini di credenze e di comportamenti umani. Si tratta di un cambiamento radicale della rappresentazione del mondo e del posto degli esseri umani in esso. (Castoriadis 1990: 163, Castoriadis 1999: 178–9)

3. La rivoluzione come creazione politica

Quest'ultima idea di rivoluzione, usata per indicare il superamento della società capitalista, è la più rilevante per l'attuale dibattito filosofico, dato che introduce una nuova categoria per pensarla: la trasformazione antropologica.

Il ragionamento del filosofo greco-francese ci consegna, insomma, un concetto di rivoluzione coerente dal punto di vista filosofico, e rilevante, se considerato alla luce dei movimenti democratici di trasformazione radicale che hanno effettivamente attraversato le società occidentali (e non solo) nel tempo. Perciò vale la pena confrontarsi con questo orizzonte filosofico-politico originale e assumere come valida quest'idea, così da sottoporla subito al tribunale della riflessione critica, a partire da alcune questioni: nell'ottica del *progetto d'autonomia*, come pensare la trasformazione antropologica della società? In che modo rintracciare i fenomeni sociali che più vi si avvicinano?

Ovviamente tali domande poggiano su altre ancora più radicali e inseriscono la riflessione di Castoriadis a pieno titolo nel recente dibattito sulla distinzione tra *il politico* e *la politica* che ha influenzato soprattutto la cultura francese, e che sta attraversando diversi contesti culturali ed istituzionali (Ranciere 1995, Badiou 2001, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2015). Ci si potrebbe domandare, per esempio: siamo davvero sicuri che la rivoluzione si realizzi tramite la politica come la intende Castoriadis? Ancora più radicalmente: come ripensare la politica in un'ottica rivoluzionaria? Cos'è la politica?

Lungi dal poter rispondere a questo tipo di domande in questa sede, è possibile però mettere alla prova la coerenza interna del discorso di Castoriadis sulla base delle sue stesse categorie, anche per giustificare la validità di queste domande radicali.

3.1. La creazione politica, rivista

Come abbiamo chiarito, la seconda idea di rivoluzione di Castoriadis costituisce la base essenziale per pensare la terza, ed entrambe si legano a doppio vincolo alla realtà della *creazione politica*. Ma proprio quest'ultimo concetto sembra risentire di un problema rilevante.

Se la politica è un'azione creativa collettiva che corrisponde al movimento della società che si autoistituisce in maniera esplicita, e che si vuole altra, per potersi trasformare profondamente e ritornare ad essere origine della sua organizzazione, allora la pratica politica corrisponde a un momento di autopoiesi sociale. Poiché, però, la democrazia è pensata come il risultato più evidente di questo movimento di riconoscimento della dimensione istitutiva come fonte dell'istituzione, ed è concepita per questo come *pai-*

deia democratica, ossia come auto-educazione generalizzata attraverso la prassi dell'autogoverno che mette al centro dell'interesse comune la collettività come tale, le sue leggi e le sue regole, siamo in presenza di una sovrapposizione delle idee di politica e democrazia (Castoriadis 1986: 295).

La creazione della politica ha luogo quando l'istituzione data della società è messa in causa come tale e nei differenti aspetti e dimensioni (ciò che ne fa rapidamente scoprire, esplicitare, ma anche articolare in altro modo, la solidarietà), dunque, quando un altro rapporto, inedito sino ad allora, è creato tra l'istituente e l'istituito. (Castoriadis 1990: 127)

Non è un caso che, in base a questa prima sovrapposizione, Castoriadis porti avanti l'equazione tra politica e rivoluzione. Basti considerare la distinzione castoriadisiana tra *il politico* e *la politica* che serve ad affermare il primato della politica sulle altre pratiche d'autonomia: il primo è la dimensione del potere esplicito (riguarda le istanze che emettono delle ingiunzioni sanzionabili, come, per esempio, il potere giudiziario o quello governativo), la seconda, invece, "assorbe il politico", dato che lo rende partecipabile e condivisibile, permettendo a tutti di accedervi (Castoriadis 1990: 122-35). In sintesi: *la politica* democratizza *il politico*, agendo su tre piani del potere sociale: 1) sull'attività istituente, che rende esplicita e assume coscientemente; 2) sulla partecipazione al potere collettivo diffuso, anch'esso esplicitato; 3) sul potere già riconosciuto, che genera la legge e le norme nei diversi contesti collettivi. L'uso della distinzione schmittiana tra *il politico* e *la politica*, che Castoriadis usa probabilmente per confrontarsi indirettamente con le proposte sulla democrazia moderna di Claude Lefort (Lefort 1986), serve per chiarire come *la politica* riprenda il portato pre-politico della società, come avvenuto con la *polis* d'Atene e con la rivoluzione francese (Castoriadis 1979: 393-4, Castoriadis 1990: 156-7, Castoriadis 2004: 295, Castoriadis 2008: 101-04/III). Tale democratizzazione del tessuto pre-politico, così come de *il politico*, significa che l'eguaglianza nell'ambito del potere, così come la libertà di riflessione e di decisione alla base di questa pratica d'emancipazione, sono garantite esclusivamente nel momento della partecipazione diretta da parte di tutti a tutti gli ambiti del potere sociale (da quello dell'opinione pubblica, a quello della creazione della legge, passando per le credenze e le istituzioni che organizzano il senso comune).

Intesa in questi termini, *la politica* risulta sinonimo di rivoluzione, in quanto processo che realizza la democrazia intesa come società autonoma, ma, allo stesso tempo, come democrazia *tout court*, in quanto centro immaginario, pratico, istituzionale che la sorregge.

Eppure, stando alle stesse considerazioni di Castoriadis, questa duplice sinonimia è solo parzialmente possibile. Ce ne rendiamo conto già a partire da alcune sue posizioni, dove si ammette che la politica è necessaria ma non

sufficiente per arrivare a comprendere la fonte e il frutto della rivoluzione in cui consiste la società democratica (Castoriadis 2004: 297, Castoriadis 1997: 64–65), o dove si distingue la democrazia come regime sociale (Castoriadis 1996: 235) dalla pratica politica (Castoriadis 1990: 149, Castoriadis 1997: 55): «La politica non dà né può dare una risposta a tutto — ma non può esserci una trasformazione essenziale della società che non riguardi la dimensione essenziale del potere» (Castoriadis 2005: 182).

Su questa base è ragionevole domandarci se il cambiamento della natura del potere collettivo può, da solo, assicurare che le istituzioni sociali incarnino l'immaginario dell'autonomia e lo veicolino ovunque. La risposta sembra negativa, visto che la politica, per quanto necessaria, e benché pensata da Castoriadis foucaultianamente, ossia come pratica relativa ad un potere diffuso e non come semplice governo, non potrà mai coprire né orientare gran parte del tessuto delle istituzioni e dell'immaginario esistente, che è "l'oggetto" del cambiamento rivoluzionario dell'intera società e non solo della trasformazione della natura del potere collettivo operato dalla politica. Ciò implica, insomma, anche un intervento complesso di altre pratiche dell'autonomia a diversi livelli, come evidenziato altrove (Profumi 2013: 57–69). Insomma, la sovrapposizione tra politica e democrazia è sempre solo parziale. La politica è l'espressione dell'autonomia collettiva che si pone come proprio oggetto (indefinito) la società stessa, mentre la democrazia, come regime sociale, è riflessività e autolimitazione collettiva a tutti i livelli del sociale, e, per questo, è il risultato di un cambiamento generato da una pluralità di pratiche che non si riducono all'emancipazione dal dominio istituito nell'ambito del potere collettivo.

Così, anche continuando a considerare la politica come la principale condizione per arrivare alla rivoluzione antropologica, espressione della società democratica, la realtà sociale–storica dell'immaginario e delle istituzioni in cui si incarna implica, allo stesso tempo, che si sviluppino anche altre pratiche dell'autonomia capaci di intervenire su piani diversi da quello del potere collettivo, per fare della riflessività e della libera capacità di decisione le abitudini prevalenti nelle relazioni umane, come indicato dallo stesso Castoriadis (Castoriadis 1986: 267). Ecco perché, se vogliamo usare il concetto di *creazione politica* per rendere conto della rivoluzione antropologica, dobbiamo estenderlo oltre l'ambito della politica che democratizza il potere. In questo modo la *creazione politica* non sarebbe più solo il portato della principale *praxis d'autonomia*, ma un cambiamento olistico complesso (in ambito artistico, pedagogico, psicanalitico, giornalistico, medico, etico, etc) guidato dalla politica, e sempre in relazione con essa.

Anche se può apparire marginale, questo sottile spostamento concettuale apre la strada a conseguenze filosofiche e politiche importanti. Prima di tutto, infatti, siamo costretti a rintracciare i presupposti generali della rivo-

luzione anche oltre la pratica politica, per rendere conto di come questa si leghi a forme plurali della trasformazione sociale. Solo una volta evidenziati tali presupposti generali (Profumi 2013: 69–86) possiamo porci il problema di come trattare i fenomeni sociali e politici che più li condividono, oltre, ovviamente, a criticare la società contemporanea.

Intesa in questo modo, la *creazione politica* ci consente di valorizzare quei movimenti sociali e politici che hanno messo in discussione non solo l'impianto del potere delle società contemporanee, ma che hanno cercato di creare un nuovo immaginario capace di delegittimare alcuni pilastri istituzionali e immaginari della società capitalista attuale. In particolare, ci permette di leggere il movimento altermondialista (2001) e quello degli indignados (2011) come parti del *progetto d'autonomia*. In questo senso risulta importante anche comprendere i processi sociali–storici che, a diverso livello e grado, diventano dei precedenti grazie ai quali pensare la possibilità concreta della *creazione politica* (come è avvenuto e sta avvenendo in Sud America) (Profumi 2012, Profumi 2016). In questi casi, infatti, il movimento generale di trasformazione sociale non si regge solo sull'affermazione della pratica politica istituyente, ma anche sulla condivisione di un nuovo immaginario e di nuove istituzioni sociali che veicolano il senso dell'autonomia al di là delle pratiche di democrazia diretta.

Grazie all'estensione del concetto di *creazione politica*, ormai intesa più precisamente come attività collettiva complessa, guidata dalla politica democratica e radicata in alcuni presupposti generali, ci si può chiedere quale sia la relazione tra la politica e le altre pratiche dell'autonomia, aprendo così nuovamente una questione filosofica abissale, a cui Castoriadis pensava di aver risposto esaustivamente, e che risulta, invece, ancora una volta decisiva per contribuire allo stesso processo rivoluzionario: come ripensare la politica?

Riferimenti bibliografici

- BADIOU, A., 2001, *Metapolitica* [1998], trad. It. Marina Bruzzese, Napoli, Cronopio.
- CASTORIADIS, C., 1974a, *L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 1: Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- , 1974b, *L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 2: Prolétariat et organisation*, Paris, Union Générale d'Éditions,
- , 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1978, *Les carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1979, *Le contenu du socialismo*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- , 1986, *Les domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil.

- , 1990, *La monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1996, *La Montée de l'insigni[FBo1?]ance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1997, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1999, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2004, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2005, *Une société à la derive*, Paris, Éd. Du Seuil.
- , 2008, *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2009, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945–1967)*, Paris, Éd. du Seuil.
- CLASTRES, P., 1974, *La société contre l'État*, Les éditions de minuit.
- FREUD, S., 2003, *L'interpretazione dei sogni* in Freud S., *Opere 3. L'interpretazione dei sogni 1899*, Torino, Bollati Boringhieri.
- HABERMAS, J., 1987, *Il discorso filosofico della modernità* [1985], trad. It. Emilio Agazzi, Elena Agazzi, Roma–Bari, Laterza.
- HONNETH, A., 1989, *Une sauvegarde ontologique de la révolution*, in AA.VV., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, E. Droz, pp. 191–208.
- , 2002, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo.
- , 2002b, *La lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore.
- LACAN, J., 2004, *Jacques Lacan, il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958* [1988], trad. Ita. Antonio Di Caccia, Torino, Einaudi.
- LEFORT, C., 1986, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil.
- POIRIER, N., 2004, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, Puf.
- PROFUMI, E., 2010, *L'autonomia possibile*, Milano, Mimesis.
- , 2011, *Per una comprensione del riconoscimento in politica: critica ad Axel Honneth*, Consecutio Temporum n.I, Ass. Culturale Thesis, pp. 1–25.
- , 2012, *Il passo del gigante. Viaggio per comprendere il Brasile di Lula*, Roma, Aracne.
- , 2013, *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti internazionali.
- , 2016, *Colombia, la pace è nostra*, Roma, Exorma.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2015, *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de la politizacion 2015*, Santiago de Chile.
- RANCIÈRE, J., 1995, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Ed. Galilée.

Politiche rivoluzionarie e gnosticismo

Uno sguardo filosofico–politico

GIACOMO MARIA ARRIGO*

ABSTRACT: Revolutionary Gnosticism is a religious–philosophical category introduced in the academic debate by the philosopher Eric Voegelin (1901–1985). Starting from his important work, several philosophers and sociologists have adopted Gnosticism as a useful explanatory notion to frame and define numerous modern and contemporary political and cultural movements. The immanentization of the eschaton, which is a renowned Voegelian expression, intimately defines the politico–cultural project of revolutionary Gnosticism. The destruction of the past for the creation of a new world, the last aeon, demarcates the vision of history of revolutionary Gnosticism. Hence, according to a similar *Weltanschauung*, man replaces God, giving birth to «the idea of a transfiguration of mankind through a process of auto–redemption (grace replaced by revolution)» (Augusto Del Noce).

The paper aims to investigate in broad terms the vast time span in which the concept of revolutionary Gnosticism has taken shape, from ancient Gnosis to Late Middle Ages, through seventeenth century Puritanism and Jacobinism, until twentieth–century totalitarianisms, eventually suggesting further lines of research. The present study intends to suggest a new interpretation for politico–revolutionary phenomena that have emerged in the whole West and in all epochs, with the purpose of finding a recurrent pattern that reflects one of the most disruptive intellectual engine for radical politics.

KEYWORDS: Gnosticismo, Rivoluzione, Voegelin, Autoreddenzione, Radicalismo politico.

1. Introduzione

Recentemente diversi filosofi e sociologi hanno insistito su una categoria interpretativa singolare per definire e circoscrivere alcuni movimenti politici della storia moderna e contemporanea: lo gnosticismo rivoluzionario. Difatti, scrive Jacob Taubes nel 1996, «la storia delle ricerche sulla gnosi si può interpretare in duplice modo. In primo luogo, e sopra ogni altra cosa, essa concerne lo studio della gnosi tardoantica. Ma dal punto di vista

* Dottorando in co–tutela presso KU Leuven e l'Università della Calabria; giacomomaria.arrigo@kuleuven.be.

di un'impostazione più generale, è possibile considerarla anche come un modo per definire il presente» (Taubes 2001: 373).

Introdotta nel dibattito scientifico dal filosofo politico Eric Voegelin (1901–1985), lo gnosticismo rivoluzionario è stato accolto in modo ambivalente: da una parte, alcuni pensatori hanno rigettato tale definizione, considerandola inadatta a parlare della contemporaneità, specialmente a causa del riferimento a una corrente religiosa ambigua e appartenente al mondo antico; dall'altra, c'è chi non ha esitato ad adottare questo nuovo strumento esplicativo e ad applicarlo al proprio oggetto di studio. Senz'altro il rimando allo gnosticismo non è privo di criticità: l'opacità dello gnosticismo antico, malgrado il fiorire di studi specialistici lungo tutto il corso del Novecento, ha gettato un'ombra pesante sul più giovane concetto di gnosticismo rivoluzionario. E nondimeno non bisogna confondere o sovrapporre del tutto le nozioni, dal momento che esiste sì un rapporto per certi versi genetico tra le due, benché difficile da accertare storicamente¹; eppure sussiste uno iato profondo, essenziale, che permette di definire in modo quasi indipendente i due tipi di gnosticismo.

Voegelin ha definito lo gnosticismo come «il tratto essenziale della modernità» (Voegelin 1999: 161) e Giovanni Filoramo lo ha invece qualificato come «un fiume sotterraneo della nostra tradizione storico-religiosa, che carsicamente riaffiora coi suoi miti simboli immagini» (Filoramo 1990: VII). La definizione di questo genere di gnosticismo, che chiaramente non è quello antico ma risulta essere, come vedremo, una formulazione originale e scaturente da più matrici, richiede un ripercorrimiento storico che si snoda lungo un arco temporale vasto, dalla gnosi antica, tappa ineludibile, ad alcune eresie cristiane del Basso Medioevo, passando per l'esperienza puritana nell'Inghilterra del XVII secolo e l'epurazione giacobina nel periodo rivoluzionario francese, fino ai totalitarismi novecenteschi, il nazismo e il comunismo sovietico, terminando infine nella contestazione sessantottina. È evidente che ricoprire tutti questi capitoli della parabola gnostica sia una impresa che non può essere compiuta in un singolo articolo, ma un rapido accenno a ciascuno di questi passaggi è d'obbligo. Seguiremo in ciò il percorso delineato dai maggiori autori che hanno indagato il tema in oggetto (fra gli altri, Eric Voegelin, Augusto Del Noce, Emanuele Samek Lodovici, Luciano Pellicani, Alessandro Orsini, Hans Jonas).

Per un corretto inquadramento del fenomeno, che a prima vista può

1. Ne è consapevole Eric Voegelin quando scrive che i movimenti dichiaratamente o velatamente gnostici della storia «sono chiaramente legati l'un l'altro attraverso i secoli dalla struttura generale dei loro sentimenti e atteggiamenti; ma se questa affinità sia sempre dovuta ad un'effettiva influenza storica da un'onda del movimento [gnostico] all'altra, o se le esperienze che forniscono la spinta dei gruppi sorgano ogni volta di nuovo, senza una precisa determinazione derivante da precedenti esperienze, è in gran parte una questione aperta» (1998: 139).

apparire vasto e labirintico, sarà necessario enucleare preliminarmente i caratteri propri dello gnosticismo rivoluzionario che ritroveremo via via nelle varie esperienze storiche. Il primo paragrafo, così, servirà da introduzione e, insieme, da collante per l'intera parabola storica che verrà tracciata successivamente.

2. Caratteri definitivi di un'energia mutante

Innanzitutto va chiarito un elemento chiave: lo gnosticismo rivoluzionario non è e non deve essere confuso con una chiara e netta ideologia al pari delle altre ideologie; non è una bandiera issata consapevolmente né un sistema bello e pronto all'uso, e pertanto non si troverà alcun rivoluzionario gnostico che si definisca tale. Esso è «un'essenza spirituale suscettibile di manifestarsi in diverse forme in diversi tempi» (Del Noce 1980: 202), una «mentalità» (Samek Lodovici 1979: 6), un «atteggiamento» (Campodonico 2015: 139) o una «disposizione» (Germino 1998: 14) più che una dottrina, una «malattia dello spirito» (Voegelin 1992: 63) o *pneumopatologia*, come l'ebbe a chiamare Eric Voegelin, intendendo con ciò una distorsione della coscienza che si manifesta come una «orgogliosa rivolta contro i limiti della natura creaturale dell'essere umano» (Franz 1992: 8). Rispetto allo gnosticismo antico, che verrà indagato nel prossimo paragrafo, lo gnosticismo rivoluzionario, che presenta la non trascurabile caratteristica di essere postcristiano², è interessato all'al di qua e spesso, anche se non sempre, nega l'al di là. Augusto Del Noce scrive che «la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della [assoluta e spiccata] trascendenza divina; la [gnosi] postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale» (Del Noce 1999: 15–16).

L'essenza della gnosi postcristiana è «il tentativo patologico di tradurre un regno di perfezione trascendente in una realtà storica immanente» (Voegelin 1992: 75). Secondo la fortunata espressione voegeliana, una simile prospettiva prevede *l'immanentizzazione dell'eschaton* (la realtà ultima): non più la

2. "Postcristiano" è un termine che Augusto Del Noce per primo ha adottato nel 1968 per indicare distintamente l'anima dello gnosticismo rivoluzionario. L'aggettivo "postcristiano" specifica il carattere residuale dello gnosticismo rivoluzionario rispetto allo gnosticismo antico duramente represso della Chiesa cristiana delle origini. In questo senso, la sopravvivenza della *Weltanschauung* gnostica è dovuta alla sua inversione, ossia al capovolgimento dei riferimenti alla trascendenza in un completo appiattimento alla terra. Nelle parole dello stesso Del Noce: «Mentre nel caso della gnosi antica si tratta della distruzione in se stessi dello spirito di potenza e della liberazione dell'anima dal mondo, nella gnosi postcristiana avviene precisamente l'opposto» (Del Noce 1999: 16). E ancora: «Entro il nuovo gnosticismo la forma attivistica e rivoluzionaria è destinata a prevalere sulla forma contemplativa» (Ibid, 17). Non a caso per definire la *nuova gnosi* Del Noce usa in modo interscambiabile gli aggettivi "postcristiana", "decaduta" e "degenerata" (cfr. ibid).

fede in una realtà perfetta *oltre* il tempo, bensì la *certezza* in una prossima instaurazione di una società ideale e compiuta *nel* tempo.

Già quanto finora è stato detto potrebbe permettere di operare alcune dovute distinzioni, e specificamente la differenza di questo gnosticismo rivoluzionario dall'utopismo e dall'apocalitticismo. Tradizionalmente, sostiene John Gray, l'immagine di una società perfetta — l'utopia — «è stata interpretata come memoria di un paradiso perduto piuttosto che come l'immagine di un futuro raggiungibile. [...] Molti utopisti mirano non a rovesciare la società ma a dipingere una comunità ideale che possa fungere da modello» (Gray 2008: 21). La repubblica di Platone e l'utopia di Tommaso Moro sono due esempi che Gray adduce per spiegare l'utopia nei due sensi di “non–luogo” e di “buon–paese”. Pertanto lo gnosticismo rivoluzionario inteso come tentativo di realizzare fattivamente l'utopia, per quanto possa attingere dall'utopismo, rimane pur sempre una costruzione di pensiero diversa da esso. L'apocalitticismo, al contrario, si distingue dallo gnosticismo rivoluzionario perché attende freneticamente la manifestazione plenaria della rivelazione divina (l'apocalisse), e si identifica nell'aspettativa entusiasta e talvolta delirante del rovesciamento cosmico ad opera del principio divino. Invece lo gnosticismo rivoluzionario, in quanto movimento immanentistico, anche quando veste panni religiosi, estromette Dio dalla propria azione rivoluzionaria e, pretendendo di compiere la volontà divina, di fatto ateizza la propria condotta nel prendere il posto di Dio: «Secondo il rivoluzionario gnostico, l'avvento del regno esige la sua cooperazione militare» (Voegelin 1999: 182), e dunque «l'uomo non deve attendere la salvezza da Dio» (Pellicani 2012: 84).

A questo punto è chiaro che il rivoluzionario gnostico si prefigge l'obiettivo di raggiungere il regno perfetto su questa terra con le sole proprie forze, forzando i tempi e «ricorrendo alla violenza come a una sorta di levatrice del Mondo Nuovo» (Pellicani 2012: 283). Il perfettismo chiliastico e l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano appaiono pertanto come i due ingredienti dell'azione gnostico–rivoluzionaria che è sempre e ovunque totalizzante e totalitaria (Marega 2006: 17). Senonché entra in gioco un elemento che dà il nome a questo fenomeno ma che ancora non abbiamo trattato: la gnosi. In che senso tale rivoluzionarismo è gnostico?

La gnosi è classicamente la conoscenza salvifica il cui possesso è apportatore di salvezza per i singoli individui illuminati. Trasposta su un piano politico — secondo l'itinerario che vedremo a breve — la gnosi diventa «diagnosi–terapia dell'alienazione umana» (Pellicani 2012: 297), un sapere descrittivo (“il mondo è malvagio a causa di *questi* fattori”) e normativo (“è possibile cambiare il mondo secondo *questa* ricetta”): la gnosi è scienza libe-

ratrice totale³ il cui possesso e la cui applicazione possono salvare l'umanità dal male e dalla corruzione e finanche dalla finitudine stessa, com'era inteso nella gnosi antica. E allora la politica come applicazione di una siffatta gnosi diventa «prassi soteriologica» (Pellicani 2012: 10), e l'assolutizzazione del valore politico conduce a una concezione secondo cui «il male diventa la storia passata» (Del Noce 1999: 23). La «teopolitica gnostica» (Borghesi 2013: 14) avrebbe dunque il potere di trasfigurare la natura umana secondo un «processo di autoreddenzione (la rivoluzione sostituita alla grazia)» (Del Noce 1999: 7)⁴. Ne consegue un rigido «dualismo sociologico» (Samek Lodovici 1979: 10): coloro che non possiedono la gnosi non sono semplici avversari politici ma nemici cosmici che non devono essere solamente sconfitti bensì annientati.

Per concludere, elenchiamo ordinatamente i caratteri tipici della gnosi fin qua descritti. Già Alessandro Orsini indica alcuni temi ricorrenti dello gnosticismo rivoluzionario: «l'attesa della fine; il catastrofismo radicale; l'ossessione per la purezza» (Orsini 2010: 13). Accanto a queste categorie possiamo aggiungere: l'assolutizzazione del politico; la gnosi come diagnosi-terapia; la rivoluzione come ultima violenza; la tentazione di “forzare i tempi”; il dualismo sociologico, o «mentalità a codice binario» (Orsini 2010: 34); il prometeismo; ma soprattutto l'anticosmismo, e cioè «il rifiuto totale del mondo esistente» (Kolakowski 2013: 8), inteso nei termini di una percezione del mondo come una terra “straniera” o come una “prigione” — insomma, come qualcosa di malvagio — che deve essere rovesciata a tutti i costi (cfr. Germino 1998: 48).

Passiamo ora all'evoluzione storica dello gnosticismo rivoluzionario, soffermandoci sui casi storici più importanti.

3. La gnosi antica

Un'identificazione univoca del fenomeno gnostico tardoantico è stata tentata a lungo nel Novecento, ma ancora si è incerti sul suo statuto e finanche sulla questione intorno alla effettiva sussistenza di una religiosità inequivocabilmente gnostica. Punto di partenza per un tentativo in questa direzione può essere il Colloquio di Messina tenutosi tra il 13 e il 18 aprile 1966 nella città dello Stretto tra 69 studiosi provenienti da diverse parti del mondo. Nel

3. Secondo Claudio Bonvecchio, «questa conoscenza è la conoscenza dell'essere e quindi è simbolicamente potere dell'essere e potere sull'essere [... dal cui possesso] promana un potere reale ed effettivo: quello che vuole per l'umanità tutta il raggiungimento dell'armonia, della completezza, della totalità» (Bonvecchio 2000: 345–346).

4. Vedi anche S. Fumagalli 2005: 73, «La rivoluzione rappresenta quindi un salto qualitativo verso una condizione trasfigurata dell'umanità nella quale scomparirà ogni male».

documento finale redatto al termine degli studi e sottoscritto da quasi tutti i presenti è stata ratificata un'importante distinzione tra “gnosticismo” e “gnosi”, ove il primo termine si riferisce a «un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C.» (Aa.Vv. 1967: xx) nell'area mediorientale, mentre il secondo indica «la conoscenza dei misteri divini riservata a una élite» (Aa.Vv. 1967: xx). A partire da ciò è già possibile affermare che lo gnosticismo è un “gruppo di sistemi” e non un sistema organico, il che è alquanto utile proprio per sottrarsi alla facile tentazione di cercare nell'effettività storica un soggetto gnostico in sé, un'esclusiva ed originale dottrina gnostica rispetto alla quale il *cluster* di sette gnosticheggianti che la storia testimonia non sarebbe altro che una mera copia sbiadita. Insieme, però, non è impossibile rintracciarne dei caratteri definitivi, specialmente grazie al “paradigma ermeneutico di Jonas”⁵, come vedremo a breve.

Lo gnosticismo antico è sorto su uno sfondo alquanto variegato e sincretistico. Il ricorso alle parole di Aldo Magris è utile nell'identificazione dei vari elementi di tale sfondo, «un “terreno” composto dal giudaismo ellenistico e dal cristianesimo primitivo; dalle religioni misteriche con i loro pasticcini di elementi siriaci, anatolici, egizi e iranici; da una cultura filosofica del tipo di quella presupposta da Filone alessandrino, un misto di platonismo e stoicismo al quale (specie negli gnostici) si aggiunge una particolare propensione per Eraclito; infine dal meno noto ambiente dell'occultismo magico, astrologico ed alchimistico» (Magris 2011: 38). Difficile, pertanto, identificare una chiara matrice dello gnosticismo tardoantico, sebbene siano state avanzate tante ipotesi in proposito.

Le più antiche testimonianze di individui o sette gnostiche si trovano nel materiale antieretico degli eresiologi cristiani dei primi secoli (tra gli altri, Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino). D'altra parte, gli gnostici sono stati il primo nemico del nascente cristianesimo in un contesto in cui ribollivano tante variazioni dottrinali sul tema messianico in pieno fermento. Scarsi sostenitori ha oggi, invece, l'idea che lo gnosticismo sia stato un'eresia cristiana, specialmente per la quantità di fonti primarie recentemente venute alla luce (fra tutte, la biblioteca di Nag Hammadi nel 1945). Si viene sempre più affermando, così, una specificità dottrinale gnostica che va a formare una unità speculativa originale nonostante il «carattere parassitario» (Introvigne 1993: 12) dello gnosticismo rispetto alle preesistenti tematiche iraniche, greche, giudaiche e cristiane.

Ad ogni modo, «secondo le testimonianze degli storici antichi, le sette [gnostiche] si manifestano nell'epoca degli apostoli, in un quadro geografico che si estende dalla vallata del Giordano all'Asia Minore. [...] Simone

5. L'espressione è dello storico delle religioni Giuliano Chiapparini. Il riferimento è al filosofo Hans Jonas.

[Mago], originario di Gitta in Samaria, avrebbe cominciato a predicare subito dopo la morte di Giovanni il Battista» (Doresse 1988: 45). Il successore di Simone sarebbe stato Menandro, poi Saturnino, Basilide, Carpocrate, Valentino e altri eretici gnostici. Dalla parte asiatica nasceva il manicheismo, edificato su un dualismo radicale, e il mandeismo, anch'esso ispirato a temi gnosticheggianti.

Ora, come già detto è difficile rintracciare un complesso dottrinale che coincida univocamente con lo gnosticismo. A tal fine, ci avvarremo del "paradigma ermeneutico di Jonas" il quale, sebbene fornisca «un'immagine semplificatoria dello gnosticismo» (Chiapparini 2006: 190), nello stesso tempo permette di chiarificarne le tematiche principali. Nello studio di Hans Jonas, infatti, la dimensione filosofica viene a influenzare l'oggettivo studio storico del fenomeno:

l'obiettivo primo di Jonas non è di natura filologico-letteraria, né anzitutto di carattere storiografico, ma, pur avendo certo una ricaduta in entrambi gli ambiti, consiste in prima analisi nel far emergere i tratti essenziali del fenomeno gnostico mediante una reinterpretazione fenomenologico-esistenziale della sua base testimoniale. [...] È questa visione più ampia che consente a Jonas [...] di verificare il suo [dello gnosticismo] carattere di fenomeno idealtipico, esemplificativo di una dinamica esistenziale potenzialmente ricorrente nella storia, e dunque anche nella contemporaneità (Bonaldi 2010: xi).

Hans Jonas, allievo di Martin Heidegger, ha conseguito il dottorato in filosofia nel 1928 con una tesi su *Il concetto di gnosi*, elaborando progressivamente una sintesi del pensiero gnostico basata, come ha affermato lui stesso, su una narrazione «sinottica e selettiva» (Jonas 2011: 24) volta all'individuazione degli «elementi architettonici [...] del] linguaggio gnostico» (Jonas 2010: 137).

I caratteri dello gnosticismo elencati da Jonas sono: il duplice dualismo uomo/mondo e mondo/Dio; la rottura di un iniziale stadio di perfezione e la finale (escatologica) ricomposizione dell'unità⁶; il Demiurgo come creatore malvagio; la triplice composizione dell'essere umano (corpo, anima, spirito o *pneuma*); il corpo come prigionia da cui liberarsi; la gnosi come conoscenza salvifica, definita nei termini di consapevolezza della propria origine divina; il disprezzo verso il mondo, che si incarna talvolta in un atteggiamento ascetico

6. «Il tipico sistema gnostico inizia con una dottrina della trascendenza divina nella sua purezza originaria e traccia la genesi del mondo a partire da un qualche sovvertimento primordiale in questo stato beato, ossia da una perdita dell'integrità divina che porta all'emergere di potenze inferiori, le quali poi creano e dominano questo mondo. [...] Il tema conclusivo [...] riguarda la salvezza dell'uomo, che è più di un evento semplicemente umano, poiché include il superamento e la dissoluzione finale del sistema cosmico, risultando pertanto lo strumento di reintegrazione della divinità stessa danneggiata, l'auto-salvezza di Dio» (Jonas 2011: 26).

e talaltra in un atteggiamento libertino («l'uno rifiuta obbedienza alla natura mediante l'astensione; l'altro mediante l'eccesso» (Jonas 2011: 47)); l'antinomismo che nega il carattere vincolante di qualsiasi legge (naturale, morale e positiva). Tutti questi elementi possono essere ricondotti all'*anticosmismo* di fondo del pensiero gnostico che lo pone in netto contrasto con l'orizzonte speculativo greco e cristiano. Conseguenza ulteriore è l'*elemento rivoluzionario*, dato che il sovvertimento morale di cui sopra crea le condizioni per cui lo gnostico «a partire dalla prima estrema negazione delle antiche posizioni di valore esistenti, si scaglia in un delirio di superiorità non solo su quelle norme, ma addirittura su tutte» (Jonas 2010: 297). Riferendosi in particolare al libertinismo sfrenato di Carpocrate quale esemplificativo dello gnosticismo antico, Gershom Scholem qualifica lo gnostico nei termini di un «rivoluzionario mistico» (Scholem 2016: 18) che si ribella alla legge della natura e, in egual misura, alla legge morale. Appare così pienamente intelligibile l'acuta osservazione di Emanuele Samek Lodovici:

Gli gnostici del II secolo rovesciano improvvisamente il modo di percepire (e il contenuto) di uno dei concetti più fondamentali del mondo classico, quello di *limite*. Questo concetto, infatti, passa da una valutazione positiva (limite è ciò che mi attua, ciò che mi perfeziona facendo sì che io raggiunga me stesso in una compiutezza conclusa) ad una valutazione negativa (limite è ciò che mi rinchiude, ciò che mi costringe e che per ciò stesso mi soffoca). Questa trasformazione del concetto [...] lascia trasparire un prometeismo di fondo (Samek Lodovici 1979: 106–107).

4. Millenarismo, egualitarismo e gnosticismo nel Medioevo

Qual è stato il destino dello gnosticismo in Occidente? La Chiesa cristiana ha duramente condannato e perseguitato gli gnostici fra il IV e il VI secolo. Eppure reminiscenze dualistiche non tardarono a manifestarsi in seno all'Europa.

Dopo aver resistito più o meno clandestinamente alle persecuzioni, il manicheismo trasmise tra i secoli V e IX una parte dei suoi insegnamenti, sotto forme oscure e cangianti, ai pauliciani di Armenia; questi lo introdussero nel regno di Bulgaria, dove sorse in circostanze poco chiare il bogomilismo, che si estese attraverso il commercio nel secolo XI alla Bosnia, al Milanese, alla Lombardia e alla Linguadoca. A partire dal 1017 si nota in molte parti dell'Europa occidentale la presenza di eretici, qualificati indistintamente come manichei per differenziarli dai fedeli cattolici (Savignac 1987: 487).

Pauliciani in Armenia (VII secolo), bogomili in Bulgaria (X secolo) e catarri in Occitania (XII secolo) hanno vieppiù adottato prospettive dualistiche e tendenze gnostiche opportunamente mescolate con la narrazione cristiana.

In questo modo lo gnosticismo venne travasato dall'ambiente mediorientale in quello europeo, mescolandosi con elementi culturali esogeni e dando vita a un prodotto inedito. Infatti movimenti millenaristi tra le fine del XI secolo e la prima metà del XVI secolo hanno tratto linfa vitale da un insieme di tendenze e orientamenti spuri e sincretistici, e hanno trasformato quello stesso gnosticismo antico, che permaneva generalmente su un piano speculativo, in una forza eminentemente politica e disturbatrice: il passaggio da una gnosi contemplativa a una gnosi attivistica si concretizza propriamente a questo punto della storia del pensiero.

La meditazione di Gioacchino da Fiore (1131–1202) ha svolto un ruolo centrale in questa evoluzione: la tripartita periodizzazione storica secondo il modello trinitario (l'età del Padre, l'età del Figlio e l'età dello Spirito) ha messo in moto fantasie escatologiche storicamente tenute a freno dalla speculazione agostiniana sulle due città, quella umana e quella divina. La comprensione gioachimita della storia, basata su una peculiare lettura dell'Apocalisse di Giovanni, è tesa all'avvento di un'epoca nuova e perfetta (l'età dello Spirito) ove la Chiesa cesserà di esistere perché tutta l'umanità vivrà in uno stato monacale nella perfetta contemplazione di Dio; in questi termini il sistema di Gioacchino è «pneumatocentrico, nel senso che il fulcro della storia e il compimento della promessa vengono proiettati verso il futuro dello Spirito» (Tagliapietra 2009: 35). Ora — ed è questo il punto — «questa conclusione deve realizzarsi non al di là del tempo storico, alla fine del mondo, bensì in un'ultima epoca storica» (Löwith 2015: 156). Rievocando la già citata formula voegeliana, una simile prospettiva prevede *l'immanentizzazione dell'eschaton*, e quello di Gioacchino da Fiore viene inteso quale «il primo tentativo occidentale di immanentizzazione di tale significato trascendentale [della storia]» (Voegelin 1999: 154).

La gnosi antica, trasportata in seno all'Occidente per il tramite delle sette ereticali citate poc'anzi, si saldò con il fervore apocalittico scaturito dall'approcciarsi dell'anno mille e con le successive speculazioni gioachimite che posponevano nel 1260 l'anno della svolta; inoltre, lo gnosticismo latente si alleò sotterraneamente con fantasie egualitarie e comunistiche intorno a una remota età dell'oro (i riferimenti sono Esiodo, Ovidio, gli stoici greci e romani) che fiorirono nel Basso Medioevo e che finirono per influenzare anche la predicazione del messaggio cristiano dato che, come spiega Norman Cohn, «benché fosse piuttosto difficile parlare di organizzazione sociale ed economica del giardino dell'Eden, l'esegesi ortodossa fece in modo di usare il mito greco-romano per illustrare il dogma della caduta nel peccato» (Cohn 2000: 234). È evidente che siffatti tentativi di catechesi presentavano criticità latenti che, difatti, sarebbero esplose di lì a poco. Certo, la versione cristiana non proponeva un ritorno all'età dell'oro, essendo ormai l'uomo pervertito dal peccato. Eppure la copresenza della credenza in un ancestrale

egualitarismo comunistico⁷, della fede nell'imminente instaurarsi dell'età dello Spirito (l'*eschaton* qui e ora, o perlomeno là e domani), e della gnosi come tendenza rivoluzionaria antinomista, creò un potente mito sociale destabilizzante e sovvertitore che prende il nome di *gnosticismo rivoluzionario*. Perciò la gnosi antica rappresenta solamente un ingrediente, quantunque centrale, dell'essenza dello gnosticismo rivoluzionario.

Gli studiosi del fenomeno hanno individuato in alcune esperienze sovversive del Medioevo il primo manifestarsi storico dello gnosticismo rivoluzionario. Il caso più significativo è la rivoluzione anabattista di Münster, che Karl Mannheim definisce «la prima forma di mentalità utopica» (Mannheim 1957: 230), ove le aspirazioni millenariste «presero all'improvviso un aspetto terreno» (Mannheim 1957: 231). Nel 1534 Johann Bockelson, meglio noto come Giovanni di Leida, prese il controllo della città di Münster, in Vestfalia, e vi edificò una comunità teocratico-comunistica basata sull'imminente avvento del regno di Cristo e sulla restaurazione del presunto comunismo della Chiesa primitiva. La socializzazione della proprietà, l'iconoclastia e la poligamia, oltre alle innumerevoli esecuzioni pubbliche dei rivoltosi, divennero i pilastri di questo primo esperimento gnostico. Giovanni di Leida fu incoronato re della Nuova Gerusalemme e Messia degli ultimi giorni (cfr. Bernet 2011), e tutti i libri vennero messi al bando tranne la Bibbia. «Da quel regno il Popolo di Dio, brandendo la Spada della Giustizia, doveva mettersi in marcia per ampliare [il Regno] fino a includere il mondo intero» (Cohn 2000: 331–332). Le aspirazioni universalistiche si scontrarono però con la dura realtà, fino alla caduta di Münster nel 1535⁸.

Nel descrivere l'esperienza di Münster, Friedrich Reck-Malleczewen parla di «follia collettiva, di enigmatica psicosi che colpì un'intera comunità» (Reck-Malleczewen 2012: 17) e che, come sostiene anche Norman Cohn, si è trasmessa alle generazioni successive per esplodere nuovamente nell'esperienza nazista e bolscevica, secondo una vera e propria «continuità nascosta» (Cohn 2000: 12). Questa continuità deve essere intesa nei termini di un fluire incessante dello gnosticismo rivoluzionario nel corso della storia e un suo assumere nuovi panni, insomma un gioco di metamorfosi che può confondere ma che nasconde una matrice comune.

7. Tale credenza è ben esposta in Cohn, 2000: 234–238, dove l'autore segue tappa per tappa lo sviluppo di una simile idea sorta come «forma ibrida, mezzo cristiana e mezzo stoica» (Cohn 2000: 237).

8. La storia dell'esperienza anabattista di Münster è magistralmente narrata in F. Reck-Malleczewen, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*.

5. Modernità, ovvero la secolarizzazione dello gnosticismo

«Nell'età moderna [...] l'attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un'azione diretta da parte dell'uomo che avrebbe prodotto il mondo nuovo. [...] Lo stato di perfezione escatologica verrà raggiunto con la violenza diretta» (Voegelin 1993: 183). Quali furono pertanto i movimenti che adottarono questo approccio? Alcuni studiosi hanno inteso il puritanesimo e il giacobinismo come la continuazione dello gnosticismo rivoluzionario nell'epoca moderna. Tutti i caratteri definitivi del fenomeno possono senza problemi essere ritrovati nel caso puritano e in quello giacobino: l'ossessione per la purezza, l'assolutizzazione del politico, la rivoluzione come ultima violenza, la tentazione di "forzare i tempi", la mentalità a codice binario, lo spiccato prometeismo. Vittorio Mathieu scrive che «i primi rivoluzionari autentici, invero, sono i puritani. Essi trasferirono la rivoluzione dal cielo sulla terra» (Mathieu 1992: 193) secondo una «visione essenzialmente politica del rinnovamento» (Mathieu 1992: 193). L'esperimento puritano del XVII secolo, insomma, tentò di attuare il regno di Dio sulla terra attraverso una politica rivoluzionaria e in nome di una lettura strumentale ed elitista, e quindi esclusiva ed escludente, della Scrittura (la gnosi). «Certo, l'uomo non è ancora divinizzato, ma ha già in qualche modo preso il posto che nell'Apocalisse è confidato all'Angelo» (Del Noce 1999: 23)⁹. I nemici dei puritani vengono così definiti nemici di Dio da sopprimere una volta per tutte — nemici cosmici e non semplici avversari.

Eric Voegelin, tracciando l'itinerario dello gnosticismo rivoluzionario nei secoli, sostiene che progressivamente si è andato perdendo il linguaggio cristiano, e che, dopo il puritanesimo, in forza del processo di secolarizzazione, lo gnosticismo ha assunto una veste secolare e addirittura anticristiana. «Con la Rivoluzione francese, l'idea di rivoluzione si distacca dalla sua matrice religiosa» (Orsini 2010: 258): questo è l'esito naturale dello gnosticismo rivoluzionario inteso come movimento dello spirito che pretende di fare la volontà di Dio senza l'aiuto di Dio e che esige di redimere l'uomo attraverso un'azione violenta che automaticamente e quasi meccanicamente salverebbe l'anima di tutti e di ciascuno. I giacobini, rifacendosi al pensiero di Rousseau, spostano «il problema del male dal campo della teodicea a quello della politica, secondo l'espressione 'l'uomo è buono per natura e soltanto le nostre istituzioni lo hanno reso malvagio'» (Pellicani 2012: 68). Il sociologo Shmuel N. Eisenstadt sostiene che nella modernità sussistono forti e decisivi elementi giacobini che, «con la loro fede nella trasformazione della società tramite un'azione politica

9. Cfr. Voegelin, 1967: 127, «Nell'Apocalisse di Giovanni è un angelo del Signore che discende dal cielo a sbaragliare il nemico e ad instaurare il regno della perfezione, mentre nella rivoluzione puritana l'angelo del Signore è sostituito da Cromwell e dal suo esercito».

totalitaria, sono molto moderni, sebbene le loro radici storiche risalgano a fonti escatologiche medievali» (Eisenstadt 1994: 33). I giacobini, così, per primi usarono il terrore come «tecnica di educazione civica e strumento di ingegneria sociale [...] Questa fede nella violenza è stata data in eredità ai rivoluzionari successivi» (Gray 2008: 37).

Giungiamo così al comunismo e al nazismo, entrambi manifestazioni mature di uno gnosticismo rivoluzionario progressivamente filtrato da rimanenze religiose. Ora, può apparire contraddittorio che due movimenti così diversi vengano accomunati da questa stessa mentalità. Eppure, scrive Voegelin, «i nuovi gnostici sono strettamente affini tra loro, anche quando, sulla scena della storia, si combattono a vicenda. La furia del sangue marxista attiene allo stesso tipo simbolico della mistica nazionalsocialista» (Voegelin 1992: 70). Voegelin definisce Marx come uno «gnostico speculativo» (Voegelin 1970: 87), il materialismo dialettico come la gnosi (diagnosi-terapia) per rigenerare il mondo, e il comunismo primitivo (*Urkommunismus*) come l'età dell'oro da restaurare (cfr. Nigg 1947: 368-389). Parimenti il nazismo che, denunciando l'attacco universale all'identità spirituale della nazione tedesca (il *Volk*) e identificando gli ebrei quali nemici cosmici e reali incarnazioni del Male, si prefiggeva di purificare il mondo («Hitler si decise per una soluzione che avrebbe dovuto essere una soluzione mondiale, e non la semplice affermazione di uno Stato nazionale di media grandezza» (Nolte 2012: 303)), nella convinzione che la fine era vicina: «'Questo mondo è giunto alla fine', era una delle frasi più ricorrenti nei discorsi di Hitler» (Pellicani 2012: 608).

Da ultimo, anche le Brigate Rosse sono state accostate al fenomeno dello gnosticismo rivoluzionario da parte di Alessandro Orsini: contraddistinti dall'utilizzo di un «linguaggio parassitologico, tipico dei purificatori del mondo» (Orsini 2010: 320), i brigatisti tendono a distruggere il capitalismo in nome di una autenticità umana ormai compromessa.

6. Conclusioni e possibili sviluppi

Lo studio qui presentato vuole indicare una possibile chiave di lettura per fenomeni politico-rivoluzionari, o anche semplicemente culturali epperò dirompenti, che attraversano tutto l'Occidente, a tutte le latitudini e in tutte le epoche, e che presentano un *pattern* comune, un vero e proprio impianto gnostico che ne definisce intimamente l'identità e l'azione politica, seppur a un livello inconscio.

Pur non essendoci lo spazio per poter trattare approfonditamente possibili sviluppi, è importante perlomeno offrire qualche spunto. A tal proposito, affine allo gnosticismo rivoluzionario è, a titolo esemplificativo, il Sessantotto ove, secondo l'analisi di Emanuele Samek Lodovici, il rivoluzionario

o il contestatore del cosiddetto “Sistema”, nella «cerca assoluta dell’indifferenza» (Samek Lodovici 1979: 154), cifra di ogni rivoluzione gnostica, tende all’annullamento di sé nella totalità finalmente raggiunta:

la destrutturazione dell’identità individuale, pertanto, di cui la nudità, l’uso delle droghe, l’indifferenza morale e, infine, la stessa sessualità di gruppo della comune non sono altro che tecniche realizzatrici, è l’ultimo e fondamentale passo che lo gnostico deve compiere per raggiungere una condizione in cui tutte le tensioni sono dissolte, tutte le differenze sono abolite, tutte le opposizioni risolte. [...] Nell’attacco alla famiglia di cui la comune è l’ultimo atto, l’uguaglianza totale dei membri ha realizzato, almeno surrogatoriamente, il grande desiderio di non essere più finiti, di essere Dio. Il senso profondo della rivoluzione sessuale si svela, infatti, così: siamo così eguali, siamo così perfettamente fungibili l’uno per l’altro che non siamo più due, o molti, ma uno solo. [...] Così, dietro un dionisismo apparentemente semplice, si cela l’antico desiderio prometeico di un monismo inespugnabile, quello contenuto nel mito dell’androgino divino originario. L’io, finalmente, è ritornato ad essere Dio (Samek Lodovici 1979: 156–157).

Nella contestazione sessantottina la struttura del pensiero gnostico rimane immutata — e cioè «il ciclo gnostico nel senso del ritorno dalla condizione di frammentazione all’unità originaria» (Samek Lodovici 1979: 161–162), a fronte di un anticosmismo radicale (il mondo è malvagio e deve essere rovesciato) e di un antitradizionalismo spinto all’estremo (cfr. Cahana 2014). Dissolta la famiglia, l’individuo, in preda ai fumi della passione ondivaga, vedrà ovunque il medesimo. È in questo senso che Jean Guilton ha potuto definire gli hippy come dei «mistici» (Guilton 1993: 112).

Un ulteriore ambito di applicazione della categoria esplicativa dello gnosticismo rivoluzionario potrebbe essere il *transumanesimo*, il movimento culturale che vede nell’ibridazione uomo–macchina il futuro dell’umanità e nell’implementazione tecnologica il mantenimento della promessa prometeica di diventar Dio. In questo caso la ricerca della purificazione non avverrebbe violentemente — cioè per il tramite di una rivoluzione politica — bensì attraverso un cambiamento graduale, altrettanto rivoluzionario e verosimilmente ancor più devastante, in direzione di una Gerusalemme terrena priva di dolore, sofferenza e morte. E ancora, l’anticosmismo opererebbe a un livello più profondo, dal momento che il corpo naturale verrebbe rigettato o quantomeno emendato, e la gnosi si identificherebbe con la scienza moderna. Ma questo aprirebbe un altro capitolo.

Da ultimo, il fenomeno del salafismo–jihadismo¹⁰, che è forse l’ultima

10. Con “salafismo–jihadismo” s’intende l’ideologia rivoluzionaria a vocazione globale propria di gruppi eversivi e terroristici come al–Qaeda e l’autoproclamato Stato Islamico. Non è dunque da confondersi con il salafismo, che solo indica una metodologia di approccio alle fonti sacre (vedi, ad esempio, Lauzière, 2016, e Di Donato, 2018); né è da accostare solamente al jihadismo, il quale, preso singolarmente, indica un variegato fenomeno attivistico in seno alla *umma* (comunità dei

ideologia radicale genuinamente rivoluzionaria, potrebbe ricadere sotto il concetto di gnosticismo sin qua descritto, ma anche una siffatta analisi richiederebbe una ricerca *ad hoc* e verosimilmente uno sforzo analitico maggiore, dal momento che si tratterebbe di una manifestazione ideologica extraeuropea, laddove lo gnosticismo rivoluzionario è, invece, un parto tipicamente occidentale.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 1967, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Leiden, Brill.
- ALBRILE, E., 1992, *La tentazione gnostica*, “I Quaderni di Avallon”, n. 30, pp. 57–77.
- BERNET C., 2011, *The Concept of the New Jerusalem among Early Anabaptists in Münster 1534/35. An Interpretation of Political, Social and Religious Rule*, “Archiv für Reformationsgeschichte”, vol. 102, issue 1.
- BONALDI, C., 2010, *Introduzione*, in Jonas, H., 2010, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, Bompiani.
- BONVECCHIO, C., 2000, *Potere della gnosi e gnosi del potere: un percorso sapienziale*, in C. Bonvecchio e T. Tonchia (a cura di), *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Trieste, Edizioni Università di Trieste.
- BORGHESI, M., 2013, *Critica della teologia politica*, Genova–Milano, Marietti.
- CAHANA, J., 2014, *None of Them Knew Me or My Brothers: Gnostic Antitraditionalism and Gnosticism as a Cultural Phenomenon*, “The Journal of Religion”, vol. 94, n. 1, pp. 49–73.
- CAMPODONICO A., *Rifiuto del finito, dell’articolazione dei saperi e della diversità*, in G. De Anna (a cura di), *L’origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici*, Milano, Edizioni Ares, 2015.
- CHIAPPARINI, G., 2006, *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa?*, “Annali di scienze religiose”, n. 11, pp. 181–217.
- COHN, N., 1970, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford, Oxford University Press; traduzione italiana di Amerigo Guadagnin, *I fanatici dell’Apocalisse*, Torino, Edizioni di Comunità, 2000.
- DEL NOCE, A., 1973, *Tradizione e rivoluzione*, in AA.VV., *Tradizione e rivoluzione*, Brescia, Morcelliana.
- , 1979, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana.

credenti musulmani). Il salafismo-jihadismo è pertanto da intendersi quale una peculiare soteriologia rivoluzionaria la cui consonanza con lo gnosticismo rivoluzionario è notevole.

- , 1999, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Roma, Borla.
- DI DONATO, M., 2018, *Salafiti e salafismo. Religione e politica nell'Islam*, Brescia, ELS La Scuola.
- DORESSE, J., 1988, *La gnosi*, in H.Ch. Puech (a cura di), *Gnosticismo e manicheismo*, Roma–Bari, Laterza.
- EISENSTADT, S.N., 1994, *Fondamentalismo e modernità*, Roma–Bari, Laterza.
- FAGGIN, G., 2010, *Gnosi – Gnosticismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 7, Milano, Bompiani.
- FILORAMO, G., 1990, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Roma–Bari, Laterza.
- FRANZ, M., 1992, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- FUMAGALLI, S., 2005, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato, Pontificia Università della Santa Croce, Roma.
- GERMINO, D., 1998, *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, "Occasional Papers", VII, pp. 1–50.
- GRAY, J., 2008, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londra, Penguin Books.
- GUITTON, J., 1993, *Il puro e l'impuro*, Casale Monferrato (AL), Piemme.
- INTROVIGNE, M., 1993, *Il ritorno dello gnosticismo*, Varese, Sugarco.
- JONAS, H., 2010, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, Bompiani.
- 1967, *Gnosticism*, in *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan and Free Press; traduzione italiana di Claudio Bonaldi, *Il principio gnostico*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- KOLAKOWSKI, L., 2013, *Lo spirito rivoluzionario. La radice apocalittico-religiosa del pensiero politico moderno*, Milano, PGreco.
- LAUZIÈRE, H., 2016, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press.
- LÖWITH, K., 1949, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press; traduzione italiana di Flora Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore, 2015.
- MAGRIS, P., 2011, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana.
- MANNHEIM, K., 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen; traduzione italiana di Antonio Santucci, *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1957.
- MAREGA, S., 2006, *L'attesa dell'apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, "Metabasis", n. 1, pp. 1–22.
- MATHIEU, V., 1992, *La speranza nella rivoluzione*, Roma, Armando Editore.

- NIGG V., 1944, *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich, Rentsch; traduzione italiana di Guido Gentili, *Il regno eterno. Storia di una nostalgia e di una delusione*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1947.
- NOLTE, E., 2009, *Die Dritte Radikale Widerstands-Bewegung: Der Islamismus*, Berlino, Landt Verlag; traduzione italiana di Angela Ricci, *Il terzo radicalismo*, Roma, Liberal Edizioni, 2012.
- ORSINI, A., 2010, *Anatomia delle Brigate Rosse*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- PELLICANI, L., 2012, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- RECK-MALLECZEWEN, F., 1937, *Bockelson*, Verlag; traduzione italiana di Aldo Audisio, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Milano, Res Gestae, 2012.
- SAMEK LODOVICI, E., 1979, *Metamorfosi della gnosi*, Milano, Edizioni Ares.
- , 1981, *Dominio dell'istante, dominio della morte*, "Archivio di Filosofia", Roma, Istituto di studi filosofici.
- SAVIGNAC, J.P., 1987, *Albigenses*, "Gran Enciclopedia Riapl", vol. 1, Madrid.
- SCHOLEM, G., 2016, *Il nichilismo come fenomeno religioso*, Firenze, Giuntina.
- TAGLIAPIETRA, A., 2009, *Gioacchino da Fiore e l'Apocalisse nella storia*, in R. Mordacci (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Milano, Bruno Mondadori.
- TAUBES, J., 2001, *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa, o uno scontro su Marcione, ieri e oggi*, in Id., *Messianismo e cultura*, Milano, Garzanti.
- VOEGELIN, E., 1967, *Apocalisse e rivoluzione*, in AA.Vv., *1867/1967. Un secolo di marxismo*, Firenze, Vallecchi Editore.
- , 1968, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Monaco, Kösel Verlag; traduzione italiana di Arrigo Munari, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, Rusconi, 1970.
- , 1952, *Gnostische Politik*, "Merkur" n. 6; traduzione italiana di Gianfranco Lami, *Politica gnostica*, "I Quaderni di Avallon", n. 30, 1992.
- , 1993, *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffré Editore.
- , 1998, *The People of God*, in David L. Morse and William M. Thompson (a cura di), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 22, University of Missouri Press, Columbia and London.
- , 1952, *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press; traduzione italiana di Renato Pavetto, *La nuova scienza politica*, Roma, Borla, 1999.
- , 2001, *Anni di guerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- VOLPI, F., 2009, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza.
- WILSON, B.R., 1959, *An Analysis of Sect Development*, "American Sociological Review", vol. 24, n. 1, pp. 3-15.

Ricoeur and the Existentialist Threat to Revolutions

DRIES DEWEER*

ABSTRACT: Inspired by Gabriël Marcel and Karl Jaspers, Paul Ricoeur's *Philosophie de la Volonté* (1950/1960) develops a particular approach to existentialism emphasizing that freedom and nature are not opposites, but rather paradoxically connected by means of the notions of vocation and commitment. Ricoeur presents a kind of 'tragic optimism' in which the human being is characterized as a fallible creature that, nevertheless, succeeds in exchanging fear for hope, based on the original affirmation of his existence. This article explains how Ricoeur's position relates to the mainstream existentialist understanding of revolutions. I argue that Ricoeur uncovers an existentialist threat to revolutionary action in his reflections on Maurice Merleau-Ponty's *Humanisme et terreur* (1948) and Albert Camus's *L'homme révolté* (1951). This threat concerns the political danger of freedom without transcendence. If the existence for itself transcends any givenness, then it also transcends that which cannot be transcended or should not be transcended. Then freedom lacks the firmness of respect for human dignity as that which cannot be negated. That is why revolutionary action needs prophetic input — as a constant reminder of the primary affirmation of the absolute value of the human person — if it is to avoid nihilistic violence.

KEYWORDS: Ricoeur, existentialism, revolution, violence, prophet.

Existentialists famously taught that existence precedes essence (Sartre 1946). Implied is the idea that meaning does not direct commitment, rather commitment is what directs meaning. The political implications of this existentialist frame of thought are — at least to some extent — well-known. Especially if we look at the big French existentialists, Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty, their communist convictions have never been a secret. The inference from existentialism to communism is, however, by no means necessary. In principle, people can make an authentic choice for fascism just as well, as Sartre infamously argued (Sartre 1946: 53–54). Nevertheless there is a clear link between existentialism and revolution. The existentialist perspective breaks the fetters that tie us to society as it is. There's nothing necessary, nothing essential about the way society is, so there's nothing to keep us from choosing and pursuing something

* Assistant Professor of Ethics and Political Philosophy at Tilburg University; d.s.m.deweer@uvt.nl.

radically new. In this sense, the political dimension of existentialism is both very emancipatory and very dangerous. This article analyzes Paul Ricoeur's interpretation of existentialism and the existentialist revolutionary zeal. First, I will lay out Ricoeur's reception of existentialism and then I will explain how this influences his perspective on revolutions by means of his reviews of Merleau-Ponty's *Humanisme et terreur* (1947)¹ and Albert Camus's *L'homme révolté* (1951).² I argue that Ricoeur uncovers an existentialist threat to revolutionary action.

1. A Personalist Reception of Existentialism

Paul Ricoeur engaged with existentialism under the wings of Emmanuel Mounier, the founder of the personalist *Esprit* movement. Mounier tried to bring existentialism into dialogue with Christian faith, thereby developing his personalist philosophy into a kind of Christian existentialism (Mounier 1962a, 1962b). The young Paul Ricoeur followed the charismatic Mounier in this endeavour. The guiding principle for this intellectual exercise were to be found in the work of Gabriël Marcel and Karl Jaspers (Agís Villaverde 2012: 7–86; Dosse 2008: 118–130, Michel 2006: 21–72). These authors taught Ricoeur an existentialism able to enter into dialogue with Christian convictions, in contrast with Sartre or Heidegger, because they did not focus on existence as such, but on the relationship between freedom and transcendence and on commitment as a way to bridge both (Ricoeur 1947: 32–39). That way Ricoeur put forward a strong analogy between his Christian faith and existentialist thought, namely in their vision of human existence as a matter of vocation. Neither shows human life as an objective datum, but rather as a task to be fulfilled along the way (Ricoeur 1949c, 1951c).

Ricoeur studied Karl Jaspers while in captivity in Germany, together with his fellow inmate Mikel Dufrenne. After the war this collective study resulted in the book *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Dufrenne & Ricoeur 1947). In the same period he also made a comparative study of the work of Jaspers and Marcel, the Christian existentialist who had been an important mentor for him in the years before the war (Ricoeur 1947). At the heart of Marcel's existentialism is the embrace of the existentialist focus on freedom and responsibility, but it is combined with a rejection of the mainstream existentialist dichotomy between freedom and nature (Marcel 1945). Gabriël Marcel inspired a particular approach to existentialism emphasizing that freedom and nature are not opposites, but rather paradoxically

1. Ricoeur 1992 [1948]; 2003 [1949].

2. Ricoeur 1992 [1956].

connected by means of the notions of vocation and commitment. The issue revolves around the idea of transcendence in human existence.

The concept of transcendence definitely has its place in mainstream existentialism. In *L'être et le néant* Sartre famously presented transcendence as core characteristic of human existence itself. *Être pour-soi*, being for itself, is characterized by facticity and transcendence. There transcendence refers to the idea that, beyond the brute fact of finding ourselves thrown into being, there is nothing solid to existence; we transcend anything that we can get hold of: "[T]he contingency of being-for-itself [. . .] cannot be in existence unless in and through a transcendence, it is the perpetually surpassed and perpetually recuperated recuperation of the being-for-itself by the being-in-itself on the the basis of primary nihilation." (Sartre 1943: 384)³ However, Marcel had a different view of transcendence, in such a way that he could distinguish himself from — what was considered to be — the nihilism in Sartre's philosophy of '*le Néant*'. Marcel looked for experiences of transcendence as something to hold on to in an existence that remains basically groundless. Whereas transcendence for Sartre is the freedom of human existence, for Marcel it is something our freedom as negation bumps up against, it is that which we cannot negate. Marcel found this transcendence in fidelity, hope and love. Paul Ricoeur emphasized the extent to which Marcel mirrors Karl Jaspers in this regard, Jaspers, who created the notion of boundary situations (*Grenzsituationen*) to describe the experiences in which a person can overcome nihilism. There as well, the focus is on experiences of transcendence as something to hold on to in an existence that remains basically groundless (Ricoeur 1947).

Based on this early existentialism of Marcel and Jaspers, first Emmanuel Mounier (1962a, 1962b) and afterwards Paul Ricoeur in his *Philosophie de la Volonté* (1950) further developed personalist existentialism as a kind of 'tragic optimism' in which the human being is characterized at all levels by a mediation between 'original affirmation', as Jean Nabert (1962 [1943]) called it, and existential difference. They portray the human being as a fallible creature that, nevertheless, succeeds in exchanging fear for hope, based on the original affirmation of his existence. In other words, the philosophical contemplation reveals that our actual existence and more precisely the manner in which we approach evil and suffering show that hope is more powerful than despair and joy more powerful than fear. Refuting the dichotomy of freedom and nature in mainstream French existentialism by means of a conception of situated and created freedom was key to this endeavour.

3. "[L]a contingence du pour-soi [. . .] ne peut être existée que dans et par une transcendance, elle est le ressaisissement perpétuellement dépassé et perpétuellement ressaisissant du pour-soi par l'en-soi sur fond de néantisation première." (Own translation).

Ricoeur addressed the issue of freedom and nature as the relationship between the voluntary and the involuntary in the first part of his *Philosophie de la volonté* (1950). He argued that the relationship between the voluntary and the involuntary manifests itself as a dramatic conflict. Ricoeur took a Marcelian approach in which the primary description needs to be followed by a secondary reflection, a deeper look at the more fragile, but also more essential connections. Like Marcel (1935), Ricoeur clarified that rather than analysing the human will as a problem, he meant to contextualize it as a mystery. This mystery was to be understood as a reconciliation, a rehabilitation of our self-awareness in relation to our bodies and the world, without devolving into a self-foundation made impossible. This secondary reflection reveals that the structures behind the voluntary and involuntary hold a paradox of freedom and nature. Such a paradoxical ontology is only possible after a deeper reconciliation, one that ultimately remains a question of an “*espérance*” with religious connotations (Ricoeur 1950: 7–23).

The question on Ricoeur’s mind was what this all meant for human freedom. Freedom, he argued, is never free from the involuntary: “Daring and patience never cease to alternate in the very heart of willing. Freedom is not a pure act, it is, in each of its moments, activity and receptivity. It constitutes itself in receiving what it does not produce: values, capacities, and sheer nature.” (Ricoeur 1950: 454). Initiative and dependency of the will thus always come together in freedom. The relation between the voluntary and involuntary in other words is no dualism, but rather a paradox. Contrary to Sartre, Ricoeur argued that human freedom is not transcendence in the absolute sense (Ricoeur 1950: 453–56).

In the second part of the *Philosophie de la volonté* (1960), Ricoeur’s ambition was to understand freedom through insight into evil. He searched for the conditions of possibility for the human experience of misery, so that he could conceptualize the fallibility manifested in it (Ricoeur 1960: 21–34). As a concept, fallibility needed to express the disproportion between the finite and infinite qualities of a human being. He finds that human fallibility is based on disproportion, on the limited ability to converge with oneself. Ricoeur’s philosophical anthropology was, therefore, characterized by a fixed pattern, a dialectic of (1) original affirmation, (2) existential difference and (3) human mediation. This dialectic first of all signifies that the finitude is not primary, but instead the original affirmation is. This original affirmation manifests itself in the affirmation of concepts in knowledge, in the idea of happiness in acting and as eros in feeling.

The primary affirmation, however, needs to brave the existential negation. Ricoeur insisted that this negation should not be made absolute. Instead of Sartre’s radical distinction between *en-soi* and *pour-soi*, he saw a dialectic. Anything other than that ignored the *conatus essendi*, the primary affirma-

tion. The negation simultaneously amounted to a distinction between I and the other, between I and myself, and what he calls “the sadness of the finite” (Ricoeur 1960: 154). Based on our perspective, there is a distinction between myself and the other in knowing. In acting, a distinction exists between me and myself, between one’s own person as a destination and one’s own contingency; the fact that I exist in spite of myself and that I might as well have not existed or have existed with a different character. Sorrow is the affective implication of that contingency and every other form of negation, suffering in particular. The third element in the dialectic is the human person itself, the human fragility that is born from the confrontation between primary affirmation and existential negation: “Being human is the Joy of Yes in the sadness of the finite,” is how Ricoeur summarized it (Ricoeur 1960: 156).⁴ Human freedom is the freedom to commit oneself to humanity, which is not commitment in a void, but commitment on the basis of this primary affirmation, this attestation of hope that relates us to the infinite, to that which cannot be negated, the absolute value of respect for human dignity.⁵

2. Implications for Revolutionary Action: Ricoeur on Merleau–Ponty

Ricoeur confronts existentialism with tragic optimism. As we have seen, this does not imply an outright rejection of the entire existentialist framework, but Ricoeur does reject a strict dichotomy between freedom and nature, and therefore he follows Marcel and Jaspers in introducing a different conception of transcendence in comparison to Sartre. Important implications for our understanding of revolutionary action follow from this. This first becomes clear if we look at Ricoeur’s reviews of Merleau–Ponty’s infamous political essay *Humanisme et terreur* (1948).⁶

Humanisme et terreur was written as a reaction to the consternation caused by the renowned novel *Darkness at Noon* (1941), by Hungarian–British writer Arthur Koestler, and his explanatory essay *The Yogi and the Commissar* (1945). The novel about a Bolshevik who is impeached for treason played a major role in the awakening over the true nature of Stalinism. Koestler explains that communism imposes a choice between the yogi — the symbol for a merely inner revolution and escape from reality — and the commissar — the symbol for a relentless activism that reduces people to mere instruments

4. “L’homme, c’est la Joie du Oui dans la tristesse du fini.”

5. For a complete analysis of Ricoeur’s *Philosophie de la volonté* as a reflection on personalist existentialism, see Deweer 2017, Chapter 2.

6. For an earlier publication of the analysis of Ricoeur’s response to *Humanisme et Terreur* in light of the development of Ricoeur’s own political philosophy, see Deweer 2016.

in service of the revolution. In other words, he criticizes communism for being a totalitarian system in which morality is by definition eclipsed by efficiency, as is demonstrated by the terror under Stalin. Merleau–Ponty wanted to adjust this bleak picture by clarifying the nature of political terror in the Soviet Union in light of the humanist undercurrent in Marxism.⁷ In *Humanisme et terreur*, Merleau–Ponty presents Marxism as a philosophy that goes beyond the division between the yogi and the commissar. He stresses that the Marxist philosophy of history concerns the realization of human values in such a way that morality and efficiency go hand in hand. However, given the insights of existentialism, he adds that history is contingent; that is, that the actual course of history depends upon individual decisions. If no decisions ever had to be made, then no violence would ever take place. The realization of the proletarian revolution depends upon actual decisions, their effect on the revolution — and hence on guilt and innocence — only becoming clear in hindsight:

We do not have a choice between purity and violence but between different kinds of violence. [. . .] Violence is the common origin of all regimes. Life, discussion, and political choice occur only against a background of violence. What matters and what we have to discuss is not violence but its sense or its future. (Merleau–Ponty 1948: 213)⁸

That is why Merleau–Ponty held onto Marxism, in spite of the terror. In his view, it was Stalinism, not Marxism that deserved criticism because under Stalin, it was not the emancipation of the proletariat, but the communist party itself that was exalted to the absolute. Stalinism replaced the proletariat with the party commissar and thereby obscured the actual goal of the revolution.

Paul Ricoeur wrote two critical reviews of Merleau–Ponty’s book, one for each of the political journals that he cherished over the course of his career: The first is in *Esprit* (1992 [1948]), the journal of the famous public intellectual Emmanuel Mounier and his personalist movement that went by the same name, and the other one is in *Le christianisme social* (2003 [1949]), the journal of the French protestant Left. In these reviews, Ricoeur expresses his sympathy for Merleau–Ponty’s criticism of Stalinism, while he also questions whether the problem is not deeper ingrained in Marxism itself. More specifically, Ricoeur questions whether Marxism is sufficiently

7. For further analysis of Merleau–Ponty’s philosophical commitment to Marxism, see Coole 2007, Kruks 1981, Revault d’Allonnes 2001, Welten 2004, Whiteside 1988.

8. “Nous n’avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. [. . .] La violence est la situation de départ commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n’ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n’est pas la violence, c’est son sens ou son avenir.”

immune from the slippery slope towards the primacy of the commissar. He considers proletarian humanism itself to be the source of terror, since it is an attempt to constitute humanism without the transcendent, without a transhistorical morality. According to Ricoeur, Marx's mistake was to think that the socio-economic circumstances of the proletariat would suffice to produce compelling universal values, without any reference to the transcendent. Marx neglects the importance of a prophetic appeal to fraternity and justice. The pursuit of fraternity and justice is not guaranteed by the passage of history. Without any reference to transcendent values, says Ricoeur, the ability of indignation and the sense of duty to keep the means and ends in balance fails:

The pathology of Marxism is nowadays as important for our understanding of history as the pathology of liberal society. It allows us to detect a new kind of 'mystification', the one that hides itself in the very idea of the proletariat, whenever one takes the prophetic outlook away from it. A doctrine that disregards the transhistorical dimension of history, an immanentist doctrine of history, is threatened with self-destruction. It breaks its own power of indignation and demand and loses itself in the very detours that were supposed to take it to its goals through an effective history. (Ricoeur 1992 [1948]: 154)⁹

In light of Koestler's terminology of the yogi and the commissar Ricoeur argues that Marxism implies that the primacy of the proletariat gradually lapses into the primacy of the commissar. Nevertheless, he emphasizes that this criticism should not be mistaken as a plea for the yogi. In other words, his case against the totalitarian inclination in Marxism is not a plea for an apolitical attitude. Even if we should not limit ourselves to the values of history, like Marx, we still have to be concerned with the effectiveness of our values in history. That is why Ricoeur makes an additional distinction between the category of the yogi and the category of the prophet. The yogi withdraws into himself and, hence, is rightly subject to the Marxist reproach of mystification. The prophet, on the contrary, wants to affect history. Hence, what Marxism lacks is the input of the prophet.¹⁰

9. "La pathologie du marxisme est aujourd'hui aussi importante pour la compréhension de l'histoire que la pathologie de la société libérale. Elle permet de repérer une nouvelle forme de "mystification", celle qui se cache dans l'idée même du prolétaire, quand on en évacue la visée prophétique. Une doctrine qui méconnaît la dimension transhistorique de l'histoire, une doctrine immanentiste de l'histoire, est menacé d'autodestruction; elle ronge sa propre puissance d'indignation et d'exigence et se perd dans les "détours" mêmes qui devaient la porter à ses fins à travers une histoire effective." (Own translation).

10. Ricoeur also framed this as a critical perspective on Christian faith. Although he acknowledges that Christianity does not imply one specific political program, he emphasizes that a Christian cannot withdraw from political life. He argues for a prophetic Christianity by which Christians intervene in society in order to keep the appeal of transcendent values alive, thereby contributing to a non-totalitarian socialism (Ricoeur 1948, 1992 [1948]: 153-156, 2003 [1949]: 37-50).

Merleau–Ponty emphasizes that Marxism is not discredited by occasional terror. Perhaps mistakes are made, that is what happens when people make decisions, but Merleau–Ponty stresses that any violence that is implied in the making of the revolution can only be judged in the future. Here it is not Marxism itself, but rather existentialism that comes to the fore. In the context of the absurdity of being we are to commit ourselves to the realization of who we choose to be as an individual and as a community. But then the meaning of what we do and therefore of what we are only becomes clear after the facts. Hence we can see why existentialism is so fruitful to communism. It provides the better defense for violent revolution. In the end, there is no authority to question your means if meaning is constituted somewhere beyond the horizon. Ricoeur's point is that the communist rejection of the transcendent made it vulnerable to totalitarianism as it obscured, rather than promoted, the path to freedom and equality. In other words, it is the absence of the prophet that perverts communism, but also existentialism for that matter. For classical Marxism the prophet was silenced in historical materialism, for the existentialist approach to Marxism the prophet is silenced by the reduction of transcendence to human negation.

That brings us to the merits and demerits of existentialism for political thought. Existentialism is important for its emphasis on the contingency of history and the role of individual choice. We are condemned to life and we are condemned to living together, but we are not condemned to life and society as it is. However, without any reference to transcendent values revolutionary action eventually lacks an ability of indignation and sense of duty. Existentialism makes us choose but it does not enable us to follow through, because, without the intervention of absolute principles to hold on to, we are doomed to wander astray, to lose ourselves in the means, because there is nothing to correct the course if the course is only judged at the final destination. Ricoeur further clarified this in his response to another classic in the existentialist political literature, Albert Camus's *L'homme révolté* (1951).

3. Implications for Revolutionary Action: Ricoeur on Camus

Ricoeur claims that Merleau–Ponty's argument for the humanist character of Marxist revolutionary action fails due to its inherent lack of appeal to transcendent values. Without prophetic input the revolution becomes indistinguishable from nihilist violence. Can the existentialist commitment to revolution be saved from nihilism? That is a key concern in the political thought of Albert Camus, and the essay *L'homme révolté* in particular (Bowker 2013, Carroll 2007, Corbic 2003, Guérin 2017). Camus wholeheartedly embraces the existentialist focus on the absurdity of life, but he adamantly rejects

nihilism. He does not see this as a contradiction precisely because of the role of revolt in human existence:

The topicality of the problem of the rebellion is only based on the fact that nowadays entire societies have tried to keep their distance from the sacred. Being human can definitely not be summarized in the insurrection. But the history of today forces us, because of its contestations, to say that the rebellion is one of the essential dimensions of humanity. It is our historical reality. Unless we want to flee from reality, we have to find our values in it. Can we find rules of conduct far away from the sacred and absolute values? That is the question posed by the rebellion. (Camus 1951: 35)¹¹

Camus presents the revolt as a core characteristic of the human condition. As human beings we do not confront absurdity by seeking refuge within ourselves, which would be the option of the yogi in Koestler's terminology. Confronting absurdity is presented by Camus as a kind of negation that immediately entails value affirmation. That is the revolt: "What is a rebel? A man who says no, but whose refusal does not imply a renunciation. He is also a man who says yes, from the moment he makes his first gesture of rebellion." (Camus 1951: 25)¹² The revolt begins in the rejection of life as it is, but it supposedly implies a volitional affirmation of a universal value. In one's revolutionary action one does not only affirm one's own life, but one constitutes solidarity. "I rebel — therefore we exist," is Camus's original adaptation of Descartes's famous proposition (Camus 1951: 307).

Perhaps Camus is right about the initial phase of revolt, but what about the slippery slope towards the commissar and the complete instrumentalization of the self and the other? Is the rebel (*l'homme révolté*) eventually someone else than the commissar? It is in response to this question that Camus distinguishes the revolt from the revolution. Whereas the revolt is a negation in which the value of human life is affirmed, the revolution is a perversion of the revolt, in the sense that human lives are reduced to cogs in a machinery that is to produce some abstract goal. Camus rejected the legitimation of revolutionary violence on the basis of overarching philosophies of history and other grand schemes.

11. "L'actualité du problème de la révolte tient seulement au fait que des sociétés entières ont voulu prendre aujourd'hui leur distance par rapport au sacré. L'homme, certes, ne se résume pas à l'insurrection. Mais l'histoire d'aujourd'hui, par ses contestations, nous force à dire que la révolte est l'une des dimensions essentielles de l'homme. Elle est notre réalité historique. À moins de fuir la réalité, il nous faut trouver en elle nos valeurs. Peut-on, loin du sacré et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite? Telle est la question posée par la révolte." (Own translation).

12. "Qu'est ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement."

True generosity towards the future consists in giving everything to the present. As such, the rebellion proves that it is the movement of life itself and that we cannot dismiss it without renouncing life. [...] Rebellion is therefore love and fecundity or it is nothing. The revolution without honour, the revolution of the calculus that neglects life whenever necessary by preferring an abstract humanity over flesh and blood, simply replaces love for resentment. (Camus 1951: 376)¹³

This critical emphasis on the history that follows revolt is what broke the ties of friendship between Camus and Sartre and the other stubborn believers in communism among the French post war intelligentsia (Aronson 2004).

Paul Ricoeur wrote a very sympathetic review of *L'homme révolté* for the journal *Le christianisme social* (1992 [1956]). He acclaims the attempt to correct the existentialist naïveté concerning revolutionary violence and he commends Camus's distancing from historical materialism in analyzing the revolt from the metaphysical over the political to the economic instead of the Marxist reversal. However, Ricoeur doubts whether Camus eventually succeeds in his attempt to grasp the idea of measured revolt, i.e. revolt that does not lapse into murder. The argument goes that the *principle* of the revolt trumps the *history* of the revolt, and therefore that revolutionary wisdom is possible if one finds a way to keep that 'primary nobility' in mind (Camus 1951: 36). This wisdom implies the rejection of absolute philosophies of history and a constant vigilance with regard to the tensions between the nobility of the goal and the means employed: "Between God and history, between the yogi and the commissar, [the rebellion] opens a difficult path where the contradictions can co-exist and surpass themselves." (Camus 1951: 358)¹⁴

Ricoeur's point is that Camus eventually suffers from the same mistake as Merleau-Ponty. The affirmation of infinite value takes a back seat. The emphasis on revolt reveals the value as a negation, as a distancing from the existing situation. Ricoeur, per contra, argues that it is not the revolt that grounds the value, but rather the value affirmation that grounds the revolt. For, without this original affirmation that there is something beyond the absurd, every revolt would be self-destructive and excessive, which would make us slip back into nihilism:

13. "La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent. La révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de la vie et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre. [...] Elle est donc amour et fécondité, ou elle n'est rien. La révolution sans honneur, la révolution du calcul qui, préférant un homme abstrait à l'homme de chair, nie l'être autant de fois qu'il est nécessaire, met justement le ressentiment à la place de l'amour." (Own translation).

14. "Entre Dieu et l'histoire, entre le yogi et le commissaire, [la révolte] ouvre un chemin difficile où les contradictions peuvent se vivre et se dépasser." (Own translation).

Perhaps only a reflection on other kinds of revolt, like Job's revolt, or the revolt by the prophets of Israël, would allow us to base *all* rejection unequivocally on an original affirmation, as these revolts are not based on the emotion of the absurd, or at least not on a final absurdity, but on a second-to-last absurdity. Only this original affirmation could pull the revolt away from its internal process of destruction, of this self-intoxication that makes the revolt drift into the domain of resentment, despite the firm claim of Camus himself that he keeps the distinction. (1992 [1956]: 133)¹⁵

4. Identifying the Prophet

In his response to both Merleau-Ponty and Camus, Paul Ricoeur invokes the image of the prophet as a signifier for what is lacking in the existentialist approach to revolutionary action. It is a nice image to complement Koestler's distinction between the yogi and the commissar but it suffers from vagueness. If we need prophetic input, the obvious question is who or what the prophet is supposed to be. Therefore, a significant portion of Ricoeur's political philosophy can be read as a further reflection on that question.¹⁶

His source of inspiration is Emmanuel Mounier. The meaning of the idea of the prophet becomes more clear in the context of Mounier's personalist political education, as the latter had already expressed the idea that political responsibility is dependent on a balance between a political and a prophetic pole. The political pole stands for an inclination to settle and compromise, to get things done whatsoever, while the prophetic pole stands for courage and reflection. Figures from both poles are necessary insofar as it is very difficult to unify these two poles into a single personality. Society needs a mixture of persons who possess different qualities and which span the entire spectrum between the political and the prophetic. The general result of this interaction is a state of critical vigilance, wherein people are willing to take action, knowing that, while perfection is not attainable in this world, the dignity of the person and the values that support this dignity must be upheld (Mounier 1962b: 500–503).

Ricoeur further elaborated these ideas of Emmanuel Mounier. He distinguishes between three different priorities for such a political education

15. "Peut-être qu'une réflexion sur d'autres formes de révolte, celle de Job, celle des prophètes d'Israël, qui ne s'articulent pas sur l'émotion de l'absurde, ou du moins sur un absurde dernier, mais sur un absurde avant-dernier, permettrait seule de fonder sans équivoque tous les refus sur une affirmation originelle; seule cette affirmation originelle pourrait arracher la révolte à son processus interne de destruction, à cette auto-intoxication qui la rejette du côté du ressentiment, malgré le ferme propos de Camus lui-même de l'en distinguer." (Own translation).

16. See also X.

program. First, he indicates that the individual must be made aware of the ethical implications of collective choices. Power must be controlled by citizens with an adequate awareness of the relationship between political means and ethical ends. Second, he argues that this plan of education has to be directed toward the realization of true democracy, even in the economic domain, insofar as the shift from individual freedom of choice to collective choices can only be compensated by maximal participation. Third, this form of education is motivated by the notion that collective choices have to maintain a maximal degree of pluralism. Public choices have to offer a horizon as wide as possible for the development of the individual person, for it is only under such circumstances of pluralism that freedom and responsibility can be secured. These elements are the primary roles that Ricoeur attributes to the role of the prophet (Ricoeur 1958: 32–33; 1964: 340–346; 1991 [1965]: 250–257).

Ricoeur deepened his intuitions regarding the importance of prophetic input under the influence of another personalist philosopher from the *Esprit* circle, Paul–Ludwig Landsberg. Instead of the political myths of fascism and communism, Landsberg proposed a conception of truth, not as a definite and unchanging system, but as a matter of permanent criticism and doubt. Instead of mythologizing the present and the past as a foundation for our vision of the future, he acknowledged, very much like Merleau–Ponty, that choices and risks are an inevitable part of anticipating the future. The alternative to myths, then, are plans which are based on expansive knowledge of the present, the past and the possibilities for the future. The viability of any political system is its ability to combine values with realistic planning (Landsberg 1952: 49–68).

In that regard, Landsberg made use of certain conceptions from his compatriot, sociologist Max Weber. Weber distinguishes between two kinds of political ethics. On one hand, he speaks of an ‘ethics of conviction’ (*Gesinnungsethik*) that prioritizes the execution of ideal principles. On the other hand, he speaks of an ‘ethics of responsibility’ (*Verantwortungsethik*) that focuses on the real consequences of political action (Weber 1992 [1919]). Landsberg emphasizes the fact that the tension between both politico–ethical perspectives, the tension between purity and commitment, is not a question of political leaders alone. In a democracy, every citizen faces this dilemma and the borderline between responsibility and culpability is a faint one. Political commitment in Landsberg’s personalism requires one eye on values and the other on historical reality. Our incapacity to realize values in a pure, consistent manner cannot paralyze us, but must yield a continuously critical reflex. A sound tension between *Gesinnungsethik* and *Verantwortungsethik* is a necessary element of personalist citizenship. There is no alternative to this tension in the pursuit of our political vocation (Landsberg 1952: 100–107).

Just like Landsberg, Ricoeur emphasizes that the distinction between an ethics of responsibility and an ethics of conviction is not as absolute as Weber had presented it.¹⁷ On the contrary, political ethics has to maintain a dialectical relation between both poles. A pure ethics of responsibility would end in Machiavellianism, while a pure ethics of conviction would lead to oppressive moralism or clericalism. Hence, Ricoeur's vision of political education was focused on the development of consciousness and the management of the tension between these two ethical poles. Only on the basis of this tension is virtuous political action possible; a political action that is based on practical wisdom and which combines an awareness of human fragility with a permanent striving toward ethical ideals. The dialectic of an ethics of conviction and an ethics of responsibility, hence, expresses the particular demand for the prophet. It combines a focus on achieving real political results with a strong and consistent adherence to transcendent values. Nevertheless, Ricoeur recognizes that an ethics of conviction should never directly influence political action if it is to avoid moralism. The dialectics of an ethics of conviction and an ethics of responsibility comes down to a permanent pressure of moral ideals on authority, without enforcing any particular policy (Ricoeur 1964: 313–314; 1991 [1965]: 253–255).

5. Conclusion

Ricoeur uncovers an existentialist threat to revolutionary action in his reflections on the work of Merleau-Ponty and Camus, especially if we bear in mind that the latter two were already among the more nuanced voices in French existentialism in comparison with Sartre's stubborn moral blindness for communist terror (Welten 2006). He highlights the dangers of existentialist political theory. Basically, this concerns the political danger of freedom without transcendence. If freedom is transcendence, like Sartre saw it, then freedom lacks transcendence, like Ricoeur (and Marcel before him) used the term. If the existence for itself transcends any givenness, then it also transcends that which cannot be transcended or should not be transcended. Then freedom lacks the firmness of transcendent values, the firmness of respect for human dignity as that which cannot be negated. That is the firmness of the railing that keeps us from going off track. Without it, there's nothing to stop us from committing political evil. That is why revolutionary action needs prophetic input, as a constant reminder of the absolute value of the human person.

17. For an analysis of the distinction between Ricoeur and Weber in this regard, see Wolff 2011: 229–232.

References

- AGÍS VILLAVERDE, M., 2012, *Knowledge and Practical Reason: Paul Ricoeur's Way of Thinking*, Zürich/ Berlin, LIT Verlag.
- ARONSON, R., 2004, *Camus and Sartre. The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BOWKER, M.H., 2013, *Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd: Ambivalence, Resistance, and Creativity*. Lanham (MD), Lexington Books.
- CAMUS, A., 1951, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard.
- CARROLL, D., 2007, *Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*. New York (NY), Columbia University Press.
- COOLE, D., 2007, *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield.
- CORBIC, A., 2003, *Camus. L'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- DEWEER, D., 2016, Ricoeur on 'Humanisme et terreur': The Case for the Prophet. "Chiasmi International", n. 18, pp. 433–448.
- , 2017, *Ricoeur's Personalist Republicanism. On Personhood and Citizenship*. Lanham, Lexington Books.
- DOSSE, F., 2008, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913–2005)* (Édition revue et augmentée), Paris, La Découverte.
- DUFRENNE, M. & RICOEUR P., 1947, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil (Esprit).
- GUÉRIN, J.-Y., 2017, *Albert Camus: éthique et politique*, "Cahiers de la Méditerranée", 94, pp. 149–159.
- KOESTLER, A., 1941, *Darkness at Noon*, New York, Macmillan.
- , 1945, *The Yogi and the Commissar*, New York, Macmillan.
- KRUKS, S., 1981, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Sussex, Harvester Press.
- LANDSBERG, P.-L., 1952, *Problèmes du personnalisme*, Paris, Seuil (Esprit).
- MARCEL, G., 1935, *Être et avoir*, Paris, Aubier.
- , 1945, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier.
- MERLEAU-PONTY, M., 1948, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard. (English translation: 1969, *Humanism and Terror. The Communist Problem*, translated by J. O'Neill. Boston, Beacon Press.)
- MICHEL, J., 2006, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf.
- MOUNIER, E., 1962a, "Introduction aux existentialismes [1946]." In *Œuvres. Tome III 1944–1950*, 69–175. Paris, Seuil.

- , 1962b, “Que sais-je? — Le personalisme [1949].” In *Œuvres. Tome III 1944–1950*, 427–525. Paris, Seuil.
- NABERT, J., 1962, *Éléments pour une éthique* [1943], Paris, Aubier Montaigne.
- REVAULT D’ALLONNES, M., 2001, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Paris, Michalon.
- RICOEUR, P., 1947, *Gabriël Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présents.
- , 1948, “Pour un christianisme prophétique.” In Guillemin, H. (ed.), *Les Chrétiens et la Politique*, Paris, Éditions du Temps Présent.
- , 1950, *Philosophie de la Volonté. Tome I: Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Aubier Montaigne. (English translation: 1966, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by E.V. Kohák. Evanston, Northwestern University Press.)
- , 1958, *L’aventure technique et son horizon interplanétaire*. “Le christianisme social”, 66, n. 1–2, pp. 20–33.
- 1960, *Philosophie de la Volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne. (English translation: 1986, *Fallible Man*, translated by C. Kelbley. New York, Fordham University Press.)
- , 1964, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil.
- , 1991, “Tâches de l’éducateur politique [1965].” In *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 241–257.
- , 1992, “La pensée engagée (sur M. Merleau-Ponty, Humanisme et terreur) [1948].” In *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 149–56.
- , 1992, “L’homme révolté [1956].” In *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 121–136.
- , 2003, *Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète* [1949], “Autres Temps. Cahiers d’éthique sociale et politique”, 76–77, pp. 37–50.
- SARTRE, J.-P., 1943, *L’Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- , 1946, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel.
- WEBER, M., 1992, *Wissenschaft als Beruf* [1917–1919]/*Politik als Beruf* [1919] (Max Weber Gesamtausgabe), Tübingen, Mohr Siebeck.
- WELTEN, R., 2004, *De actualiteit van Merleau-Ponty’s politieke filosofie*, “Wijsgerig Perspectief”, 43, n. 4, pp. 28–37.
- , 2006, *Zinvol geweld. Sartre, Camus en Merleau-Ponty over terreur en terrorisme*, Kampen, Klement.
- WHITESIDE, K. H., 1988, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- WOLFE, E., 2011, *Political Responsibility for a Globalised World. After Levinas’ Humanism*, Bielefeld, Transcript Verlag.

Citoyenneté, laïcité et révolution. Les nouveaux processus d'universalisation

Vers des nouvelles "Lumières" méditerranéennes?

PAOLO QUINTILI*

Mores et studia et populos et praelia dicam. . .

Virgile, *Géorgiques*, IV, 5

ABSTRACT: The ancient opposition, dating back to the era of the French Revolution, between the Bourgeois, the Citizen and the Man, on whose foundations the «Rights of Man and Citizen» were built in 1789, at the beginning of the 21st century, is undermined by the new processes of constitution of nationalities and citizenship, in the context of neocapitalist globalization. These new processes of universalization put aside the idea of «revolution of human rights», placing the problem of human «dignity» at the center of the question, as a basic condition for the concrete exercise of the same human rights. Two preliminary conditions guarantee the success of this new kind of universalization and integration. 1/ The secularism and 2/ the cultural operation of the trans-historical Enlightenment (the political legacy of Revolution). Our essay analyzes these two possible ways of realizing a new universal, beyond the «revolution» but always in (conflictual) continuity with it.

KEYWORDS: Citizenship, Human Rights, Revolution, Secularism, Enlightenment.

1. Le bourgeois, le citoyen, l'homme. Les contours historiques d'une vieille question

La notion de *citoyenneté*, telle que nous la concevons aujourd'hui, est l'issue d'un longue périple historique rationnel/irrationnel, qui trouve ses origines non lointaines (car il faudrait remonter à l'Antiquité et aux Stoïciens, pour en repérer le noyau conceptuel) à l'époque des Lumières en

* Professore associato di Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Roma Tor Vergata; quintili@unirmaz.it.

Europe *avant* la Révolution française¹. Je souligne « avant », car ce n'est pas seulement chez les penseurs de l'âge classique, de Spinoza à Hobbes — pour n'en mentionner que les plus importants — que s'affirme la chose ; mais il faudrait y inclure aussi un grand nombre d'écrivains anonymes de la Littérature philosophique clandestine des XVII^e–XVIII^e siècles, qui ont également contribué à façonner la nouvelle notion-clé de citoyenneté à l'âge moderne et contemporaine². Le mot « citoyen » existait depuis longtemps, mais jusqu'à la fin du XVIII^e siècle n'existait pas la qualité de la chose, c.-à-d. l'universel correspondant.

Synonyme usuel de ce mot, à l'époque où il est né, au XVIII^e siècle, est celui de *nationalité*. Est « citoyen » l'homme qui fait partie d'un des grands Etats nationaux qui venaient de se constituer, au XVII^e siècle, sur les cendres et les massacres des Guerres de religion. Dans l'équilibre fragile que l'Edit de Nantes (1598) et la fin de la guerre des Trente Ans (1648) avaient établi, les sujets qui se déclaraient eux-mêmes hors de la religion de l'Etat, restaient hors de la citoyenneté, par ex. les huguenots en France, ou les catholiques en Angleterre. Encore, Locke excluait de la tolérance les « papistes », les « musulmans » et les « athées » car, d'après lui, ils s'étaient auto-exilés de la communauté politico-religieuse à cause de leur croyance. Selon Rousseau, de même : pas de tolérance possible pour les « athéistes » même dans le nouveau *Contrat social*.

L'*Encyclopédie* de Diderot ne mentionne pas le mot « Citoyenneté », mais l'on trouve le lemme « Citoyen », que Diderot relie à celui de « bourgeois » et d'« habitant » en général, suivant une ligne d'universalisation conceptuelle progressive, inverse et contraire à la généralité sémantique de ces termes :

*BOURGEOIS, CITOYEN, HABITANT, (*Gramm.*) termes relatifs à la résidence que l'on fait dans un Lieu. Le *bourgeois* est celui dont la résidence ordinaire est dans

1. *Trésor de la Langue Française* : «CITOYENNETÉ. Qualité de citoyen. Citoyenneté de l'Union française (G. VEDEL, *Manuel élémentaire de dr. constitutionnel*, 1949, p. 573); citoyenneté européenne (*Petit manuel du Conseil de l'Europe*, 1951, p. 49); citoyenneté universelle (G. SCHELLE, *Le Fédéralisme européen*, 1952, p. 16). *Comme peuple, nous ne sommes pas préparés pour la citoyenneté américaine* (E. MONTÉGUT, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1876, p. 815 ds LITTRÉ). *Tantôt la citoyenneté avait été identifiée à la nationalité, tantôt elle se confondait avec l'électorat* (G. VEDEL, *Manuel élémentaire de dr. constitutionnel*, 1949, p. 340). *Synon. usuel nationalité* : Les autres Français musulmans sont appelés à recevoir la citoyenneté française. L'Assemblée Nationale Constituante fixera les conditions et les modalités de cette accession. DE GAULLE, *Mémoires de guerre*, 1956, p. 558. Rem. Attesté ds BESCH. *Suppl.* 1845 qui précise, Omiss. des dictionnaires, ds LITTRÉ qui l'enregistre comme néol., ds GUÉRIN 1892, DUB., ROB., QUILLET 1965 et *Lar.* 20^e, *Lar. encyclop.* Prévu à la nomenclature de la 9^e éd. du dict. de l'Ac. (cf. DUPRÉ *Lex.* 1972). Prononc. : [sitwajɛntɛ]. *Étymol. et Hist.* 1783, 19 août (*Cour. de l'Europe* [XIV, p. 118] ds PROSCHWITZ *Beaumarchais*, p. 221 : Notre citoyenneté ou droit de cité [*Citizenship*] dans les États-Unis est notre caractere national. Notre citoyenneté dans un des États, n'est qu'une distinction locale). *Dér. de citoyen** au sens de « membre d'un état considéré du point de vue de ses droits »; suff. *-eté* (*-ité**). Fréq. abs. littér. : 2. Bbg. DARM. 1877, p. 114. ~ GLÄTTLI (H.). *Vox rom.* 1952, t. 12, pp. 386–387. ~ GOHIN 1903, p. 245 ».

2. Cf. Bloch 1982 : 7–9.

une ville ; le *citoyen* est un *bourgeois* considéré relativement à la société dont il est membre ; l'*habitant* est un particulier considéré relativement à la résidence pure & simple. On est *habitant* de la ville, de la province, ou de la campagne : on est *bourgeois* de Paris. Le *bourgeois* de Paris qui prend à cœur les intérêts de sa ville contre les attentats qui la menacent, en devient *citoyen*. Les hommes sont *habitants* de la terre. Les villes sont pleines de *bourgeois* ; il y a peu de *citoyens* parmi ces *bourgeois*. L'*habitation* suppose un lieu ; la *bourgeoisie* suppose une ville ; la qualité de *citoyen*, une société dont chaque particulier connaît les affaires & aime le bien, & peut se promettre de parvenir aux premières dignités (*Enc. II, 370a*)³.

La « qualité de citoyen » (à Diderot ne manque que le mot, pour dire la chose « citoyenneté ») est donc marquée par un degré majeur d'universalité et de prestige éthico-politique, par rapport au simple statut de bourgeois. Cette « qualité de citoyen » est une notion éminemment politique. A la fin du XVIII^e siècle, apparaît le mot, après la chose, la première fois chez Beaumarchais, dans une lettre du 19 août 1783 de la gazette bihebdomadaire franco-britannique, *Courier de l'Europe* (1776–1892), à propos de la nouvelle fédération des États-Unis d'Amérique (USA), qui venait de se constituer, après une « heureuse révolution » (Diderot). Beaumarchais y distingue cette qualité d'*être citoyen* (ou de celui qui a droit de cité), en tant qu'elle s'articule ou bien à la dimension et sur le terrain de l'Etat général, fédéral (USA), ou bien sur le terrain des Etats particuliers.

À le voir de plus près, ce long débat sur la qualité de citoyen, dès l'époque de Beaumarchais, se relie à la question de la révolution, qui prône les droits de l'homme, et du rôle du *travail* et de la valeur d'usage (l'utile) pour définir qu'est-ce qu'est « être citoyen ». C'est le long débat pendant la Révolution de 1789 et après, sur les « citoyens utiles » (ou « actifs ») ou non, le fait de l'exclusion des femmes de la société des droits, qui sont justement des droits « de l'homme » etc. — pendant lequel la notion de citoyenneté s'aplatit toujours davantage et se modèle sur celle, parallèle, de « bourgeois », qui devient l'homme tout court.

Karl Marx donnera témoignage de cette polémique dans son ouvrage de jeunesse, la *Critique du droit politique hégélien* (1844), où l'on trouve la plus

3. L'*Encyclopédie* ajoute, *ibidem*: « BOURGEOIS, on appelle ainsi en terme de Marine le propriétaire d'un navire, soit qu'il l'ait acheté, soit qu'il l'ait fait construire. Si plusieurs marchands s'unissent pour faire l'acquisition d'un navire, on les appelle *co-bourgeois*. Ce sont les *bourgeois* des vaisseaux qui les équipent, qui les frettent, & qui font avec ceux avec qui ils les louent cette espèce de traité, qu'en terme de Marine on appelle *charte-partie*. Voyez CHARTEPARTIE. Quelques auteurs prétendent que le mot de *bourgeois* est venu du style de la hanse Teutonique, à cause qu'en Allemagne il n'y a que les *bourgeois* des villes anséatiques qui puissent avoir ou faire construire des vaisseaux; ce qui fait qu'en ce pays-là on appelle *bourgeois* tout seigneur & propriétaire de navire: & l'Allemagne a emprunté vraisemblablement ce nom des Romains, qui pendant le meilleur tems de la république ne permettaient pas aux patrices ou sénateurs de posséder ni tenir en propre aucun navire un peu considérable, mais seulement de petites barques; les simples citoyens ayant seuls le droit d'armer de grands vaisseaux. (Z)».

célèbre définition de la religion comme « opium des peuples », le « soupir de la créature accablée »⁴. En effet, quelle était l'intention du jeune Marx, hégélien de gauche et encore partisan, en quelque sorte, des Lumières françaises, devant le grand problème des droits individuels ? *La question juive* (1843–44) texte de la même époque, se confrontait justement à une vision *bourgeoise* et, donc, étroite, de la citoyenneté et des droits. Marx y revendique le primat de l'universel du *genre humain*, de l'*être générique* ou l'*être communautaire de l'homme* (*Gemeinwesen des Menschen*), pour fixer les termes propres d'une émancipation réelle à l'égard de la condition étroite et aliénante de bourgeois-citoyen. Il affirme :

On fait une distinction entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen ». Quel est cet « homme » distinct du citoyen ? Personne d'autre que le membre de la société bourgeoise. Pourquoi le membre de la société bourgeoise est-il appelé « homme », homme tout court, et pourquoi ses droits sont-ils appelés droits de l'homme ? Qu'est-ce qui explique ce fait ? Par le rapport de l'État politique à la société bourgeoise, par l'essence de l'émancipation politique. Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen », ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. La Constitution la plus radicale, celle de 1793, a beau dire : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen⁵.

Marx analyse ensuite les articles 2, 6 et 16 de la constitution jacobine et conclut sur la critique rousseauiste de l'homme politique en tant qu'*abstraction*. Cet homme des droits de l'homme, l'homme de la Révolution, cet homme « vrai » en tant que citoyen, en effet :

Ce n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme comme personne *allégorique, morale*. L'homme réel n'est reconnu que sous l'aspect de l'individu *égoïste* et l'homme *vrai* que sous l'aspect du «*citoyen*» abstrait. Voici comment Rousseau décrit, en termes justes, l'homme politique en tant qu'abstraction : «*Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer*, pour ainsi dire, *la nature humaine*, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire, en *partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en

4. Marx 1844 : 187 : « La misère *religieuse* est, d'une part, *l'expression* de la misère réelle, et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est *l'opium* du peuple. Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur *illusoire* du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est *exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc, en germe, la *critique de cette vallée de larmes*, dont la religion est *l'auréole* ».

5. Marx 1843 : 34 [N. B. Les mots mis entre guillemets sont cités en français dans le texte].

donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (*Contrat social*, livre II.)⁶.

Après cette reconnaissance de la contradiction, dans le droit politique hégélien, entre le bourgeois égoïste et l'homme tout court, Marx en vient à la question de l'universel, porté par la Révolution, c.-à-d. de la solution de la contradiction, qui correspondrait à l'émancipation humaine en tant que telle, coupant en deux la distinction *citoyen/bourgeois* et *homme lui-même* :

Toute émancipation signifie réduction du monde humain, des rapports sociaux à l'homme lui-même.

L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société civile, à l'individu *égoïste* et *indépendant*, d'autre part au *citoyen*, à la personne morale.

C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu en tant qu'individu un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses «*forces propres*» comme *forces sociales* et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique ; c'est alors que l'émancipation humaine sera accomplie⁷.

Dans cette page célèbre nous trouvons esquissée une critique de la notion abstraite de « droits de l'homme » qui sera partiellement reçue et intégrée dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (DUDH) de 1948. Cette Déclaration ouvre son préambule sur une reconnaissance du primat de « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine [c.-à-d. ce que Marx appelait *Gemeinwesen*] et de leurs droit égaux et inaliénables », comme étant « le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ».

Mais c'est justement cette conception universaliste des Droits de l'homme (et non du simple citoyen) liée à la Révolution — qui est entrée en crise à notre époque, avec les nouvelles guerres impérialistes pour la conquête des sources énergétiques et pour le contrôle du Moyen-Orient, menées par les Etats-Unis au tournant du XXI^e siècle.

La fin du XX^e siècle a marqué en fait, dans toute la planète, une *régression communautariste* au sens non-universaliste, vers une direction contraire à celle qu'indiquait Marx en 1843. Toute révolution de peuple paraît hors du temps de l'histoire, hors de l'univers des possibles. Cette régression qui a des causes économiques aussi bien qu'anthropologiques, a ainsi mis hors-circuit les processus « classiques » d'universalisation des droits, liés à l'idée que la révolution doit s'élargir et répandre progressivement dans tous les pays. Le résultat est celui d'une restriction de plus en plus importante

6. *Ibidem*, p. 40.

7. *Ibidem*.

des espaces démocratiques du droit tout court et l'emprise de la *force* qui s'exprime aujourd'hui de plus en plus en termes de *puissance abstraite de l'économie et de la finance*, se déchainant dans leur « libre marché » contre la liberté et la vie même des hommes et des femmes de la planète.

Cette régression anthropo-économique a été intentionnellement provoquée (il faut le dire, sans fard), par les politiques bellicistes néocoloniales des pays hégémoniques de l'Occident, y compris la France et l'Italie. Le « sauve-qui-peut » qu'expriment les mouvements politiques xénophobes des droites européennes, de moins en moins minoritaires dans nos Pays, sont à la fois l'expression de cette crise et la réponse relative de fermeture et de contrôle, qui réagissent néanmoins à une *poussée positive* venant des *nouveaux processus d'universalisation* en cours, dans ces dernières années, surtout dans le bassin de la Méditerranée.

2. Les nouveaux processus d'universalisation et l'opération culturelle des Lumières

Le développement de ces processus marque un rôle différent de la notion de *citoyenneté* dans le cadre des transformations des sociétés civiles, en Europe et dans la Méditerranée. La *dignité humaine*, d'abord, s'affirme avant la citoyenneté, avant même la définition de ce que doivent être ces droits du citoyen. La vieille ligne ascendante de l'émancipation révolutionnaire : bourgeois—> citoyen—> homme — qui était encore celle de Marx penseur de la révolution — grâce au défi que posent les nouvelles migrations d'hommes, de choses et de marchandises, se modifie, change direction dans le sens descendant : dignité humaine—> citoyenneté universelle (non liée à l'idée de nation mais à celle d'espace géographique ou territoire)—> bourgeoisie. «Bourgeoisie» signifierait ici, généralement, le droit à l'insertion dans la société du travail, qui est la condition de l'introduction de l'être humain « digne » — à savoir, à qui l'on doit (les États doivent) garantir la « dignité » proclamée dans la DUDH en 1948 — dans la communauté de plus un plus universelle (« globale ») des hommes, à travers le *travail*.

Les avatars de l'Universel d'aujourd'hui, qui n'est plus celui de la révolution, sont devenus donc innombrables, problématiques et surtout *conflictuels*, comme l'ont bien souligné Étienne Balibar et Fathi Triki⁸.

Pour l'accomplissement de cette intégration dans la dignité humaine existent donc des conditions historiques incontournables (des universels) — j'oserais dire historico-transcendantes — qui fondent aussi la possibilité

8. Voir Balibar 2016 : 37–91, en particulier le chap. 2 : «Constructions et déconstructions de l'universel (I et II)»; Triki 2018 : 141–146 : «La dignité».

que ces nouveaux processus d'universalisation soient menés à bien. La première condition, dirais-je, est la *laïcité* universelle de la *Gemeinwesen des Menschen*. Qu'est-ce que j'entends par « laïcité » ici ? À l'occasion de ma dernière visite en Tunisie, en qualité de *Visiting Professor* à l'Université El-Manar et comme Directeur de Programme au *Collège International de Philosophie*, j'ai eu l'occasion de tenir une conférence à la Bibliothèque Nationale de Tunisie sur : « La migration des idées. Les enjeux actuels de la philosophie des Lumières : variantes géo-historiques ». Force a été de constater les nombreuses difficultés linguistiques et sémantiques liées à l'utilisation de concepts tels que « Lumières » et « laïcité », qui résonnent d'un ton très péjoratif en langue arabe, tendant vers l'athéisme et même vers l'immoralité. Or, il n'en est rien. Il s'agit d'expliquer la sémantique, encore une fois, de la *chose* que signifie la « laïcité », en tant que condition historico-transcendantale de l'intégration et de la dignité humaine de la *Gemeinwesen des Menschen*, dans les sociétés de l'Europe actuelle, surtout dans la zone méditerranéenne (intéressée par les grands phénomènes des migrations et des guerres pour les sources d'énergie).

Tout d'abord, lorsqu'on énonce un concept ou une idée philosophique, il est nécessaire de voir comment ce concept ou cette idée peuvent « migrer » dans un contexte culturel et une mentalité différents par rapport à ceux de leur origine, pour en parler avec pertinence. La *laïcité* : sur ce terrain, donc, le problème de la « migration » géo-historique du concept doit se confronter à la *sensibilité culturelle* du peuple et des différentes couches sociales où elle s'installe, par rapport à l'opération de prise de distance des lois de la religion par rapport à celles de l'Etat. Comme le remarque Tzvetan Todorov, dans l'un de ses meilleurs livres, *L'esprit des Lumières*, il y a toujours trois sphères de la liberté de conscience de l'individu — à laquelle on fait appel pour cerner la notion de laïcité qui la sauvegarde —, plutôt que les deux traditionnelles, la temporelle et la spirituelle. La troisième sphère est la « sphère privée et personnelle que l'individu est seul à gérer, sans que personne n'y trouve rien à redire »⁹. Comment cette troisième sphère, incontournable, peut-elle se constituer sans être écrasée par les deux autres, dans un milieu géo-historique donné ? Et aussi, encore plus important, quel espace laisser au *sacré* — comme la conscience et la *sensibilité privée individuelle* du divin, qui appartient à cette troisième sphère —, hors de tout discours ou position ecclésiastique institutionnelle ? Le problème de la constitution de laïcité s'exprime en ces termes, par les réponses qu'on réussit à donner à ces interrogations.

Ces réponses sont précisément la condition de possibilité historique pour que des individus d'origines, cultures et mentalités différentes, migrants

9. Todorov 2006 : 125.

d'autres côtés de la planète, puissent entrer ensemble dans la *Gemeinwesen*, avec tous les titres de *dignité* nécessaires pour que la société civile évolue, s'enrichit et se transforme¹⁰. La pratique de la laïcité, bien sûr, ne se donne pas sans conflits et sans difficultés : elle nécessite d'une *éducation* et d'une *formation* spéciales.

Une deuxième et dernière condition de l'intégration universelle — peut-être préalable et encore plus basique —, est ce que j'appellerais l'«opération culturelle des Lumières transhistoriques», les Lumières conçues de manière transhistorique. Le *Collège International de Philosophie* de Paris a beaucoup travaillé dans ces dernières quatre ou cinq années autour de cette notion de « Lumières élargies » ou, comme je préférerais dire, « transhistoriques ». L'un des derniers numéros de la revue « Rue Descartes », le n° 84 (1/2015), est consacré à « Lumières européennes, Lumières chinoises », Actes d'un colloque organisé par P. Severac et G. Berkman en 2014, suite et prolongement d'une série de séminaires franco-chinois des années précédentes. Et c'est un projet de grand intérêt philosophique et culturel¹¹.

Les organisateurs affirment, et l'on pourra rebondir là-dessus :

Les questions directrices de ce cycle étaient les suivantes : quel est l'écho des grandes questions des Lumières dans notre présent ? Quel sens peut avoir aujourd'hui un projet universaliste ? Que peut signifier, pour notre monde, l'émancipation par la raison ? Quelle est la nature et quel peut être le devenir d'une Révolution dans l'ordre politique ? Ces questions manifestent la puissance critique des Lumières, dont les enjeux – qui agitent le « siècle de la critique » (Kant) – ne cessent de faire retour dans le présent : des revendications de liberté aux rapports conflictuels du politique et du religieux, de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert à celle de Wikipedia. Et c'est précisément cette résurgence des Lumières, entre reprise et rupture, entre héritage revendiqué et discontinuités, qui était interrogée.

J'ajouterais qu'il est urgent de s'interroger dans la même direction et de répéter la même « opération » dans une région géo-historique qui nous est plus proche : le monde de la Méditerranée, qui constitue à mon sens une région historiquement et conceptuellement plus solidaire que l'Europe philosophique et culturelle d'aujourd'hui. Qu'en est-il des « Lumières méditerranéennes » aujourd'hui ? Quelle est l'écho des grandes questions des Lumières et de la Révolution dans le présent de notre région géo-historique méditerranéenne ?

10. Triki 2018 : 85–101 : «Éthique démocratique».

11. <http://www.ruedescartes.org> et <http://www.ruedescartes.org/articles/2015> \T1\textendash1\T1\textendashlumieres\T1\textendasheuropennes\T1\textendashlumieres\T1\textendashchinoises\T1\textendashhune\T1\textendashconfrontation/1/. Le numéro 4/2015 a été consacré, ensuite, à « Philosopher en Italie aujourd'hui » : http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2015 \T1\textendash4\T1\textendashphilosopher\T1\textendashen\T1\textendashitalie\T1\textendashaujourd\T1\textendashhui/.

Voyons d'abord de mieux cerner cette « opération culturelle des Lumières transhistorique ». L'objet sur lequel elle s'exerce sont les religions historiques révélées.

3. L'opération culturelle et politique révolutionnaire des Lumières

Je partirai de ses racines historiques, à savoir, de la définition que donne d'abord Molière de la religion, dans sa *Lettre sur la comédie de L'Imposteur*, l'autodéfense que le dramaturge écrivit à propos du *Tartuffe*, après la polémique violente qui avait suivi à la représentation de la pièce en 1664. C'est une page formidable, car elle marque, en quelque sorte, l'approche rationaliste qui est typique de la culture d'abord libertine, mais qui sera après aussi celle des Lumières, avec ses thèmes conducteurs de l'imposture et de l'hypocrisie religieuses, *liées à la politique*. «Il est certain», affirme Molière, «que la Religion n'est que *la perfection de la Raison*, du moins pour la Morale ; qu'elle la purifie et l'élève et qu'elle dissipe seulement les ténèbres que le péché d'origine a répandues dans le lieu de sa demeure : enfin que la Religion n'est qu'une Raison plus parfaite»¹².

Olivier Bloch a déjà relevé les nombreux philosophèmes libertins qui passent par les pièces de Molière et leur fonction de popularisation d'un sens critique envers les religions révélées qui prépare la voie à la critique ouverte de la religion au siècle des Lumières¹³. Jean-Pierre Cavaillé remarque, et pour cause, que «La religion ainsi entendue aurait le pouvoir, au moins sur le plan de la morale, d'effacer la corruption de la raison par le péché originel, autrement dit de restituer la raison naturelle dans sa pureté. Mais alors ce ne sont pas les commandements révélés qui dictent les lois morales, mais bien la raison naturelle elle-même. Et le renversement est inévitable : la religion est appréhendée, du point de vue de la morale, comme une raison plus parfaite, c'est-à-dire comme la raison naturelle purifiée, et rien ne la distingue alors plus, pratiquement, d'une sagesse profane, qui n'a plus de religion que le nom»¹⁴. Cette définition de la religion que donne Molière est donc déjà à peu près incompatible avec la conception chrétienne de la Révélation et de la Grâce, malgré la référence conventionnelle au péché originel.

Claude-Adrien Helvétius aussi se souviendra plus tard d'une telle définition, lorsqu'il affirmera, dans son *De l'Esprit* (1758), que la religion correctement entendue n'étant plus que le *perfectionnement* de la raison, il est conséquent le fait qu'en perfectionnant sa propre raison la religion, en

12. Molière 1667 : 1189-1190.

13. Cf. Bloch 2000 et 2009.

14. Cf. J.-P. Cavaillé 1997 : 34.

tant qu'apparat institutionnel de dogmes, rites, pratiques culturelles etc., deviendra tout simplement inutile, *socialement et politiquement inutile*¹⁵. Elle ne servira plus qu'à rappeler les contours de la morale naturelle et de ses lois, des lois que la raison pourra dès lors suivre, et le devra, sans autre soutien qu'elle-même. L'on voit bien qu'ici sont posés les fondements des différentes doctrines rationalistes de la religion, en partant de la même séparation entre religion et morale et entre religion et Etat, que Pierre Bayle avait affirmé dans le *Dictionnaire historique et critique* (1697), avec sa thèse célèbre de la possibilité qu'il y ait une société d'«athées vertueux» qui fonctionne mieux qu'une société déchirée de dévots qui s'entretuent, au nom des vérités révélées par leurs dieux.

L'opération culturelle des Lumières en matière de religion a consisté donc, et consiste encore, en deux choses : 1/ à déplacer le lieu où se réalise effectivement le lien social (*re-ligio*), du terrain de l'institution politique à celui de la conscience personnelle (la troisième sphère de Todorov) ou du perfectionnement de la raison et de la morale. La *vraie* religion est un fait de conscience et le lien devient un lien de justice ; 2/ à populariser le processus de libération sociale de cette conscience, à travers la raison perfectionnée, en créant des lieux socio-culturels partagés et expressément réservés à ce but : les livres – l'*Encyclopédie* (1751–1772) de Diderot en représenta le modèle victorieux –, les journaux, les sociétés savantes, les salons, les associations. Ce sont *les* lieux de production de la nouvelle religion laïque de la socialité intellectuelle. Et c'est là aussi l'héritage politique et culturel le plus important de la Révolution française, qui agit encore de façon performative dans les nouveaux processus d'universalisation en cours.

La philosophie de Diderot, avec sa bataille encyclopédique comme tentative de popularisation des Lumières, constitue ainsi l'exemple archétype de l'opération culturelle des Lumières qui a permis, en effet, d'évacuer le besoin ou le fait religieux lui-même, en tant qu'institué par des «ministres», du contexte de constitution de la communauté civile à l'époque contemporaine, à l'âge de la dernière sécularisation qui a précédé et suivi la Révolution française.

Aujourd'hui, au début du XXI^e siècle, nous assistons à une ré-cléricalisation des sociétés civiles européennes, qui fait pendant à la remontée des

15. Cf Helvétius 1758 : 268: «Quiconque en effet examine les religions (qui, à l'exception de la nôtre, sont toutes faites de main d'hommes) sent qu'elles n'ont jamais été l'ouvrage de l'esprit vaste et profond d'un législateur, mais de l'esprit étroit d'un particulier; qu'en conséquence ces fausses religions n'ont jamais été fondées sur la base des lois et le principe de l'utilité publique; principe toujours invariable, mais qui, pliable dans ses applications à toutes les diverses positions où peut successivement se trouver un peuple, est le sel principe que doivent admettre ceux qui veulent, à l'exemple des Anastase, des Ripperda, des Thamas-Kouli-Kan, et des Gehan-Gir, tracer le plan d'une nouvelle religion, et la rendre utile aux hommes».

communautarismes : après grosso modo la fin du « court vingtième-siècle (1914–1991) », suivant l'heureuse formule d'Eric Hobsbawm. Cette ré-clérication se réalise progressivement après l'époque de la prétendue « révolution » de 1968, passant par 1989 – chute du mur de Berlin, coïncidant en Italie avec la disparition du *Partito Comunista Italiano* (PCI), le plus grand parti communiste d'Europe : la raison est liée à la non maîtrise de ces nouveaux processus d'universalisation en cours. En 1991 (chute de l'Union Soviétique), s'ouvre ensuite la période de « balkanisation » des Etats de l'Est européen, pendant les années 1990, pour en finir avec la préparation actuelle, après le 11/09/2001, des guerres USA au Moyen Orient, Afghanistan et Iraq, accompagnées de la nouvelle doctrine « théo-conservatrice » de la « guerre préventive », forgée par l'administration américaine G.W. Bush¹⁶. C'est une apparente contre-révolution permanente, ou bien une révolution conservatrice et « passive » (Gramsci) dont les racines cachées se trouvent au-dessous du terrain d'affaiblissement des deux pôles idéologiques de la laïcité et des Lumières trans-historiques.

Ces phénomènes se tiennent ensemble, liés donc par un processus d'oubli ou d'évacuation progressive de l'opération culturelle des Lumières, qui a consisté à poser sur ces nouvelles bases le lien social et à en comprendre de façon critique sa genèse temporelle. Il faudrait tenir aujourd'hui le même discours et le même propos, pour ce qu'on pourrait appeler des « Lumières méditerranéennes ».

Agir pour mener une nouvelle opération culturelle des Lumières trans-historiques en région méditerranéenne, signifie alors développer et élargir le nombre de ces lieux socioculturels partagés, qui prennent le sens de lieux de libération, non pas alternatifs aux religions, mais des *lieux de libération de la « troisième sphère »* (celle du « sacré » aussi) et lieux politiques d'affranchissement de la conscience collective des hommes et des femmes de notre continent euro-méditerranéen, de leurs liens idéologiques et économiques imposés par des instances hétéronomes. Les sources du « terrorisme islamiste » ont des raisons idéologiques et économiques à la fois, qui ont concouru à atomiser les individus, à les couper de la vie sociale commune et à les renvoyer à nouveau dans l'« auréole » des religions aliénées, celle qu'avait déjà pointée la critique de K. Marx. La question reste donc encore là, suspendue : des nouvelles Lumières méditerranéennes et leur révolution pacifique sont-elles aujourd'hui encore possibles ?

16. Pour un tableau de ces questions, et pour une critique des préalables idéologiques de la « guerre humanitaire », voir : Giannoli–Morante–Mordenti–Quintili (eds.) 2003 : 9–23.

Références bibliographiques

Rue Descartes (Revue du Collège International de Philosophie, en ligne) : www.ruedescartes.org.

Trésor de la Langue Française (on-line) : <http://atilf.atilf.fr>.

BALIBAR, E., 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée.

BLOCH, O. R. (ed.), 1982, *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Actes, Paris, Vrin.

———, 2000, *Molière/Philosophie*, Paris, Albin Michel.

———, 2009, *Molière. Comique et communication*, Paris, Le Temps des Cerises.

CAVAILLÉ, J.-P. 1997, «Hypocrisie et Imposture dans la querelle du *Tartuffe* (1664–1669) : La *Lettre sur la comédie de l'imposteur* (1667)», dans <http://dossiersgrihl.revues.org/document292.html>.

DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. LE ROND, 1751–1772, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1772, Paris, Le Breton–Briasson–Durand–David (sigle : *Enc.*, suivi du n. du volume et de la page).

Giannoli, G.I., Morante S., Mordenti R., Quintili P. (eds.), 2003, *Culture per la pace*, Actes des séminaires du *Comitato contro la guerra* de l'Université de Rome «Tor Vergata», Roma, Manifestolibri.

HELVÉTIUS, C.-A., 1758, *De l'Esprit*, dans *Œuvres complètes*, to. I, avec une *Introduction* d'Y. Belaval, Hildesheim, Olms, 1969.

MOLIÈRE, J.B.P., 1664, *Tartuffe, ou l'Imposteur*, dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2010.

———, 1667, *Lettre sur la comédie de L'Imposteur*, dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2010, pp. 1170–1199.

MARX, K., 1843, *La question juive. Suivi de La question juive par Bruno Bauer*, *Introduction* par R. Mandrou, Paris, Union générale d'Éditions, 1968.

———, 1844, *Critique du droit politique hégélien*, Traduction de l'allemand et *Introduction* d'A. Baraquin, Paris, Les Éditions Sociales, 1975.

TODOROV, T., 2006, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont.

TRIKI, F., 2018, *Éthique de la dignité, Révolution et vivre ensemble*, Tunis, Arabesque.

Pathways to the Problem of Founding in Contemporary Political Thought

ENO TRIMÇEV*

ABSTRACT: The article argues that the dominant approach on political foundings as standing in for ordinary political acts loses sight of their uniqueness as polity-establishing acts. Relying on Claude Lefort and Eric Voegelin, it recovers founding moments phenomenally and philosophically by distinguishing them from revolutions. Phenomenally, it argues that whereas revolutions follow a three-stage form of mobilization, downfall, and constitution, foundings are missing such a pre-defined form. Accordingly, revolutions can be understood in the consecutive time-sequence in which the event unfolded in history, while foundings are endowed with a form only retrospectively, through the effort to understand them. A founding, therefore, cannot be a pre-fixed discrete event in history but is found in the displacement of that event in time by the understanding effort. Philosophically, the nature of the problem of founding reemerges out of (a) the constitution of a founding act as the difference between the visible phenomenon and its invisible form, and (b) the common experience of philosophizing and founding as an act of resistance to the pre-existing political order. Accordingly, the social sciences may be more appropriate to the conceptualization and study of revolutions, political philosophy is more appropriate to the conceptualization of foundings and the hermeneutic sciences are more appropriate to the study of particular founding moments.

KEYWORDS: Founding, Revolution, Post-Foundationalism, Eric Voegelin, Claude Lefort.

1. Introduction

There is an understandable degree of confusion regarding the relationship between revolution and founding in political life.¹ At times, the confusion is compounded by the political science literature on revolutions which is prone to subsume founding under the generic term — and, phenomenally, far more *visible* occurrence — of «revolution» (e.g. Huntington 1968: 264; Goodwin 2001: 4; Pincus 2011: 398). But a moment's reflection may serve to question this: foundings and revolutions sometimes overlap; sometimes

* Institut für Politik- und Kommunikationswissenschaft, Greifswald University; trimcev@uni-greifswald.de.

1. The article develops ideas first presented in Trimçev 2017.

they occur with a time gap; we can even think of revolutions without foundings and of foundings without revolutions. For example, the American founding seems to be inextricably linked to the fire and fury of the Revolutionary War (Bailyn 1992). But even here the coincidence is not complete — the revolution was a rather protracted, drawn-out affair, while the founding seems to have occurred later, at a far more fixed point in time and space, in the summer of 1787 at the Pennsylvania State House in Philadelphia. Further, the governing principles and practices of American political life have substantively changed over time suggesting additional moments of re-founding. Lincoln's Gettysburg Address, the Populism of the Gilded Age, the activism of the Progressive Era, Roosevelt's New Deal, or the Anti-War and Civil Rights movements of the Vietnam era — are all these founding moments at times bloody and at times so peaceful and unassuming that we may miss them altogether? Does political failure (e.g. the Populists) or success (e.g. the New Deal) reliably mark the boundary between extraordinary foundings and ordinary politics? These questions indicate two things. First, it may be the revolution rather than the founding that occurs at a discrete, fixed point in history. Second, we can even think of the possibility of obscured or non-evident foundings — concealed rather than revealed by phenomenal events — which is impossible in the case of revolutions. Further examples show that the confusion, if anything, is liable to increase the closer we come to our own time. Is Konrad Adenauer, the non-revolutionary founder of the *Bonner Republik*, the true founder of contemporary Germany, or is the honor to go the failed revolutionaries of 1968? Or, is the present Federal Republic haunted by multiple, competing founding narratives all devoid of a revolution? Has Maoist China been re-founded and, if yes, by Deng, by Xi or both? Is Brexit a founding moment? Is Donald Trump a founder? It seems impossible to say; more impossible, indeed, than with recent revolutions whose success (Tunisia 2011), equivocality (Egypt 2011) or failure (Syria 2011) seems to follow a more evident 3-stage form of (1) collective, extra-institutional forms of political mobilization; (2) downfall of old regime, and; (3) constitution of new regime. In the case of founding, however, that form seems to be not apparent.

This paper grows out of these practical puzzles. But, turning to political theory for some clarity, it confronts an even greater puzzle; namely, the disappearance of foundings altogether. Curiously, in that part of contemporary political theory that has a specific interest on foundings, founding acts seem to have lost their phenomenal specificity. In the attempt to overcome the alleged reduction of founding to a problem of logic by the tradition of Western political philosophy, foundings have been dissolved into ordinary political acts (Jenco 2010: 13–4). Jean-Jacques Rousseau's articulation in Book II of the *Social Contract* is perhaps the most famous example of this

supposedly reductionist view (Rousseau 1968: 86–7).² Rousseau famously solved the problem by positing a Lawgiver; a perfect outsider who in his genius, virtue, perspective (*longue durée*), and place (simultaneously outside and within the people) is the exact opposite of the people he is founding. His perfection is, of course, a logical requirement of the task awaiting him; not only must he frame suitable laws, but he is to mold each individual into a citizen and the folk into a political community. The act of denaturation with which he has been tasked is as perfect as divinity.

It has been rightly observed that this ratiocination works neither for political theory (Honig 2007: 3; cf. also Agamben 1995: 15; Arendt 1973: 183–4) nor for religion (McCabe 2007). The very starkness of the paradox seems to have forced Rousseau's hand to deliver a solution. For this reason, contemporary post-foundationalist theory³ has transformed the extraordinary paradox of founding into the ordinary paradox of politics; all political acts now stand for founding acts. This transformation of the problem — or, its *dislocation* from the abstract (logic) to the concrete (politics) — has productively brought the open-ended nature of politics more sharply into view. It has come, however, at a cost. Foundings no longer exist either as phenomenal events in history or as an independent theoretical problem. Our common sense, however, rightly resists this dissolution: politically, does it not matter that foundings are acts that aim to subvert and re-substantiate existing forms of politics while other ordinary acts (*e.g.* voting) aim to legitimate them (Wolin 1973: 344)? That foundings, revolutions and everyday political acts can no longer be properly distinguished from one another? Philosophically, does it not matter that we can think it — we even, indeed, seem to be required to think it by thinking's need to grab hold of its own beginning (cf. Voegelin 1999: 27–62)? Does it not matter that the thought of founding refuses to flatten out to particular founding acts?

This paper sets out to recover founding moments along both planes. It argues that, differently from revolutions whose phenomenality is more evident, a founding occurs only if our retrospective account of it differs from — or *displaces* — what is commonly taken to be the historical found-

2. Exemplary of this interpretation of the traditional view is also Plato's view who, in the *Laws*, depicts founding as a deliberate act of will that replaces custom (Plato 1980: 681d; cf. also 752 c–d) while in the *Republic* the beautiful city (449a–541b) must begin out of nothing (Plato 1991: 540e–541b). But this observation ought to be qualified. After all, Rousseau gave us also an eminently narrative account of founding in the *Second Discourse* while the speech-nature of Plato's best regime (Plato 1991: 369c; 473a) and the sheer multiplicity of foundings in the Platonic account radically transforms its meaning in the Platonic oeuvre away from a purely logical construction.

3. I use Oliver Marchart's definition of post-foundationalism as «the assumption of the impossibility of a *final* ground» which views «the political as the moment of partial and always, in the last instance, unsuccessful grounding». Thus, post-foundationalism is distinguished from anti-foundationalism or the «assumption of the total absence of all grounds» (Marchart 2007: 2).

ing. The phenomenality of a founding must be retrospectively uncovered. The coincidence between what founding *seemed to be* (the historically given account) and what it *is* (the displaced account) cannot occur because understanding proceeds dialectically. In this account, foundings may be singular or multiple, noisy and seemingly evident or silent and obscured by the actual phenomena until they are unsuspectedly found. By comparison, the phenomenality of revolutions is less controversial; the completion of the three–stages of the form of revolution makes for a successful revolution. Foundings, on the other hand, may or may not be so extraordinarily evident from a phenomenal perspective; they may or may not follow a revolution; in fact, they may even proceed it, as the argument has been made for the American case (cf. Kirk 1991; Kendall 1970). An *a priori* phenomenal definition of founding — of what a founding *looks like* in history — is not available. Indeed, as I show in Part III, this non–availability is key to recovering the theoretical problem of founding. The difference between revolution and founding, it turns out, is not unlike the difference between Appearance and Being in philosophy (Arendt 1971, 19ff.). Accordingly, the science appropriate to the study of revolutions is social science (e.g. Tilly 1993, 2006; Skocpol 1979) while the science appropriate to the problem of foundings is political philosophy in the precise sense that Claude Lefort (1988, 11) gives to this term as the inquiry into the (invisible) form of a society.

I proceed in three steps. First, I examine the resurgence of interest on the problem of founding in contemporary post–foundationalist theory on which I built my contribution. Second, I note that if founding acts have come to symbolize political acts more generally, they are things to be understood, *i.e.* their symbolic narrative nature must be deciphered. In the third and final step, I sketch out how the phenomenal and theoretical specificity of foundings in post–foundational theory.

2. The Dissolution of Founding in Contemporary Post–Foundational Political Theory

After a relatively long silence (Isaac 1995), the last decade and a half has witnessed a great resurgence of interest on founding moments. This return is, unsurprisingly, prompted by both practical and theoretical motives. On the first, political theory is rethinking foundings to recover an emancipatory dimension of politics judged to be missing in more deliberative or consensual theories of politics. On the second, political theory returns to past texts to enrich our theoretical understanding of foundings. This section argues that both lead to what I call the *punctuated view of foundings* as a series of

iterations in time of the paradox or incapacity of ordinary politics.⁴ As a result, founding acts dissolve into ordinary political acts and the founding problem disappears into the problem of politics.

Emancipatory readings of founding moments have challenged the liberal democratic consensus (Arditi 2007, chs. 4–5); expanded or changed the nature of contemporary political debates (Honig 2001); found new ways to motivate action in concert in extra-institutional settings (Honig 2009; Ackerman 1992; Kalyvas 2008); or shed light on problems facing modern societies as a result of profound theoretical misunderstandings of our political situation (Agamben 1995: 15–26; Markell 2003). Actual founding moments, such as the American Declaration of Independence, are used primarily to raise questions and re-theorize politics in a manner that reverses the perceived anomie of our contemporary political situation (e.g. Honig 2007). While this has enriched theoretical debates on issues such as sovereignty, the exception, and recognition in politics, the primary aim has been to challenge the perceived pre-existing theoretico-political consensus.

Bonnie Honig's rearticulation of the problem of founding is representative of this practical strand of contemporary thought. Honig displaces the problem away from its traditional philosophical expression as a logical paradox opposed to everyday, ordinary politics. Foundings no longer signify extraordinary moments; they become immanent to every genuine political act. For Honig, this paradox of politics is «to be negotiated, not [. . .] to be solved or overcome» (Honig 2009: 13). Indeed, the very displacement of the paradox into the political everyday lessens its stark, almost absurd, logical formulation that demands a solution. Accordingly, the demiurgic founders, architectural metaphors, and transcendent grounds of the traditional account have given way to plural, continuous, and contestable re-foundings between actors and communities.

On the other hand, the representative text of theoretically-motivated returns to the problem of founding may be Oliver Marchart's reconstruction of *political difference* in the post-foundationalist texts of French «Left Heideggerians» (Marchart 2007). Marchart points to the necessity of philosophical engagement with the problem of foundings because of the *difference* between «politics», which operates at the empirical level of historical materials, and «the political» as an ontological concept that points to an «empty» cause beyond politics in a post-foundationalist sense (Marchart 2007: 18–19). Similarly to Honig, every properly political act signals this overflowing of the empirical; a «dislocating and disruptive moment in which foundations crumble» (Marchart 2007: 2). But, differently than Honig, no direct practical conclusions follow to substantively determine a particular form of politics.

4. The name recalls Urbinati's «punctuated sovereignty» (2006: 28).

At stake here is the theoretical illumination of the tragic character of politics as expressed by the necessity of grounding acts and the contingency of all actual grounds in politics.

In contemporary post-foundational theory, then, a founding moment is no longer a unique *disruption of time*, but a series of *iterations in time*. Since each properly political act is neither caused nor justified by what precedes it, foundings unfold as a discrete series of acts in time. In this punctuated view of founding, precisely because each act may freely affect time, none stages time. The series is thus not founded, but always already there. Yet, while this dissolution of foundings in political acts is complete on the first practical strand, on the second the possibility of recovering the distinction between founding and ordinary politics remains in principle open. The second approach has the advantage that it has the potential to a) restore the theoretical autonomy of the question of founding, while; b) insisting on the importance of its actual, empirical embodiments, by drawing attention to the difference between the visible («politics») and its absent or invisible ground («the political»). But the split is subtly subversive of these very gains. The result is a double-movement that concomitantly calls on us to understand politics through its historical materials and discourages such understanding by interrogating the materials through a non-material outside cause — however «absent». By itself, politics is seen as structurally deficient (cf. Chaitin 1996: 4–5); it «necessarily fails to deliver what it has promised» (Marchart 2007: 8; cf. Stavrakakis 1999). If politics always seeks its own closure, and post-foundationalism is the commitment to open up the instances of closure, post-foundationalism is necessarily suspicious of politics. But something that is condemned to fail cannot ultimately give an account of itself; it is to be rejected, transcended, or manipulated but not understood on its own terms. Yet, this view is appealing because it holds out the promise of bringing philosophy back into political science. This must be a peculiar sort of philosophizing though; a philosophizing wedded to the empirical materials for foundings are now understood as concrete re-symbolizations of socio-political space. The shift of the problem of founding away from abstract logic to concrete politics is analogous to a shift away from pure thought or philosophy to situated understanding or political science.

3. The Phenomenal Re-emergence of Founding

By displacing the problem of founding away from ratiocinated abstractions, post-foundational theory has transformed it into the problem of understanding. As we have seen, this dissolves the phenomenal specificity of

founding acts as well as their theoretical articulation. To recover them, I harken back to the post–foundationalist thought of Eric Voegelin (Dallmayr 1989: 421; Petrakis and Eubanks 2004: 21). True, the problem of founding is not systematically treated by Voegelin for whom, in a way that recalls post–foundationalist theorists, founding was a ubiquitous rather than independent problem (Trimçev 2017: 225). Accordingly, Voegelin carries the same displacement of founding that we observed in Part I. There is however a difference. In my reading, Voegelin’s view that human acts require a *displacement in time* in order to be meaningful opens the possibility of reconnecting the post–foundationalist series of undifferentiated discrete acts in time; a possibility which I draw out more fully in the next section.

On a first step, Voegelin reiterates the post–foundationalist dissolution of foundings into all political acts when he defines both as narrative acts. If political acts in general have a narrational structure (Heilke 1996), Voegelin maintains the same for foundings: «to set up a government is an essay in world creation». Founding is an evocative act through which a «little world of order» emerges, which gives human life «a semblance of meaning» (Voegelin 1997: 225).

The difference between Voegelin’s and others’ treatment of founding arises in the structure of human acts. As I read it, narrative gets its meaning from being *displaced in time*. That is, a narrative is, at the same time, *what it is* — the written text, the finite speech or deed — and radically dependent on *what it points to, beyond or before itself*.⁵ Each act is therefore simultaneously complete and incomplete; or, it is apparently complete (e.g. the finished speech, the published text), but in actuality it remains incomplete — by itself, the speech is meaningless. It is in the process of understanding the meaning of an act that we become conscious of its radical incompleteness; that neither its beginning nor its end stands on its own. In Voegelin’s words «[n]either the beginning nor the end comes first», (Voegelin 1999: 27) for «the story cannot begin unless it starts in the middle» (Voegelin 1999: 41).⁶

5. Voegelin illustrates the paradox of narrative with the example of beginning to write a book. Nothing in the process of writing is pre–determined (e.g. the first sentence says nothing about the final form of the work). The narrative is composed of its materials — first sentence, chapter, book, and the social debate to which it responds — but, each of these relentlessly points beyond itself (e.g. the sentence points before itself to authorial intentions and the social debate that provoked it, and beyond itself to the book chapter etc.). For Voegelin, no narrative can exist without this relationship to what it points to (Voegelin 1999: 27–8).

6. In his meditation, Voegelin illustrates the radically unstoppable displacement from beginning to beginning: «By now the Beginning has wandered from the opening of the chapter to its end, from the end of the chapter to its whole, from the whole to the English language as the means of communication between reader and writer, and from the process of communication in English to a philosophers’ language that communicates among the participants in the millennial process of the quest for truth. And still the way of the beginning has not reached the end that would be intelligible as its true beginning; for the appearance of a ‘philosophers’ language’ raises new questions concerning

Hermeneutics is the science of this displacement.

The paradoxical definition of all human acts recalls, of course, the ubiquitous paradox of politics in post-foundationalist theory. Consequently, just like for other post-foundationalists, for Voegelin no founding act stands alone as an absolute beginning. Since all human acts have a plural structure, the singular, divine Legislator is dethroned. Human beings, says Voegelin, «encounter a plurality of middles, validating a plurality of quests, telling a plurality of stories, all having valid beginnings». And plurality is not merely a theoretical presupposition; it is an empirically verifiable «structure in reality» (Voegelin 1999: 43). If truth — like all human things — is encountered only experientially, and experience is never singular (cf. Voegelin 1978: 179), then truth unfolds only in plurality rather than from a singular source *in* or even *outside* of time.

The very displacement in time which undercuts the possibility of an *objective*, singular first act, however, opens the possibility of the retrospective constitution of a *meaningful* first act. Voegelin illustrates this point with the best candidate for a singular founding act — «where the Beginning makes its beginning» (Voegelin 1999: 33) — namely the act of creation in Genesis I. Even this first beginning, says Voegelin, shares the narrative structure of all beginnings. Insofar as Genesis narrates the divine command, it is bound to make the divine appear humanely:

The authors of Genesis I, we prefer to assume, were human beings of the same kind as we are; they had to face the same kind of reality, with the same kind of consciousness, as we do; and when, in their pursuit of truth, they put down their words on whatever material, they had to raise, and to cope with, the same questions we confront when we put down our words (Voegelin 1999: 33–4).

The task of its authors was to find the language symbols that adequately express the formative movement that founds the world; Genesis 1:2 responds with the symbols of «the *ruach*, of God, or rather of a plural divinity, *elohim*» (Voegelin 1999: 34) moving over and giving shape to an «emptiness» or a «formless waste» (*tohu*). As Voegelin notes, *tohu* is no material nothing; it is «neither nothing nor not-nothing» (Voegelin 1999: 22) It is *not* nothing, for then no creative evocation would be necessary. Indeed, there is a presumption in the Genesis text that the evocative act of God encountered some «passive resistance» (Voegelin 1999: 34) from the «formless waste». Yet, it is nothing because it is experienced as unreal after the founding act. The crucial point of Voegelin's exegesis is that pre-creational reality *qua*

a problem that begins to look rather like a complex of problems» (Voegelin 1999: 28–9). Note the nature of that displacement from the apparent narrative materials to philosophical speculation, which shifts reality «from the position of an intended object to that of a subject» (Voegelin 1990c: 29–30).

Gestalt-less *tohu* comes into being only retrospectively.

If God's speech is a literal first, why then — or, better, to whom — asks Voegelin, does He speak? It seems that He speaks necessarily: «The spoken word [«Light be! Light became». Genesis 1:3 — E.T.], it appears, is more than a mere sign signifying something; it is a power in reality that evokes structures in reality by naming them» (Voegelin 1999: 33). Like all founders, *this* founder must put the founding act into words before an audience capable of hearing Him:

If the story is to evoke authoritatively the order of a social field, the word must be spoken with an authority recognizable as such by the men to whom the appeal is addressed; the appeal will have no authority of truth unless it speaks with an authority commonly present in everybody's consciousness, however inarticulate, deformed, or suppressed the consciousness in the concrete case may be (Voegelin 1999: 40).

Hence, the story «cannot begin unless it starts in the middle» (Voegelin 1999: 41). Even the divine founding, it seems, must conform to the narrative structure of all foundings and convey its truth through «an aura of analogy with the human process» (Voegelin 1999: 34).

God's speech act founds by clearing a space for human acts. Its paradoxical nature consists in the fact that it is simultaneously an act like all human acts that will proceed it and the first act which makes them all possible — the paradox of founding. Indeed, the text succeeds only insofar as it illumines how the divine act overflows its apparent, objective boundaries (Voegelin 1999: 34–5).⁷ In order to be understood, Genesis I must be read symbolically.

4. Founding re-found

Voegelin's preservation of the post-foundationalist transformation of the founding problem, I argue, consists of a sublation; it affirms the philosophical nature of the problem as well as its phenomenal rescue from dissolution into ordinary politics. This double-rescue is mirrored in the doubled-up nature of the science appropriate to foundings — what Lefort calls «political philosophy» understood as a sublation of political science as the science appropriate to phenomena proper and «pure thought» (Lefort 2000: XL) organized solely on the principle of inner consistency. From Voegelin's perspective, however, this science of «forms of society» (1988: 11) — or, of the *difference* that brings them to light — is not a new (post-foundationalist or other) political philosophy, but political philosophy as it first emerged in the Platonic tradition. In other words, Voegelin's intervention opens the way to

7. Recall the common religious prohibition against the visible iconic depiction of God.

a transformation of our relationship to the tradition of political philosophy away from its foundationalist self-interpretation as the articulation of *the* ground and the post- and anti-foundationalist critique of *that* ground.

The upshot of Voegelin's paradox of narrative is that (1) every phenomenal beginning is embedded in further narrational contexts — *i.e.* in a Beyond — and (2) the narrative and the Beyond to which it points have different structures. The former calls for interpretative, empirical work while the latter requires philosophy to make that *difference* transparent. Narrative, namely, has an irreducible, objective and apparent dimension which the Beyond, as «unobjectifiable difference» (de Beistegui 2004: x), lacks. However, while this structural *difference* between Appearances and their Other requires philosophising, for Voegelin philosophising must remain bound to the Appearances in order not to make of the Beyond what it is not: a free-floating object of thought, independent of the experience that gives rise to it. The Beyond thus falls within the domain of empirical study; it is, an «exegetic, not descriptive» term (Voegelin 1990b: 185; cf. Heidegger 1997: 43). Yet by being a structure that cannot be collapsed into the narrative materials simply, it cannot be thought by positivistic scientism. Appropriately, this doubled nature presents itself under a double-name: political philosophy.

The difference between a narrative and what it points to is equivalent to the traditional difference between Appearance and Being;⁸ or, *what seems to be* and *what is*. Crucially for us, nowhere does this difference emerge with more clarity than in a founding act. As an extraordinary first appearance with «nothing whatsoever to hold on to» (Arendt 1973: 206), a founding act cannot gesture unproblematically beyond itself to other appearances like it — for it does not so much presuppose them but acts as their «clearing» (Agamben 2004, 50 ff.; Heidegger 1994: 379). Therefore, the displacement that is crucial to make sense of all appearances is particularly tricky in the case of founding acts for, as first appearances, they cannot be simply displaced along historical time. The kind of positivistic scientism that looks for the prior causes of the event in time therefore will not do.

These reflections allow us to differentiate between founding and revolution. As already noted, revolutions have a more apparent three-stage form. This is suggested also by their causes — a non-exhaustive list includes ideology, class, modernization (Pincus 2011), institutional regime form and performance, demography, ecology (Goldstone 1991) and external factors such as war (Walt 1996) — which all have a strongly phenomenal dimension.

8. Plato's Socrates alludes to the congruence of the Beyond and Being of human things when he designates the site of Being as «[t]he place beyond heaven» (Plato 1995: 247c); cf., Plato 1991: 508 and the analysis of *epekeina* in Voegelin 1999: 30–31.

Indeed, the very partisan division of the literature into acclamatory and negative camps (Kollmorgen, Bartels and Stopinska 2007: 10) points to a visible, phenomenal form that is missing in the case of foundings. Accordingly, explanations of a revolution may follow the course of events as they unfold in historical time, which is precisely the way not to recognize a founding.

On the other hand, a founding act is that species of the genus narrative that is unable to unproblematically gesture beyond itself to others of its genus; it is the species of first speeches and deeds.⁹ The semiotic name for this species is 'symbol.' The paradox — of founding, politics and narrative — that we have been unfolding comes at a rest here, in the paradox that defines a symbol.¹⁰ On one hand, symbols are phenomenal appearances that stand, as it were, by themselves; differently than a sign, a symbol «displays itself with all it has created» (Tindall 1955: 19–20). On the other hand, symbols do not have to resemble their referent or Beyond (e.g. fish as symbol for Christ). It is in fact more appropriate if they do not, for a symbol is an «exact reference to something indefinite» (Tindall 1955: 6) which we cannot exhaust in words, *i.e.* convert into an appearance.

An act or event, then, is discovered to be foundational when the hermeneutic effort is constrained to become philosophical. In these cases, the hermeneutic displacement happens symbolically through thinking rather than in historical time through the investigation of prior causes, actors and events. The conjunction of philosophy to founding is made even more appropriate if philosophy is understood as the inquiry into the symbolic nature of existence through «the creation of an order of symbols through which man's position in the world is understood» (Voegelin 2002: 83). In this account, symbols are nothing but «carriers of a truth about nonexistent reality» (Voegelin 1990c: 52) (e.g. Christ). It is the experience of what is not visible, however, that orders appearances by making possible their recognition (cf. Augustine 1998: 12.28). According to Voegelin, the philosophical tradition ought to be understood as talk of this symbolic referent through symbols. Not only then is philosophy appropriate to the problem of founding, but it is appropriate insofar as it is not merely abstract logic but concretely metaphysical understood as the «process in which a philosopher explicates in rational symbols his various experiences, especially the experiences of transcendence» (Voegelin 2007: 187). And these experiences, for Voegelin, are an empirical fact of order explicated in his five-volume *Order and History*.

But the recovery of the theoretical nature of the founding problem also

9. We may recognize foundings even without being able to trace them back to particular phenomenal acts. For an excellent literary example, see the recognition of police captain Stres in Kadare (2010: 139ff.).

10. Note that it is far easier to think and describe, say, politics free of its paradox; one would be hard pressed, however, to do the same with symbol.

recovers the phenomena of founding acts. If, indeed, a founding act does not easily gesture beyond itself to other acts — if founding suggests *prima facie* fixity as a discrete event in historical time — we, now, let it emerge by way of a retrospective account that displaces the original account of founding that has been handed over to us. Founding, then, *is* when it is other than what it *seemed to be*; it is achieved — or found, as it were — in the hermeneutical effort of understanding. That is, it is no longer the founders *then*, but the scholar, story-teller, or political partisan *now* that founds. Two things follow in comparison to revolutions. First, we may be surprised by the retrospective uncovering a founding moment of whose existence we were not aware. This cannot be the case with revolutions. Second, founding demands of us to move in the exact opposite temporal dimension than revolution. That is, to find out whether a revolution constitutes a founding, we cannot proceed simply to unfold its three-stage form in historical time.

It is the nature of the materials as «traces in the world of sense perception» (Voegelin 1990c: 53) that commands this retrospective displacement. If they are taken for what they are, *i.e.* symbols — «the exterior residue of an original full truth comprising both the experience and its articulation» (Voegelin 1990c: 53) — they must be re-evoked by those seeking to understand them. But, as it is clear by now, to re-evoke symbols is to decisively move beyond them towards what they gesture. The techniques of this displacement in historiography are many and well-known; what counts here is that their mobilization excludes their mimetic retelling.

A clear example of this phenomenal displacement which has a long tradition in historiography is, I think, Jules Michelet's naïve «republican-romantic» account of the French Revolution in *History of the French Revolution* as Jacques Rancière tells it (Rancière 1994: 42–56). Michelet's account restores the eventful nature of the Revolution by doubly displacing it (1) in phenomenal time and; (2) in symbolic space. More specifically, the displacement occurs: a) in time-space — from Bastille and Versailles to the peaceful Festival of Unity; b) in speech away from «les mots» of the documentary evidence to its own invented «narrative discourse»; c) in the causes of founding, away from the recognized causes, whether material — the misery of the *sans culottes*, the arrogance of Versailles — or theoretical — Rousseau's *volonté générale*, the *hybris* of the *philosophes* — to an uncaused event, and; d) in the symbolic result of what is founded: France the «incarnated abstraction» of Michelet's account which cannot be superimposed on the real France. Michelet achieves his founding, Rancière tells us, by resolutely avoiding the logic of mimesis that continuously haunts historiography.

Finally, in this thought-movement *beyond what appears to be* we may note the ground common to both philosophizing and founding. For both, the philosopher and the founder, at stake is the «right order in human existence»

(Voegelin 1990c: 53). If founding is to be seen in light of its symbolic nature, it is neither a contract, nor an act of constitution-making, or still less a rightist putsch or leftist revolution; it is nothing more or less than the transformation of the prior substance into something new. The task of the founder is indeed that of Rousseau's Legislator: the movement from untruth (what seems to be) to truth (what is and should be).¹¹ It thus consists of a doubled experience of resistance to *what is* and creation of *what ought to be*; a displacement of reality *tout court* through its symbolic re-evocation.

But this doubled experience is what, for Voegelin, lies at the founding moment of Western political philosophy. If philosophy is to be understood as a quest for truth — one of many types of such quest — then it must be «a movement of resistance to the prevalent disorder» (Voegelin 1999: 39; cf. also Hollweck 2012: III–2). Plato's dialogues, for example, may be understood as his act of resistance to the apparent order surrounding him; an act which led him to found doubly:

Philosophy [. . .] has its origin in the resistance of the soul to its destruction by society. Philosophy in this sense, as an act of resistance illuminated by conceptual understanding, has two functions for Plato. It is first, and most importantly, an act of salvation for himself and others, in that the evocation of right order and its reconstitution in his own soul becomes the substantive center of a new community which, by its existence, relieves the pressure of the surrounding corrupt society. Under this aspect Plato is the founder of the community of philosophers that lives through the ages. Philosophy is, second, an act of judgment—we remember the messenger to mankind sent from Hades by the Judges. Since the order of the soul is recaptured through resistance to the surrounding disorder, the pairs of concepts that illuminate the act of resistance develop into the criteria (in the pregnant sense of instruments or standards of judgment) of social order and disorder. Under this second aspect Plato is the founder of political science (Voegelin 1990a: 123).

The act of philosophical judgment is, simultaneously, an act of political opposition. It does not, however, stand in perfect symmetry to other political acts in the order it opposes — like, say, a socialist to a free market ideologue. Plato's response to the prevalent disorder founds right order. The salvific act constitutes a turning-around (*periagoge*) from one to the other (Voegelin 1990a: 169–70) through education whose «proper result is not merely a new intellectual perspective, but a new way of life» (Heilke 1994: 736). It is in this newly-found order that we, for better or worse, continue to participate (cf. Voegelin's analysis of the situation of «[t]he Western philosopher in the twentieth century» in Voegelin 1990c: 64ff.).

11. Recall the figure of the founding-prophet in history.

In this sense, both philosopher and founder are «quintessentially author[s] of political presuppositions» (Wolin 1981: 401). It is, perhaps, a telling coincidence that the two philosophers most commonly associated with founding in the tradition of Western political philosophy — Machiavelli and Plato — also moved away from the abstract logical paradox. Machiavelli, the political thinker most concerned with foundings, brought the narrative form of political theorizing to the tradition. The effort to understand foundings, which began with the aim of advising the Prince, spurred a thinking movement that theoretically illumined the whole political dynamic. Similarly, when Plato, the founder of the tradition, turned to politics, he got his Socrates to found and found repeatedly in the *Republic* and the *Laws*. And is not the final founding of the «pattern in speech of a good city» (Plato 1991: 472e) the displacement of the actual city of Athens which, like the luxurious city (Plato 1991: 372c–376e), has become feverish in pursuit of money and power towards what it ought to become, *i.e.* the re-founding of Athens?¹² Both founding thinkers are constrained by the subject matter to reconcile politics with philosophy in a manner other than what is politically — or apparently — available.

References

- AGAMBEN, G., 1995, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, English translation by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press.
- , 2004, *The Open*, English translation by Kevin Attell, Stanford, Stanford University Press.
- ACKERMAN, B., 1992, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- ARDITI, B., 2007, *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- ARENDET, H., 1971, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt, Inc.
- , 1973, *On Revolution*, Suffolk, Penguin Books.

12. If we take the healthy city (Plato 1991: 369b–372c) to be constructed in the Spartan pattern and the luxurious city to stand for Periclean Athens, does not the *kallipolis* represent the philosopher's answer to the original historian's (Thucydides) solution to Greek ills? That is, to the historian's suggestion that Greekness can be saved only if Sparta overcomes its autarchic conservatism by dialectically merging with its direct opposite — Athenian daring —, the philosopher responds that it is not by diluting the higher (Athens) with the lower (Sparta) but by raising the higher (democratic Athens) to what is highest (a sophocratic Athens «in speech») that true Greekness can come into being (cf. Strauss 1964: 148 ff.). However, note that both answers resemble one another in the principle (the restoration of self-limitation to Athenian action) and space (the symbolic displacement of really-existing cities) of their solutions. By seeking to re-found Greekness, Thucydides and Plato become founders of historiography and political philosophy.

- AUGUSTINE, 1998, *The City of God against the Pagans*, English translation by R. W. Dyson, London, Cambridge University Press.
- BAILYN, B., 1992, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*, New York, Vintage Books.
- CHAITIN, D. G., 1996, *Rhetoric and Culture in Lacan*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DALLMAYR, F., 1989, *Voegelin's Search for Order* «The Journal of Politics» 51, n. 2, pp. 411–430.
- DE BEISTEGUI, M., 2004, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press.
- GOLDSTONE, J. A., 1991, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, University of California Press.
- GOODWIN, J., 2001, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEILKE, W. T., 1994, *Science, Philosophy and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition*, «The Review of Politics» 56, n. 4, pp. 727–752.
- , 1996, *The Place of Narrative in Eric Voegelin's Account of Consciousness*, «The Review of Politics» 58, n. 4, pp. 761–792.
- HEIDEGGER, M., 1977, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, English translation by William Lovitt, New York, Harper & Row.
- , 1994, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HONIG, B., 2001, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2007, *Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory*, «The American Political Science Review» 101, n. 1, pp. 1–17.
- , 2009, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- HOLLWECK, A. T., 2012, *A Disturbance in Being: The Idea of Revolution in History*, in «Revolutions: Finished and Unfinished, from Primal to Final» Paul Caringella, Wayne Cristaudo and Glenn Hughes (eds.), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- HUNTINGTON, S., 1968, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press.
- ISAAC, C. J., 1995, *The Strange Silence of Political Theory*, «Political Theory» 23, n. 4, pp. 636–652.
- JENCO, K. L., 2010, *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KADARE, I., 2010, *The Ghost Rider*, English translation by Jon Rothschild, Edinburgh, Canongate.

- KALYVAS, A., 2008, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KENDALL, W. and CAREY W. G., 1970, *The Basic Symbols of the American Political Tradition*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- KIRK, R., 1991, *The Roots of the American Order*, Washington, D.C., Regnery Gateway.
- KOLLMORGEN R., BARTELS A., and STOPINSKA A., 2007, *Revolutions: Reframed — Revisited — Revised*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- LEFORT, C., 1988, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 2000, *Writing. The Political Test*, Durham, NC: Duke University Press.
- MARCHART, O., 2007, *Post-Foundational Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MARKELL, P., 2003, *Bound by Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- MCCABE, H., 2007, *Faith within Reason*, London, Continuum.
- PETRAKIS, P., EUBANKS, C., 2004, *Eric Voegelin's Dialogue with the Post-Moderns: Searching for Foundations*, Columbia: University of Missouri Press.
- PINCUS, S., 2011, *Rethinking Revolutions: A Neo-Tocquevillian Perspective*, «International Encyclopedia of Political Science 7» edited by Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser and Leonardo Morlino, Thousand Oaks, SAGE Publications, Inc.
- PLATO, 1980, *Laws*, English translation by Thomas Pangle, Chicago: Chicago University Press.
- , 1991, *The Republic*, 2nd ed., English translation by Allan Bloom, New York: Basic Books.
- , 1995, *Phaedrus*, English translation by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- RANCIÈRE, J., 1994, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, English translation by Hassan Melehy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- ROUSSEAU, J.-J., 1968, *The Social Contract*, English translation by Maurice Cranston, Middlesex: Penguin Books.
- , *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse*, in «The Discourses and Other Early Political Writings» edited by Victor Gourevitch, *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. III–188.
- SKOCPOL, T., 1979, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STAVRAKAKIS, Y., 1999, *Lacan and the Political*, New York, Routledge.
- STRAUSS, L., 1964, «On Thucydides' War of the Peloponnesians and the Athenians»

- in *The City and Man*, Chicago, The Chicago University Press.
- TILLY, C., 1993, *European Revolutions, 1492–1992*, Oxford: Blackwell.
- , 2006, *Regimes and Repertoires*, Chicago: The Chicago University Press.
- TINDALL, Y. W., 1955, *The Literary Symbol*, Bloomington, Indiana University Press.
- TRIMÇEV, E., 2017, *Thinking Founding Moments with Leo Straus, Hannah Arendt and Eric Voegelin*, Baden–Baden, Nomos.
- URBINATI, N., 2006, *Political Representation as a Democratic Process*, «Redescriptions» 10, pp. 18–40.
- VOEGELIN, E., 1978, *Anamnesis*, English translation by Gerhart Niemeyer, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- , 1990 (a), *Plato and Aristotle*, «Order and History 3» Dante Germino (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 16*, Columbia, University of Missouri Press.
- , 1990 (b), *The Beginning and the Beyond*, «What is History? And Other Late Unpublished Writings» Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (eds.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 28*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, pp. 173–232.
- , 1990 (c), *Immortality: Experience and Symbol*, «Published Essays: 1966–1985» Ellis Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 12*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, pp. 52–94.
- , 1997, *Appendix A*, «History of Political Ideas: Hellenism, Rome and Early Christianity vol. 1» Athanasios Moulakis (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 19*, Columbia, University of Missouri Press, pp. 225–238.
- , 1999, *In Search of Order*, «Order and History 5» Ellis Sandoz (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 18*, Columbia, University of Missouri Press.
- , 2002, *On the Theory of Consciousness*, «Anamnesis: On the Theory of History and Politics» David Walsh (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin Vol. 6*, Columbia, University of Missouri Press, pp. 62–83.
- , 2007, *Letter to Thomas I. Cook*, «Selected Correspondence 1950–1984» Thomas A. Hollweck (ed.), Columbia, University of Missouri Press, pp. 187–188.
- WALT, M. W., 1996, *Revolution and War*, Ithaca, Cornell University Press.
- WOLIN, S., 1973, *The Politics of the Study of Revolution*, «Comparative Politics» 5, n. 3, «Special Issue on Revolution and Social Change» pp. 343–358.
- , 1981, *Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory*, «Political Theory» 9, n. 2, pp. 401–424.
- ŽIŽEK, S., 2002, *A Plea for Leninist Intolerance*, «Critical Inquiry» 28, n. 2, pp. 542–566

La rivoluzione è possibile

Il concetto di rivoluzione tra radicamento, storicità e autorità

PAOLO FURIA*

ABSTRACT: Gadamer's critical remarks on the Enlightenment's claims against prejudice raise some questions: isn't it true that revolution too has a tradition in which it has been thought? Therefore, isn't it true that it owes something to a historical context, that can justify it and give it a sense? As far as a revolutionary subject is concerned: isn't it true that its political purposes are strongly influenced by an inherited historical background? Gadamer's point of view on Enlightenment foreshadows a critical approach philosophical hermeneutics has any historical attempts at subverting a given order and at interrupting historical continuity. After having summarized Gadamer's means of distrust of revolution, we will discuss some texts Lenin wrote in April 1917 as a good example of how time and order can be conceived from the point of view of a Marxist–Hegelian intellectual directly engaged in a revolutionary process. The unusual confrontation between the hermeneutical distrust of revolution and some reflections of revolutionary types will help reconfigure the problem.

KEYWORDS: Revolution Hermeneutics Gadamer Lenin Temporality.

1. La rivoluzione come negazione della storicità

Intendiamo richiamare, in sintesi, la posizione di Hans Georg Gadamer sulla razionalità critica perché, ci pare, da essa si desumono gli elementi per una “criteriologia negativa della rivoluzione”: ovvero, come vedremo, un elenco di negazioni di principi della realtà e della storia considerati fondamentali dall'ermeneutica ontologica. Svilupperemo questa criteriologia della rivoluzione per poi confrontarla con i concetti implicati nei testi scritti da un rivoluzionario con fini contemporaneamente teoretici e pratici, elaborati nel corso di una rivoluzione storica: gli scritti del 1917 sulla Rivoluzione Bolscevica di Lenin raccolti nel volume *La Rivoluzione d'Ottobre*. Il confronto è sicuramente inusuale e probabilmente non omogeneo, in quanto questi

* Assegnista di ricerca postdoc presso l'Università degli Studi di Torino – Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione; paolo.furia@unito.it.

ultimi sono testi non strettamente filosofici e non argomentano esplicitamente sui temi, di carattere teorico, che caratterizzano invece la riflessione gadameriana¹. Si sarebbe potuto tentare, per esempio, un confronto tra la posizione ermeneutica e altri testi di filosofia marxista della storia. Invece il tentativo che proponiamo è quello di verificare il riscontro che i criteri gadameriani di rivoluzione hanno, o non hanno, nell'autocomprensione di uno scritto rivoluzionario. Soprattutto, la presa in considerazione di una figura esemplare del rivoluzionario novecentesco (potevano essere scelti altri, naturalmente) consente di mettere in luce alcuni significati del gesto rivoluzionario che la criteriologia di ispirazione gadameriana, a nostro avviso, sottovaluta. Si tratta, lo chiariamo sin d'ora, di una sottovalutazione a livello teorico. Nel confronto che andiamo a proporre non intendiamo ovviamente prender parte per Lenin o per Gadamer, né tantomeno assumere posizione storica e politica nei riguardi della rivoluzione russa e dei suoi risultati. Può però giovare alla conoscenza il gesto di rimettere in discussione un idealtipo attraverso la considerazione di un esemplare (e nel nostro ragionamento, idealtipico sarà il modello di rivoluzione che emerge in Gadamer, mentre l'esemplare è offerto dall'interpretazione che Lenin dà della rivoluzione russa *in media res*). Infine, tramite la considerazione di questo esemplare, si può tornare produttivamente su un tema centrale per l'ermeneutica filosofica: quello del rapporto tra l'interesse emancipatorio della critica e la consapevolezza del radicamento storico dell'ermeneutica medesima. Rapporto, questo, risolto in modi diversi non solo tra sociologia d'ispirazione francofortese e ermeneutica d'ispirazione heideggeriana, ma anche all'interno stesso di quest'ultima, come dimostra il caso rappresentato dall'ermeneutica, potremmo dire, metodica e etica, di Paul Ricœur.

Un passo di *Verità e metodo* manifesta con chiarezza la diffidenza di Gadamer nei confronti del concetto di rivoluzione. Il luogo è quello della riabilitazione della tradizione, che muove in senso contrario rispetto alla pretesa illuministica di poter liberare la ragione da ogni pregiudizio. Questa pretesa, argomenta il maestro dell'ermeneutica filosofica novecentesca, qualifica la posizione degli Illuministi come «astratta e rivoluzionaria»². È

1. Non intendiamo in ogni caso sostenere che l'opera di Lenin, nel suo complesso, sia priva di interesse filosofico. Già Althusser, in *Lenin e la filosofia*, lamentava: «la filosofia universitaria francese non si è degnata di interessarsi di un uomo che ha diretto la più grande rivoluzione politica della Storia moderna e che inoltre ha lungamente e coscienziosamente analizzato, in *Materialismo ed empiriocriticismo*, le opere dei nostri compatrioti, Poincaré, Duhem e Rey, per non citarne altri. Chiedo venia a coloro tra i nostri maestri che potrei avere dimenticato, ma non mi sembra di distinguere nel mezzo secolo appena trascorso, al di fuori degli articoli di filosofi o di uomini di scienza comunisti, altro che poche pagine su Lenin: di Sartre su *Les Temps Modernes* del 1946 (*Materialismo e rivoluzione*), di Merleau-Ponty (nelle *Avventure della dialettica*) e di Ricœur (in un articolo su "Esprit")». (Althusser 1969: 8).

2. (Gadamer 2001: 329).

molto importante che l'aggettivo "rivoluzionario" compaia in coppia con l'aggettivo "astratto". Ciò implica infatti che la concretezza sia "non rivoluzionaria" e che, semmai, la rivoluzione sia un'astrazione rispetto alla fatticità dell'esperienza, alla continuità della storia e alla vita sociale, la quale può svolgersi solo in un insieme di significati condivisi costituenti la "tradizione". È comunque l'intera impostazione teorica di *Verità e metodo* a squalificare la rivoluzione. Le categorie fondamentali intorno le quali è possibile concepire qualcosa come una prassi rivoluzionaria nella storia moderna delle idee vengono, nell'ermeneutica gadameriana, reinterpretate profondamente. La libertà, quel voler dare legge a se stessi che doveva, nella temperie culturale illuminista, condurre a una radicale messa in questione delle fonti esteriori del senso e dell'autorità, torna, nella trattazione ermeneutica, solidale con l'autorità e la tradizione³. La ragione, che pretendeva di distinguersi dai condizionamenti sensibili nella sua purezza trascendentale, è invece sempre condizionata, quindi non può con successo prevedere la direzione della storia, né avanzare pretese di totalizzazione della conoscenza e dell'azione, né dunque pianificare un mondo nuovo, che sorga sulle ceneri di ciò che c'era prima. La riflessione stessa «si è formata nella storia del linguaggio in occidente»⁴, perciò appartiene, come possibilità del linguaggio, alla tradizione. Così non c'è spazio per nessuna concezione di utopia: né quella tipicamente razionalista, correlato dell'intellettualismo illuminista, che pretendeva di forzare la realtà fino a una sua radicale sublimazione in una società del tutto nuova e retta su elementi ritenuti "naturali"; né quella contemporanea, che, pur avendo rinunciato all'orizzonte definitivo di un compimento, resta a indicare immagini, prospettive, ispirazioni di cambiamento e di rottura dell'ordine costituito⁵.

Com'è noto, la riabilitazione della tradizione e dell'autorità ha fatto passare Gadamer per un romantico⁶ e per un conservatore⁷. Non si contano, d'altronde, i contributi volti a far emergere un potenziale critico, a volte persino radicale, nel discorso gadameriano. Se, in effetti, da una parte, esso non può ridursi a una mera apologetica della tradizione, d'altra parte è vero che l'ermeneutica gadameriana sia un pensiero anti-rivoluzionario; per meglio dire, un pensiero secondo il quale la rivoluzione, intesa come

3. «La tradizione è sempre un momento della libertà» (Gadamer 2001: 330).

4. (Gadamer 1971: 88).

5. Per ritrovare un simile significato di utopia contemporanea, cfr. soprattutto *Eros e civiltà* (1955) di Marcuse, dove attraverso le immagini utopiche (espressione già benjaminiana) è possibile promuovere una pratica autenticamente rivoluzionaria, e *Conferenze su ideologia e utopia* (1986) di Ricœur, dove, tra le altre cose, si difende uno "spirito dell'utopia" incarnato in qualsiasi conflitto avente per posta in gioco l'allargamento del riconoscimento sociale.

6. «Gadamer parla da romantico» (Ricœur 1986a: 332).

7. «Gadamer è presentato come conservatore non solo dalla sinistra modernista (Habermas) ma anche dai critici postmoderni (Derrida e Vattimo)» (Scheibler 2000: I, tr. mia).

radicale sovvertimento di un ordine costituito, non sia possibile. Rispondendo ai commenti di Habermas nel celebre scambio di opinioni raccolto in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Gadamer sottolinea più volte che c'è dell'intelligenza *anche* nell'autorità e nel suo riconoscimento, e non *solo* nello smascheramento, attribuendo a Habermas la presupposizione che il lavoro di interpretazione si compia solo nello smascheramento della dogmatica della vita: «Egli considera viceversa priva di fondamento [...] la tesi che lo svelamento della struttura dei pregiudizi del comprendere possa condurre al riconoscimento dell'autorità»⁸. Tuttavia, se Gadamer sviluppa con rigore la tesi della razionalità della tradizione, si limita invece a pochissimi accenni sulla razionalità della critica e della prassi che può seguirne. La tesi dell'universalità dell'ermeneutica conduce Gadamer a subordinare l'interesse emancipatorio che muove lo stile critico dell'interpretazione alla posizionalità e alla finitudine in cui qualsiasi agente si muove. Gadamer subordina la critica dell'ideologia all'ermeneutica, laddove Habermas compie il gesto esattamente contrario, sostenendo, con Apel, che la critica dell'ideologia, fondata sull'interesse emancipatorio, dovesse rappresentare lo sbocco necessario dell'ermeneutica filosofica. Ma la strada imboccata da Habermas, secondo Gadamer, conduce ad un esito illusorio, astratto, rivoluzionario. Egli ritiene che «la coscienza che obbedisce al principio dell'emancipazione debba proporsi l'obiettivo della dissoluzione di ogni forma di coazione da parte dell'autorità, e questo significherebbe che debba essere l'utopia anarchica il suo punto ideale finale»⁹. Rivendicare l'autonomia dell'interesse emancipatorio e della funzione critica della razionalità, insomma, condurrebbe a una sorta di rivoluzione anarchica che smentirebbe il principio della posizionalità ermeneutica degli attori, il principio della continuità storica e il principio della razionalità dell'autorità.

Ecco che abbiamo così derivato la nostra criteriologia della rivoluzione. L'idealtipo di rivoluzione che si deduce da questi brevi accenni si definisce intorno a tre negazioni: la negazione del radicamento degli attori sociali in condizioni di senso che sono più radicali di qualsiasi riduzione del senso a fattori materiali, ideologiche etc; la negazione della temporalità propria della storia, caratterizzata heideggerianamente da una persistenza del passato nell'a-venire in termini di condizionamenti e effetti; la negazione non solo di una singola autorità ma, più in generale, del principio stesso di autorità. Tutte queste negazioni risultano in una definizione critica di rivoluzione. Così caratterizzata, essa è, sotto il profilo concettuale, niente più che un'illusione; sotto il profilo storico, una fibrillazione fondata su un'incomprensione del procedere storico, destinata a produrre nefasti effetti.

8. (Gadamer 1971: 85-86).

9. (Gadamer 1971: 94).

Occorre qui distinguere due aspetti del problema. Il primo concerne la possibilità della rivoluzione come tipologia di eventi che la storia ha più volte contemplato. Il secondo riguarda invece la valutazione sulla rivoluzione come forma della prassi: valutazione che difficilmente può essere priva di implicazioni etiche e politiche, al di là dello sforzo che si impieghi per fondarla sotto il profilo strettamente teoretico e filosofico. Non si tratta certamente di due aspetti del tutto separati: chi sostiene sul piano concettuale che la rivoluzione sia un'illusione, è probabile che esprima coerentemente un giudizio critico e diffidente verso quelli che, storicamente, si tramandano come eventi rivoluzionari. Può però capitare che un giudizio eticamente e politicamente diffidente porti a disconoscere che certi eventi implicanti la sovversione di un ordine preesistente siano avvenuti effettivamente, e siano accaduti nella storia, non fuori di essa. Qualsiasi giudizio etico e politico si dia di questi eventi, è bene considerarli come possibili nella storicità e dunque ci si deve proporre di comprenderli nell'ambito della continuità storica, non già come una negazione di questa. Certo ci si deve anche chiedere, con questo auspicabile proposito di comprensione, se i significati attribuiti dai rivoluzionari alle rivoluzioni trovino effettivo riscontro nello sviluppo storico. Ma, anche qui, è indubitabile che quelle che il nostro tempo ha generalmente consacrato come rivoluzioni politiche, da quella inglese e americana fino a quella francese e poi quella russa, abbiano avuto dei significati. Inserendosi a pieno titolo nella storia degli effetti, esse hanno determinato mutamenti sensibili nella storia degli uomini. Sotto il profilo teorico non dovrebbe destare alcuno scandalo che questi effetti siano, il più delle volte, maggiormente articolati e problematici di come non se li immaginassero, prevedessero o augurassero i rivoluzionari: è infatti una caratteristica generale della storicità degli eventi, non solo di quelli rivoluzionari, che se ne possa avere una comprensione più ricca solo ad una certa distanza, alla luce dei loro effetti reali. Resta il fatto che, interpellando le auto-comprensioni fornite dagli attori storici mentre svolgono la loro azione, possono essere ricostruite le esigenze che il presente poneva a loro volta, dall'interno della continuità storica. Prendendo nella giusta considerazione queste testimonianze, si potrà vedere che anche il gesto rivoluzionario è il frutto di una comprensione, di un "conoscere che è un riconoscere": il riconoscimento della storia globale nelle sue tendenze di sviluppo, il riconoscimento della propria posizione individuale e collettiva in questo sviluppo, ma anche il riconoscimento di un "orizzonte d'attesa", per usare un'espressione di Koselleck¹⁰, con il

10. È molto interessante che Koselleck, per spiegare la tesi secondo la quale la storia può essere compresa tramite la complicazione tensionale delle categorie di esperienza e attesa, adotti un esempio tratto da una rivoluzione. Riportiamo il passo completo: «Vengo così alla mia tesi:

quale gli attori colgono, nello “spazio d’esperienza”, i semi di uno sviluppo possibile.

2. La rivoluzione come evento storico

Prendiamo come esempio la rivoluzione russa e come appoggio gli scritti del suo assoluto e indiscusso protagonista, Vladimir Il’ič U[140?]ljanov, detto Lenin, capo riconosciuto della corrente bolscevica del Partito Operaio Socialdemocratico Russo a partire dal 1903. Tra il 20 marzo e l’8 aprile 1917 (calendario in vigore in Occidente; per ottenere la data del calendario giuliano, in vigore allora in Russia, si deve sempre sottrarre 13 giorni) Lenin scrive cinque lettere dalla Svizzera, dove sovente tornava durante le lunghe peregrinazioni in Europa per sfuggire alla polizia zarista che non aveva mai smesso, dal 1903, di dargli la caccia. Esamineremo principalmente il contenuto della prima di queste lettere. In aprile, Lenin torna in Russia, dove la minaccia zarista era venuta meno grazie alla rivoluzione di febbraio. In aprile presenta al Comitato Centrale del partito anche le celebri “tesi” che saranno oggetto di aspri confronti tanto nel partito quanto nei Soviet.

La prima “lettera da lontano” risale al 20 marzo 1917 e fu pubblicata nella Pravda nel numero del 3-4 aprile. Essa si intitola, eloquentemente, *La prima tappa della rivoluzione*. In questa lettera, Lenin espone sostanzialmente i contenuti che saranno, in forma più assertiva e schematica, ripresi nelle tesi di aprile, in merito alle scelte fondamentali e strategiche che i Bolscevichi avrebbero dovuto adottare nell’ambito degli eventi del 1917. Si trovano però anche delle riflessioni di più ampio respiro sulla rivoluzione in corso. In apertura Lenin proclama che: «la prima rivoluzione generata dalla guerra imperialistica mondiale è scoppiata. Questa prima rivoluzione non sarà certamente l’ultima. La prima tappa di questa rivoluzione [...] è terminata. Questa prima tappa della nostra rivoluzione non sarà certamente l’ultima»¹¹. Gli eventi di febbraio costituiscono solo la prima tappa della rivoluzione; e a sua volta la rivoluzione russa non è che una parte di un

esperienza e aspettativa sono due categorie atte a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro passato e futuro. Queste categorie servono a rintracciare il tempo storico anche nella sfera della ricerca empirica, perché, arricchite di contenuti adeguati, guidano i gruppi che agiscono concretamente nella realizzazione del movimento sociale o politico. Per fare un semplice esempio: l’esperienza dell’esecuzione capitale di Carlo I d’Inghilterra apre, oltre un secolo dopo, l’orizzonte di aspettativa di Turgot, che esorta Luigi XVI a concedere riforme destinate a salvarlo dallo stesso destino. Turgot mette inutilmente in guardia il suo re. Ma rende esperibile e comprensibile una connessione temporale fra la rivoluzione inglese, passata, e quella francese, futura, connessione che va al di là della pura cronologia. La storia concreta matura nel medium di esperienze determinate e di determinate aspettative». (Koselleck 1979: 303-304).

11. (Lenin 1917: 11).

fenomeno globale che non riguarda certo solo la Russia. La prima cosa che Lenin fa sin dall'incipit della lettera è inquadrare gli eventi del febbraio 1917 in una dimensione storica più globale, in cui le condizioni per la rivoluzione sarebbero ormai mature e possono sfociare in eventi dirompenti e inattesi. La sfida intellettuale che si profila è quella di conciliare la processualità e la determinazione della dinamica storica con l'immediatezza, l'imprevedibilità e la forza dell'evento. Che il plurisecolare regime zarista, nel solo mese di febbraio 1917, abbia potuto essere definitivamente rovesciato, doveva apparire come un'immensa sciagura, o uno strepitoso miracolo. Lenin stesso domanda: «Come è stato possibile questo miracolo: che in soli otto giorni [...] sia crollata una monarchia che si era mantenuta per secoli e che, malgrado tutto, aveva resistito tre anni, dal 1905 al 1907, ai tremendi conflitti di classe del popolo intero?»¹². Ma l'intellettuale, prima ancora che il rivoluzionario, deve poter dare una risposta, sebbene a posteriori, che riconduca l'imprevedibile nel solco della processualità storica. Ecco il punto di vista di Lenin: «Nella natura e nella storia non avvengono miracoli, ma ogni svolta repentina della storia, compresa ogni rivoluzione, offre un contenuto così ricco, sviluppa combinazioni così inattese e originali delle forme di lotta e dei rapporti delle forze in lotta, che molte cose debbono sembrare miracoli a un cervello piccolo-borghese»¹³. Il compito che si pone l'intellettuale è dunque ermeneutico: si tratta di interpretare il significato di un evento storico di primo acchito incomprensibile. Il compito è tanto più arduo quanto più è dirompente l'evento in questione; e tanto più necessario. Un intellettuale impegnato nel processo in atto sente poi con particolare intensità il compito applicativo già implicito in ogni atto interpretativo: si tratta di comprendere la propria posizione in relazione all'evento e ai possibili ulteriori sviluppi. Lenin, a dispetto della rigidità dottrinarica del quadro in cui si muove, non può certo adottare la prospettiva della coscienza storica: il punto da cui osserva non è un punto zero, non è neutro quanto al giudizio di valore, né trascendentale rispetto al proprio oggetto, che non è appieno padroneggiato. L'intellettuale che scrive sulla rivoluzione cui sta partecipando è innanzitutto parte in causa di una dinamica storica concreta; non per questo, tuttavia, egli si sente esentato dalla necessità di spiegare, con un certo grado di oggettività e quindi sospendendo la considerazione sulla propria parte nel gioco, la dinamica storica stessa. Si tratta, insomma, di un esercizio della riflessione sull'essere, che non ci sembra smentire, al fondo, l'idea che sarà propria dell'ermeneutica ontologica, per la quale, come umani, siamo sempre più essere che coscienza. O, per dirla con Ricœur, per comprendere (e agire

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

meglio) occorre spiegare di più¹⁴. È in questa combinazione di riflessione e essere, spiegazione e comprensione, distanziamento e radicamento, il fondamento che rende possibile l'articolazione di tradizione e rottura nella storia.

Sarà utile commentare l'elenco delle condizioni il cui concorso, secondo Lenin, è stato necessario affinché crollasse in pochi giorni la monarchia zarista, al fine di trarre alcune indicazioni ulteriori sul rapporto tra la rivoluzione e la posizionalità ermeneutica degli attori, la storia e l'autorità, ossia i principi di cui la rivoluzione sarebbe, secondo la criteriologia sopra formulata, la negazione.

3. La posizionalità ermeneutica del rivoluzionario

La prima condizione che ha reso possibile l'evento rivoluzionario è una storia (potremmo dire quasi una tradizione; senz'altro, comunque, una storia che ha fatto tradizione, si è depositata in valori e simboli, etc) di conflitti di classe precedenti. Tra il 1905 e il 1907 il proletariato russo ha dato prova di una notevole "energia rivoluzionaria", che:

aveva rimosso profondamente il terreno, sradicato i pregiudizi secolari, risvegliato alla vita e alla lotta politica milioni d'operai e decine di milioni di contadini, rivelato le une alle altre — e al mondo intero — tutte le classi [...] nella loro vera natura, nei reali rapporti reciproci dei loro interessi, delle loro forze, dei loro metodi d'azione, dei loro scopi immediati e lontani¹⁵.

Più elementi di questo passo attirano l'attenzione. Viene scelto un registro dogmatico, quando ci si rifà alla dottrina marxista delle classi che sarebbe empiricamente dimostrata nelle contrapposizioni rivoluzionarie; ma metaforico, quando viene descritto l'effetto delle energie rivoluzionarie sulla realtà reificata. La rivoluzione si abbatte sulla realtà come un vento impetuoso, che smuove e sommuove il terreno solo apparentemente saldo su cui tradizioni e simboli, legittimanti un determinato assetto di potere, si erano per troppo tempo poggiati; sradica i pregiudizi che, come delle catene, ostacolavano la libera cognizione; risveglia alla vita, cioè alla lotta politica. Non un conflitto per il conflitto, dunque, né per la maturazione dello spirito, né per un'impersonale necessità dialettica; un conflitto, invece, caricato sulle spalle di chi vuole smettere di esistere semplicemente, e vuole cominciare a vivere. È molto interessante, poi, che la prassi rivoluzionaria svolga un compito conoscitivo, mettendo essa stessa in chiaro gli interessi

14. (Ricoeur 1986a: 155–176).

15. (Lenin 1917: 12)

contrapposti che muovono le forze in gioco. La prassi rivoluzionaria, motivata dalle angustie e dalle ristrettezze empiriche di una vita mal vissuta nel contesto di un odioso assetto di potere, mette a nudo il sistema di rapporti di forze e interessi che sta dietro un determinato impianto simbolico. Si può forse cogliere a questo punto il dogmatismo di Lenin¹⁶, di cui resterà traccia importante nello strutturalismo marxista dei decenni successivi: la comprensione collassa nella spiegazione, nella misura in cui il lavoro interpretativo si risolve nella riduzione analitica, oggettiva e scientifica, di tutto il gioco della società, con le sue immagini, i suoi simboli, i suoi significati e sensi, all'articolazione statica dei poteri in campo.

Si può però anche interpretare la mossa di Lenin al di là dell'impianto esplicativo specifico che egli mobilita, quindi prescindendo dalla rigidità con cui evoca le classi, la loro "vera natura", etc. In questo caso basterà osservare che l'azione rivoluzionaria rende manifesto un rimosso sociale e vitale: precisamente la posizionalità ermeneutica, che è già sempre anche una posizionalità di interessi e risorse, determinata in relazione alla posizione ricoperta dagli altri attori in gioco. Prescindendo dunque dal modo in cui Lenin interpreta questa posizionalità, si potrebbe sostenere che il conflitto rivoluzionario è una forma possibile del gioco del linguaggio, del dialogo in cui sempre siamo. La posta in gioco, nell'ordine del sapere, della pratica rivoluzionaria è, per dir così, la coscienza della propria determinazione storica. Provocatoriamente usiamo questa espressione con la quale Gadamer, in *Verità e metodo*, identificava la comprensione ermeneutica della storicità contro la comprensione moderna, semplicemente "coscienza storica". Se quest'ultima aveva la pretesa di esercitare un punto di vista metodico e oggettivo sui nessi storici, la coscienza della determinazione storica tiene conto dell'ineliminabile coinvolgimento dell'interprete nell'evento che vuole comprendere e che dunque lo interpella. La coscienza della determinazione storica è sempre anche la coscienza della finitezza dell'interprete, coinvolto nel processo storico. Lungi dal voler vedere in Lenin una sorta di esponente dell'ermeneutica filosofica *ante litteram*, tuttavia non va sottovalutato il fatto che il peculiare storicismo del rivoluzionario in azione implica un punto di vista impegnato, che grazie alla pratica rivoluzionaria stessa viene in chiaro a se stesso.

16. Lo stesso Althusser, in *Lenin e la filosofia*, sostiene che la peculiarità filosofica di Lenin nel contesto della teoria filosofica è la «scoperta scientifica di Marx e pensata da un dirigente politico proletario» (Althusser 1969: 32). Così, Lenin è da Althusser avvicinato al proprio punto di vista, secondo il quale occorre tenere ferma la rottura epistemologica avvenuta tra il Marx umanista dei primi scritti e il Marx scientifico e dottrinario degli scritti che seguiranno *L'ideologia Tedesca* (1846) e schierarsi dalla parte del secondo, contro i balbettamenti dei filosofi di accademia.

4. La storicità della rivoluzione

Subito accanto ai moti del 1905–1907, compare, tra le condizioni del rovesciamento della monarchia di febbraio, anche la controrivoluzione del 1907–1914:

La prima rivoluzione e il periodo di controrivoluzione che l'ha seguita (1907–1914) hanno messo a nudo tutta la sostanza della monarchia zarista, l'hanno spinta sino al "limite estremo", hanno scoperto tutta la putredine, tutta la turpitudine, tutto il cinismo e la corruzione della banda zarista con a capo il mostruoso Rasputin, tutta la ferocia della famiglia dei Romanov, di questi massacratori che inondarono la Russia del sangue degli ebrei, degli operai, dei rivoluzionari¹⁷.

Non è dunque solo la storia dei tentativi precedenti di rivoluzione ad aver prodotto la rivoluzione di febbraio, bensì anche la controrivoluzione, che si svolge negli anni successivi alle tensioni del 1905–1907. La storia, perlomeno quella recente, ha il ritmo degli slanci e dei reflussi: ogni nuovo reflusso spinge i rapporti di forza precedenti, e potremmo dire l'intera epoca, ad un nuovo limite che richiede un sovvertimento. Certo, è possibile interpretare questo passo di Lenin semplicemente come una piana applicazione del materialismo storico e dialettico. Anche in questo caso la scelta di Lenin non può essere bollata semplicemente come dogmatica, dal momento che solo con Stalin il materialismo dialettico diventerà la dottrina ufficiale dell'Unione Sovietica¹⁸. Come nota Kouvélakis:

Basandosi principalmente sugli scritti dell'ultimo Engels, essi stessi oggetto di una certa semplificazione, la dottrina ufficiale della Seconda internazionale [...] consisteva in una variante dell'evoluzionismo scientista e di un determinismo dalle pretese materialiste, contestato solo (se si esclude Labriola) dai «revisionisti» dell'Internazionale [...], quasi sempre da posizioni neo-kantiane. In realtà, tale matrice era pienamente partecipe del clima intellettuale tipico dell'epoca, il XIX secolo positivista, imbevuto di fede nel progresso e nella missione della scienza, nonché nella civilizzazione europea all'apogeo della sua espansione coloniale. Non è esagerato affermare che, nella sua variante russa, proveniente da un paese dalla modernizzazione assai «tardiva» e ancora dominato dalle forze oscurantiste dell'*ancien régime*, simili tratti si sono considerevolmente rafforzati¹⁹.

Lenin, senza sostenere alcuna mediazione tra idealismo e materialismo, «tenta semplicemente [...] di leggere Hegel da materialista e di aprire così la via a un nuovo inizio, una vera e propria rifondazione del marxismo

17. (Lenin 1917: 12).

18. Per ricostruire in maniera particolareggiata questi aspetti si rinvia a G. Licandro, *La filosofia in Urss. Lineamenti storici e significato politico* (1997).

19. S. Kouvélakis, *Lenin lettore di Hegel*, in <https://traduzionimarxiste.wordpress.com>, luglio 2016.

stesso»²⁰. Risale agli anni appena precedenti il 1917 l'intenso studio di Lenin della *Scienza della Logica* di Hegel²¹. Nell'imminenza degli eventi rivoluzionari, durante il conflitto mondiale, durante la sconfitta della Seconda Internazionale, Lenin è impegnato a rinvigorire il marxismo attraverso la riscoperta della dialettica hegeliana:

La dialettica non come "metodo" esterno al suo oggetto, o dissociabile dal "sistema" (secondo la formulazione dell'ultimo Engels), bensì come la posizione stessa dell'immanenza, l'automovimento delle cose colto dal pensiero attraversato da questo medesimo movimento, e che ritorna su se stesso. Essendo ogni cosa al contempo se stessa e altra da sé, la sua unità esplose, essa si scinde nel riflettersi in se stessa e diviene altra, strappandosi a questo momento della differenza stessa, annullandola, in qualche modo, nell'affermazione della propria identità "assoluta" nel movimento della sua stessa autome diazione²².

Non è dunque improprio sostenere che Lenin compia, nella sua considerazione della storicità, un passo verso l'ermeneutica filosofica, almeno nella misura in cui il suo pensiero si distacca dall'oggettivismo triviale e dal progressismo evoluzionistico proprio dell'ortodossia post-engelsiana. Resta, certamente, il fatto che l'evoluzione storica, se non cumulativa, non è nemmeno continuista: funziona per strappi, salti e rivoluzioni. Lenin, forte di un sensibile recupero di Hegel, oltre che dell'impegno in prima persona negli eventi rivoluzionari, individua la rottura come una forma della storicità e non come una sua negazione. Come la prassi rivoluzionaria favorisce la presa di coscienza della determinazione storica, e non rappresenta invece la negazione della finitezza e del radicamento ermeneutico, così la rottura storica si presenta come un elemento portante della continuità storica e non un sua indebita e impossibile interruzione.

Va anche detto, inoltre, che la considerazione sugli slanci rivoluzionari e i reflussi controrivoluzionari avvicina Lenin all'idea che vi sia una morfologia comune delle rivoluzioni (una "anatomia", per usare il termine dello storico Crane Brinton)²³. Secondo Crane Brinton, «non solo le loro cause, ma il loro percorso segue un certo disegno»²⁴. Il lavoro di Brinton compara gli avvenimenti dell'Inghilterra del 1688, dell'America del 1776, della Francia nel 1789 e della Russia nel 1917. Si può sostenere, secondo questo lavoro, che in generale le Rivoluzioni comincino con una fase di

20. *Ibid.*

21. Sugli scritti dedicati a Hegel e al cuore della sua dottrina filosofica, cfr. C. Di Mascio, *Lenin e i Quaderni sulla Scienza della Logica di Hegel* (2017).

22. S. Kouvélakis, *Lenin lettore di Hegel*, cit.

23. Cfr. C. Brinton, *The Anatomy of Revolution* (1938).

24. (R. Dahrendorf 1990: 7).

sommovimento determinato dalla miseria, ma più ancora dalla speranza²⁵; che proseguano con l'instaurazione di un regime moderato e la presenza di un potere parallelo organizzato dai radicali²⁶; che evolvano nel trionfo delle ali radicali su quelle moderate e in un conseguente regime del terrore; si compiano in una fase di "riposo", il "Termidoro", e lascino infine lo spazio a reflussi contro-rivoluzionari. Il giudizio politico di Brinton verso le rivoluzioni è critico²⁷; ciò che però qui importa è che esse seguono una logica. Pur essendo la logica di una patologia²⁸, si tratta pur sempre di una forma razionalmente coglibile del movimento storico. Una patologia è qualcosa di reale, ha delle cause e segue dei ritmi intelligibili: il suo ordine di riferimento è la realtà, non l'apparenza. Seguendo Crane, riteniamo che ci si possa, legittimamente, scontrare sul piano del giudizio politico; ma occorre risolutamente evitare che una diffidenza politica porti a svalutare la realtà dei processi rivoluzionari e il loro senso, interno alla storicità.

5. La rivoluzione come rovesciamento dell'autorità ingiusta

A proposito di riconoscimento della logica e delle condizioni di realtà di una rivoluzione, seguiamo ancora Lenin, il quale individua una terza condizione, oltre alla storia dei sommovimenti rivoluzionari precedenti e ai reflussi contro-rivoluzionari. La condizione in questione è un «regista potentissimo», un «acceleratore vigoroso»: la «guerra imperialistica mondiale»²⁹. Essa ci interessa in quanto ci conduce direttamente all'ultimo criterio della rivoluzione: la negazione della razionalità dell'autorità.

Occorre dire subito che la posizione di Lenin e quella di Gadamer sono qui difficilmente riconponibili, e che la critica di Lenin all'autorità può essere ricondotta alla generale critica all'ideologia di ispirazione marxista, a sua volta in sostanziale continuità con l'illuminismo. Certo, Engels ha considerato l'illuminismo e il socialismo utopistico come ideologici nella misura in cui, storicamente, il loro «regno della ragione non fu altro che il regno della borghesia idealizzato, che la giustizia eterna trovò la sua realiz-

25. (Brinton 1938: 250).

26. A questo proposito appare notevole che Lenin stesso, nell'aprile 2017, difenda la teoria del dualismo del potere (riferendosi da una parte al governo della borghesia e dall'altro al governo dei Soviet) come implicazione stessa del processo rivoluzionario, di cui occorre predisporre il seguito (che avverrà in ottobre). (Cfr. Lenin 1917: 34-36).

27. «Da una simile impostazione è possibile ravvisare una certa ostilità da parte dell'autore nei riguardi di qualsiasi fenomeno rivoluzionario [...]» (F. de Nardis 2011: 216).

28. «Brinton utilizza l'immagine della società come un corpo biologico. La rivoluzione è dunque come una febbre che attanaglia il corpo e poi passa [...]» (*Ibid.*).

29. (Lenin 1917: 13).

zazione nella giustizia borghese»³⁰. Tuttavia, la risposta marxista a questa idealizzazione della ragione deve consistere nel compiere e nel ripetere senza errori o ingenuità il gesto rivoluzionario degli illuministi, non nel rinnegarlo:

I grandi uomini che in Francia, illuminando gli spiriti, li prepararono alla rivoluzione che si avvicinava, agirono essi stessi in un modo estremamente rivoluzionario. Non riconoscevano nessuna autorità esterna di qualsiasi specie fosse. Religione, concezione della natura, società, ordinamento dello Stato, tutto fu sottoposto alla critica più spietata; tutto doveva giustificare la propria esistenza davanti al tribunale della ragione o rinunciare all'esistenza. L'intelletto pensante fu applicato a tutto come unica misura. Era il tempo in cui, come dice Hegel, il mondo venne poggiato sulla testa [...]³¹.

La critica razionale dell'autorità doveva servire a svelare gli interessi celati dietro alla pretesa avanzata dalla stessa a essere riconosciuta. Nelle "lettere da lontano" di Lenin, il tema non è però tanto quello di affermare in generale come ogni autorità sia sempre portatrice di interessi ideologici, quanto piuttosto quello di svelare gli interessi specifici delle autorità borghesi e capitaliste in gioco durante la Grande Guerra. Lenin chiama il conflitto mondiale "guerra imperialistica" perché essa risulta precisamente dall'avidità e dalla violenza delle autorità costituite:

Così dalla borghesia tedesca, come dalla borghesia anglo-francese, la guerra è fatta per spogliare altri paesi, soffocare i piccoli popoli, dominare finanziariamente il mondo, dividere e ridividere le colonie, salvare dalla rovina il regime capitalista con la mistificazione e la divisione degli operai nei diversi paesi³².

La guerra capitalistica deve «accelerare straordinariamente e inasprire incomparabilmente la lotta di classe del proletariato contro la borghesia»³³ per via delle condizioni inaccettabili in cui versano le masse durante il conflitto. La retorica della guerra, centrata sull'orgoglio nazionale e la grandezza dello Stato, dovrebbe motivare ideologicamente le masse ad aderirvi; ma la fame, la rovina, la sconfitta accelerano il disvelarsi dell'inganno. La gravità delle sconfitte subite dalla Russia guidata da un'autorità monarchica già in crisi spiegherebbe anche perché la rivoluzione sia scoppiata prima in Russia che altrove:

Questa crisi è stata accelerata da una serie di gravissime sconfitte subite dalla Russia e dai suoi alleati. Le sconfitte hanno scosso tutta la vecchia macchina governativa e

30. (Engels 1878: 20).

31. (Engels 1878: 19–20).

32. (Lenin 1917: 13).

33. *Ibid.*

tutto il vecchio regime, hanno suscitato contro di esso l'indignazione di tutte le classi della popolazione, hanno esasperato l'esercito, distrutto in grandissima misura il vecchio corpo degli ufficiali— formato da una nobiltà fossilizzata e specialmente da una burocrazia imputridita — che è stato sostituito da elementi giovani, freschi, prevalentemente borghesi, professionisti di origine plebea e piccolo-borghese³⁴.

L'indignazione però monta in tutti i paesi belligeranti, dal momento che ovunque le condizioni economiche e sociali sono drammatiche, mentre in pochi, dal lato delle autorità costituite e delle classi borghesi solidali con quelle, si arricchiscono. Sotto il giogo di queste autorità, afferma Lenin, il momento storico che i popoli vivono è «un solo ammasso sanguinolento»³⁵. Si potrebbe dire che la speranza muove gli intellettuali rivoluzionari, ma la massa si mobilita per la fame. Il problema del riconoscimento politico dell'autorità si rivela largamente subordinato a quello dell'emarginazione economica e dell'oppressione sociale di larghi strati della popolazione ai quali è richiesto il riconoscimento dell'autorità.

La questione che si pone al discorso gadameriano sulla razionalità dell'autorità e l'illusorietà di una sua critica radicale è dunque la seguente. Quando l'autorità costituita è effettivamente irrazionale, conduce le popolazioni da cui vuol essere riconosciuta alla guerra e alla morte, misconosce le esigenze, sociali prima ancora che politiche e civili, delle masse da cui pretende essere riconosciuta, come si può articolare il rapporto tra autorità, razionalità e libertà? L'impianto gadameriano contrappone, al modello per cui la razionalità è soltanto critica verso l'autorità, un modello per il quale la razionalità può anche consistere nel riconoscimento dell'autorità; ma, pur non rinnegando la funzione critica della ragione, non la elabora. In questo modo, Gadamer manca completamente di considerare quelle circostanze nelle quali la tradizione, al di là della sua natura originalmente integrativa del legame sociale e intergenerazionale, assume una funzione schiettamente ideologica.

6. Tradizione e potere. La via ricœuriana

Troviamo un altro modello di rapporto all'autorità nell'ermeneutica di Paul Ricœur. Nelle *Conferenze su ideologia e utopia* (1986), pronunciate nel 1976 e pubblicate solo un decennio dopo da un allievo americano, George Taylor, l'autore affronta di petto la posta in gioco più propriamente politica dell'ermeneutica filosofica, ossia il rapporto tra tradizione e potere. La questione viene affrontata attraverso lo sviluppo di tre definizioni di ideologia,

34. (Lenin 1917: 14).

35. *Ibid.*

ciascuna legittima, che debbono essere correttamente articolate anziché contrapposte. La prima nozione è l'ideologia come distorsione sistematica della comunicazione: è questa la definizione impiegata da Habermas, che indica come modello una società fondata sull'agire comunicativo orientato all'intesa e alla cooperazione, e dunque riconosce alla critica dell'ideologia il compito di scovare i residui dell'uso violento del linguaggio. La seconda nozione è quella di legittimazione: seguendo soprattutto le analisi di Max Weber in proposito, Ricœur sostiene che ogni potere costituito si eserciti, più radicalmente che attraverso la forza coercitiva della norma, tramite la persuasione. Il potere chiede di essere legittimato, dunque riconosciuto: in senso neutro, dunque, esso è sempre ideologico, in quanto deve operare sulle motivazioni e le idee degli attori. C'è poi una terza, più originaria nozione di ideologia: secondo Ricœur, essa si risolve nella cultura, intesa non già come una sovrastruttura di forze più profonde, ma come ordinamento semantico dello stare insieme di una comunità. Ogni cultura condivide simboli e significati a partire dai quali possono formularsi i dispositivi di valutazione e di riconoscimento dell'autorità stessa. A questo più radicale livello, l'autorità deve attenersi a un ordine simbolico e semantico esattamente come gli attori che devono sottoporsi all'autorità. Quest'ultima nozione di ideologia rivela il carattere già sempre simbolico dell'interazione intersoggettiva; ciò che si avrebbe anche nel caso limite di una società senza forzature semantiche né violenze linguistiche sulla comunicazione intersoggettiva da parte dei soggetti più forti.

L'articolazione di queste tre definizioni di ideologia consente al filosofo francese di mantenere un approccio fondamentalmente gadameriano, in quanto deve essere riconosciuta non tanto una data tradizione, ma il fatto che la comunicazione intersoggettiva e la riflessività stessa sono già sempre sviluppate simbolicamente. Ciò significa che non può darsi, in senso rigoroso, una scienza dell'ideologia. Essa farebbe collassare, forzando il concetto di ideologia, tutta la sfera della cultura nell'ordine della distorsione e prefigurerebbe, come suo obiettivo, una sorta di società a-semantica, priva di sostanza culturale ed etica: un'utopia modernista pronta a naufragare nella peggiore delle distopie razionaliste.

Con ciò, Ricœur ammette che a un certo punto, quando dal terreno culturale si passa a quello politico (e si tratta di un passaggio dovuto, nella misura in cui la cultura struttura un sistema di autorità), si ponga il problema della legittimazione del potere e, di qui, alla figura dell'ideologia come distorsione: «Possiamo formulare in generale questa ipotesi, dicendo che c'è sempre di più, nella pretesa di un dato sistema di autorità, di quanto possa esser dato dal corso normale della motivazione, e, quindi, c'è

sempre un supplemento di credenza fornito da un sistema ideologico»³⁶. C'è insomma uno scarto tra la pretesa di riconoscimento avanzata dall'autorità e la disponibilità spontanea al riconoscimento da parte dei membri di una comunità. Ciò comporta la necessità, per l'autorità, di sviluppare un sistema di coercizione e un sistema retorico di persuasione, nei quali la cultura viene rinnovata, in un certo senso ri-creata dagli strumenti della propaganda. In questa ri-creazione della cultura, la comunicazione viene distorta sistematicamente. Ricœur raggiunge così Habermas: se non sussistono più le condizioni di riconoscimento tra autorità e attori sociali, occorre ripristinare, attraverso una prassi ed una critica demistificanti, una nuova dimensione di riconoscimento sociale più estesa e più matura della precedente. Ricœur afferma: «[...] non posso concepire un'ermeneutica senza un suo momento critico [...]. Le distorsioni appartengono alla sfera dell'azione comunicativa»³⁷.

Rispetto al modello ermeneutico di Gadamer, quello ricœuriano evidenzia come la cultura possa evolvere con l'evoluzione delle esigenze sociali. Può darsi infatti che le risorse semantiche di una cultura, presidiate da un certo stato di autorità costituite, non siano sufficienti ad appagare le aspirazioni o i bisogni, materiali e spirituali, espressi dai soggetti. Quando poi l'autorità espone i membri della sua comunità alla violenza e all'abuso, le retoriche di cui essa si nutre non potranno che apparire distorsive. Beninteso, la presenza di simili considerazioni nell'ermeneutica filosofica di Ricœur non fa di quest'ultimo un rivoluzionario: la posta in gioco dello scontro sociale non è, secondo il filosofo francese la soppressione, bensì il riconoscimento dei misconosciuti:

Se riconosco che la funzione distorcente non potrebbe emergere se non vi fosse una struttura simbolica dell'azione, allora infine so che vi possono essere alcuni conflitti di classe proprio perché è in atto un processo integrativo. I conflitti di classe non si identificano mai esattamente con situazioni di guerra totale. La comprensione del carattere integrativo dell'ideologia aiuta a riconoscere il livello adeguato del conflitto di classe, che non è quello di distruggere l'avversario, ma di ottenerne il riconoscimento. In termini hegeliani, la lotta è per il riconoscimento, non per il potere.³⁸

Ciò che, in questo passo, Ricœur sembra contestare non è tanto la possibilità né la liceità delle pratiche rivoluzionarie, di cui nello specifico non parla, bensì la fiducia che tali pratiche sfocino in una condizione definitiva di superamento dell'ideologia, la quale, come si è visto, per Ricœur, è consustanziale alla costituzione simbolica della cultura e dell'azione stessa.

36. (Ricœur 1986b: 223).

37. (Ricœur 1986b: 259).

38. (Ricœur 1986b: 288–289).

Ciò significa anche che nessuno dei risultati istituzionali, politici, sociali e culturali raggiunti dalla soluzione del conflitto può essere considerato definitivo e al riparo da ulteriori messe in discussione. La soluzione del conflitto, sostiene Ricœur, sarà un nuovo assetto del riconoscimento (giuridico e sociale), nel quale la società si ricompone. Sotto questo aspetto, la distanza tra l'approccio ermeneutico del filosofo e il teorico leninista della rivoluzione non potrebbe essere più distante; tuttavia, il pensiero ricœuriano si dota, perlomeno, degli strumenti concettuali attraverso i quali comprendere la perdita di autorevolezza di un'autorità, l'uso ideologico–distorcente di una tradizione e la necessità del conflitto contro l'assetto violento del potere.

7. Conclusioni

Comprendere il concetto di rivoluzione dal punto di vista dell'ermeneutica filosofica significa confrontarlo al triplice problema della finitezza degli attori, della continuità storica e della razionalità dell'autorità. Ciò che in proposito abbiamo sostenuto, commentando alcuni passi del Lenin rivoluzionario, è che al rivoluzionario si impone una profonda coscienza di sé e della propria parte nel gioco storico; che i salti e le rotture rivoluzionarie sono resi possibili dalla storicità stessa e possono essere studiati secondo la loro logica; che la vita deve talvolta lottare contro l'autorità e il suo uso ideologico della tradizione per affermarsi come libertà, anche se non può uscire dal circolo ermeneutico che impedisce ogni definitività dei risultati raggiunti. Al fondo, la questione teorica che si staglia è quella della possibilità del mutamento storico e delle sue ragioni. Non va dimenticato che la coscienza dello sviluppo storico, che è un tratto centrale della modernità, è inscindibile dai grandi rivolgimenti socio–politici sette–ottocenteschi. Il pensiero che ha accompagnato questi rivolgimenti si è spesso polarizzato in due eccessi opposti: l'entusiasmo e il disincanto. In termini hegeliani, l'entusiasmo rivoluzionario implica la caduta nel regime autoritario della moralità, cioè:

*l'espressione della volontà di uomini che, avvertendo l'inarrestabile declino dello Stato, gli sottraggono ulteriore legittimità, contrapponendo alle sue leggi, prive di intima forza di convinzione, una legislazione universale promulgata dal foro interiore o un ideale comunitario [...] lontano e incommensurabile rispetto alle condizioni attuali del mondo*³⁹.

39. (Bodei 2016: 91).

Ma il disincanto antirivoluzionario conduce all'acritico appoggio, nel nome della tradizione, di realtà etico-politiche superate⁴⁰. Come osserva Bodei, commentando alcuni scritti giovanili di Hegel, lo sfondo che rende una rivoluzione possibile è rappresentato dall'evenienza che «la vecchia vita dell'*ancien régime* è in via d'estinzione perché ha perduto la propria dignità, frantumata dalla pressione dei bisogni del tempo»⁴¹. Ciò riporta all'entusiasmo: quel fuoco, quella febbre che porta gli uomini a combattere per un mondo in cui essere liberi e riconosciuti, al di là dei quadri concettuali in cui lo spiegano a se stessi. Un pensiero sulla rivoluzione oggi non può semplicemente aderire a questo entusiasmo; deve comunque riconoscerlo come motore del mutamento storico, apprezzandolo nel più ampio contesto della complessità storica, la quale rende impermanenti e non definitivi tutti i risultati delle lotte:

Non all'entusiasmo è ora necessario abbandonarsi, ma alla "pazienza del concetto", alla decifrazione metodica del senso dei moderni movimenti collettivi, che assumono l'apparenza di un'oggettività anonima e indifferente. Essi sono invece il prodotto di miriadi di intenzioni e di atti soggettivi, confluiti nell'immenso bacino di una storia comune [...]. I suoi movimenti — vischiosi rispetto all'impazienza del desiderio e imprevedibilmente rapidi rispetto al fatalismo della rassegnazione — costituiscono la migliore confutazione, teorica e pratica, delle idee gemelle di un destino immutabile e di una realtà plasmabile a piacimento dalla forza di volontà e dalla fede politica.⁴²

La possibilità della rivoluzione, come abbiamo visto seguendo Lenin, è tutt'altra cosa rispetto all'idea romantica che la realtà sia "plasmabile a piacimento dalla forza di volontà e dalla fede politica". La rivoluzione, se pensata in termini di istanza storica condotta da portatori finiti di un'aspirazione al riconoscimento che lo stato attuale di cose non soddisfa, è sì possibile; ma non è mai la scorciatoia per la realizzazione di un'utopia. Condividiamo, infine, con Bodei che, a posteriori, la coscienza debba confrontarsi: «oltre che con il consolidamento delle conquiste ottenute e dei valori che le hanno permesse — anche con entusiasmi spenti, speranze deluse o tradite, idee approssimative e discorsi pletorici [...] con le ceneri, insomma, che il fuoco nella mente degli uomini lascia necessariamente dove passa».⁴³

40. Si consideri ad esempio il giudizio di Hegel nei confronti del Reich tedesco negli scritti giovanili degli anni 1799–1800. Cfr. in proposito J.M. Ripalda, *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.WF. Hegel* (1977) e N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo* (1977).

41. (Bodei 2016: 68).

42. (Bodei 2016: 64–65).

43. (Bodei 2016: 65).

Riferimenti bibliografici

- ALTHUSSER, L., 1969: *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris; tr. it. di F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1974.
- BODEI, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Bologna, il Mulino, 2016.
- BRINTON, C., *The Anatomy of Revolution* (1° ed. 1938), London, A Vintage Book, 1965.
- GADAMER, H. G., 1960: *Warheit und Methode*, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2001.
- , 1971: *Ermeneutica e critica delle ideologie*; tr. it. di G. Tron, Brescia, Queriniana, 1992.
- DAHRENDORF, R. [1990]: *Reflexions on the Revolution in Europe*, Transaction Publisher 2005; tr. it. di F. Salvatorelli, 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Roma–Bari, Laterza, 1990.
- DE NARDIS, F., *Sociologia comparata*, Milano, Francoangeli, 2011.
- DI MASCIÒ, C., *Lenin e i Quaderni sulla Scienza della Logica di Hegel*, Firenze, Phasar, 2017.
- ENGELS, F., 1878: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft in Marx–Engels–Gesamtausgabe Abteilung I*, Bd. 27, Berlin 1988, S. 1081–1083; tr. it. di G. De Caria, *Antidühring*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- KOSELLECK, R., 1979: *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/Main; tr. it. di A. M. Solmi, *Futuro passato – per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti 1986.
- KOUVÉLAKIS, S., *Lenin lettore di Hegel*, in <https://traduzionimarxiste.wordpress.com>, luglio 2016.
- LENIN, *La Rivoluzione d'Ottobre* (1917), tr. it. di F. Platone, Rinascita, Roma 1956.
- LICANDRO, G., *La filosofia in Urss. Lineamenti storici e significato politico*, Reggio Calabria, I.S.N.P. Edizioni, 1997.
- MERKER, N., *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, Roma–Bari, Laterza, 1977.
- RICŒUR, P., 1986: *Idéologie, utopie et politique*, in *Du texte à l'action*, Seuil, Paris; tr. it. di G. Grampa, *Ideologia, utopia e politica*, in *Dal testo all'azione*, Milano, Jaca Book, 1989.
- , 1986 *Lectures on ideology and utopia*; tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.
- RIPALDA, J. M., *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.WF. Hegel*, Amsterdam, Assen, 1977.
- SCHEIBLER, I., *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Oxford 2000.

La rivoluzione ai tempi del postmoderno

GIAN VITO ZANI*

ABSTRACT: The Revolution in the Time of Postmodernism. The following article highlights the characteristics of the concept of Revolution and Resistance in Lyotard's postmodern paradigm. To do this, the revolutionary practice is analysed from three different perspectives: that of the actors, that of the spectators, and that of the theorists of the revolution. Each of these perspectives brings with it a different concept of revolution, with a different concept of time. These three perspectives are radically modified in postmodernism and its reading of the revolutionary event: some perspectives maintain continuity with the past, others, like that of the revolution theorist, are no longer conceivable within the postmodern paradigm. Finally, the article tries to investigate in what way we can think and act the resistance and the revolution in the contemporary age.

KEYWORDS: Postmodern, Revolution, Event, Resistance, Lyotard.

Nell'articolo ci si propone di indagare cosa significhino la pratica e la teoria rivoluzionaria all'interno della condizione che Jean-Francois Lyotard ha definito postmoderna — condizione che non viene a coincidere con una precisa epoca storica ma che riguarda un modo di pensare e sentire diverso rispetto a quello della modernità (Lyotard 1979b; Taylor, Winquist 1988). Per far ciò, si prenderà spunto dalle considerazioni che lo stesso autore ha fatto sulla rivoluzione. Si intendono trovare i possibili discorsi a riguardo, adoperando il metodo di analisi utilizzato da Lyotard nel dialogo sul giusto con Jean-Loup Thébaud (Lyotard, Thébaud 1979a) rispetto al problema della guerra e del terrorismo, cioè partendo dalla posizione degli attori e dai discorsi che essi possono fare. Infatti, in una guerra tradizionale abbiamo due attori, che con i loro propri discorsi non trovano un accordo, mentre nel terrorismo abbiamo delle parti in disaccordo che fanno pressione ingiustamente su un terzo attore, l'opinione pubblica, per irretirlo, spaventarlo e rendergli impossibile un discorso suo proprio. Per analogia all'interno del palcoscenico rivoluzionario si possono trovare tre maschere che si confrontano tra loro, rapportandosi in modi differenti. La prima maschera è quella di chi fa la rivoluzione: il rivoluzionario, colui che agisce direttamente

* Università degli Studi di Torino; gianvitozani@gmail.com.

all'interno della scena politica. La seconda è quella dello spettatore, chi vede la rivoluzione dal di fuori e che, approfittando di questa sua particolare posizione, partecipa con giudizi e sentimenti di approvazione o disgusto. Infine, abbiamo la posizione del teorico, dell'intellettuale che alcune volte è — o si crede — il regista della rivoluzione.

Prima di iniziare l'analisi dei diversi discorsi e dei diversi rapporti che le tre maschere hanno con il concetto e il tempo della rivoluzione, è bene fare delle considerazioni preliminari su cosa sia la rivoluzione in Lyotard (Sim 2011; 82). La rivoluzione per l'autore ha sempre a che fare con l'*Accade*, con un evento — evento che è per sua natura resistente: «l'intrattabile è un motivo, "il segreto" da cui, secondo Lyotard, ogni resistenza trae la propria energia» (Abensour 1999: 52). Ciò che accomuna l'*Accade* con l'evento è il suo esubero di significato: «Auschwitz è l'evento perché non si riesce a stabilirne il *senso*. È questa la difficoltà. Non si sa come pensare lo sterminio. Esso è, per eccellenza ciò che resiste al pensiero» (Lyotard 1996: 30). Altra caratteristica dell'*Accade*-evento è la sua particolare temporalità: «è l'essenza dell'evento che *c'è* 'prima' di *ciò* che *c'è*» (Lyotard 1988a: 20). L'evento è quell'accadimento che rompe l'ordine temporale, è fuori dal tempo contabile — e quindi monetizzabile — perché è un tempo singolare, unico. Infine, va ricordato che Lyotard, nei suoi lavori intorno alla discorsività (Lyotard 1977b, 1983), ha sempre messo in evidenza la tendenza al totalitarismo implicita in ogni discorso onnicomprensivo, che in quanto tale annulla le possibilità lasciate dallo spazio aperto ai discorsi: il totalitarismo è il non permettere all'altro la possibilità di discorrere.

1. *L'Attore: Che razza di rivoluzione fottuta! Ho cominciato da ciabattino e finirò da ciabattino*

Gli attori della rivoluzione sono le parti che si scontrano praticamente sul campo politico e sociale per cambiarlo. Le riflessioni sulla rivoluzione fatte da Lyotard prendono spunto dall'avvenimento della Rivoluzione francese. Ovviamente tutti gli attori della rivoluzione sono travolti da essa (come, in letteratura, ha ben mostrato Hugo 1874), ma non tutti fanno parte dell'evento rivoluzionario e spesso anche chi ne fa parte, come il ciabattino del titolo, non ne è consapevole. Ma la consapevolezza dell'evento rivoluzionario resta spesso inosservata anche agli occhi dello storico. Un esempio di pratica rivoluzionaria è rintracciabile, secondo Lyotard, nei movimenti di decristianizzazione sanculotti. Tali movimenti rivoluzionari non seguono le linee ufficiali volute dalle istituzioni, ma le eccedono necessariamente, scardinano la logica centralizzatrice del potere: da qui l'atteggiamento imbarazzato dei politici di professione, i termidoriani. «I movimenti antireligiosi del '93 non

hanno senso negli ordini di segni e nello spazio-tempo abituale degli storici, ma ricevono la loro forma da una forza che è quella delle pulsioni, e lo spazio-tempo in cui si producono è quello dello spezzettamento libidinale, non del calcolo politico-economico» (Lyotard 1977b: 130). L'evento rivoluzionario rompe con la funzionalità, con qualsiasi contabilità e prevedibilità politica. Il rivoluzionario è colui che si inserisce nei vuoti del corpo sociale, delle istituzioni politiche e religiose attraverso «iniziative concrete che si definiscono sregolate, inutili, pericolose, singolari» (Lyotard 1977b: 130). Lo storico inglese Richard Cobb (Cobb 1970) mostra chiaramente l'impossibilità sia dei politici dell'epoca che degli storici attuali di comprendere i movimenti sanculotti restando fedeli a una idea di politica come potere istituzionale. Infatti, ciò che è proprio del movimento, o meglio dei movimenti sanculotti, è la loro potenza centrifuga che li porta a scontrarsi con qualsiasi forma di potere inteso come istituzione, a favore di una sperimentazione politica che si può definire schizofrenica. Da ciò deriva l'inevitabile fallimento dell'agire sanculotto in una situazione sociopolitica fortemente istituzionalizzata, e forse della Rivoluzione francese stessa, che appunto non sembra essere riuscita a superare un modello istituzionale centralizzatore.

Il sanculotto con i suoi giochi, le sue feste, parodie spontanee di quelle solenni volute da Robespierre, rende sempre più difficile la separazione totalizzante tra realtà e finzione: anzi sono queste feste, queste rappresentazioni di una politica puramente estetica, che possono fungere da correttore del potenziale terroristico insito in ogni rivoluzione politica (Jay 1992). Il sanculotto con il suo modo di agire, il suo ridere e il suo danzare, si rende refrattario e sfuggente rispetto al potere e mette in mostra una potenza eccedente l'ordine del potere politico. I rivoluzionari sanculotti sono senza storia in quanto non si proiettano verso il futuro con il tentativo di costruire un ordine nuovo, di creare istituzioni più giuste con teorie pianificate *a priori*, e non sono figli del passato; non sono il frutto di un calcolo o interesse politico. Essi non fanno riferimento a nessuna unità, al corpo della Repubblica, ma perseguono la dislocazione del sistema politico:

ciò che i sanculotti distruggono decristianizzando, è molto più che la Chiesa o la religione, è la funzione "religiosa" dell'istituzione politica, e dunque anche storica, che s'incarna [...] nella tradizione della politica come cosa seria da affidare a dei responsabili (preti), come cosa d'avvenire e come cosa di totalità riconciliata, essi [...] hanno aperto uno spazio-tempo di incontri per l'appunto, di risa e di angosce in cui l'edificio delle istituzioni, delle gravità e delle sicurezze si trova a vacillare» (Lyotard 1977b: 130).

Il tempo dell'evento rivoluzionario, come quello di ogni altro evento, è un fuori tempo. La rivoluzione è per sua essenza discordante, inattuale, in quanto apre un tempo suo, fugace, che dura quell'attimo in cui l'*Accade*

si mostra col suo volto gioioso e ripugnante allo stesso tempo, facendo implodere le certezze di significato con il suo *surplus* di significato. Il riso e le angosce dei sanculotti fanno vacillare il potere perché mettono in mostra l'impossibilità di un centro, di un punto fisso che permette una buona distanza per giudicare, comandare, fare politica. Il loro riso, però, non è ironico: tale è l'atteggiamento del riso dei grandi per ciò che è vano. L'ironia «dice: le vostre leggi di discorso, di stato, le vostre abitudini e le vostre casistiche sono derisorie, vi è senza dubbio una distanza buona, ma è tenuta segreta, noi non la conosciamo, non possiamo che disporci secondo la sua esigenza di angelismo e di adorazione» (Lyotard 1977b: 36). Diversamente dall'ironia dei grandi che deride, il rivoluzionario fa suo lo humour che «dice: non c'è punto di buona veduta, né le cose del mondo né i discorsi formano un quadro, e se lo formano, è per decisione arbitraria di colui che guarda, principe o sapiente» (Lyotard 1977b: 36). Tale atteggiamento rivoluzionario ammette l'impossibilità di qualsiasi punto fisso; anzi va oltre mostrando come qualsiasi punto considerato di buona veduta sia in realtà anch'esso un punto tra i tanti. «Esso vuole piuttosto fare ammettere questo: che *non ci sono che minorità*» (Lyotard 1977b: 37). Lo humour del rivoluzionario è l'atteggiamento del meno forte, delle minorità, che diversamente dalla sofistica proposta da Gorgia, non richiede di avere più forza, più potere. Esso, invece, si dimostra essere un atteggiamento della potenza, della via di fuga, del tentativo di sfuggire a ogni centramento.

Il rivoluzionario non ha una politica, se non si pensa la politica né come creazione di istituzioni né come raffinamento di quest'ultime: tale forma politica è rigettata perché fondata su un'ingiustizia, sulla scelta di un genere di discorso a scapito di tutti gli altri, di una minorità sulle altre. L'evento rivoluzionario non richiama nessun progetto nel tempo: non si può prevedere, organizzare la rivoluzione. Essa *Accade*: «questa ignoranza è l'ultima linea di resistenza che l'evento può opporre all'uso contabile del tempo» (Lyotard 1983: 17). L'unica conoscenza è la minorità: esistono solo minorità, non esiste discorso privilegiato o fondativo, ma tanti piccoli discorsi (Lyotard 1977a). L'evento rivoluzionario con il suo polimorfismo non vieta nessun discorso, anzi permette di superare il discorso e far emergere nella vita l'*Accade*, superando l'assiomatica del linguaggio sensato. È avvenuto ai rivoluzionari nelle feste dei sanculotti, nel maggio del '68, ma anche in tutte quelle situazioni della *petite vie* in cui ci si scontra con un potere centralizzatore per attuare la propria potenza.

2. Lo spettatore: È dolce anche guardare le grandi contese di guerra ingaggiate in campo, senza alcuna tua parte di pericolo

Lo spettatore è una delle figure maggiormente presenti nella storia della filosofia (Blumenberg 1979). La sua è una posizione differente rispetto a quella dell'attore, e anche del regista, per una caratteristica che risulta immediatamente chiara: il suo essere distaccato dall'azione. Tale posizione, implica che abbia un differente concetto di rivoluzione, con un tempo che, sebbene abbia a che fare con l'evento rivoluzionario, è tutt'altro rispetto a quello dell'attore rivoluzionario.

Come ricorda Lyotard, è stato Kant a proporre di vedere nell'evento rivoluzionario un segno storico da opporre alla visione della storia come successione di caos (Lyotard 1986a). Tale segno storico è un evento (*Begebenheit*), che indica ma non prova che l'umanità è in grado di essere causa e agente del proprio progresso. Il segno storico non è causa del progresso, ma semplicemente ne è testimone. L'avvenimento che Kant ritrova come segno storico è la Rivoluzione francese, o meglio il modo in cui gli spettatori la accolsero: «questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non siano direttamente coinvolti nel gioco) una partecipazione, sul piano del desiderio, prossima all'entusiasmo e la cui stessa manifestazione comportava dei rischi: una partecipazione che può essere causata solo da una disposizione morale intrinseca al genere umano» (Kant 1798). Il segno storico è dato non dall'agire rivoluzionario in sé, ma dal modo in cui gli spettatori, nel 'rumore e furore' degli avvenimenti rivoluzionari, tendono a partecipare a favore di una fazione piuttosto che di un'altra. Tale distinzione si manifesta col sentimento dell'entusiasmo. Per Kant l'entusiasmo è una delle modalità del sublime. La Rivoluzione francese (evento della natura storica dell'umanità), come i grandi avvenimenti naturali che suscitano il sublime, è un fenomeno indeterminato, senza forma, selvaggio disordine. Il disordine di tale evento manda in fallimento qualsiasi possibilità di un discorso cognitivo, ma con l'entusiasmo questa impossibilità di un discorso cognitivo è finalizzata. L'entusiasmo attesta l'estrema tensione avvertita dallo spettatore tra la 'nullità' di ciò che gli viene presentato — l'evento rivoluzionario — e le idee della ragione — cioè l'idea della repubblica che coniuga in sé quella di autonomia del popolo e di pace tra gli stati.

L'entusiasmo è sentito dagli spettatori per due motivi: da una parte ci si ritrova davanti a un evento impresentabile, la rivoluzione, dall'altra tale evento richiama nella ragione l'idea della repubblica, un ideale morale. Tale entusiasmo è possibile solo da parte degli spettatori, perché solo essi, a differenza degli attori, si trovano in una posizione disinteressata, come richiesto dal movente morale. Infatti, l'entusiasmo non va confuso con il tumulto d'esaltazione (*Schwärmerei*) tipico della figura del rivoluzionario,

che è basato sull'illusione di vedere qualcosa al di là dei limiti della sensibilità (Lyotard 1986a: 46ss).

Lo spettatore che si trova davanti all'evento rivoluzionario francese prova entusiasmo grazie all'idea razionale della repubblica presente in lui. Allo spettatore, per percepire il sentimento sublime dell'entusiasmo, è necessaria quindi una cultura. Cultura che in Kant permette a un essere ragionevole di porsi fini arbitrari: «la cultura infatti rende gli uomini più “sensibili alle idee”. È la condizione che apre al pensiero degli incondizionati» (Lyotard 1986a: 56). Il sentimento dell'entusiasmo testimonia, nell'interpretazione di Lyotard del testo kantiano, una paradossale presentazione ‘come se’ di una idea della ragione partendo da quella di società civile e quindi di moralità, laddove comunque una tale idea non può essere presentata nell'esperienza. L'evento rivoluzionario accolto dagli spettatori è un segno storico: per provare l'entusiasmo è necessario agli spettatori essere avanzati nella cultura. La continua messa in discussione delle tradizioni, dei costumi, il sospetto e l'esitazione verso tutto ciò che avviene, rendono la rete della società sempre più fragile, sottile tanto da poter pensare che nel campo politico-sociale ci sia un progresso: «meglio ancora, più si discute, più si argomenta, più si cerca di convincere, di persuadere con i mezzi della dialettica e della retorica, — e più si sviluppano le sensibilità alle idee morali e ciò che Kant chiama “la cultura della volontà”» (Lyotard 1988b: 65). Il legame tra il sentimento del sublime e le idee della ragione rende il sublime «inaccessibile a quelle menti nelle quali l'attitudine alla moralità e alla speculazione razionali non è stata sviluppata» (Lyotard 1988b: 67).

Se per l'attore della rivoluzione quest'ultima è un evento singolare, fuori dal tempo, lo spettatore può vedere nell'evento rivoluzionario qualcos'altro. Tale evento infatti indica un progresso, è possibile incatenarlo in una temporalità che vede nell'avvenimento presente un passo in avanti, un miglioramento per l'umanità. È solo dalla prospettiva dello spettatore che l'evento rivoluzionario può essere visto come emancipatorio. Ma questo non implica un carattere progettuale della rivoluzione: lo spettatore infatti può cogliere il segno storico della rivoluzione solamente dalla sua posizione di passività, di non intervento diretto con la situazione rivoluzionaria. L'unica attività che lo spettatore può fare è avanzare culturalmente, cioè sensibilizzarsi al cogliere gli eventi.

Secondo Lyotard l'evento della postmodernità

è il sentimento di una fissione di questo grosso nucleo politico deliberativo. Come la *Begebenheit* con cui si era confrontato Kant aveva per occasione la rivoluzione francese, quella che noi dobbiamo pensare, come filosofi e politici morali, per nulla omologa all'entusiasmo del 1789 (poiché non risvegliata dall'Idea di un fine, ma dall'Idea di più fini o dalle Idee di fini eterogenei) — questa *Begebenheit* del nostro tempo, dunque, comporterebbe una nuova sorta di sublime, ancora più paradossale

dell'entusiasmo, in cui sarebbe avvertito non solo lo scarto irrimediabile fra l'idea e ciò che si presenta per 'realizzarla', ma anche quello fra le diverse famiglie di frasi e le loro aspettative legittime. [...] Questo e altri abissi andrebbero esplorati nella loro differenza; resta che ognuno libera il giudizio, e che al tempo stesso bisogna giudicare senza criterio per sentirli [gli eventi-abisso] e che questo sentimento, a sua volta, è un segno storico» (Lyotard 1986a: 81).

Il sentimento paradossale che si prova davanti alla fissione verso la realizzazione di un fine unico, soprattutto in politica, è l'evento della postmodernità. Il sentimento che questo evento produce è indice di un avanzamento nella cultura, della liberazione delle frasi e dei discorsi. Come lo humour del rivoluzionario mostra l'impossibilità di un discorso di imporsi sull'altro, così l'evento della postmodernità è il sentimento di accettazione di questo stato di cose. L'evento rivoluzionario nei suoi attori è sempre umoristico: che ad agire siano i sanculotti con le loro feste o gli studenti nelle piazze o altri, ciò che le loro azioni mettono alla berlina è sempre l'enorme bugia del potere secondo la quale esiste un discorso vero e giusto. Diversamente, lo spettatore può cogliere tale atteggiamento solo se è culturalmente preparato. L'evento rivoluzionario francese ha suscitato entusiasmo negli spettatori che avevano in sé l'ideale della repubblica, ma che appunto perché legati a questo ideale non potevano cogliere pienamente ciò che i movimenti sanculotti mostravano. È stato il progredire nella cultura, con la messa in discussione delle tradizioni da parte del pensiero scientifico, che ha reso comprensibile ciò che ogni evento rivoluzionario mette in mostra: non c'è un discorso vero, una maggioranza, ma molte voci, solo minorità; non c'è un giudizio giusto *a priori* ma solo giudizi s-criteriati che hanno il dovere di dare voce a chi non ne ha avuta.

3. L'intellettuale e/o regista: *L'uomo medio raggiungerà la statura di Aristotele, Goethe, Marx*

Sulla figura e sul ruolo dell'intellettuale all'interno della società, il pensiero postmoderno rompe totalmente con la tradizione rivoluzionaria precedente, soprattutto quella di stampo marxista. Il ruolo chiave dell'intellettuale è evidenziato a più riprese da Lenin nei suoi scritti fino all'affermazione che «senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario» (Lenin 1970: 340). L'intellettuale in questa prospettiva ha un ruolo chiave, simile a quello del regista teatrale: deve informare e formare gli attori — in questo specifico caso gli operai — sulle mosse che questi devono compiere per rovesciare il potere. Nel postmoderno, questa visione dell'intellettuale come regista non è più accettabile. I motivi sono evidenti: se il postmoderno è l'evento che vede l'esplosione della possibilità di tanti

piccoli discorsi e il crollo della possibilità di un unico discorso vero, quello del teorico rivoluzionario non può avere nessun valore maggiore rispetto ai discorsi altrui. Ancor più, il suo volersi imporre come discorso vero lo rende un discorso del terrore, che paralizza tutte le altre voci. Altro motivo per cui la visione dell'intellettuale-regista non ha più modo di esistere all'interno dell'atmosfera postmoderna è la sua progettualità. Il progettato movimento rivoluzionario marxista non mette in mostra delle pulsioni vitali spontanee, delle vie di fuga della potenza, ma anzi tenta di imbrigliarle a proprio favore per la presa del potere. La rivoluzione è progettabile perché essa si innesta nel tempo calcolabile. È vero che essa aprirà una nuova era, un tempo diverso, ma tale tempo è legato al precedente, non ne è discordante perché ne è figlio. Per prevedere la rivoluzione, il discorso teorico deve escludere tutto quel *surplus* di senso che non è in grado di spiegare e concatenare, deve depotenziare l'evento rivoluzionario per riportarlo nei ranghi del potere istituzionale. Ma proprio perché i discorsi teorici, compresi quelli dell'intellettuale, sono sempre «apparecchi di fissaggio e scolo delle intensità» (Lyotard 1974: 268), essi in fondo non fanno che rimandare al gioco del capitale che volevano eludere, dove tutto è razionalizzabile, scambiabile, monetizzabile. Se il discorso teorico del regista rivoluzionario rischia di depotenziare l'evento rivoluzionario, compito dell'intellettuale nel postmoderno è mostrare la falsità di tale discorso che pretende di dire il vero attraverso il gioco della dissimulazione-dissimilazione messo in atto dalle teorie *fiction* (Lyotard 1977b: 18), parodie di quelle ufficiali, il cui obiettivo è smascherare il volto totalitario del teorico. L'intellettuale rivoluzionario che si pone come regista assume una posizione lontana dallo humour del rivoluzionario in quanto è convinto di conoscere il discorso teorico giusto e di poter così guidare la situazione politica. Al contrario, se gli è preclusa quest'ultima possibilità egli assume un atteggiamento ironico, di derisione verso le parti in causa.

Un'altra possibilità è offerta dalla figura dell'intellettuale organico di Gramsci (Gramsci 1975: 1551). Anche questa, però, depotenzia l'evento rivoluzionario. Con questa figura abbiamo una problematizzazione del ruolo dell'intellettuale all'interno della rivoluzione: gli intellettuali per Gramsci non sono semplicemente i registi della rivoluzione. L'intellettuale gramsciano — che sia tradizionale o organico — è sempre un attore come gli altri nella scena: è quell'attore che con il suo agire mantiene l'egemonia tramite il controllo culturale. Il ruolo dell'intellettuale rivoluzionario, quindi organico con la classe dei dominati, è comprendere l'importanza del controllo culturale e schierarsi dalla parte di quest'ultimi, «nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, “persuasore permanentemente” [...]»; dalla tecnica-lavoro giunge alla tecnica-scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane “specialista” e

non si diventa “dirigente” (specialista + politico)» (Gramsci 1975: 1550–1551). Come nel caso dell’intellettuale regista, anche nel caso dell’intellettuale organico il discorso tende però a organizzare e a dirigere — pur partendo dai bisogni pratici della classe dominata e non da un discorso teorico *a priori* come quello del teorico regista. Per far questo però deve necessariamente eliminare il *surplus* di significato dell’evento rivoluzionario, significato selvaggio e nomade che sfugge o muore appena organizzato.

All’interno dell’atmosfera postmoderna la figura dell’intellettuale si slega totalmente da quella del teorico rivoluzionario: non è possibile prevedere l’evento rivoluzionario — *l’Accade* — e non lo si deve nemmeno organizzare. Il ruolo dell’intellettuale postmoderno è differente rispetto a quello dei suoi predecessori. Gli intellettuali classici avevano un principio, una idea sulla quale realizzare la società o da cui poterla criticare, ora tale condizione viene totalmente meno nell’universo postmoderno delle diversità. Questo non vuol dire che l’intellettuale, il filosofo postmoderno, non partecipi ai dibattiti, alla vita pubblica come facevano Voltaire, Dewey, Zola o Russell ma lo fa in maniera diversa,

a tutt’altro titolo, a tutt’altro prezzo. Le loro lotte si richiamavano a un ideale, il Popolo, la Libertà, la Persona, l’Umanità, che non erano promosse nei sistemi di allora, o, se lo erano di principio, erano violate nei fatti. [...] Quanto a noi, quelli che sono i nostri interventi, noi sappiamo, prima di parlare o di agire, che essi saranno presi in conto nel sistema come un contributo possibile al suo perfezionamento. Non è che il sistema sia totalitario, come si è creduto a lungo, ancora Sartre, forse Foucault [...] è al contrario che il suo margine d’incertezza è assai ampio» (traduzione mia, Lyotard 1993: 175).

L’intellettuale postmoderno si trova in una situazione diversa dalla precedente. La posizione in cui si trova il filosofo postmoderno non necessita né di un programma da difendere né di ideali per i quali manifestare. Tanto meno si deve proporre come un nuovo guru. Alla figura dell’intellettuale nel postmoderno è richiesta «una vista losca sul visibile, abbastanza divergente per intravedervi ciò che non è visibile. Un orecchio abbastanza sordo da non essere sedotto dalla melodia e dall’armonia delle forme, abbastanza fine per cogliere il timbro e la sfumatura. Impassibile alle seduzioni della megalopoli estetica, ma impressionato da ciò che esse nascondono manifestandolo: il pianto muto perché l’assoluto manca» (traduzione mia, Lyotard 1993: 35). Il filosofo postmoderno è colui che è sospettoso di tutte le manifestazioni estetiche che avvengono all’interno della sua società. Quest’ultime sembrano il frutto di un pieno sviluppo delle differenze, mentre non sono altro che seduzioni che rimpiangono l’assoluto. Ecco perché lo stesso Lyotard definisce la melanconia come l’affezione postmoderna per eccellenza (Lyotard 1993: 94). Ciò è evidente perché, nel postmoderno rimangono ancora palesi

tracce di modernità. Si pensi al forte richiamo alla programmaticità, alla rendicontabilità, non solo in politica — per esempio con il tema del debito — ma perfino nella vita personale — con l'idea del piano razionale di vita — che deve tendere sempre più verso un fine univoco. Il compito dell'intellettuale non è più quello attivo di dirigere la società, ma è quello di coltivare quella passività che gli permette di cogliere le sfumature dell'evento o del suo tradimento. Lyotard riconosce un ruolo al filosofo, o all'intellettuale, all'interno del postmoderno, ed è quello di sentinella. Il suo ruolo rimane quello tracciato già da Nietzsche: sospettare di ogni valore e lasciare invece sempre aperta la possibilità di sperimentarne e crearne di nuovi.

A dispetto della passività che contraddistingue il ruolo dell'intellettuale postmoderno, il suo lavoro è di grande rilevanza perché permette di denunciare il grande impero capitalista (Lyotard 1993), che proprio per la sua capacità di fagocitare le differenze riesce a trarre profitto dal postmoderno. Ma perché tale fagocitazione delle differenze abbia luogo è comunque necessario che l'energia distruttiva delle differenze, la loro pulsionalità selvaggia, sia depotenziata e ricondotta sotto delle assiomatiche gestibili dal capitale. La stessa filosofia che si sviluppa all'interno del postmoderno, in fondo, non fa che seguire questa tendenza del capitale ad assiomatizzare, a rendere le cose quantificabili, parificabili. Lyotard su questo versante denuncia sia la filosofia di stampo prettamente analitico, perché in essa resta una esigenza del vero, sia quel pensiero filosofico che o si definisce da sé postmoderno — è il caso del pensiero debole di Vattimo o della prospettiva proposta da Rorty — o che, anche opponendovisi, ne è in realtà una conseguenza — come la teoria dell'agire comunicativo di Habermas (Lyotard 1977b: 103; 1993: 181). Infatti, queste ultime posizioni, sebbene si differenzino nell'accogliere o meno la fine delle meta-narrazioni, partono tutte da questa loro crisi per trovarne la soluzione nelle possibilità date dal linguaggio di raggiungere sempre un'intesa. Lyotard, in accordo con questi autori, non ha mai negato «che la comunità umana risieda sulla capacità di comunicare e sul diritto a comunicare [...] bisogna che tale cosa — una banalità, a dire il vero — sia chiaramente detta per mettere fine alle accuse d'irrazionalismo, d'oscurantismo, di terrorismo, e qualche volta di fascismo» (traduzione mia, Lyotard 1993: 179). Ma non è sufficiente che il messaggio sia comunicabile e che ogni attore possa occupare sia la posizione del destinatario che del destinatario, per dare come esito la libertà e l'uguaglianza. Le posizioni dei filosofi sopracitati, infatti, si fondano sul falso mito razionalista per il quale tutte le possibili divergenze possono essere sciolte e sussistono a causa di pregiudizi, opinioni o errori di valutazione. Già Aristotele, e successivamente Kant, hanno dimostrato più volte che esistono questioni, giochi del linguaggio, che non si possono condurre per convinzione o come una dimostrazione geometrica, ma per persuasione o mediante dei giudizi riflessivi — a tali

giochi fanno riferimento, per esempio, la poetica e l'etica. Anche il presupposto di scambiabilità dei posti all'interno del discorso, pilastro e vanto del pensiero occidentale, non è vero per tutti i generi di discorso, e soprattutto per quello etico e politico. Infine, non è neanche vero che tutti i discorsi debbano giungere a una conclusione: infatti come alcuni giochi non hanno l'obiettivo della vittoria, così avviene per il linguaggio e alcune sue forme, quelle letterarie *in primis*, in cui non è indispensabile una conclusione.

Il discorso dell'intellettuale regista è fondato sulla presunzione di verità, sulla possibilità di includere e tradurre nel proprio discorso quello dell'altro o di poter dire all'altro qual è il discorso che vorrebbe / dovrebbe fare. Da qui, l'accusa che Lyotard muove alle filosofie della comunicazione con la loro tendenza a voler rimpiazzare tutti i dissidi con dei litigi, rendendo tutto perfettamente traducibile. Questa volontà liberal-democratica, si basa sul presupposto indimostrato «che è sempre meglio giocare insieme» (traduzione mia, Lyotard 1993: 128), cosa non sempre vera come mostrano sia i giochi in solitudine dei bambini sia il lavoro dello scrittore. Inoltre «non è più razionale voler fare regnare l'ordine del litigio sul disordine del dissidio, né l'inverso» (traduzione mia Lyotard 1993: 130). Davanti al dissidio, a due giochi tra loro intraducibili, c'è sempre della violenza, sia che si decida di non giocare più e si vada alla ricerca di un altro giocatore simile — e in questo caso la violenza è fatta verso l'evento in quanto si preferisce ignorarlo, non pensarlo — sia che si decida di tentare di comprendere il gioco dell'avversario, perché in questo caso si fa violenza a se stessi, la violenza insita nell'apprendere a pensare e in qualsiasi educazione. Al dissidio si oppone il litigio, cioè la traducibilità di un interlocutore nell'altro. A differenza della 'grande terra' rortyana — un impero della meta-conversazione — fondata sulla traducibilità di fondo, l'arcipelago proposto da Lyotard parte dal presupposto che ogni famiglia di frasi è intraducibile, è una piccola isola con le proprie regole non valide per le altre, ma che ciononostante è concatenabile con loro. Tali concatenazioni nuove sono possibili grazie alla sperimentazione. Tale caso è evidente nell'arte, dove per esempio Cezanne inventa un altro idioma cromatico per giungere a «parlare Sainte-Victorie» (traduzione mia, Lyotard 1993: 59). Solo la sperimentazione permette di superare il dissidio, ma non traducendolo nel linguaggio già familiare, bensì creando un nuovo idioma per esprimerlo. «Il dissidio è lo stato instabile e l'istante del linguaggio in cui qualcosa che deve poter essere messo in frasi non può ancora esserlo. Tale stato comporta il silenzio, che è una frase negativa, ma fa appello anche a frasi possibili in via di principio [...] il gioco di una letteratura, di una filosofia e forse di una politica consiste appunto nel testimoniare dei dissidi trovando loro degli idiomi» (Lyotard 1983: 113). L'intellettuale postmoderno è accostabile alla figura dell'intellettuale organico perché come quest'ultimo non si pone come teorico distaccato, ma tenta

di dare voce ai deboli, alle famiglie di frasi inesprese a causa del dominio del discorso teorico. Ma, diversamente da quest'ultimo, il suo tentativo non è finalizzato a nessuna organizzazione o direzione politica precisa: la direzione è data dalla sperimentazione che nessuno in partenza sa dove condurrà e la cui finalità resta sempre sospesa. Il filosofo postmoderno è politico perché resiste nel sentimento insopportabile che non ci sono cammini preordinati da seguire, la sua resistenza è verso qualsiasi politica che indichi la strada retta da seguire come strada reale. La sua resistenza sta nel rendere possibile il pensare, lo sperimentare cammini sempre diversi, non nella ricerca di un consenso. L'intellettuale ha un ruolo di resistenza nel denunciare la falsità di qualsiasi programma che indichi un cammino sicuro, sa che è meglio non risolvere un litigio, mantenere sempre vivo il dissidio, piuttosto che rinchiudersi in un universo totalizzante. Il suo atteggiamento deve essere quello dello humour del rivoluzionario: riconosce come quest'ultimo che non esiste una posizione buona, che non vi sono che minorità e che non si può fare altro che sperimentare strade nuove, non precostituite, per dar voce ai tanti piccoli racconti.

4. Che fare?

La rivoluzione ai tempi del postmoderno ha modificato il ruolo delle tre maschere e i loro rispettivi discorsi. La figura del teorico-regista, cara alla politica occidentale — a partire già da Platone — e culminante nell'intellettuale marxista, con il suo discorso vero che indica cosa fare, non ha più possibilità di esistere nell'universo postmoderno delle minorità. Il fallimento del marxismo (Lyotard 1988b) vede lo svanire di una delle modalità con le quali il dissidio è esistito all'interno della comunità: «il vero problema è ora quello di sapere attraverso che cosa passi il dissidio o i dissidi che agiscono in e che agitano necessariamente ogni società» (Lyotard 1996: 32).

La posizione dell'intellettuale nella rivoluzione postmoderna è simile a quella dello spettatore. Il suo ruolo non è più pianificare o organizzare la rivoluzione e il mondo postrivoluzionario, ma riuscire a cogliere le sfumature, i nuovi dissidi, che necessariamente lacerano la società. Il suo ruolo attivo è quello di cercare di dare voce a questi dissidi resistendo al tentativo di scioglierli in litigi e cercando nuovi idiomi, sapendo che così facendo comunque tradirà l'evento.

L'azione dell'attore rivoluzionario non cambia all'interno del postmoderno. Ciò che lo caratterizza non è la rivendicazione del potere, il sostituire il suo discorso fino allora più debole con quello del più forte. Il suo atteggiamento, le sue feste e le sue azioni testimoniano piuttosto l'ingiustizia di qualsiasi discorso che si crede maggioritario, che rompe la possibilità delle

minorità di raccontarsi. Il rivoluzionario tenta di svincolarsi dalle maglie del potere inventando e sperimentando vie di fuga che risultano futili all'occhio dello storico e del politico, ma che sono traccia di quell'intrattabile che sta alla base di qualsiasi accadimento rivoluzionario: «il maggio '68 espresse il lamento di una sofferenza inguaribile, quella di non essere nati liberi» (traduzione mia, Lyotard 1993: 169). L'evento rivoluzionario, l'agire del rivoluzionario e lo sguardo dello spettatore-intellettuale ricordano la falsità della politica occidentale che incomincia dalla presunzione che l'uomo è nato libero e autonomo e reso schiavo e che, partendo da questi presupposti, si può costruire la società perfetta. L'uomo, come ricorda la tradizione ebraica studiata da Lyotard (Enaudeau 2007), nasce schiavo di una legge che non conosce e che non gli dice cosa fare ma gli annuncia che qualcosa deve fare. C'è qualcosa che non si può conoscere e che non si può dire in nessun discorso vero e giusto ma che può solo essere balbettato, raccontato con tante diverse voci.

Il tempo della rivoluzione è il tempo dell'evento. È un tempo singolare, *Accade*, che non apre a nessuna epoca nuova, ma che ricorda «quella forza di resistenza che eccede le società umane e che chiamo l'*intrattabile*» (Lyotard 1989: 38). Il tempo della rivoluzione non è mai figlio del tempo precedente perché è qualitativamente diverso, non è misurabile, è un tempo in cui fluiscono intensità che non possono essere fissate dal discorso teorico; ma sono queste intensità che creano «una regione almeno in cui l'inquietudine, il vuoto, l'*idiozia* trovano spazio. In tal modo rinuncia a incarnare la totalità, e persino a controllarla» (Lyotard 1986b: 103). Ma questo tempo della rivoluzione, questo attimo effimero fatto di cose futili, ha agli occhi dello spettatore-intellettuale anche un ruolo diverso: è un segno. Un segno che non può essere compreso, ma sentito. La Rivoluzione francese, il maggio '68, ma anche altri eventi terrificanti e impensabili come Auschwitz, provocano a chi ha una 'vista losca', una vista allenata alla passività — da discussioni dialettiche e retoriche sulla tradizione, sui costumi, sul mondo che ci circonda — la possibilità di cogliere le sfumature dell'evento con un sentimento di entusiasmo, gioia, disgusto o impotenza che sono segni storici. Lo spettatore-intellettuale riporta l'evento nella storia non per esemplificarlo, perché così facendo tradirebbe la sua singolarità, ma per mostrare come essa non sia solamente un procedere casuale e come compito dell'umanità sia continuare a chiedersi come agire senza sapere *a priori* se ciò che farà è giusto.

La fine della tradizione rivoluzionaria marxista e del suo modo di dare voce al dissidio verso il capitale non porta alla fine dell'agire rivoluzionario perché i dissidi sono sempre presenti all'interno della società: «come trascurare tutti quei "piccoli" conflitti — che non sono poi così piccoli — che concernono le donne, la scuola, tutte le questioni estremamente importanti,

come quella di sapere chi sia e chi non sia cittadino, chi sia e chi non sia straniero, chi sia e chi non sia immigrato ecc.» (Lyotard 1996: 33). È su tutti questi dissidi, come su molti altri, che si può agire in maniera rivoluzionaria. Come scrive Abensour «non più il grande individuo, il cittadino contro il potere, ma l'esistenza contro il sistema, l'esistenza nella sua modestia e nella sua singolarità contro il sistema» (Abensour 1999: 69) possono essere il modo di agire rivoluzionario nel postmoderno. Ma in questo 'contro il sistema' c'è, forse, ancora qualcosa di troppo forte: non agire contro il potere, ma come i sanculotti, giocando alla dissimulazione–dissimilazione. Questo fare rivoluzionario è messo in atto dalle persone nelle loro vite, in maniera consapevole o no, nel loro agire tattico quotidiano (De Certeau 1990) utilizzando in maniera diversa e alternativa i luoghi e gli oggetti che il mercato ha preparato con scopi diversi. Queste azioni di bracconaggio si fondano sull'agire sempre nello spazio dominato dall'altro, con le sue leggi politiche o di mercato. Ciononostante, in queste maglie di potere è sempre possibile cogliere l'istante per mettere in atto azioni che violino tali leggi. Azioni, figlie di *mètis*, non prevedibili e di natura antitetica, che vanno dalla solidarietà alla violenza contro la proprietà. Un esempio di come ciò avviene è stato preso in esame dal MAUSS (Mouvement Anti–Utilitariste dans les Sciences Sociales). Questo agire rivoluzionario, alternativo e refrattario al potere, fa parte di quella necessità di trascendimento (De Martino 1977) propria dell'umano davanti a una società che svuota tutto di significato per rimpiazzarlo con valori (economici) misurabili. Sebbene questo agire rivoluzionario abbia a che fare principalmente con il piano individuale dell'esistenza di ciascuno, esso intrufolandosi nelle maglie del potere lo destabilizza solo se fa riferimento a una collaborazione che permette l'incrociarsi dei piani di vita e il mostrarsi solidali l'uno con l'altro. L'importante non è avere ognuno una propria voce, un proprio modo di agire, una propria storia, un proprio racconto ma la possibilità di raccontarselo l'uno con l'altro, di farsi raccontare nel discorso dell'altro e di raccontare l'altro nel proprio discorso, o di accogliere nel silenzio che promette nuovi racconti la voce (dissidio) incomprensibile dell'altro, resistendo così alla tentazione di definire un discorso come il migliore, quello vero e giusto.

Riferimenti bibliografici

- ABENSOUR M., 1999, *Sull'intrattabile*, tr. it. F. Sossi, in *Pensiero al presente. Omaggio a Jean–François Lyotard*, F. Sossi, (a cura di), Napoli, Edizioni Cronopio, 1999.
- BLUMENBERG H., 1979, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt, Suhrkamp, tr.it. F. Rigotti, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, il Mulino, 1985.

- COBB R., 1970, *The Police and the People: French popular protest, 1789–1820*, Oxford, Clarendon Press, tr. it. V. Mortara, *Polizia e popolo — la protesta popolare in Francia*, Bologna, il Mulino, 1976
- DE CERTEAU M., 1990, *L'invention du quotidien. I Artes de faire*, Paris, Éditions Galilimard, tr. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni lavoro 2010.
- DE MARTINO E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino Einaudi.
- ENAUDEAU C., 2007, *Levinas et Lyotard: la dette politique*, "Editions Esprit", n. 331, Janvier.
- GRAMSCI A., 1975, *Quaderni dal carcere vol. III*, Torino, Einaudi.
- HUGO V., 1874, *Quatre-vingt-treize*, Paris, Michel Lévy Frères, tr. it. L. G. Tenconi, *Novantatré*, Milano, BUR, 1952.
- JAY M., 1992., "Aesthetic Ideology" as Ideology; Or, What Does It Mean to Aestheticize Politics?, "Cultural Critique", N. 21, pp. 41–61 .
- KANT I., 1798, *Der Streit der Fakultäten*, Könisberg, Friedrich Nicolovius, tr. it. D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Brescia, Morcelliana, 1994.
- LENIN V., 1970, *Opere V*, Roma, Editori Riuniti.
- LYOTARD J.-F., 1974, *Economie libidinale*, Paris, Les Éditions de Minuit, tr. it. M. Gandolfi, *Economia libidinale*, Milano, PGRECO Edizioni, 2012.
- , 1977a, *Instructions païennes*, Paris, Éditions Galilée, tr. it. V. Fidomanzo, *Istruzioni pagane*, Milano–Udine, Mimesis, 2012.
- , 1977b, *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris, Union générale dédition, tr. it. N. Coviello, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, Bari, Edizioni Dedalo, 1989.
- LYOTARD J.-F., THÉBAUD J.-L., 1979a, *Au juste. Conversations*, Paris, Christian Bourgois Éditeur.
- LYOTARD J.-F., 1979b, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, tr. it. C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- , 1983, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, tr. it. A. Serra, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- , 1986a, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Éditions Galilée, tr. it. F. Mariani Zini, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano, Guerini e Associati, 1989.
- , 1986b, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée, tr. It. A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- , 1988, *Peregrinations. Law, Form, Event*, New York, Columbia University Press, tr. it. A. Ceccaroni, *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, Bologna, il Mulino, 1992.

——, 1989, *Conversation sur l'Algérie* in "Liberation", 30 novembre 1989, tr. it. F. Sossi, *Conversazione sull'Algeria*, in *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, F. Sossi, (a cura di), Napoli, Edizioni Cronopio, 1999.

——, 1993, *Moralités postmodernes*, Paris, Éditions Galilée.

——, 1996, *Devant la loi, après la loi*, in *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouver, tr. it. F. Sossi, *Davanti alla legge, dopo la legge*, in *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, F. Sossi, (a cura di), Napoli, Edizioni Cronopio, 1999.

SIM S., 2011, *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

TAYLOR W. E., WINQUIST C. E., 1988, (a cura di), *Postmodernism: critical concepts*, Londra–New York Routledge.

Note sulla fine della storia

Tra presentismo, processualità e palingenesi

LUCA MIOTTO*

ABSTRACT: This paper deals with the current political debate on the incapability of thinking of the future and tries to shed light on one of the features which is normally overlooked, namely the public nature of the concept of history. After a broad overview on the recent insights on the need of developing a hermeneutic reflection on historical experience, I will consider the work of Hannah Arendt and Pierre Bourdieu in order to retrace the disentanglement of modern rationality from the perception of history as a process. Finally, through the work of Nancy, I will suggest that the social atomisation fostered by the end of Fordism and Keynesian politics affected the gaze at the past, determining the fragmentation of history in multiple stories. This paper aims at showing that our impotence lays on the fact that the concept of history had more to do with that of community than that of time, and that is what is compromised.

KEYWORDS: Historical experience, presentism, process, precarity, social atomisation.

1. Il tempo storico dopo la fine della storia

Da diversi anni il tema della “lenta cancellazione del futuro” è venuto a costituirsi come uno dei nodi teorici più stringenti all’interno del dibattito politico. La letteratura specialistica e la pubblicistica — spesso accomunate da una lettura poco attenta all’eterogeneità delle manifestazioni del politico — concordano ormai nel dichiarare l’incapacità della società contemporanea di proiettarsi in una dimensione temporale differente rispetto a quella che si trova ad abitare, di produrre una visione altra rispetto all’immediatezza della propria immagine riflessa. Lo slancio utopico che la modernità aveva orientato verso il futuro — riducendo il presente a un semplice non-ancora (*noch nicht*) — si è convertito *retrotopicamente* in un inverosimile tentativo di restaurazione di un presunto ordine armonico (Baumann, 2017). Come si vedrà, però, la proliferazione di narrazioni nostalgiche in tutti gli ambiti della cultura rappresenta più un sintomo dello sradicamento che un

* Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Piemonte Orientale; el.miott@gmail.com.

segnale di una ricucita continuità storica. La tarda modernità sembra aver trovato nell'ininterrotta circolazione di informazioni un antidoto efficace contro la «febbre storica divorante» che Nietzsche contestava nel XIX secolo (Nietzsche, 1972: 260). A partire da queste coordinate, la riflessione è venuta così concentrandosi sull'esaurimento di un'idea di trasformazione sociale che aveva nel futuro il suo luogo di attuazione, rinunciando così alla fede nel nome della quale l'esperienza politica moderna aveva inalberato tutti i suoi vessilli: il progresso¹. Questa, per sommi capi, la posta in gioco di una filosofia cosiddetta post-moderna.

Il principale vettore ideologico per la propagazione del sentimento della scomparsa del futuro, e del conseguente lento indebolimento dell'esperibilità storica, è stato senza dubbio il *topos* della "fine della storia". Per comprendere la viscosità di tale idea è necessario utilizzare degli strumenti analitici meno rigidi, ma non per questo meno rigorosi, di quelli messi a disposizione dalla filologia e dalla storia delle idee. Abbozzando un'analisi koselleckiana sulla «funzione sociale e politica» svolta dai concetti, ad esempio, risulta evidente come questa tesi abbia fornito una parvenza di autorevolezza filosofica al panorama neoconservatore americano, consolidando e legittimando uno stato delle cose considerato definitivo e irredimibile². L'efficace slogan thatcheriano TINA («There Is No Alternative»), di cui Fukuyama è stato l'emanazione teoretica, si profila ora come il fondamento del senso comune e la sana dose di realismo necessaria a intavolare un discorso. Di fronte alle molteplici crepe aperte negli ultimi decenni nel cuore della politica, l'idea secondo la quale le liberal-democrazie fossero «libere dalle "contraddizioni" che avevano caratterizzato le forme di organizzazione sociale precedenti», portando quindi la «dialettica storica ad una conclusione», non sembrava venire scalfita (Fukuyama, 1992:84). In questa sede, però, è importante constatare come questo sia stato possibile malgrado la tesi del politologo sia stata criticata fin dal principio praticamente da tutte le posizioni dello spettro politico globale³. L'assunto secondo il quale la storia

1. Per un tentativo di fare direttamente i conti con le problematicità di una politica post-progressiva si veda, ad esempio, il lavoro di Wendy Brown (Brown, 2001).

2. Senza scivolare in comparazioni semplicistiche, può essere interessante ricordare che, nel suo monumentale studio sulle civiltà, Arnold Toynbee ascriveva «il miraggio dell'immortalità», la ricorrente presunzione di aver raggiunto una forma politica universale e definitiva, al punto apicale della vita sociale, dal quale già si avvertivano le vertigini dell'incombente declino.

3. Nel corso degli anni Fukuyama è più volte tornato sull'argomento cercando di dirimere le critiche, spesso effettivamente superficiali, suscitate dalla pubblicazione del testo. In questa sede non sarà possibile affrontare nel dettaglio la sua proposta teorica, e la sua successiva vicenda editoriale, pur ricca di perplessità nei confronti di un'accettazione troppo passiva del destino post-storico. Per una prima panoramica sulle reazioni suscitate dall'idea di fine della storia si vedano il primo articolo con cui Fukuyama presentava la sua tesi in forma di ipotesi (Fukuyama, 1989) e la raccolta, curata da Timothy Burns, degli interventi critici successiva all'uscita del libro, corredata dalla risposta dello stesso autore (Burns, 1994). Per una puntuale ricostruzione del concetto e dei riferimenti usati

«ha raggiunto il suo climax con l'avvento del capitalismo liberale può anche essere stata ampiamente derisa», scrive Mark Fisher, «eppure ha finito per essere accettata, persino introiettata, a un livello culturale inconscio» (Fisher, 2017: 33).

Nonostante la popolarità della tesi derivi dalle pretese universalistiche con cui Fukuyama (1989; 1992) decretava il «trionfo dell'Occidente» sullo scadere degli anni Ottanta, il campo semantico della «fine della storia» si è allargato fino a intercettare una generale percezione di esaurimento della storicità, avvertita dai teorici della post-modernità. Se l'epoca moderna è, infatti, quella in cui lo spazio storico viene a designarsi concettualmente e discorsivamente come il luogo deputato al pensiero e alla prassi politici, non può sorprendere che Vattimo parli di «postmodernità come fine della storia» (Vattimo, 1985). Partendo dallo slittamento teorico in questione è possibile scorgere una certa contraddittorietà interna alle interpretazioni finalistiche tuttora in voga, poiché nello stesso momento in cui proclamano il compimento di un processo storico alludono alla sua stessa illusorietà. È dunque plausibile che la persuasività di questa idea sia garantita non tanto dal suo relativo contenuto teorico, quanto dalla sua capacità rappresentativa di una *Stimmung*, venendo a caratterizzarsi non come semplice concetto da sottoporre a critica filologica, ma nei termini di una più profonda «struttura del sentire» (Williams, 1977). Su questo piano va dunque presa in esame.

A offrire una via di accesso più cauta e meno allarmante alla questione dell'amputazione temporale subita è il celebre lavoro sulla formazione dell'esperienza storica svolto dal già citato Reinhart Koselleck. Come è noto, il teorico della storia tedesco individua nel periodo che va approssimativamente dal 1750 al 1850 la «soglia temporale» (*Sattelzeit*) in cui — insieme ai processi di «democratizzazione» delle idee, «ideologizzazione» delle posizioni teoriche e di «politicizzazione» delle istanze — il futuro entra per la prima volta nell'area semantica del concetto di storia, in quella che egli chiama «temporalizzazione» dei concetti politici (Koselleck, 2007). Con una mossa agostiniana, Koselleck sposta l'attenzione dalla critica della processualità alla ricerca delle condizioni di possibilità della storicità stessa, offrendo materiale grezzo per una riflessione specificamente ermeneutica. Il risultato di questo cambio prospettico è l'enfaticizzazione di ciò che rende storico il tempo nella coscienza dei soggetti, al di là di ogni sorta di naturalizzazione propugnata dalla fisica newtoniana. Dopo la crisi definitiva delle filosofie della storia, il *tempo storico*, quindi la temporalità della storia stessa, si scopre quindi informato dalla banalità degli investimenti soggettivi quotidiani, in una continua tensione tra metabolizzazione simbolica degli eventi e attesa di finite

da Fukuyama si veda l'utile saggio di Perry Anderson (1993). Per una critica da un punto di vista postcoloniale, invece, si veda il celebre lavoro di Dipesh Chakrabarty (2000).

possibilità; «la storia concreta matura nel *medium* di esperienze determinate e determinate aspettative» (Koselleck, 2007: 304). Se si è davvero di fronte a una mancanza di futuro, dunque, è necessario ribaltare i termini della riflessione e considerarlo fino in fondo non semplicemente come uno dei momenti di una temporalità astratta, ma come prodotto di una dialettica tra la cristallizzazione di un prima e l'intellegibilità di un dopo. Come ricordava anche Pierre Bourdieu, «la pratica non è *nel* tempo, ma *fa* il tempo» (Bourdieu, 1997) e la determinazione di questo, come si accennava, non è altro che un problema di foggatura di coscienza storica nei soggetti.

La ricerca di nuovi strumenti teorici, volti a ristoricizzare una realtà apparentemente slegata dalla contingenza storica, ha portato lo storico francese François Hartog (2003) a parlare di *presentismo*, proponendo di indicare con questo termine l'odierna sospensione della dinamica del *tempo storico* e una conseguente «ipertrofia» della categoria del presente⁴. Secondo Enzo Traverso, la scomparsa, o la marginalizzazione, del modo di produzione fordista ha trascinato con sé una specifica costruzione dell'esperienza storica imperniata sulla relazione tra la memoria inscritta nelle fatiche del corpo e la speranza di una redenzione politica (Traverso, 2016). Rendendo impossibile la consolidazione delle esperienze necessarie alla produzione di nuove aspettative, la violenta accelerazione dei processi produttivi ha comportato lo sgretolamento della «struttura prognostica» della dialettica tra passato e futuro (Koselleck, 2007: 112). Tuttavia, se da questo ritratto del presentismo sembrerebbe derivare anche una diminuzione d'importanza della categoria di passato, la nostra quotidianità ci dimostra il contrario. L'ondata memoriale che dagli anni Ottanta ha investito la cultura istituzionale dei Paesi europei attraverso la salvaguardia e la patrimonializzazione di monumenti, città, perfino paesaggi naturali, ha raggiunto una diffusione inaudita, facendo emergere un rapporto con il passato morbosamente conservazionistico, quasi a rispecchiare l'impellenza di assicurarsi materialmente un trascorso che altrimenti, mnemonicamente, non si darebbe. «Si parla così tanto di memoria proprio perché non ce n'è più», fa notare Pierre Nora descrivendo il passaggio da una storia-memoriale a una storia-patrimoniale costruita a posteriori, «in archivio», anziché essere trasmessa (traduzione mia, Nora, 1997: 25). La natura paradossale del nostro rapporto con il passato si manifesta così con tutta la sua forza: da una parte siamo sempre più coscienti dello sradicamento dal passato, dall'altra si dà un affannoso tentativo di colmare questo scarto attraverso la proliferazione della narrazione storica.

La tesi sostenuta in questo articolo è che alla già constatata delegittimazione postmoderna delle grandi narrazioni legittimanti si debba aggiungere

4. È interessante notare come Hartog utilizzi lo stesso termine medico (ipertrofia) che il Nietzsche della seconda Inattuale riservava invece al senso storico.

una sopraggiunta difficoltà data dalla perdita del carattere pubblico della storicità. Sebbene dagli anni Settanta le trasformazioni economiche abbiano comportato un'indiscutibile precarizzazione delle vite sul piano temporale, è alla rincorsa dell'imprenditorialità autonoma di matrice neoliberale, e alla conseguente frammentazione sociale, che si deve guardare per comprendere lo svanire della storia dalle nostre coordinate interpretative. A non essere più esperibile non è tanto la temporalità in quanto tale, bensì la compresenza collettiva all'interno di uno stesso mondo. L'atomizzazione sociale, quindi, si riflette anche nel modo in cui ci si rivolge al passato. Se alla storia si toglie la dimensione pubblica che vede i soggetti co-partecipanti e co-fautori di un destino comune rimane solo una pluralità di passati privati. In altre parole, è l'oggettività, la pubblicità, della storia ad essere entrata in crisi e questo si rispecchia, ad esempio, nella necessità della sua riaffermazione attraverso il ricorso alle associazioni nazionali di *Public history*. Come si è visto, l'esaurimento del senso storico va distinto dalla ricerca del passato. Solo apparentemente la coesistenza di questi fenomeni è contraddittoria. Si ricorre affannosamente alla pluralità del passato proprio perché non c'è un senso storico comune, un comune sentire di fare parte di un percorso, non teleologico, condiviso. Il denominatore comune di tutte queste riflessioni, infine, sembra essere quello di una perdita della capacità di pensarsi all'interno di un processo che connetta senza soluzione di continuità passato, presente e futuro. Se si vuole dunque fare chiarezza su questa irrapresentabilità per prima cosa è necessario complicare la forma attraverso cui si è pensato alla storicità per buona parte della modernità.

2. Le temporalità dei processi in Arendt

2.1. «Regimi di storicità»

Nelle prime pagine di un saggio pubblicato nel '58 e confluito poi nella raccolta *Tra passato e futuro* con il titolo "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", Hannah Arendt descriveva la sensazione di difficoltà provata nell'avvicinarsi allo spirito dei primi storici greci, Erodoto e Tuciddide, in questi termini: «noi non riusciamo bene a comprendere tale atteggiamento, per cui le gesta e le opere grandi delle quali gli uomini sono capaci, materia della narrazione storica, non sono considerate parte di un complesso unico o di un processo» (Arendt, 1991: 72). Scorrendo queste poche righe a distanza di più di mezzo secolo e alla luce dei dibattiti sull'esaurimento del senso storico, di primo acchito, verrebbe da dire che ciò che realmente appare difficile oggi è, al contrario, pensare agli eventi che ci accadono proprio connessi da una filo narrativo comune. Il marasma di informazioni a cui siamo soggetti

in ogni istante, ad esempio, appare faticosamente organizzabile all'interno di una classica logica unitaria. Ovviamente, però, la questione non è così semplice. Se, da un lato, il ruolo che l'informazione di massa, con la sua ossessione presentista per il "tempo *reale*" e per la "presa diretta", svolge nella storicizzazione immediata degli avvenimenti è stato già messo in rilievo da diversi pensatori — lasciando immaginare che una volta consumati, questi eventi, siano presto abbandonati alla storiografia senza depositarsi nella memoria collettiva⁵ — dall'altra è difficile persuadersi dell'idea di essere più vicini a un «regime di storicità» premoderno — l'*historia magistra vitae* ciceroniana — di quanto non lo siamo a una concezione processuale della storia (Hartog, 2007)⁶. Il passaggio arendtiano in questione si offre così come punto di partenza per una riconsiderazione del problema della storicità dal punto di vista della sua intellegibilità.

Come evidenziato dal lavoro di Koselleck, il tipo di storiografia cumulativa che per secoli aveva rappresentato il modello temporale vigente conservò la propria validità fino al XVIII secolo, quando i riferimenti semantici a cui rimandava vennero sostituiti da una terminologia costruita sulla metafora del movimento anziché sulla ripetizione⁷. L'esemplarità delle gesta compiute nel passato e trasmesse per mezzo della narrazione storica si fondava su una esperienza temporale sostanzialmente statica, un «tempo storico» generato da una sorta di convergenza di esperienze ed aspettative. L'idea di fondo era quella di un futuro non eccedente rispetto al passato, in cui «*il mondo resta mondo* e quindi anche quelli che agiscono nel mondo restano simili e uguali, sebbene le persone muoiano» (Melantone cit. in Koselleck, 2007: 269). La storia poteva impartire delle lezioni perché le situazioni sulle

5. Si veda, su tutti, Jameson: «Si potrebbe essere tentati di asserire che la vera funzione dei nuovi mezzi di informazione sia quella di relegare il più velocemente possibile al passato i recenti avvenimenti storici. La funzione informativa dei media sarebbe quindi quella di aiutare a dimenticare, di agire attivamente come meccanismo dell'amnesia storica» (traduzione mia, Jameson, 1985).

6. L'opposizione netta tra una concezione temporale a trazione anteriore, come quella processuale, e una a trazione posteriore, come quella premoderna, è suggerita dal lavoro sui differenti regimi di storicità svolto dal già citato Hartog (2007). Nonostante la meritevole operazione euristica, la proposta di arrivare a cogliere le diverse forme di esperienza del tempo attraverso una catalogazione formale delle loro manifestazioni rimane assai problematica sul piano epistemologico: non è chiaro, ad esempio, *cosa* produca un regime di storicità. Se l'approccio della *Begriffsgeschichte* oltre a delle ipotesi periodizzanti forniva anche un apparato interpretativo adeguato, prendendo le distanze sia dal materialismo che dall'idealismo, fondato sulla stretta correlazione tra lingua (*Sprache*) e realtà (*Realität*), nel caso di Hartog le tesi sul susseguirsi dei regimi di storicità non sono corredate da alcuna indicazione metodologica. Sebbene lo storico francese tenga a precisare a più riprese che i regimi di storicità non si danno mai nella loro purezza ma solo in una costante ibridazione che sfugge il riconoscimento prototipico, tale impostazione, per la sua stessa natura, non può che funzionare per contrasti anziché per variazioni.

7. Come si vedrà, a differenza di Koselleck, Arendt retrodata la formazione del concetto moderno di storia al XVI–XVII secolo (Arendt, 1991: 84).

quali si era chiamati a deliberare non differivano incommensurabilmente da quelle già prodottesi nel passato e consolidatesi nell'esperienza. Le trasformazioni sociali, infine, si davano su un arco temporale sufficientemente ampio da permettere di venire assorbite da un congruo avvicendamento generazionale. Quando, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, la *Geschichtsphilosophie* cominciò ad affermarsi non solo come ipotesi speculativa ma come vero e proprio nodo centrale della conoscenza, la nozione di storia aveva travalicato definitivamente il recinto che la relegava al passato. Agli occhi della filosofia tedesca classica, la "storia in generale" — o "storia in sé" — era diventata la strada a senso unico che aveva condotto alla percezione dell'effervescente novità della modernità come *Neuzeit*, «tempo–nuovo» appunto.

Se il modello dell'*historia magistra vitae* non può essere preso come riferimento per comprendere l'esperienza storica contemporanea, se non altro a causa della frequenza con cui il nostro vissuto è chiamato a una riconfigurazione, l'alternativa cui il testo di Arendt ci mette di fronte sembra altrettanto problematica e richiede un approfondimento. La critica della processualità delle filosofie della storia divenne uno dei cardini della polemica antistoricistica sollevata dal dibattito sulla *Säkularisierung* nel pensiero post-bellico del Novecento. Una delle più celebri accuse filosofiche mosse alla modernità, offerta dal libro di Karl Löwith del '49, *Meaning in History* — che influenzerà sia il lavoro di Koselleck che le riflessioni di Arendt — riguardava proprio la sacralizzazione di un accadere storico elevato a necessario sviluppo lineare ed epurato dall'imprevedibilità della contingenza. Secondo il filosofo tedesco, infatti, l'attesa della salvezza e della redenzione che caratterizzava l'escatologia biblica si sarebbe tradotta nella fissazione di un ideale di progresso, informando retroattivamente la lettura degli avvenimenti storici a partire dalla loro relazione con tale destino ultimo. Declinando l'*eschaton* come fine razionale, la singolarità degli eventi viene sussunta nell'universalità di un processo che acquista via via un carattere sempre più autonomo rispetto all'evenemenzialità del reale. Per quanto moderna potesse considerarsi, quindi, qualsiasi storiografia costruita sulla convinzione di stare avanzando verso il progresso dell'umanità non si discostava affatto dal terreno teologico della fede, in quanto nessuno strumento razionale permetterebbe di attestare che quella sia effettivamente la sua traiettoria.

2.2. Processo di fabbricazione, filosofia politica e fine della storia

Inserendosi a sua volta in questo dibattito, sebbene condividesse la critica dell'universalismo della storia poiché tendente a una totalizzazione sorda di fronte alle singolarità degli eventi, Arendt rifiutava il riduzionismo lö-

withiano e proponeva un'analisi più originale⁸. A partire dalla sua famosa tripartizione della *vita activa* — *lavoro*, come sfera adibita alla soddisfazione dei bisogni primari e dunque governata da una logica di eterna produzione e consunzione; *opera*, come sfera della fabbricazione materiale del mondo umano dominata dalla logica di mezzi/fini; e *azione*, quale dimensione specificamente umana del confronto e del riconoscimento intersoggettivo — identificava la forma processuale con la modernità stessa⁹, proponendone una genealogia che tenesse conto delle dinamiche reali della società. Nel già citato saggio del '58 faceva risalire il successo della struttura del “procedimento” alla nascita della scienza moderna nel XVII secolo, riconoscendo nel processo sia la specificità che la cifra cognitiva dell'uomo moderno. Il dubbio radicale di Descartes, con cui il mondo sensibile perdeva la sua autoevidenza, poteva essere interpretato come la risposta filosofica alla rivoluzione galileiana incentrata sull'esperimento. Spostando l'attenzione dalla mera esistenza delle cose (il «che cosa») al loro venire ad essere (il «come»), infatti, il nuovo sapere scientifico comportava l'adozione di un paradigma epistemologico che si fondasse sulla temporalità. La principale novità consisteva nella riproduzione su scala ridotta dei fenomeni da osservare e la sua temporalità era dunque circoscritta alla durata dell'esperimento in questione. In altre parole, la convinzione da cui muovevano gli scienziati era già quella di poter conoscere solo ciò di cui si poteva ricostruire interamente lo sviluppo, dato che ogni oggetto esistente presuppone un processo di produzione, e per farlo era necessario imitare i percorsi di formazione caratteristici della natura. Questo stesso principio epistemologico si può rintracciare nella *Scienza nuova* di Vico, basata sulla relazione tra verità e creazione nell'ambito delle vicende umane, l'unico del quale si potessero seguire gli sviluppi in quanto “fatti” dagli uomini così come la natura era “fatta” da Dio (Arendt, 1963). La *forma mentis* scientifica assumeva i tratti di quella dell'*homo faber*, l'artigiano capace di plasmare gli oggetti secondo una forma precisa, il soggetto capace di realizzare un fine disponendo dei propri mezzi. La centralità della rivoluzione scientifica per l'inizio dell'epoca moderna, agli occhi di Arendt, determinò quindi l'iniziale successo della razionalità che aveva portato alla ricerca della verità con il metodo sperimentale, ovvero riproducendo materialmente le condizioni del proprio sapere sfruttando le capacità creatrici dell'uomo.

Questa stessa logica produttiva tipica dell'*opera*, nel corso della tradizione filosofico-politica occidentale, ha fornito spesso un appiglio ai tentativi

8. Per una precisa e dettagliata ricostruzione del pensiero di Arendt e delle sue radici, così come della sua recezione, si veda Forti, 2006.

9. Quasi una diretta risposta a Löwith: «la moderna idea 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 altro concetto preso a sé» (Arendt, 1963:97).

di semplificazione dell'intricato ambito delle vicende umane, caratterizzato invece per Arendt da un tipo di azione basato su presupposti molto differenti. Lo stesso principio poetico che informa il processo di fabbricazione rappresenta quella che Arendt considerava essere la ragione dell'associazione moderna di violenza e azione politica (Arendt, 1991). Introducendo, infatti, nell'ambito intersoggettivo puramente umano la logica della strumentalità si ottiene una sostituzione della contingenza con la necessità. Una volta che il futuro viene considerato nei termini di un *eidòs*, al pari dell'idea di tavolo che il falegname deve realizzare partendo dal legno grezzo, il presente non può che essere visto come subordinato, e quindi sacrificabile, rispetto all'attualizzazione di quell'idea. L'inevitabile forzatura attraverso la quale l'uomo piega l'ambiente naturale ai suoi modelli formali si traduce così nella dimensione storica con la violenza perpetrata dall'uomo sull'uomo al fine di realizzare i suoi ideali. Fu questa proiezione a portare Arendt a riconoscere in Marx «il maggiore fra tutti gli storici», il primo capace di comprendere che se la storia assumeva la forma della fabbricazione doveva avere anche uno specifico momento di compimento, ovvero la «società senza classi» (Arendt, 1991: 118).

Alla luce di ciò, la struttura del processo di fabbricazione rivela tutta la sua fragilità se considerata dal punto di vista del suo prodotto, ovvero del suo compimento. Ecco allora che dopo circa trent'anni di dibattito sull'esaurimento della coscienza storica non possono non risuonare dense di senso maggiore le parole di Arendt rivolte alla società senza classi, ovvero al momento in cui il processo storico marxiano, sotto le vesti della fabbricazione, avrebbe raggiunto il proprio avveramento: «l'umanità non potrà fare altro uso della storia che dimenticarla del tutto come una faccenda disgraziata, avente come solo scopo l'autoabolizione. Né potrà annettere un significato a particolari avvenimenti perché avrà dissolto tutti i particolari mezzi che cessano di avere un significato non appena il prodotto finito è portato a termine» (Arendt, 1991: 116). Se l'intero movimento storico è visto come un unico, singolo, atto di fabbricazione, al momento della sua realizzazione la stessa storicità non potrà che essere scartata e con essa anche la capacità di fabbricare *tout court*. Senza più fini da realizzare, l'essere umano del tardo Novecento si scopre anche senza mezzi, senza strumenti per operare sulla propria esistenza. La versione postmoderna del concetto di storia perde così lo statuto di possibilità che la modernità le aveva affibbiato, lasciando l'essere umano solo con la sua impotenza¹⁰.

10. Sebbene Arendt associasse la razionalità dell'*homo faber* a una logica strumentale che trasforma ininterrottamente i fini in nuovi mezzi per altri fini (vedi la sedia come fine del falegname e poi come mezzo per il sarto), è verosimile che le teorie politiche costruite sulle filosofie della storia concepissero il loro orizzonte all'interno della singolarità dell'Uno. Questo è inoltre il punto di contatto tra Löwith e Arendt.

2.3. L'«infinità bipolare» del moderno concetto di storia

L'iniziale primato della razionalità strumentale tipica dell'*homo faber*, garantito dal debito che la scienza moderna aveva nei suoi confronti, conobbe il suo lento declino con l'avvento della società di massa e l'abbandono della filosofia di matrice utilitarista¹¹. Nel primo caso, le devastanti trasformazioni sociali ed economiche che seguirono la prima e, soprattutto, la seconda rivoluzione industriale significarono un radicale mutamento dell'esperienza lavorativa. L'alta profittabilità che l'investimento capitalistico assicurava finì per fagocitare la pleora di modi di produzione esistenti, insieme alle loro relative forme di vita, causando una sorta di sincronizzazione delle relative temporalità. L'alienazione del lavoro, magistralmente descritta da Marx, diventò la realtà quotidiana di larghissimi settori della popolazione che senza più controllo sulle proprie vite si consegnarono allo sfruttamento della fabbrica. Agli occhi di Arendt, non essendo più padrone della propria capacità creatrice ed essendo stato privato della propria potenza produttiva la figura che andava profilandosi andava sempre più discostandosi da quella sovrana dell'*homo faber*, fino ad arrivare a identificarsi con l'*animal laborans*, lo schiavo condannato all'eterna ripetizione dell'inutile. Alla luce di questo sviluppo storico, non può sorprendere che Arendt vedesse nell'opera di Marx il tentativo di elevare la categoria del lavoro al più alto rango nella gerarchia delle attività umane.

Dal punto di vista della storia delle idee, invece, la pensatrice individuava nella centralità del soggetto una delle ragioni chiave del fallimento della logica strumentale. Così come l'utilitarismo, la razionalità tipica dell'*homo faber* non può prescindere da un'impostazione soggetto-centrica, riassunta nella famosa massima secondo cui "l'uomo è la misura di tutte le cose". La scoperta di grandezze sideralmente superiori rispetto alla limitatezza del mondo materiale abitato dall'uomo rese però impossibile il suo orientamento con la ristretta logica della finalità¹². Svincolata dal dominio dell'uomo, la struttura temporale del processo poté allungarsi infinitamente in maniera bidirezionale, nel passato e nel futuro, ancorandosi all'immortalità terrena dell'intero genere umano, anziché del singolo o di uno specifico gruppo. In questo modo non solo l'essere umano veniva definitivamente decentrato, ma si cominciava a spostare l'attenzione su un nuovo soggetto, l'umanità,

11. Benché possa sembrare che le categorie arendtiane si prestino bene a una semplificante periodizzazione storiografica, è fondamentale non cadere in quest'errore. Per quanto siano state concepite per cogliere gli slittamenti da una logica all'altra nel corso del tempo, tra un'epoca storica e la sua mentalità non c'è mai un rapporto univoco ed esclusivo. La lettura di Arendt, malgrado i suoi pruriti nei confronti della filosofia in generale, rimane su un piano più filosofico che storico.

12. È bene ricordare che la scoperta del tempo geologico, così come l'affrancamento del tempo cosmologico da quello biblico, sono acquisizioni teoriche degli ultimi due secoli.

che si trovava ad abitare uno spazio storico talmente vasto da non offrire alcun riferimento.

Proprio sulla base di un'«infinità bipolare del processo storico» si può finalmente intravedere la natura del moderno concetto di storia (Arendt, 1991; II). Stirando il passato e il futuro fino a farne sfumare i confini quello che emerge non è più un processo, quanto meno non nel senso associato alla fabbricazione. Se etimologicamente di movimento si può ancora parlare — «*pro-cedere*», infatti, deriva dall'evocativa immagine latina di un "ritirarsi innanzi", o, più genericamente, "andare avanti" — è lecito supporre che questo non conosca né la propria direzione né la propria provenienza; non c'è più un avanti perché non ci sono più punti di riferimento. In quella che Arendt chiama la «società dei lavoratori senza lavoro» (1994: 5), quindi, la storia sembra essersi sbarazzata dello scheletro teorico che le conferiva le sue sembianze. Sebbene questo possa sembrare apertamente contraddittorio alla luce della rilevata *stimmung* della «fine della storia», in realtà non lo è affatto. Come si è accennato, la tesi portante, ciò che si è innestato nell'inconscio collettivo, non è, infatti, il processo storico, ma la sua fine. L'«ipotesi anticipatrice», che secondo Koselleck muove la storiografia moderna (Koselleck, 2007), è in Fukuyama proprio la fine del progredire e non il progresso come mèta.

3. Dalla fine della processualità all'essere-con della storia

3.1. L'insorgere della precarietà

Dall'analisi arendtiana delle diverse temporalità che sottendono al concetto di processo è possibile ricavare delle coordinate che ci possano orientare nel dibattito contemporaneo sull'esperienza storica. L'insistenza con cui le categorie di *lavoro* e *opera* sono impiegate per cogliere i tratti più salienti di specifiche epoche storiche porta ovviamente a pensare che questo sia dovuto alle relative forme di organizzazione della società nel corso del tempo. Le razionalità tipiche dell'*homo faber* e dell'*animal laborans*, pertanto, non si possono separare dalle contingenti condizioni materiali d'esistenza dei soggetti che attraversano quelle epoche. Nonostante Arendt arrivasse a questa constatazione partendo da un confronto con delle categorie aristoteliche, la stretta connessione tra la concretezza delle attività umane e la generale percezione temporale costituisce uno dei punti di contatto con l'opera di Koselleck e con la sua dinamica di produzione di storicità attra-

verso la dialettica tra esperienze e aspettative¹³. Mettendo tra parentesi la portata filosofica universale del contributo di Arendt, il contesto storico nel quale rifletteva sulle questioni del lavoro — gli Stati Uniti degli anni '50 — porta a chiedersi quanto queste dovessero a ciò che le si presentava di fronte. Alla luce delle enormi trasformazioni occorse sul piano economico dal “trentennio glorioso” è quindi lecito interrogarsi sulla tenuta di queste categorie; su come possa essere cambiato il rapporto tra organizzazione sociale, forma di razionalità e percezione temporale nell'ultimo mezzo secolo e più; infine, su quale possa eventualmente essere l'esperienza della storicità generata nel contesto dell'estrema precarizzazione delle esistenze degli ultimi decenni.

L'affermazione della temporalità del *lavoro*, con cui Arendt terminava la sua analisi, implicava una sorta di tendenza alla stabilità. Se l'introduzione delle otto ore e del salario fisso di cinque dollari possono essere visti come il primo mattone per l'edificazione del modo di produzione fordista, negli anni Dieci dello scorso secolo, l'illusione di una relativa sicurezza derivata dalla pianificazione industriale produce visibilmente i suoi effetti sull'intera società solo nel secondo dopoguerra. In opposizione a ciò, uno dei perni attorno ai quali si è giocata la partita della ristrutturazione economica, a partire dagli anni Settanta, è proprio la flessibilità, dovuta dalla necessità di competere su nuovi mercati globali attraverso un potere decisionale svincolato dagli interessi dei lavoratori. Sono diversi, quindi, gli autori che si sono concentrati sull'antinomia tra rigidità e flessibilità per descrivere la fase di transizione aperta ormai cinquant'anni orsono e le sue ricadute sul tessuto sociale (Harvey, 1993; Lash and Urry, 1987). Il lavoro flessibile, dunque, si presenta come l'ineludibile fisionomia della nostra epoca poiché è «strettamente connaturato con i modelli organizzativi e le tecnologie delle imprese del XXI secolo» (Gallino, 2001:8).

Di primo acchito, se ci si interroga sul mutamento ermeneutico della temporalità, l'aspetto che emerge immediatamente da questa nuova configurazione è ovviamente l'incapacità di costruire *linearità*. Costretti a vivere nel limbo tra occupazione — molto probabilmente a termine — e disoccupazione, non è difficile cogliere l'incompatibilità che sorge tra progettualità e precarietà. Ancora sul finire degli anni '90, Bourdieu metteva in guardia dalle conseguenze generate dalla deprivazione di opportunità lavorative sulla capacità di disporre di un avvenire organizzabile in quanto concepibile. «L'annientamento delle opportunità associato alle situazioni di crisi — scriveva in *Meditazioni pascaliane* — comporta l'annientamento delle difese psicologiche, così, qui, esso comporta una sorta di disorganizzazio-

13. Per un'analisi più dettagliata delle affinità teoriche dei due autori si veda l'articolo di Stefan-Ludwig Hoffmann (2010) apparso nella rivista *History and Theory*.

ne generalizzata e durevole della condotta e del pensiero legato al crollo di ogni prospettiva coerente sull'avvenire» (Bourdieu, 1998: 232). Sarebbe proprio l'impossibilità di controllo sul proprio presente a demolire l'ambizione di dominare praticamente il proprio avvenire. Riportata a un piano soggettivo, quindi, la temporalità che prima si leggeva attraverso la forma processuale si presenta ora come frantumata dalle costanti battute d'arresto che un'esistenza precaria impone, sfociando nell'impossibilità di tessere una trama narrativa della propria vita (Sennett, 1998). Seguendo ancora Bourdieu, infatti, a differenza di almeno un paio di generazioni a loro precedenti, i disoccupati di oggi «con il loro lavoro [...] hanno perso le mille cose insignificanti nelle quali si realizza e si manifesta concretamente una *funzione* socialmente conosciuta e riconosciuta, cioè l'insieme di fini posti in anticipo, al di fuori di qualsiasi progetto cosciente, sotto forma di esigenze e urgenze, [...] un universo oggettivo di incitazioni e di indicazioni che orientano e stimolano l'azione e, con essa, *tutta la vita sociale*» (Bourdieu, 1997: 233).

Una domanda sorge allora spontanea: se la processualità stessa, al pari del progresso prima di essa, risulta inficiata e screditata dall'esperienza reale dei soggetti, quale tipo di relazione instauriamo oggi con il tempo? Sulla base di quanto illustrato si può ipotizzare che uno degli effetti sia quello di una tendenza alla simultaneità che neutralizzi tutto ciò che appare come non *con-temporaneo*, ovvero non appartenente alla stessa declinazione temporale in cui il soggetto pensante si trovi. L'unicità includente della diacronia sembra aver ceduto il passo a una sincronicità che tiene assieme gli aspetti più svariati semplicemente perché coesistono, ingurgitando funzionalmente alcuni elementi del passato e del futuro rigettandone il loro carattere di alterità rispetto al presente. La rincorsa alla simultaneità che si manifesta in ogni aspetto della vita quotidiana punterebbe allora a una prima forma di detemporalizzazione dell'esperienza (Vattimo, 1985: 18).

3.2. *Storicità e comunità*

L'aspetto che qui si vuole evidenziare, però, non è direttamente determinato dalla frammentazione delle singole traiettorie di vita prodotta dalla precarietà. Per quanto possa offrire un importante scorcio sulla questione, la contrazione dell'esperienza temporale appena descritta non spiega da sola anche il problema dell'esaurimento del senso storico, ma soprattutto finisce per mistificare un modello sociale tutt'altro che auspicabile. Storicità e temporalità sono categorie, sì, affini, ma non sono affatto, come spesso si è portati a pensare, coestensive. A tal proposito è molto esplicito Jean-Luc Nancy quando scrive che «la storia [...] non ha primariamente a che fare con il tempo, né con la successione o la causalità, ma con la comunità, con

l'essere-in-comune»¹⁴ (Nancy, 1993: 143). Il concetto di storia, dunque, non si costruisce a partire da una qualche forma temporale su cui poi si erige un'ipotesi sul vissuto di un gruppo umano. Il procedimento è inverso: solo grazie al costante darsi di una presenza umana collettiva si può pensare a una storia. Non è la successione temporale, la cronologia, a permettere di pensarsi storicamente, bensì il continuo manifestarsi della comunità come compresenza terrena di volta in volta originaria. In altre parole, «la storia è comunità», tanto che si potrebbe dire che il «significato minimo della parola "storia", il suo *nucleus semanticus*, non è la storia come successione di eventi, ma come loro dimensione comune» (Nancy, 1993: 156). E ancora, «la storia di una singola persona, o di una singola famiglia, diventa *storica* solo nella misura in cui appartiene a una comunità» (Nancy, 1993: 152).

Nel corso degli ultimi decenni, Jean-Luc Nancy è stato tra i filosofi che più hanno esplorato il concetto di comunità in tutte le sue implicazioni. Il presupposto da cui muove il suo lavoro è quello di restituire, e ricostituire, la dignità teorico-politica del concetto, in quanto «la testimonianza più significativa e ingrata del mondo moderno [...] è quella della dissoluzione, della dislocazione o della conflagrazione della comunità» (Nancy, 1992: 19). Tuttavia, il rischio maggiore a cui si va incontro, usando il suo lavoro per spostare l'attenzione dalla temporalità alla comunità nel concetto di storia, è quello di trascurare la complicata dialettica tra individuale e comune. Se è vero, infatti, che l'essere-in-comune rovescia la convinzione secondo cui la comunità sarebbe possibile solo come esito dell'incontro tra individualità precostituite — mettendo in luce come sia proprio l'individualità a darsi necessariamente all'interno di una cornice di pluralità — è altresì vero che questa relazione non termina con il primato della seconda sulla prima. Fondendo la tradizione filosofica tedesca e quella francese, Nancy, al riguardo, parla di una «paradossale doppia anteriorità» nella quale comunità e singolarità si precedono e fondano vicendevolmente (Nancy, 2012: 19). Non è difficile scorgere in questa posizione una radicalizzazione del pensiero arendtiano della pluralità alla base della sfera umana. Il principio costitutivo dell'*inter homines esse* sgorga abbondantemente dalle pagine di *Vita activa* e rappresenta, a sua volta, una presa di posizione nei confronti delle tendenze solipsistiche, più o meno implicite, nell'opera di Heidegger. «Nessun uomo — scriveva Arendt — può essere sovrano perché non un uomo, ma gli uomini abitano la terra» (Arendt, 1958: 173), dove la sovranità non è certamente limitata al potere politico ma *latu sensu* a una condizione esistenziale. La matrice heideggeriana, sebbene attraverso differenti filtri è ben evidente anche nella riflessione nancyana.

14. I riferimenti tratti dal testo di Nancy del 1993, *The Birth to Presence*, sono una traduzione mia dall'originale inglese.

Alla luce di questa nuova prospettiva, si può osservare come la molecolarizzazione della produzione, con l'inevitabile desocializzazione del lavoro che ne deriva, abbia contribuito notevolmente all'erosione del carattere pubblico e partecipato della storicità. Non serve essere particolarmente tendenziosi per ammettere, ad esempio, che se dei soggetti condividono per anni il tetto della stessa fabbrica o le medesime forme contrattuali si rendano conto più facilmente della comunanza della loro condizione. Contribuendo alla frammentazione delle classi lavoratrici e, più in generale, della società tutta, dunque, il nuovo paradigma della flessibilità disinnesci, o meglio sovverta, la natura stessa del concetto di storia. Impedendo il riconoscimento di un «noi», del *cum* della comunità, l'atomizzazione sociale ostacola la creazione di quella sorta di spazialità *comune* del tempo necessaria alla creazione di una comunità e, quindi, della storia stessa (Nancy, 1993: 151). L'elemento che è venuto meno è lo spazio metaforico storicamente informato che offre la cornice all'interno della quale emergono le particolarità, ciò che Arendt chiama l'«in-between» e Nancy l'«entre» di *entre nous*.

Per concludere, gli sforzi compiuti negli ultimi anni all'interno del dibattito sul mutamento dell'esperienza temporale e storica condividono tutti il tentativo, più o meno taciuto, di ritrovare una sorta di «operatività», un margine d'azione politica all'interno di un contesto definito storico (Farnesi Camellone, 2017). Come si è visto in precedenza, infatti, nel momento in cui la storia è relegata al passato con essa si rinuncia allo statuto di possibilità del presente e del futuro, abbandonandoci a un sentimento di impotenza e di definitività. Le risposte che normalmente vengono offerte corrispondono a tre attitudini: la prima è quella di una historicizzazione volta a mostrare come si è arrivati alla situazione attuale, riconducendo gli avvenimenti alla stessa logica processuale che si dichiara esaurita in partenza. La seconda, dopo aver preso in considerazione le difficoltà con le quali la coscienza storica si scontra, si limita a indicare nella riscoperta del futuro nella scena politica la soluzione all'odierno presentismo, proponendo come soluzione il problema stesso. Puntare a una rivitalizzazione dello spirito utopico non può che rilevarsi sterile in un panorama in cui è proprio lo slancio orientato al futuro a essere inceppato. Un terzo approccio, infine, è quello che, riconoscendo giustamente nella fine della storia qualcosa di più di una semplice teoria, punta tutto sulla riattivazione della categoria del possibile. In questo articolo, dopo aver toccato alcuni dei punti di questo dibattito, si è provato a cercare un angolo prospettico differente che non ignorasse i fattori che ostacolano la ripartenza dell'ingranaggio. Riconoscere alla storicità la propria sfera di competenza, ovvero quella della comunità, può essere allora un primo passo verso la riformulazione di un'esperienza politica non centrata sulla consequenzialità, ma sulla compresenza simultanea.

Riferimenti bibliografici

- ANDERSON, P., 1993, "The Ends of History", in id., 1993, *A Zone of Engagement*, London, Verso;
- ARENDT, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. di Sergio Finzi, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1994;
- , 1961, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press; trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991;
- BAUMAN, Z., 2017, *Retrotopia*, Bari–Roma, Laterza;
- BOURDIEU, P., 1997, *Méditation Pascalienne*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. di Alessandro Serra, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998;
- BROWN, W., 2001, *Politics Out of History*, Princeton: Princeton University Press;
- BURNS, T., (ed), 1994, *After history?*, New York, Littlefield Adams;
- CHAKRABARTY, D., 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press;
- FARNESI CAMELLONE, M., 2017, *Anticipazione*, "Filosofia politica", 1/2017, pp. 25–34;
- FISHER, M., 2009, *Capitalist Realism*, London, Verso; trad. it. di Valerio Mattioli, *Realismo capitalista*, Roma, Not, 2017;
- FORTI, S., 2006, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori;
- FUKUYAMA, F., 1992, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press; trad. it. di Delfio Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, BUR, 2003;
- GALLINO, L., 2001, *Il costo umano della flessibilità*, Bari, Laterza;
- HARTOG, F., 2003, *Regimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil; trad. it. di Leonardo Asaro, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio, 2007;
- HARVEY, D., 1990, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell; trad. it. di Maurizio Viezzi, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1993;
- HOFFMANN, S.–L., 2010, *Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience*, "History and Theory", Vol. 49, No. 2, (May 2010), pp. 212–236;
- JAMESON, F., 1985, *Postmodernism and Consumer Society*, in Foster, H., (ed), *Postmodern Culture*, London, Pluto Press, pp.111–125;
- KOSELLECK, R., 2007, *Futuro passato*, Bologna, CLUEB;
- LASH, S., URRY, J., 1987, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press;
- NANCY, J.L., 1982, *La communauté désouvrée*, Paris, Bourgois; trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992;
- , 1993, "Finite History", in Id., *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press;

- , 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; trad.it. di Davide Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001;
- , 2012, “Che cos’è il collettivo?”, in Perone, U. (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino, Rosenberg & Sellier;
- NIETZSCHE, N., 1972, “Sull’utilità e il danno della storia per la vita”, in Id., *Opere. Vol. III, tomo I*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montanari, Milano, Adelphi Edizioni;
- NORA, P., 1997, *Le lieux de memoire. Vol. 1 — La République*, Paris, Gallimard;
- SENNETT, R., 1999, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W. W. Norton & Company; trad. it. di Mirko Tavosanis, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del Nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999;
- TRAVERSO, E., 2017, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York, Columbia University Press; trad. it. di Carlo Salzani, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli, 2017;
- VATTIMO, G., 1985, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti;
- WILLIAMS, R., 1977, *Marxism and Literature*, Oxford–New York, Oxford University Press.

Saggi

Platone e la verità

MAURIZIO MIGLIORI*

ABSTRACT:

KEYWORDS:

Qualsiasi studioso sa che il tema della “verità” affonda le sue radici nel cuore del pensiero occidentale. Non a caso alcune delle pagine più belle, come anche molte più oscure, della nostra storia sono state scritte nel nome della verità. Conseguentemente, ognuno conserva nella propria memoria richiami diversi, anche divergenti ma in ogni caso molto forti connessi a questo tema. Può essere Cristo, che da una parte incontra nel dialogo con Pilato la figura dello scettico (Giovanni 18, 38), dall’altro afferma “La verità vi farà liberi” (Giovanni, 8, 32), può essere Gramsci per il quale “La verità è rivoluzionaria”, può essere George Orwell che, ne *La fattoria degli animali*, afferma “nel tempo dell’inganno universale dire la verità è un atto rivoluzionario”. Una frase che suona ancora forte nel nostro contesto.

In effetti, se dovessimo riflettere sulla verità nel nostro mondo dovremmo fare affermazioni complesse e forse anche preoccupate. Per mia fortuna devo parlare solo della verità in Platone¹. Tuttavia la situazione non è affatto più tranquilla, in quanto dobbiamo partire da un dato: secondo molti studiosi Platone non ritiene possibile che l’essere umano conquisti la verità. Ma ancora prima di affrontare questo tema occorre porre due premesse.

* Università degli Studi di Macerata; mamigli@tin.it.

1. Alcune delle affermazioni che farò sembreranno strane o comunque diverse da quelle tradizionali. Devo quindi rinviare alla mia reinterpretazione dei testi platonici contenuta nelle quasi 1500 pagine de *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. 2 vv., I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall’anima alla prassi etica e politica*, Brescia, Morcelliana 2013. Successivamente ho scritto un testo di sintesi molto più breve: *Platone*, Brescia, Els La Scuola 2017.

1. Il gioco scritto

La prima riguarda la tecnica di scrittura “inventata” da Platone, tema che qui non posso sviluppare adeguatamente². Mi limito quindi ad alcune citazioni per ricordare i dati di fondo. Nella lunga trattazione del *Fedro* sulla comunicazione scritta e orale Platone enfatizza con particolare forza la debolezza della scrittura. Questa non è in grado di rispondere alle domande che il lettore pone, non può difendersi da eventuali fraintendimenti, non aiuta la memoria anzi la indebolisce (perché uno affida le informazioni allo scritto e non alla mente), non spinge alla ricerca (perché uno si illude di sapere molte cose per averle lette senza averle davvero cercate e scoperte), etc. Tuttavia lo scritto, oltre ad essere il medium che si sta affermando, ha due grandi vantaggi rispetto alla tradizione orale: 1) permette una riflessione approfondita su un testo, su cui si può stare e tornare perché rimane sempre nelle mani del lettore e 2) viaggia verso amici lontani nello spazio e soprattutto nel tempo.

Ce lo mostra Platone stesso. Nel *Fedro* si discute del discorso sull'amore di Lisia, che non è presente. Fedro ha però il testo e sta cercando di impararlo a memoria (altro vantaggio dello scritto). Platone non si fa scrupolo di enfatizzare un dato: «Leggi, così io ascolterò proprio lui <Lisia> (αὐτοῦ ἐκείνου)» (263E5). In modo ancora più evidente, quando Socrate comincia ad esprimere le sue riserve, afferma di *aver udito* (ἀκήχουα, 235C3) cose opposte da uomini o donne dei tempi antichi, forse Saffo, Anacreonte o prosatori. Dunque, c'è la possibilità di *ascoltare il sapere altrui* tramite la *lettura*, cosa necessaria per i grandi del passato che possiamo *sentire solo leggendo*.

In sintesi, Platone non propone di evitare la scrittura, ma solo di usarla con cautela, soprattutto per le cose di “maggior valore”. Chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono (cioè il filosofo) deve agire saggiamente con le cose importanti, che ha il dovere di difendere.

Allora non le scriverà *seriamente* nell'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia con discorsi che *non possono difendersi* discorsivamente da soli e che *non possono insegnare in modo adeguato il vero*. . . Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritture e li *scriverà, quando scriva, per gioco* (παιδιάς) (*Fedro*, 276C7–D2).

I testi filosofici non sono cose davvero serie: queste richiedono la comprensione degli interessati che dialogano in una comune ricerca. Si scrivono solo

2. Rinvio al primo capitolo del mio *Il disordine ordinato cit.* intitolato «Come scrive Platone», pp. 25–190; cfr. anche G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, Milano, CUSL 1984, Vita e Pensiero, 1987, 2003²¹, pp. 75–111.

giochi³, certo molto belli, tanto importanti da *potervi dedicare la vita* (*Fedro*, 276D), come in effetti Platone ha fatto. Il *gioco scritto* diviene addirittura la caratteristica del “filosofo che scrive”, il quale è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* (παίδιόν) e che non è *mai stata scritta un’opera in versi o in prosa degna di molta serietà* (277E5–8).

L’affermazione di Platone è articolata (c’è una parte seria anche nello scritto) ma perentoria, anche perché tutti gli scritti sono o in versi o in prosa. Si chiarisce ulteriormente: se chi scrive

ha composto queste opere *conoscendo la verità* ed essendo in grado di *soccorrere* quando viene messo alla prova sulle cose che ha scritto, e *se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato. . . Chiamarlo sapiente, Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a una divinità, ma amante della sapienza (*philo-sophon*) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (278C4–D6).

Dunque, *una caratteristica propria del “filosofo che scrive”* è la consapevolezza della debolezza dello scritto, il che giustifica la forma del gioco, necessaria quando manca quel rapporto diretto con l’anima dell’interlocutore che permette un lavoro serio (σπουδῆς, *Fedro*, 278A5).

Questa tensione tra scrittura e serietà è confermata anche dalla *Lettera Settima*:

Perciò, ogni uomo serio (σπουδαῖος) non deve proprio scrivere cose serie (σπουδαίων) per non esporle all’avversione e all’incapacità di capire

degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste non erano per lui le cose più serie (σπουδαίωτα), se egli è serio (σπουδαῖος), perché quelle restano riposte nella sua parte più bella <cioè l’anima>; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie, «allora certamente» non gli dèi, ma i mortali «gli hanno tolto il senno»⁴ (344C1–D2).

Il *gioco scritto* consiste nel provocare il lettore con alcune tecniche (il rimando del tema, dialoghi aporetici etc.) o accennando questioni lasciate poi alla riflessione dell’interessato. In questo modo, non nascondendo ma *alludendo senza rivelare*, Platone conferma di essere un “allievo di Socrate”: egli cerca di portare nella scrittura lo stesso atteggiamento paidetico del maestro. Il gioco serve a *spingere* il lettore a pensare, a “fare filosofia”.

3. Ne *Il disordine ordinato cit.*, pp. 104–141, ho fornito una serie di esempi di “giochi” proposti nei dialoghi; poi nel corso del testo ne ho evidenziati molti altri.

4. Il riferimento è a Omero, *Iliade* VIII, 360; XII, 234.

Di conseguenza, il lettore dei dialoghi deve cogliere l'operazione che l'Autore sta facendo *su di lui e per lui*, ricordando sempre di essere di fronte non solo ad un grandissimo filosofo, ma anche ad uno dei maggiori scrittori dell'Occidente.

Un'ultima riflessione. Può sembrare strano che Platone utilizzi questo strumento per sollecitare il lettore, ma questa obiezione non riflette sulla potenza educativa del gioco che invece il filosofo sottolinea:

— Certo, disse, è qui che queste trasgressioni alle leggi si insinuano facilmente, senza essere avvertite. — Sì, dissi, come se fosse un gioco e non provocasse alcun male. — Infatti, continuò, questo non fa altro che scivolar dentro pian piano infiltrandosi silenziosamente nei caratteri e nelle abitudini; da questi passa ingrandito nei contratti e da questi nelle leggi e nelle costituzioni, con grande impudenza, Socrate, senza fermarsi finché non ha sovvertito ogni cosa, nella vita privata come in quella pubblica. — Bene!, dissi; succede proprio così? — Mi sembra così, rispose. — Bisogna dunque, come dicevamo all'inizio, che i nostri ragazzi partecipino subito a giochi più conformi alla legge. Infatti, se i giochi, e insieme i ragazzi, si strutturano in modo difforme dalla legge, non possono derivarne, con la crescita, uomini rispettosi delle leggi e seri — Certo che no, fece. — Se dunque i ragazzi hanno cominciato bene con i giochi accoglieranno in sé grazie alla musica l'ordine della legge, all'opposto di quello che avviene negli altri; questo li accompagnerà sempre e li farà crescere, raddrizzando ciò che eventualmente nella città era andato prima in rovina (*Repubblica*, IV, 424D3–425A6).

Nella pratica del gioco si assumono comportamenti e valori. Qui la sottolineatura è sul versante negativo, ma c'è anche il riferimento a quello positivo che in seguito viene approfondito:

Perché, dissi io, un individuo libero non dev'essere forzato ad apprendere qualcosa come uno schiavo. Le fatiche fisiche, anche se sopportate per forza, non danneggiano affatto il corpo, ma nessuna conoscenza imposta con la forza può durare nell'anima. — È vero, disse. — Quindi, continuai, mio ottimo amico, non educare i ragazzi negli studi usando la forza, ma fa come un gioco, così da poter anche meglio vedere la naturale inclinazione di ciascuno. — Dici cose di buon senso, affermò (*Repubblica*, 536E1–537A3).

Platone coglie qui un punto decisivo, nella distinzione tra fatica fisica e attività psichiche, nelle quali la convinzione è un elemento decisivo per la durata dell'effetto che si vuole ottenere. Poiché l'operazione non è semplice si propone il gioco, strumento "subdolo" ma efficace, che permette anche di cogliere, nella risposta del soggetto, le sue naturali disposizioni.

2. Una visione multifocale, dinamica e dialettica

La seconda premessa, il *multifocal approach*⁵, spiega molti fraintendimenti del pensiero di Platone. I dialoghi, letti in modo “ingenuo”, ci mettono di fronte dati (apparentemente) contraddittori. Questi sono quasi sempre interpretati come segno di modificazioni nell’opinione dell’Autore: è l’interpretazione evolutiva⁶. Contro questa diffusa interpretazione tradizionale c’è su molti terreni un dato testuale. Faccio l’esempio che mi sembra più evidente: sulla questione dell’anima in un solo testo, peraltro decisivo, il *Fedro*, Platone assume tutte e tre le posizioni che gli vengono attribuite come segno di evoluzione, se non di contraddizione: in alcuni passi l’anima è una, in altri è binaria, nel senso che è umana e divina, mortale e immortale, in altri testi ancora ternaria, come nella famosa immagine della biga alata. Ora non è pensabile che Platone abbia modificato la propria concezione all’interno di una stessa opera.

Il problema è dunque nell’interprete, che deve rinunciare alla pretesa di ricondurre il pensiero del filosofo *sempre* ad un’unica chiave teorica. Occorre prendere atto che Platone ha una visione polivoca dei temi che affronta⁷. Questo ci permette di capire che per spiegare la natura dell’essere

5. Su questo terreno è impegnato da tempo il gruppo di lavoro di filosofia antica dell’Università di Macerata: Abbiamo pubblicato un testo collettaneo in inglese per mostrare che questo approccio è tipico del pensiero classico: E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Sankt Augustin, Academia Verlag 2016; questi i saggi: A. Fermani, *The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights*; F. Eustacchi, *At the Source of the Multifocal Approach: Relations in the Sophistic Context*; A. Fermani, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection*; M. Migliori, *Plato: a nascent theory of complexity*; L. Palpacelli, *The multifocal approach in Metaphysics V*; A. Fermani, *Some examples of the multifocal approach in Aristotle’s Ethics*; L. Palpacelli, *Time and the Stars: Two examples of multifocal approach in Aristotle’s works on physics*; E. Cattanei, *In conclusion*. Successivamente ho pubblicato *A Hermeneutic Paradigm for the History of Ancient Philosophy: the Multifocal Approach*, «Giornale di Metafisica», NS 39 (2017), pp. 187–207. Una serie di interventi su questo tema sarà prossimamente pubblicato sulla rivista *Humanitas*.

6. Il risultato di tali analisi è a volte ridicolo, in quanto attribuisce alla filosofia platonica un andamento ondivago per il quale non c’è giustificazione nei testi platonici né traccia nella tradizione antica. Ad esempio, Aristotele, che polemizza spesso con il suo maestro, non lo accusa *mai* di avere tale continua variazione di posizioni.

7. Un esempio classico di *multifocal approach* è fornito dai giudizi sulla sensazione. Faccio solo due esempi. Platone dice che «con gli occhi non vediamo nulla di sicuro» (*Fedone*, 65B3–4), un’affermazione che si colloca all’interno delle tante sottolineature sui limiti della sensazione. Tuttavia lo stesso Platone afferma che «la vista a mio giudizio è divenuta per noi causa della più grande utilità in quanto dei ragionamenti (τῶν λόγων) che ora vengono fatti intorno all’universo nessuno sarebbe mai stato fatto se noi non avessimo visto né gli astri né il sole né il cielo. Ora invece il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell’universo. Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore ne verrà mai al genere umano, essendo un dono datoci dagli dèi. E dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande (*Timeo*, 47A1–B3). Dunque, la vista svolge un ruolo essenziale, fornendo stimoli

umano, fatto di corpo e anima, o per dimostrare l'immortalità dell'anima non c'è ragione di distinguerne parti, va bene una visione unitaria; quando invece si analizza in chiave ontologica la sua struttura, si deve distinguere la parte divina immortale da quella umana mortale; quando poi si riflette sulla funzionalità operativa, il modello diventa ternario, perché c'è una parte razionale, una volitiva e una desiderativa⁸.

Questo tipo di approccio multifocale manifesta una visione del mondo: la realtà è complessa 1) in quanto consiste di una struttura di relazioni 2) che trova la sua massima espressione nel rapporto tra intero e parti⁹, il quale è costitutivo per ogni ente, empirico e ideale¹⁰. Di conseguenza una analisi semplice e unilaterale è impossibile o comunque del tutto inadeguata.

Ciò non comporta affatto un esito relativistico: le relazioni possono essere viste dai diversi punti di vista, la realtà stessa è diversa a seconda dei fattori in gioco. Tuttavia, anche se la relazione tra padre e figlio è diversa dal punto di vista del padre e da quello del figlio, e ancora da una molteplicità di ulteriori prospettive, nessuna lettura può porre il figlio come padre o il padre come figlio, o renderli coetanei, e così via. La dinamica delle relazioni si dà solo all'interno dei confini determinati dalla realtà. Non si può dire tutto e il contrario di tutto, anzi si possono dire solo un certo numero di cose (anche se la determinazione di queste può essere difficile e aperta a sorprese).

In sintesi, per cogliere adeguatamente un mondo complesso Platone pratica un approccio multiforme, cioè propone vari schemi interpretativi, a volte anche in contrasto tra loro, ma capaci di spiegare aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. Questo comporta quelle variazioni che il pensiero moderno, *alla luce del proprio paradigma*, "deve" interpretare come mutamenti di pensiero. La modernità tende a pensare nella forma di una

in certi casi decisivi per il pensiero stesso. Secondo esempio: il *Teeteto* afferma esplicitamente che, non raggiungendo l'essere, la sensazione non conquista la verità e non ha *vera conoscenza*. Questa non è in queste affezioni, ma nel ragionamento che si fa intorno a esse: infatti in questo modo è possibile, a quel che sembra, raggiungere l'essere e la verità, in quello è impossibile (*Teeteto*, 186D2-5). Solo con il pensiero inizia la *vera conoscenza*. Si comprende, in questa chiave, l'importanza della parola, che tra poco troveremo al primo gradino del processo conoscitivo nella *Lettera Settima*: è solo dicendo, cioè pensando, una cosa che inizia la conoscenza del reale. Il problema sarebbe risolto se poi Platone non dicesse cose banali del tipo «le cose sensibili sono apprese dall'opinione mediante la sensazione (δόξη περιληπτὰ μετ' αἰσθησεως)» (*Timeo*, 28B8-C1). In effetti, se la sensazione non testimoniava l'esistenza del reale, sarebbe impossibile parlarne e pensarlo. Lo stesso procedimento anamnastico viene attivato quando uno ha una sensazione, *quindi conosce* (γνῶ, *Fedone* 73C7). In sintesi, la sensazione, debolissima sul piano epistemologico, è tuttavia necessaria per attivare il procedimento conoscitivo.

8. Per un approfondimento della questione cfr. *Il disordine ordinato cit.*, pp. 740-759.

9. Per un approfondimento della questione cfr. *Il disordine ordinato cit.*, pp. 413-428.

10. Per Platone le Idee, che sono semplici, sono composte di altre Idee e sono parti di Idee superiori (cfr. *Il disordine ordinato, cit.*

verità unica, quindi nella forma *aut... aut*, cioè come contrapposizione di posizioni inconciliabili. Invece il pensiero platonico, o più genericamente il pensiero classico, tende a pensare nella forma *et... et* (e tra queste deve essere contemplata anche la possibilità di un *aut... aut*).

Tutto questo deve essere dimostrato su base testuale e nel mio *Il Disordine ordinato cit.* ce ne sono ampie prove. Ma per fortuna Platone stesso conferma questa chiave interpretativa nelle *Leggi*, proprio nel momento in cui l’Ospite ateniese esprime la massima svalutazione degli esseri umani, descritti come *burattini, che partecipano di piccole parti della verità* (*Leggi*, 804B2–4). Tale affermazione, che sconcerta i presenti, riceve subito una giustificazione:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l’influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi* 804B7–C1).

Si può esprimere un giudizio *dal punto di vista del divino* e uno *dal punto di vista umano*, con esiti ovviamente molto diversi. La svalutazione del genere umano è inevitabile se si assume il punti di vista dell’assoluto, ma questa non è una scelta obbligata. Ciò vale sempre: si può esprimere un giudizio dal punto di vista dell’essere umano o da quello della sua anima, pensando alla Verità assoluta o a quella umana etc. Che è il nostro tema su cui finalmente possiamo tornare.

3. La verità è una presenza innegabile nei dialoghi

Partiamo dalla tesi di chi in varie forme nega la presenza di un ambito veritativo nel sistema di Platone. Se questo fosse vero, parti intere dei dialoghi andrebbero cancellate e diventerebbero incomprensibili situazioni, come quella che si presenta nello scontro tra Socrate e Polo:

SOCRATE — Io, invece, sostengo che costoro <coloro che commettono ingiustizia senza scontare la pena> sono molto infelici, mentre coloro che espiano lo sono meno. Vuoi sottoporre a confutazione anche questa affermazione?

POLO <ironico> — Certo questa tesi è ancor più difficile da confutare di quella precedente.

SOCRATE — Non più difficile, Polo, ma impossibile: la verità, infatti, non si può confutare mai (ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται) (*Gorgia* 473B6–11).

Dunque una verità c’è e, in quanto tale, non può mai essere sconfitta. Si tratta di un concetto che Platone presenta altre volte, ad esempio nel *Simposio*, nella discussione, questa volta molto amichevole, con il grande autore tragico Agatone, il quale afferma di non poter certo contraddire

Socrate, il quale controbatte: «è la verità (τῆ ἀληθείᾳ), diletto Agatone, che non puoi contraddire, perché contraddire Socrate non è per niente difficile» (201C8–9).

Queste citazione, e le moltissime altre che potrei fare, non ci liberano dal compito di affrontare la questione di fondo: perché alcuni studiosi sono convinti che la verità in Platone non c'è? Qui è decisivo il *Multifocal approach*, in quanto Platone esprime sulla conoscenza umana giudizi (apparentemente) opposti.

A volte le valutazioni platoniche risultano veramente dure. Nell'*Apologia di Socrate* Apollo delfico considera Socrate il più sapiente dei greci perché il filosofo sa che «la sapienza umana vale poco o nulla» (23A6–7). L'affermazione viene anche ripetuta: «... in verità la <sua> sapienza non vale nulla» (23B3–4). Non si tratta di una stranezza: giudizi analoghi sono proposti in vari dialoghi e in vari modi. Si tratta di un dato quasi banale, visto che solo Dio è sapiente, *sofos* (*Fedro*, 278D). Non dovremmo quindi stupirci se, come abbiamo già accennato, troviamo un giudizio durissimo anche nell'ultima opera:

Su tali cose pensiamo così: ciascuno di noi viventi è un meraviglioso burattino, costruito da dio, per gioco (παίγνιον) o per qualche motivo serio: questo non lo sappiamo (*Leggi* 644D7–E1).

Di conseguenza si propone all'essere umano di

condurre la vita secondo quella natura per cui siamo quasi totalmente burattini, *che partecipano di piccole parti della verità* (804B2–4).

Sembra tutto coerente, ma non è così. Nelle stesse *Leggi*, infatti, troviamo che

la *verità* è al vertice di tutti i beni per gli dèi, al vertice di tutti i beni per gli esseri umani: ne possa partecipare subito fin dall'inizio chi vuole essere beato e felice, in modo da vivere nella *verità* la massima parte del tempo (730C1–4).

Dunque da una parte non abbiamo un rapporto con la verità, da un'altro dobbiamo vivere il più possibile nella verità. Dobbiamo riconoscere che qui sono in gioco due diversi concetti di verità, una assoluta propria della divinità sapiente, e una limitata dell'uomo filo-sofo. Solo l'uso della stessa parola ci fa cadere in errore nascondendo la differenza.

4. La verità è necessaria

Questo Platone lo esplicita nel *Fedro*, quando pone il problema dello *scrivere in modo bello* (258D). Socrate afferma che chi compone discorsi deve prima di tutto conoscere il vero, per poi concludere che «una vera arte del dire senza rapporto con la verità (ἀληθεία) non c'è e non ci sarà mai» (260E5–7). Qualunque discorso corretto, scritto ed orale, deve avere alla base come *prima preconditione* la conoscenza del vero. Questo risulta quindi assolutamente necessario e molto più diffuso di quanto non si creda.

A conferma, Platone appare stupito del fatto che tanti dubitino della verità. In *Fedone*, 89C–91C, Socrate cerca di spiegare la ragione per cui i ragionamenti vengono in odio facendo un parallelo con l'amicizia: se uno concede troppa fiducia a un amico, cioè crede nella sua *assoluta affidabilità*, poi avrà certo una delusione; se questo capita più volte, costui finirà col credere che l'amicizia non esista e che non ci sia nessuno di cui fidarsi. In realtà ha fatto un errore banale:

è evidente che costui cerca di trattare con gli uomini senza avere competenza (ἄνευ τέχνης) sulle cose umane. Se infatti in qualche modo li trattasse sulla base di una competenza, giudicherebbe le cose come sono, cioè che sia gli uomini buoni sia quelli malvagi sono molto pochi e che i più stanno a metà strada (*Fedone*, 89E5–90A2).

Questo per Platone vale sempre, per le cose grandi e per quelle piccole, per il lento e il veloce, per il bello e il brutto, come anche per i colori. L'elenco è disordinato, ma rende bene la pervasività di questo dato: gli estremi sono rari mentre abbondano le realtà intermedie. Invece chi ragiona senza l'arte dei ragionamenti (ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, 90B7) pensa che non esista alcun argomento stabile, con conseguenze del tutto negative:

Dunque, Fedone — disse — uno si troverebbe a subire una condizione deplorabile se, pur essendoci un qualche ragionamento vero e saldo (ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου) e che è possibile cogliere come tale, poi, per il fatto di essersi trovato davanti ragionamenti che a volte sembrano veri e a volte no, invece di individuare come *causa se stesso e la propria incompetenza*, finisse per il dolore con lo spostare la causa da sé ai ragionamenti e così continuasse a odiarli e a insultarli per il resto della vita, *restando privo della verità e della conoscenza epistemica sugli enti* (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης) (90C8–D7).

Le affermazioni sono chiare: è possibile riconoscere l'esistenza di ragionamenti saldi; l'errore che tanti compiono è quello di attribuire la causa del "dolore" al ragionamento e non al soggetto che deve correggersi, pena rinunciare alla verità e alla scienza.

Dunque, in primo luogo — disse — dobbiamo stare attenti a questo e non permettere che entri nell'anima l'idea che nessun ragionamento è sano, ma dobbiamo piuttosto pensare che noi non siamo ancora sani e che dobbiamo comportarci da esseri umani e desiderare di essere sani (90D9–E3).

Di conseguenza, Socrate propone di procedere con un atteggiamento critico, sottolineando ripetutamente che bisogna preoccuparsi solo della verità.

5. La verità degli esseri umani

Platone appare preoccupato perché molti non riescono a riconoscere il limite che necessariamente li caratterizza. L'assoluto, il perfetto non appartengono alla sfera dell'umano che opera sempre in un ambito relativo. Tuttavia la verità umana, limitata e perfettibile, ha valore, perché, come abbiamo letto all'inizio, non può essere vinta e negata. Questa duplicità spiega perché Platone possa affermare, nello stesso testo, che la conoscenza umana è limitata e raggiunge l'*episteme*, anzi va anche oltre. Si tratta di un dato particolarmente evidente nella trattazione filosofica della *Lettera Settima*, 342A–E. L'Autore sta spiegando la sua posizione contro la scrittura esplicita di tesi filosofiche:

Tuttavia, su questi temi voglio parlare più a lungo; forse, qualcuna delle cose che sostengo risulterà più chiara dopo che avrò detto. Infatti, c'è contro chi osa scrivere alcunché su tali temi *un argomento vero* (λόγος ἀληθής), che è stato da me più volte esposto in passato, ma che mi sembra il caso di ripetere anche ora (342A1–6).

Platone dichiara di riesporre qui alcuni punti fermi, che gli amici di Dione, destinatari della lettera, già conoscono, e che riguardano le difficoltà gnoseologiche che incontra chi cerca di raggiungere la conoscenza del reale.

Per ciascun essere si danno tre elementi mediante i quali necessariamente si giunge alla scienza (τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι); il quarto è la stessa scienza, come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile, che è il vero essere. Il primo è dunque il nome (ὄνομα), il secondo la definizione (λόγος), il terzo è l'immagine (εἶδωλον)¹¹, il quarto la scienza (ἐπιστήμη) (342A7–B3).

Un dato deve essere sottolineato: il processo conoscitivo culmina al quarto livello nella scienza, ma la dimensione ontologica occupa il quinto, cioè *l'oggetto risulta sempre ulteriore rispetto alla sfera della conoscenza*.

11. Questo riferimento va capito in senso geometrico, in funzione della dimostrazione dei teoremi.

Platone cerca di rendere più chiaro il suo discorso con esempi: 1. per il nome “cerchio”, 2. per la definizione “ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto centro”, 3. per la figura quella che si costruisce col compasso (che ha imperfezioni che il cerchio in sé non può avere).

Quarta è la scienza, l'intelligenza, l'opinione vera (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα) intorno a queste cose. Questo dev'essere considerato come un tutt'uno (ὡς δὲ ἐν τοῦτο αὖ πᾶν θετέον) che non risiede né in suoni, né in figure corporee, ma nelle anime, per cui evidentemente è diverso dalla natura del cerchio e dei tre elementi di cui ho parlato prima. Di queste, la più vicina alla quinta in quanto congenere e simile è l'intelligenza (νοῦς), mentre le altre ne distano di più (342C4–D3).

Dunque, il quarto livello è molto articolato e nel contempo unitario, anche perché esclusivo dell'anima: abbiamo *l'opinione che, essendo vera, appartiene alla sfera della conoscenza superiore*; c'è poi *l'episteme*, la conoscenza argomentativa, e infine il *nous*, che è superiore, in quanto è congenere all'Idea <divina>. Questa conoscenza è diversa dalle prime tre, legate alla sfera empirica, ma è anche staccata dall'oggetto reale: l'intuizione del cerchio è nell'anima e quindi non può essere confusa con il cerchio in sé.

Gli esseri umani sono talmente limitati che devono utilizzare in qualche modo tutti e quattro i momenti conoscitivi¹²:

Lo stesso vale per la figura retta, per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello, per il giusto, per ogni corpo sia costruito sia esistente in natura, per il fuoco e per l'acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi delle anime e per tutte le azioni e le passioni: se uno non ha colto in un qualche modo (ὁμῶς γέ πως)¹³ i quattro elementi non potrà mai partecipare di una piena conoscenza (ἐπιστήμη)¹⁴ della quinta (342D3–E2).

Platone sottolinea che quanto sta dicendo vale per tutta la realtà: con un intreccio tra tutte le forme conoscitive si può ottenere la conoscenza epistemica dell'oggetto il quale però rimane al quinto posto, staccato e, in

12. Le conseguenze sono magistralmente descritte nel *Filebo*, con uno sconsolato Socrate che deve lasciare entrare nel quadro della vita buona tutte le conoscenze, anche quelle non stabili basate sul *falso* regolo e sul *falso* cerchio (62B–C). La ragione è affermata ripetutamente da Protarco: è necessario per trovare la strada di casa; è necessario se la nostra vita deve essere quella umana. Ma il giovane tranquillizza Socrate: chi possiede le conoscenze superiori (ἐπιστήμας) non può subire danno dall'accettazione di quelle inferiori (62D). Dunque, sottolinea il testo, per amore della scienza (διὰ τὸ πᾶσαν ἀγαπᾶν ἐπιστήμην, 62D9–10), bisogna lasciare entrare tutte le conoscenze.

13. Questa sottolineatura «attenua ogni eventuale, ottimistica fiducia» (M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Giardini Editori, Pisa 1989, p. 29). Questa è la caratteristica del pensiero platonico: da una parte la determinazione di conoscere fino al livello massimo possibile, dall'altra la costante consapevolezza della intrinseca limitatezza della natura umana.

14. Giustamente Tulli, *Dialettica e scrittura cit.* p. 29 n. 8, sottolinea che qui *episteme* ha un senso diverso dall'*episteme* che è al quarto posto.

senso proprio, irraggiungibile: la migliore conoscenza possibile è sempre *altra* dall'oggetto, non lo possiede neppure quando manifesta una affinità ontologica.

In questo modo Platone ci ha fornito la chiave per capire perché la conoscenza umana è sempre debole, come in seguito afferma esplicitamente.

Dunque, in quei casi in cui, per una cattiva educazione, *non siamo abituati a cercare il vero* e ci bastano le immagini che essi ci offrono, non rendiamoci ridicoli gli uni con gli altri... Quando poi costringiamo a rispondere e a chiarire il quinto elemento, chiunque sia capace di capovolgere il discorso, se vuole, vince e fa sì che chi sostiene una tesi — in discorsi, in scritti o in risposte — appaia agli occhi della maggioranza degli ascoltatori non saper nulla di ciò su cui cerca di scrivere o di parlare. Però costoro a volte ignorano che non viene confutata l'anima di chi scrive o parla, ma la *natura di ciascuno dei quattro elementi, che è per sua natura debole* (πεφυκυῖα φεύλως) (343C5–E1).

Dunque, se si parte dal vero oggetto, dal quinto livello, un abile antilogico prevale sempre, perché *la conoscenza di x è sempre altro da x*. Tuttavia bisogna sapere che in questo modo *non si confuta*, ma si mostra solo che *la conoscenza umana, in tutte le sue funzioni, è per natura debole*. Eppure qui si parla di *episteme* (342A7, B3, C4), che ha come oggetto il vero essere (ὁ δὲ γινωστών τε καὶ ἀληθῶς ἐστίν ὄν, 342B1). Senza *multifocal approach* tutto questo non è spiegabile.

6. Il fondamento della conoscenza umana

Visto che gli esseri umani possono svolgere questa ricerca e infine raggiungere ciò che possiamo definire “vero”, dobbiamo porci la domanda sul “fondamento” di tale processo, superando la nota obiezione eristica, che Platone stesso cita due volte, nell'*Eutidemo* 275D–277C e soprattutto nel *Menone*: è impossibile cercare sia ciò che si sa (la ricerca è fittizia, visto che già si sa) sia ciò che non si sa (non lo si può riconoscere ciò che si cerca, visto che lo si ignora). La risposta tecnica, il sapere di non sapere e/o il conoscere quanto basta per rendere accessibile altro sapere, non spiega la ragione dell'eventuale successo nella ricerca. Per risolvere questo problema Platone propone una sorta di conoscenza a priori che l'anima ha prima della sua incarnazione in un corpo: l'anamnesi¹⁵.

Dunque, poiché l'anima è immortale e nata molte volte ed ha visto ogni cosa, sia qui sia nell'Ade, non c'è niente che essa non abbia appreso. Non c'è da meravigliarsi

15. Non posso qui approfondire tutti gli elementi dell'anamnesi cui ho dedicato una lunga analisi in *Il disordine ordinato cit.*, pp. 202–238.

che possa “avere reminiscenza”, sia a proposito della virtù sia di altre cose che prima sapeva. Poiché infatti *tutta la natura è congenere e l’anima ha appreso tutto*, nulla impedisce che chi ha reminiscenza di una sola cosa — quello che gli esseri umani chiamano apprendimento — trovi da sé tutte le altre, se è coraggioso e instancabile nella ricerca: infatti il ricercare e l’apprendere, nella loro interezza, sono reminiscenza (*Menone*, 81C5–D6).

Questa citazione, nella sua ambiguità, fa emergere alcuni dati di fondo, a partire da quella *affinità* che, come abbiamo visto nella *Lettera Settima*, rimanda alla natura congenere dell’anima divina con le Idee. Il dato rilevante è il possesso da parte dell’anima di conoscenze a priori, ottenute nelle esperienze che l’anima ha avuto nell’Ade e nelle vite precedenti. Tuttavia, questa conoscenza non è immediatamente adeguata, anzi richiede un ulteriore processo conoscitivo, tanto lungo e complesso da richiedere *coraggio e costanza*. In sintesi, abbiamo una forma di anamnesi immediata, quel contenuto che l’anima possiede anche prima della nascita del vivente in cui si è incarnata, e un processo anamnastico lungo e faticoso. Qui infatti si parla di *apprendimento* e di un processo *dell’apprendere e del ricercare nella loro interezza* che è tutto *anamnesi*. Dunque, data l’anamnesi, «in chi non sa ci sono opinioni vere (ἀληθεῖς δόξαι) su quelle stesse cose che non conosce» (*Menone*, 85C6–7), cioè «sempre la verità degli enti (ἀλήθεια τῶν ὄντων) è nella nostra anima (*Menone*, 86B1–2)¹⁶. Di conseguenza, dice Platone ripetutamente (85D1, D3, D4, D6, D9), se si procede a lungo con domande e risposte, alla fine uno avrà *scienza*, traendola da se stesso, per via della reminiscenza:

nel tempo in cui è e in cui non è uomo, ci sono in lui opinioni vere (ἀληθεῖς δόξαι), che ridestate dalle domande divengono vere conoscenze (ἐπιστῆμαι) (*Menone*, 86A6–8),

Qui si parla di “opinioni vere” (tema importante che dovremo riprendere e chiarire), quindi la conoscenza che è alla base del processo non ha caratteristiche epistemiche. Infatti Platone esplicita che è il successivo procedimento che dà luogo all’*episteme* (86A6–8), con il passaggio da opinioni vere, che sono a priori, a conoscenze non solo vere ma anche *scientificamente* fondate.

Tutto questo trova conferma ad esempio nel *Fedone*, che si ricollega direttamente al *Menone* ricordando indirettamente la prova dello schiavo (73A–B). In realtà sulla base di questo testo si potrebbe tentare di trarre la

16. Tali affermazioni consentono di distinguere questo “sapere tutto” da quello dei due eristi dell’*Eutidemo*; Socrate «non dice che l’uomo conosce da sempre, né tanto meno che sa tutto, ma che la sua anima, essendo immortale (a differenza dell’uomo), ha in sé da sempre tutte le verità e l’uomo può rendere reali conoscenze le opinioni vere che ha in sé, attraverso un cammino di ricerca che consiste nel risvegliarle, mediante l’interrogazione maieutico-socratica» (L. Palpacelli, *L’Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Prefazione di Michael Erler, Presentazione di Maurizio Migliori, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 257–258).

conseguenza che ciò che in noi è innato sia già scienza¹⁷, ma un dibattito tra Socrate e Simmia mostra che non è così. L'interlocutore chiede di fare una adeguata verifica di quanto si sta sostenendo. Per questo Socrate illustra il processo conoscitivo: uno ha una sensazione, *quindi conosce* (γνῶσκει, 73C7) una cosa; insieme gliene viene in mente un'altra, diversa dalla prima, il che è un'*anamnesi*. Dunque in primo luogo anche *la sensazione*, che da altri punti di vista certamente non è conoscenza, conosce e attiva un sapere anteriore. È ad esempio il caso dell'uguale in sé (74A–C) che noi conosciamo *com'è in se stesso* (74B2): quando vediamo oggetti uguali, pensiamo *a partire da quelli* (74B4, B6, C7) l'uguale in sé. Questo però è diverso dalle cose uguali: queste possono anche apparire diseguali, mentre ciò è impossibile per l'uguale in sé. L'uguale delle cose è meno perfetto dell'uguale in sé, ma per dire questo, cioè per coglierne l'imperfezione, bisogna conoscere *prima* quello perfetto. Tale vera conoscenza (ἐπιστήμη, 74B4, C8) è stata però raggiunta a partire dalle cose sensibili:

se, vedendo una cosa, per la vista di questa hai pensato ad un'altra, sia simile sia dissimile, necessariamente questa è stata una reminiscenza (*Fedone*, 74C13–D2).

Dunque, partiamo dalle percezioni sensoriali, che ci fanno pensare la differenza rispetto all'uguale in sé, la cui conoscenza deve essere anteriore al processo sensoriale, cioè alla nostra nascita (75B–C). Il ragionamento viene ribadito ed esteso:

dunque, se siamo nati possedendo questa conoscenza, avendola appresa prima della nascita, conoscevamo sia prima di nascere sia subito dopo nati non solo l'uguale e il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo genere. Infatti, il nostro ragionamento non riguarda l'uguale in sé più che il bello in sé, il bene in sé, e il giusto e il santo e, come dico, tutte le realtà alle quali, domandando nelle domande e rispondendo nelle risposte, poniamo il sigillo "che è in sé". Pertanto è necessario che abbiamo acquisito le vere conoscenze di tutte queste cose prima di nascere (*Fedone*, 75C7–D5).

La vera conoscenza *non deriva* dai sensi, *da cui tuttavia partiamo*, perché il loro stesso funzionamento presuppone le Idee che devono dunque essere conosciute prima della nascita. Però, dopo averle apprese, ogni volta che nasciamo le dimentichiamo (ripetuto due volte, 75D e 75E); in caso contrario l'infante saprebbe e non ci sarebbe alcun incremento conoscitivo nel corso della vita. Invece avviene l'esatto contrario:

17. Così D. Sedley (*The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press 2004, traduzione italiana di M. Cannarsa: *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Milano, Vita e Pensiero 2011, pp. 62–63 n. 50): «che ciò che in noi è innato sia già scienza, e non soltanto credenza o verità che potrebbero diventare scienza, è reso esplicito, se non nel *Menone*, nel richiamo sommario al *Menone* in *Fedone* 73A7–B2».

Così, anche le cose che già prima conosceva, in quanto le aveva apprese, e che conosceva, queste stesse può impararle di nuovo, recuperando la conoscenza (ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην) di ciascuna di esse e tenendo stretta la conoscenza che un tempo possedeva, ma che non aveva nel pensiero (*Teeteto*, 198D4–8).

Nel *Fedone* Socrate propone a Simmia di scegliere tra le due possibilità: o appena nati abbiamo tutte le conoscenze oppure abbiamo progressivamente reminiscenza di cose acquisite prima della nascita (76A–B). Se dunque recuperiamo per merito dei sensi queste vere conoscenze (ἐπιστήμας, 75E4), ciò che chiamiamo apprendere è avere un'anamnesi. Si ripropone con molta enfasi l'alternativa:

per tanto, come dicevo, delle due l'una: o siamo nati conoscendo quelle realtà e le conosciamo tutti per tutta la nostra vita, oppure, in seguito, quelli che diciamo apprendere, non fanno altro che avere reminiscenza e l'apprendimento non è altro che reminiscenza (*Fedone*, 76A4–7).

Poiché Simmia paradossalmente non sa scegliere, Socrate deve soffermarsi sul tema per far emergere che un uomo che sa (ἀνὴρ ἐπιστάμενος) può rendere ragione (δοῦναι λόγον) di ciò che sa (ἐπίσταται, 76B5); non tutti sanno rendere ragione dei loro discorsi (διδόναι λόγον, 76B8), quindi non conoscono davvero (ἐπίστασθαι, 76C1), anche se tutti hanno reminiscenza delle cose apprese dall'anima prima della nascita.

Dunque c'è un processo che parte dal possesso di opinioni vere che vengono poi risvegliate e che possono dar luogo ad un processo che culmina nella capacità di *rendere ragione di ciò che si sa*: tutti hanno reminiscenza, ma pochi sanno dare ragione di — e quindi hanno scienza di — ciò che tuttavia conoscono. La conoscenza dell'uguale può essere quella consapevole e approfondita propria dei filosofi come anche quella "inconsapevole" che traspare dall'uso di tale concetto fin dalle prime esperienze sensoriali. In sintesi, a priori abbiamo una *doxa* vera, che però non è la vera conoscenza; questa è frutto di un processo che rende ragione della verità stessa e quindi la connette alle altre conoscenze vere, costruendo un sistema "fondato".¹⁸

7. La doxa

Se nella sua forma primigenia l'anamnesi è opinione vera, dobbiamo necessariamente riflettere su questa forma conoscitiva, troppo spesso denigrata e

18. Questo spiega, ad esempio, perché Platone critichi quelle scienze che, come la matematica, pongono alla base postulati, cioè ipotesi non fondate, di cui non sanno dare ragione. Se il principio non è veramente conosciuto, le conseguenze avranno lo stesso limite, il che rende impossibile una vera scienza (*Repubblica*, 533C3–5).

associata ad una analoga condanna della sensazione e, in genere, del mondo empirico. Si tratta di una interpretazione *unilaterale* e del tutto fuorviante. Si assume un modello binario connesso ai due livelli di realtà cui Platone fa riferimento: 1) quello dell'essere stabile e perfettamente conoscibile, cui corrisponde l'*episteme*, 2) quello della realtà fisica, affidato alla *doxa* che, in questo caso, è una sorta di non conoscenza di una realtà instabile, necessariamente condannata.

Ma Diotima stessa (*Simposio*, 201e–202a) ci ricorda che gli schemi binari non sono sempre validi e fa emergere il modello triadico: Eros non è né bello né buono ma questo non autorizza a pensarlo brutto e cattivo. Per spiegarsi la sacerdotessa allarga il discorso proprio alla conoscenza: c'è qualcosa di intermedio fra sapienza ed ignoranza, la retta opinione, che *non è in grado di fornire spiegazioni* (λόγον δοῦναι, 202A5), non è un sapere, *visto che non sa spiegare* (ἄλογον, 202A6), ma non è neppure ignoranza (ἄμαθία, 202A7–8), *visto che coglie la realtà*. Dunque la differenza, implicitamente ma chiaramente indicata, consiste nella capacità di spiegare e fondare quella verità che anche la *doxa* afferma ma che è *razionalmente* fondata solo dall'*episteme*.

Non è un caso unico. Nel *Menone* Socrate considera sconsolato «il modo in cui ridicolmente ci è sfuggito che gli uomini non compiono le loro azioni rettamente e bene solo sotto la guida della scienza (ἐπιστήμης)» (*Menone*, 96E2–4). In sintesi «non è stato corretto ammettere che non è possibile agire rettamente non ragionando (ἐὰν μὴ φρόνιμος ᾖ)» (*Menone*, 97A6–7). Infatti, nella prassi può bastare la “retta opinione” (97B1):

E fino a quando avrà *retta* opinione (ὀρθὴν δόξαν) intorno alle questioni sulle quali un altro ha scienza (ἐπιστήμην) non sarà affatto una guida peggiore, credendo il vero ma non ragionando (φρονῶν δὲ μὴ), dell'altro che ragiona (φρονοῦντος) (*Menone*, 97B5–7).

L'affermazione è brutale, soprattutto nel contesto platonico, in questa contrapposizione tra chi ragiona e chi non lo fa, ma consente di concludere in modo logico:

Dunque, l'opinione *vera* (δόξαν ἀληθῆς), relativamente alla correttezza dell'azione, non sarà affatto una guida peggiore della ragione (φρονήσεως); e questo è quello che abbiamo tralasciato poco fa nella indagine intorno alla qualità della virtù, dicendo che solo la ragione (φρόνησις) guida il retto operare, mentre c'era anche l'opinione *vera* (δόξα ἀληθῆς) (*Menone*, 97B9–C2).

In sintesi, «dunque, la retta opinione non è affatto meno utile della scienza» (*Menone*, 97C4–5). Menone ritiene però che anche sul piano *pratico* ci sia una differenza: mentre la scienza riesce sempre, la retta opinione a volte si rivela fallace. Ma è facile ribattere che chi opina rettamente non può sbagliare, *se la sua opinione è retta*. La vera differenza è *teorica*, simboleggiata

dalle statue di Dedalo, che si muovono da sé: la scienza è stabile, mentre le opinioni, anche se *vere* (ἀληθῆς, ribadito due volte, 97E6), non restano mai ferme. Pertanto non valgono molto

se uno non le lega con un ragionamento causale (αἰτίας λογισμῶ). Questa è, caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo ammesso nei discorsi precedenti. Una volta legate, diventano *prima di tutto* scienze e *poi* stabili. Per queste cose la scienza vale più della retta opinione, e grazie al legame la scienza differisce dalla retta opinione (*Menone*, 98A3–8).

Dunque, fermo restando che non si possono denigrare le opinioni vere, con la sottolineatura del “legare” si chiarisce che la stabilità dipende dalla connessione ad un sistema di cause. Queste, dando ragione della *verità dell’affermazione*, la stabilizzano. La caratteristica della scienza è la conoscenza del sistema di cause che giustificano il singolo asserto vero, la stabilità ne è la logica conseguenza; queste cause poi devono risalire, in ultima istanza, ad una dimensione superiore, testimoniata dall’anamnesi.

Ciò trova conferma in una tesi che Teeteto ricorda: la scienza è opinione vera accompagnata da *logos*. Socrate, quasi commentando questa ipotesi, la spiega così:

Quando, dunque, uno coglie l’opinione vera di una cosa senza *logos*, la sua anima è nel vero rispetto a quella, ma non la conosce (γινώσκειν). Infatti, chi non è capace di dare e ricevere il *logos* di una cosa è privo di scienza di questa cosa. Se vi aggiunge il *logos* è capace di tutto questo e si trova in una condizione compiuta rispetto alla scienza (*Teeteto*, 202B8–C5).

L’opinione non sa dare ragione di quella verità che pure afferma; il passaggio da opinione vera a scienza avviene in forza del *logos*, che *fonda un sapere*, consentendo di darne ragione.

Dunque l’opinione vera svolge un ruolo importante su due terreni: quello originario, connesso all’anamnesi, e quello concreto e operativo¹⁹, in cui continuamente la si incontra. Si tratta di una posizione di puro buon

19. A conferma, nel *Politico* Platone indica la forma corretta di dominio di uno solo, che chiamiamo “re”, senza distinguere se governa “con scienza o con opinione” (301B2), distinzione che, in questo contesto, Platone considera secondaria. Anche nelle *Leggi* 632C il legislatore pone, a guardia delle disposizioni date, alcuni custodi, guidati dal pensiero o dall’*opinione vera*. Un ulteriore dato, ancora più rilevante: per costruire una buona *polis*, favorendo la collaborazione di cittadini portatori di virtù opposte, il politico deve connettere con un filo divino la parte delle loro anime che ha natura eterna: «quando nelle anime nasce un’opinione vera e fondata sul bello, sul giusto, sul bene e sui loro contrari, io dico che è una realtà divina che si produce in un genere spirituale» (*Politico* 309C5–8). Il legame interessa la parte divina dell’anima, eppure si parla di *opinione* che, per di più, riguarda concetti fondamentali, tanto che in qualche modo il processo trascende il piano umano. Si tratta di un dato di puro realismo: siamo di fronte a cittadini, virtuosi ma non filosofi, per i quali deve essere sufficiente questo livello conoscitivo. Così Platone mostra che concetti superiori, che a molti studiosi sembrano riservati alla sola dimensione dell’*episteme*, sono oggetto anche della *doxa*.

senso: in caso contrario dovremmo pensare che per il nostro filosofo tutti coloro che non sono filosofi sono condannati all'errore. Lo pensano tanti critici, ma il testo, come stiamo vedendo, dice il contrario.

Platone affronta anche il problema logico-linguistico, nel *Teeteto*, appena superato l'ostacolo di fondo, quello che impediva di dire "non è". Lo svolgimento procede in due tappe. Prima si ricostruisce la struttura peculiare del "discorso": una successione di soli nomi o di soli verbi non dà un significato, non forma un giudizio, che richiede la relazione tra questi due termini (262A-E). Poi si esplicita che ogni discorso deve avere un oggetto (ad esempio *Teeteto*) perché è impossibile parlare di nulla, e una qualità (vero-falso). Se prendiamo "*Teeteto siede*" e "*Teeteto vola*" abbiamo due discorsi sensati, ma non uguali, perché il primo è vero, l'altro falso. Questo non è scandaloso perché non è un discorso su nessuno (è su *Teeteto*) e non afferma il *nulla* (dice una cosa precisa, che *Teeteto vola*). Tuttavia solo «il discorso vero dice le cose che sono come sono riguardo a te <*Teeteto*>» (263B4-5). L'altra frase parla di cose che sono diverse come se fossero identiche, pone non enti come se fossero enti (263A-D). Lo stesso ragionamento vale per il pensiero, che è un dialogo interno dell'anima con se stessa fatto senza voce (263D-264B).

8. Un modello sistemico/paradigmatico

C'è una trattazione ulteriore, che completa quanto abbiamo detto sulla necessità di un logos, di un sapere fondato su un sistema di cause. Qui per ovvie ragioni di spazio posso solo ricordare questa importante dimensione della filosofia di Platone, che mi porta a giudicarlo come il primo esponente di una teoria dei sistemi²⁰.

Per dare fondamento alla conoscenza, per avere una sapere stabile e strutturato, occorre costruire un paradigma: la verità non riguarda tanto le singole affermazioni quanto un sistema, al cui interno l'elemento risulta identificabile e spiegabile. Non a caso gli esempi che Platone propone per giustificare la propria impostazione, dalla grammatica alla musica, sono complessi: la conoscenza è davvero acquisita solo quando ci si è impadroniti del meccanismo di relazione tra elementi che manifesta il senso del sistema. *La conoscenza non consiste in una somma di nozioni elementari e neppure in un semplice processo di eliminazione di errori, ma nella costruzione di un "sistema" di cause connesse, che consente l'allargamento e/o il consolidamento dell'ambito della verità e nel parallelo restringimento e/o eliminazione dell'ambito dell'errore*

20. Sta uscendo sulla Rivista di filosofia neo-scolastica un mio articolo in proposito dal titolo *Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone*.

e del falso. Bisogna procedere consolidando e aumentando i nessi strutturati «finché i casi conosciuti, messi a confronto secondo verità con tutti quelli non conosciuti, risultino chiari» (*Politico*, 278B3–4).

Il lavoro scientifico, anche quando procede analiticamente, tende a ricostruire l'intero: la scienza è allargamento dell'ambito del conosciuto, cioè qualificazione del paradigma sia in sé sia rispetto all'estensione della sua applicazione. Tale lavoro complesso deve fare i conti con i limiti delle nostre forme conoscitive, a partire dalle parole, e con la polivocità del reale. L'esito è la conquista della verità (per quanto possibile ad un essere umano), la quale non conclude mai il processo conoscitivo perché consente la scoperta di nuovi problemi che costringono a nuove ricerche.

9. Conclusione

Se quanto ho detto dovesse non risultare ancora convincente a chi non crede alla presenza della verità nella filosofia di Platone, potrei ricominciare da capo, per un secondo giro di citazioni.

Come si giustifica, allora, il modo con cui viene caratterizzato Socrate?

Io che tipo d'uomo sono? Uno di quelli che si lascia confutare volentieri, se dico qualcosa che *non è vero* (τι μὴ ἀληθές), e che volentieri confuta, se un altro dice una cosa *non vera* (τι μὴ ἀληθές), e che certo non considera l'essere confutati più sgradevole del confutare. Infatti, ritengo che quello sia un bene maggiore, in quanto l'essere liberato da un *male grandissimo* è un bene maggiore del liberare gli altri. Non credo proprio che ci sia per l'uomo un male tanto grande quanto l'aver una *falsa opinione* (δόξα ψευδής) sui temi di cui noi stiamo ora parlando (*Gorgia*, 458A1–B1).

E come giustificare il consiglio che Platone propone a qualsiasi maestro?

Tra persone intelligenti e amiche parlare conoscendo il vero (τᾶληθῆ) delle cose più importanti e a noi più care è cosa sicura e priva di pericoli, mentre quando non si è certi e si indaga, argomentare, come faccio io, è temibile e rischioso, non per la paura di apparire ridicolo (cosa davvero infantile), ma per quella di sviare dalla verità (τῆς ἀληθείας) e di trascinare nell'errore non solo me stesso, ma anche gli amici proprio su quelle cose in cui è più grave sbagliare (*Repubblica* V, 450D10–451A4).

E ovviamente, potrei continuare facendo ancora un'infinità di citazioni passando alle questioni di metodo e di contenuto.

Exit from the self-incurred contradiction

On Kant's mathematical antinomy and its consequences

ZDRAVKO KOBE*

ABSTRACT: The paper considers Kant's presentation of the antinomy as an indirect proof of transcendental idealism. By examining the two mathematical antinomic conflicts, it purports to show that Kant's proofs of the respective theses and antitheses turn out to be inconclusive for the alleged dogmatist. Not only does the latter not fall into an inevitable contradiction, he is also able to solve it in advance, as illustrated by Leibniz's theory of the creation of the world and Kant's pre-critical physical monadology. Since the source of the antinomy, it is claimed, lies rather in the conflicting requirements for the possibility of experience as exposed by Kant, it is the transcendental idealist who is haunted by an inherent contradiction. This has, it is argued, important consequences for Kant's system, as it invalidates the principle of complete determination and in general leads to a peculiar top-down gappy ontology.

KEYWORDS: transcendental idealism, transcendental dialectics, antinomy, physical monadology, complete determination.

The antinomy occupies a privileged place in the genesis and structure of the *Critique of Pure Reason*. From the very beginning of his academic career, Kant displayed a marked conceptual interest in the phenomenon of error.¹ According to one of the two canonic accounts given by him in a late letter to Garve, it was precisely this “scandal of ostensible contradiction of reason with itself” that first aroused him from his dogmatic slumber.² Similarly,

* University of Ljubljana; zdravko.kobe@guest.arnes.si.

1. See, for instance, R 3706 (1760–64; AA 17: 242): “This does not mean to philosophize, if one solely seeks to establish that something is a delusion, a deception of the understanding, but rather one must also learn to have insight into how such a deception would be possible.” Kant's writings will be cited by volume and page number of the reference edition, the so-called *Akademie-Ausgabe* (AA; see Kant 1900–), save for the *Critique of Pure Reason* (*KrV*), which will be cited according to the second (B) and first editions (A). The so-called *Reflexionen* will be referred to as R followed by a number and the approximate dating according to Adickes. The translations, where available, are taken from the *Cambridge Edition*.

2. Letter to Garve, 1798, September 21, 1798 (AA 12: 257–258). See also the Letter from Hartmann, September 1774 (AA 10: 169); R 4275 (1770–71; AA 17: 492); and, in relation to the breakthrough of '69, R 5037 (1774–76; AA 18: 69).

when Mendelssohn called him “alles zermalmender Kant,” or when Hegel deplored the disappearance of metaphysics, they both essentially referred to Kant’s treatment of antinomy. The effect in question was largely brought about due to the skillful deployment of theatrical dramaturgy within a theoretical argument. For what in Kant’s view represents a general consequence of flying beyond the boundaries of possible experience — a variety of metaphysical schools fiercely fighting one another without ever being able to obtain a decisive victory — was portrayed in the Critique as a natural, in a sense even necessary product of human cognitive machinery. Moreover, this “strange phenomenon” offered Kant an opportunity to formulate an “indirect proof” of his system (see *KrV*, B534/A506). For if he can show that reason in the end inevitably contradicts itself unless we subscribe to the standpoint of transcendental idealism, while from his standpoint the contradiction disappears, then transcendental idealism is not only valid, it is the only valid philosophical system.

In our paper, we are going to assume this point of view to investigate Kant’s treatment of the mathematical antinomies. In a sense, we propose to employ the skeptical method used by Kant in the antinomy chapter and apply it to his very treatment of them. In this way, we would like to scrutinize the validity of Kant’s indirect proof and examine the real consequences of the antinomy for both conflicting doctrines.

But before we start, we have to remind ourselves that in order to be conclusive, Kant’s indirect argument must meet at least two requirements. First, the opposition between the two doctrines has to be exhaustive and well-defined. Kant often implies that a dogmatist is a transcendental realist who does not admit of the ideality of space and time, taking appearances to be things in themselves. For our purpose, however, we are going to understand dogmatism in a negative reference to the highest principle of all synthetic judgments, saying that “the conditions of the *possibility of experience* in general are at the same time conditions of *possibility of the objects of experience*” (*KrV*, B197/A158). As this definition singles out Kant’s standpoint against all previous philosophical systems, it seems to comply better with his self-understanding. It is important to note, though, that according to this reading, the mere ideality of space and time does not yet suffice for something to pertain to transcendental idealism. What is decisive is rather the question whether the object under consideration is, or is not, determined the way it is independently of any cognition. In this sense, for instance, Leibniz’s conception of space is still dogmatic: although space is a mere epiphenomenon of relations that hold among the real, essentially non-spatial substances, for Leibniz, this structure is completely explainable in objective terms, without any reference to the subject of cognition.

And second, the argument has to be compelling for the dogmatist. In the antinomy chapter, Kant is not addressing the transcendental idealist, who has presumably already been convinced, he is talking to dogmatists. As a consequence, Kant insisted that in conceiving his proofs he had “not sought semblances in order to present . . . a lawyer’s proof”; on the contrary, each of these proofs was said to be “drawn from the nature of the case” (*KrV*, B 458/A430). He went even further in the *Prolegomena*, where he solemnly declared that he would personally “vouch for the correctness of all these proofs” (AA 4, 340), and even incited the reader to find eventual fault in these, as he called them, “equally evident, clear, and incontestable proofs.”³ This discursive strategy is sound, as it were. For if his proofs turned out to be deficient, if a contradiction happened to arise from some neglect in the use of reason, he would be unable to bring his indirect point home.⁴ Again, Kant is supposed to convince the dogmatist, operating on her terrain and using her assumptions.

This is how we propose to read Kant’s presentation of the mathematical antinomies. In the first step we are therefore going to look into what the antinomic dispute between exemplar dogmatists looks like according to Kant, and then examine the consequences thereof for transcendental idealism. We are going to play Kant’s game, but not with Kant’s intentions. We are going to play by his rules to see if Kant himself complied with them. In the end, these rules boil down to one simple prescription: It is not allowed to presuppose the validity of transcendental idealism. To play Kant’s game is, in brief, to play by the rules of the dogmatist.

The first antinomy

The first antinomic conflict deals with the world (i.e., the whole that is not itself a part) as an extensive whole; more precisely, it refers to the question whether the material world is limited in space and time or not, whether it is finite or infinite. The thesis reads as follows:

The world has a beginning in time, and in space it is also enclosed in boundaries.
(*KrV*, B454/A426)

The thesis consists of two parts, treating space and time separately. The same duality is then also reflected in Kant’s formulation of proofs, as the argument for spatial boundedness relies entirely on the boundedness of events in time, which has allegedly been proved already. By adopting such a procedure, one might observe that the proof was “infected with transcendental philosophy” from the very beginning. Be that as it may, we are going

3. See *Prolegomena* (AA 4, 341): “I therefore desire the critical reader concern himself mainly with this antinomy . . . I promise to answer for each proof I have given of both thesis and antithesis.”

4. See *KrV*, B512/A484: “Thus the dogmatic solution is not merely uncertain, but impossible.”

to limit our consideration to the spatial part of the thesis. The relevant proof reads:

For if one assumes that the world has no beginning in time, then up to every given in time an eternity has elapsed, and hence an infinite series of states of things in the world, each following another, has passed away. But now the infinity of a series consists precisely in the fact that it can never be completed through a successive synthesis. Therefore an infinitely elapsed world-series is impossible, so a beginning of the world is a necessary condition of its existence. (*KrV*, B 454/A426)

The argument is dogmatic indeed. It is even traditional, since it was invented back in the antiquity, and was later used on a regular basis in medieval disputes under the heading *de aeternitate mundi*. Its thrust is that one cannot produce infinity by successive synthesis, in the mode of counting, while by affirming that the world is eternal we say precisely this. To illustrate the point, let us consider counting the Earth's revolutions around the Sun (or, rather, the Sun's revolutions around the Earth); if the world was eternal, then by now we would have come to an infinite number, for in the presupposed infinite past the Earth would have already made infinitely many revolutions.

This is at least how the traditional argument goes, and Kant is here content to simply repeat it. What should surprise us, however, is that this old problem has long had its more or less generally recognized solution.⁵ It is true that in the event of the eternity of the world we should by now have counted to infinity; this is, let us assume, contradictory. However, the problem lies not in eternity, but in the very idea of *counting*. This idea is inappropriate insofar as it assumes that somewhere, at a certain point in the past, we *began* to count. It therefore assumes that a certain revolution was *first*; it assumes that at some point the Earth *began* to revolve; it presupposes, in short, that the world has a beginning in time. But since this is exactly what we wanted to prove, the argument is circular.⁶ Without this arbitrary assumption, the only thing Kant could prove with this argument is that if the world has no beginning in time, then it has always already existed for an infinite time, as was noted for example by Russell (see 2009: 126–127), to name but one. No matter how far back into the past we go, we will inevitably find that for every finite past there is *always an infinite past lying before it*. And this is definitely no contradiction.

But if, from the dogmatist's standpoint, Kant's argument is evidently invalid, we have to ask ourselves what made Kant formulate it in the first

5. For a short presentation of some major positions in the dispute, for instance those of Philoponus or St Thomas, see Wood (2010).

6. This is also Hegel's objection in the *Science of Logic*; see *GW* 21: 229. Interestingly, Hegel posits the presupposed limit not at the beginning of time, but rather at its end, at the *present* time. "But," Hegel adds, "this difference is inessential."

place. How was *his* error possible? The reason is, perhaps, that the eternity of the world relates not only to the problem of infinity but also to that of the whole. The concept of the world is the concept of the whole. It is well known, however, that for Kant there were two types of the whole: *totum analyticum* and *totum syntheticum*, or *totum* and *compositum*. In the first case, the whole is a condition of its parts, which can exist only within it; in the second, the whole is constituted through a gradual aggregation of pre-existing parts.⁷ If, therefore, in the analytic whole the idea of infinity is readily acceptable since its parts are given together with it regardless of whether their number is finite or infinite, the synthetic whole, on the contrary, cannot be infinite because infinity cannot be produced through a gradual synthesis.

The question is, then, why Kant treats the temporal extension of the world as a synthetic whole. For Kant, space and time are rather all-encompassing *analytic* wholes, and in the *Transcendental Aesthetic* he accordingly explicitly described them as infinite.⁸ In the *Transcendental Analytic*, however, Kant presented it as an axiom of intuition that all appearances, that is, all materially occupied parts of this infinitely extended intuitive space, are for their part extensive magnitudes generated through a successive synthesis of their parts.⁹ For Kant, every cognized object in space and — because of the conceptual parallelism — time consequently constitutes a synthetic whole.

Thus we can imagine that Kant considered the world as a synthetic whole on the basis of the requirements developed in the *Transcendental Analytic*. Indeed, it turns out that *for Kant* the idea of an infinite past series is impossible, since according to *his view* time in a sense runs *backwards*. To see why this is so, it suffices to take a brief look at Kant's treatment of actuality, or *Wirklichkeit*. Although it does imply a reference to perception, a thing does not need to be perceived directly in order to be considered actual. Following the second postulate of empirical thought, Kant declares that "everything is actual that stands in one context with a perception in accordance with the laws of empirical progression" (*KrV*, B521/A493). This subtle distinction proves to be relevant for those things in particular that, due to the specific constitution of our senses, cannot be objects of immediate experience, such as "magnetic matter" (*KrV*, B273/A226), things that are simply located too far from us to be perceived immediately, such as the "inhabitants of the moon" (*KrV*, B521/A492), and finally, and most interestingly, "the real things

7. See, for instance, R 3789 (1764–66; AA 17: 293). Kant adds: "*Spatium* and *tempus* are *totum analytica*, bodies *synthetica*."

8. "Space is represented as an infinite *given* magnitude . . . (for all the parts of space, even to infinity, are simultaneous)." (*KrV*, B39–40)

9. "Every appearance as intuition is an extensive magnitude, as it can be only cognized through a successive synthesis (from part to part) in apprehension." (*KrV*, B203/A163)

in the past” (*KrV*, B523/A495), so dear to Meillassoux, which existed in a past perhaps so remote that no finite rational subject could have possibly observed them directly. In this respect, Kant claims that those events are nonetheless actual if only I can “represent to myself that, in accordance with empirical laws, or in other words, the course of the world, a regressive series of possible perceptions. . . leads to a time–series that has elapsed” (*ibid.*). That is to say, for Kant, the past can be perfectly *actual as a reconstructed past*, a past that in a sense runs backwards, “starting with the present perception, upward to the conditions that determine it in time” (*ibid.*). However, there is a limit to the existence of such a past: since the reconstructive synthesis can never reach to infinity, no infinite past is possible. In Kant, therefore, there is no infinitely remote past.

It turns out that for Kant the proof of the thesis is thus conclusive after all. But this only makes it clear that, in contravention of the rules of the game, it holds *only* on condition that one accepts transcendental idealism.

The relevant antithesis reads: «The world has no beginning and no bounds in space, but is infinite with regard to both time and space». (*KrV*, B455/A427). In accordance with the apagogical method, the proof of the temporal part starts by assuming the opposite, that is, that the world did begin at a certain moment in time. The argument rests on the contention that, following the definition of “beginning,” this would imply the existence of an empty time before the beginning of the world. Surprisingly enough, Kant does not seem to object to it, he merely adds that in this event the world would not have emerged at all. In such an empty time, all temporal parts would be completely alike, none having any specific mark that would distinguish it from the others, which means that no single moment could provide a reason why the world should begin in one specific moment rather than another. It follows that either the world has always already existed or else it could have not begun to exist at all. But the world does exist, and consequently it must have existed infinitely.

Once again, however, this proof does not have the required argumentative force. We may start by objecting that Kant’s definition of the beginning as an event that is preceded by a time in which something was not, already seems to preclude the answer. Since the world is the total sum of all things, not just some parts of the world, the real question should rather be whether it is possible to speak of the existence of *time before the beginning of the world* at all. In this respect, Leibniz would simply affirm that the world was created in the first moment of time, that is, that it was only with the existence of the world that time started to exist, too. In this sense, the proof is not apagogical, but simply affirms what it is supposed to prove.¹⁰

10. This is also Hegel’s assessment in the *Science of Logic*; see GW 21: 231.

In addition, one might directly challenge Kant's objection against the possibility of the arising in an empty time. It is true that if we assume the existence of absolute time, no distinctive feature would provide a sufficient reason why the world should begin in one moment rather than another. However, even Kant did not consider to be an analytical truth that every event has a reason or a cause; and besides, a follower of Newton could always claim that the ultimate reason lies in the will of God, who, as a matter of fact and for no reason, decided to create the world in that very moment. Once again, the proof would clearly fail to impress the dogmatist.

It seems, on the other hand, that it is Kant who is obliged to think of a temporal event in a way that would make the beginning of the world contradictory. In effect, in the first analogy of experience, Kant demonstrated that, as a necessary condition of possible experience, the very notion of change presupposes the identity of what changes,¹¹ and that, consequently, there must be something in the world that persists through all time. This something that persists, usually called substance, thus provides a sufficient proof that *Kant's world* could not have had a beginning. In a similar way, in the second analogy, Kant demonstrated that each event receives its temporal location only in relation to some preceding event, according to the law of causal connection. It is for him that no event becomes part of the world without being determined by its logically and temporally preceding cause. But again, since for Kant this is something that can be established only with transcendental idealism, it is quite clear that it will not convince dogmatists.

In the end, our brief examination of the first antinomic conflict leads to a result that is in complete disagreement with Kant's initial assurances. The relevant proofs are apagogical in appearance only; they are unable to establish that the dogmatist will inevitably contradict himself, and they are not necessarily conclusive for the dogmatist either. These are strong statements. It is therefore fortunate that we can provide them with additional support from history. Incidentally, Kant's presentation can be read as an *a priori* reconstruction of a confrontation that actually took place between Clarke and Leibniz. In their famous exchange of letters they not only pretended to use the apagogical method, on closer examination it soon becomes evident that they actually argued past each other rather than against each other, reading one's own presuppositions into the other's theory, especially with regard to space and time.¹² In this way they succeeded in showing that

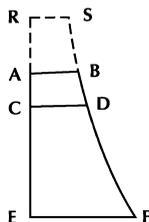
11. "Arising and perishing are not alterations of that which arises or perishes. Alteration is a way of existing that succeeds another way of existing of the very same object. Hence everything that is altered is *lasting*, and only its *state changes*." (*KrV*, B 230/A187) See also R LXXVIII (AA 23: 30): "All arising and perishing is only the alteration of that which endures (the substance), and this does not arise and perish (thus the world also does not)."

12. For instance, they asked each other whether God could have created the world at some other

under *such* presuppositions, the other's theory involved a contradiction; but as for themselves, both remained perfectly consistent. For instance, being good Christians, they both affirmed that the world began at a certain time: regarding the possibility of an empty time before the creation of the world, which necessarily constituted a "non-entity" for Kant (*KrV*, B461/A433), Clarke simply attached it to God, while Leibniz called it merely imaginary.

It is Leibniz in particular who is of special interest to us. Not only does he prove that the dogmatist's position is free from contradiction, he aptly illustrates how to think thesis and antithesis together without being forced to accept transcendental idealism. Leibniz advocated relational theory, claiming, basically, that space and time are abstract orders arising out of relations sustained by actual simple substances. According to this doctrine, space and time are contingent with respect to both their existence and their characteristic properties. For instance, if the law governing the force of attraction were different, then, perhaps, our space would have more than three dimensions.¹³ It has been regularly argued against Leibniz that in this conception there could be no empty space and time, which would necessarily render them materially infinite. The objection is wrong, however (with the exception that it does hold for Kant). While it is true that, in Leibniz, there would be no space without a plurality of substances, the properties of the order of coexistence pertain not only to actually existing substances, but "to possible ones as well, as if they existed." Something similar also holds true for time (though one-dimensionality does complicate the matter). In Paragraph 55 of the Fifth Letter, Leibniz writes:

But yet absolutely speaking one may conceive that an universe began sooner than it actually did. Let us suppose our universe or any other to be represented by the Figure AF, and that the ordinate AB represents its first state and that the ordinates CD and EF its following states; I say one may conceive that such a world began sooner by conceiving the figure prolonged backwards, and by adding to it SRABS. For thus, things being increased, time will be also increased. (Leibniz & Clarke 2000: 50)



time or in some other place—say, several feet to the left or right. For a closer examination, see Vailati (1997).

13. Such was at least Kant's conjecture in his early book on the *living forces*; see AA I, 24.

Although the world was presumably created at a certain point in time, we could, relying on the lawful regularities instantiated in the actually existing world, nevertheless conceive of a *time before* the beginning of the world: to this effect, we would simply need to prolong the past backwards according to the rules of actual temporal succession. This time would turn out to be unreal, merely *imaginary*, because there really was no world and no time before the creation; still, this imaginary past would prove to be completely determined, marked by all the usual properties, and in general allowing us to speak of it in exactly the same way as we speak of the really existing time.

By using this distinction between real and imaginary time, Leibniz would finally bring thesis and antithesis together. He would affirm that, from an absolute point of view, the world is indeed bounded in time, but that beyond this temporal border there is an imaginary time extending into the infinite past. To illustrate his solution, let us suppose—as some calculations made upon the Bible seem to suggest—that the world was actually created around 3500 BC. In this case, there was no time and no world before that date. However, on the basis of the *initial state* of the world (which includes fossils), and on the basis of the presumably *stable order* governing the things of the world *after* 3500 BC, for us, the world would have stretched back infinitely. Researching the history of the natural and the human world, we would thus be right to speak of human evolution before that time, or of the formation of the Solar system. Seen from the outside, the world would then indeed possess its absolute beginning; however, for us, *being inside*, it would be *impossible* to observe that in going back we have, at a certain point, crossed the border between the real and the imaginary, and *entered into the imaginary past*.

For Leibniz, there was obviously no contradiction involved here, quite the contrary. And we can safely assume that Kant knew it. Not only was he familiar with the Leibniz–Clarke controversy,¹⁴ a similar conception was explicitly expounded in the booklet *De aeternitate mundi impossibili*, published by Martin Knutzen, Kant’s teacher.

1. The second antinomy

The second antinomic conflict deals with the question whether the composite substance, or matter, is infinitely divisible, that is, whether it ultimately consists of some fundamental parts, which are not capable of further division. The thesis will posit a bottom limit of the division, and therefore the

14. See R 4767 (1775–77; AA 17: 700).

existence of simple substances, while the antithesis will insist on the infinity of the process of division. The thesis, then, reads:

Every composite substance in the world consists of simple parts, and nothing exists anywhere except the simple or what is composed of simples. (*KrV*, B462/A434).

Again, the proof starts with the apagogic assumption that composite substances do not consist of simple parts. To illustrate the absurd consequences such a hypothesis would imply, Kant invites us to perform a thought experiment. If we removed in thought all composition, he claims, then in the absence of simples nothing would be left over. Apparently, Kant is unable to accept such a consequence, presumably since we started with something substantial. Therefore, he argues further, it is either impossible to remove all composition in thought or else something simple must be left over after its removal. But the first horn of the dilemma is supposed to be contradictory: in this case, “the composite would once again not consist of substances (because with substances composition is only a contingent relation, apart from which, as being persistent by themselves, they must subsist)” (*ibid.*). Therefore, concludes Kant, only the second case is left: the last elements of composite substances are simple.

The argument is strange. Even on a sympathetic reading, it is hard to see what constitutes its premise and what its consequence.¹⁵ Once stripped of its—“redundant,” as Hegel would say—proof form, it seems to revolve around two things: first, the factual question whether the initial object, presumably spatial matter, is to be considered substantial or not; and second, the definitional question whether the substantiality of a composite substance should be thought of as deriving from the substantiality of (some of) its parts or not. Read in this way, the alternatives should be clear and easy. If we assume that we started with a composite substance, and furthermore assume that, for its parts, being in relation is by definition something accidental, then it necessarily follows that the last elements of such a composite whole are simple.

But let us ask ourselves what prevents us to accept the other outcome of Kant’s thought experiment, i.e., that after the removal of all composition nothing would be left over. The answer is, supposedly, that in that case *either* we could not assign substantiality to the initial object *or* we would have to allow for the possibility of composite substances that are essentially relational; that is, we would either have no true substance to start with or

15. It is often suggested that the argument consists in an arbitrary analysis of the notion of composite substance or that it is circular. For a closer assessment, see especially Engelhard (2005: 158ff). Falkenburg (1995: 17) speaks of “assuming mutually incompatible additional suppositions regarding composite substance ‘in the world’ that cannot be fulfilled in one-and-the-same-model.”

the substance would dissolve after the removal of all relations. The problem is, though, that both options are in principle consistent and that both were actually defended, for instance by Leibniz. Thus he once claimed that matter was only a *phaenomenon bene fundatum*, which means that the argument concerning composite substances does not refer to it, and later, in his letters to Des Bosses, that matter could be made into something substantial by adding the so-called *vinculum substantiale*, in which case we could speak of a substance consisting of nothing but mere relations.¹⁶

Even if Kant's proof thus again fails to convince the dogmatist, it does include a relevant point. The real question is how to conceive of substantiality, especially in relation to space and matter. It seems that, in Kant's view, true substantiality and spatiality exclude each other since substance is usually understood as something that is capable of existing by itself, without any relation to other substances, while space is essentially relational.¹⁷ Or, better yet, Kant thought that this is the way dogmatists were bound to see the situation, given their concept of substance. He, on the other hand, was able to avoid the tension in question, he thought, since he disposed with the new concept of *substantia phaenomenon*, which comprised many features of space, including its relational structure, yet was still supposed to function as something persistent and therefore substantial. In this sense, it may be said that, in the proof of the thesis, Kant actually operated with two different notions of composite substance,¹⁸ and that the contradiction appeared only because he tried to impose his concept of material substance on dogmatists as he understood them. He thus only managed to demonstrate the following point: had Kant been a dogmatist, *he* would have contradicted himself.

Let us now turn to the antithesis. It reads:

No composite thing in the world¹⁹ consists of simple parts, and nowhere in it does there exist anything simple. (*KrV*, B463/A435)

In the proof, Kant assumes the contrary, namely the existence of simple parts, and continues:

16. De Risi and Graber noted a close similarity between Leibniz's late views on body and Kant's critical conception of material substance, so that in this respect Graber even speaks of Leibniz as "a transcendental philosopher" (2010: 362). De Risi suggests (2007: 314) that the Leibniz–Des Bosses correspondence was known to Kant; this, however, seems to be speculation only.

17. "If I remove all composition from it [i.e. space], then nothing, not even a point, might be left over" (*KrV*, B466/A438). See also R 5879 (1785–88; AA 18: 375) and R 5299 (1776–78; AA 18: 147).

18. In Kant's dilemma, "Either in substances it is impossible to remove all composition or else after its removal something simple must remain," both horns of the dilemma are completely acceptable: the first holds for the spatial substance and the second for the non-spatial one.

19. Significantly, in the antithesis Kant speaks of a "thing," not of a "composite substance" as before, thereby indicating that the context is spatial from the very beginning.

Because every external relation between substances, hence every composition of them, is possible only in space, there must exist as many parts of space as there are parts of the composite occupying it. Now space does not consist of simple parts . . . (*Ibid.*)

The so-called proof (we will omit the second part relating to the spirits) consists in simply projecting the properties of space onto substances: because space does not consist of simple parts, no substance is simple; because space is infinitely divisible, the substance, too, is divisible to infinity. But the question is, precisely, whether the substance is really to be taken as essentially spatial. Once again, Kant simply *asserts* that which should actually be proved.

This time, however, he is somewhat aware that he is cheating. In the adjoining remark, he cites a serious objection, which is all too quickly (and invalidly) rejected by reference to the senses. That is, he mentions certain “monadists” who erroneously attempt to make the infinite divisibility of space compatible with the indivisibility of substances. “If one listens to them,” Kant comments, “then besides mathematical points, which are simple, but are boundaries rather than parts of space, one would have to think of physical points too as being not only simple, but as also having, as parts of space, the privilege of filling it” (*KrV*, B467/A439). To whom is Kant referring? It would be wrong to think of Boscovich, for his physical points were located in a preexisting space, while according to Kant, these “monadists are subtle enough” to rather presuppose “these objects and the dynamical relation of substances in general as the condition of the possibility of space” (*KrV*, B469/A441).

In fact, this “absurd” monadist is none other than *Kant himself!* In 1756, he published the so-called *Physical Monadology*, in which he tried to “marry” metaphysics and mathematics as regards the infinite divisibility of spatial matter. And what did Kant do in 1756? He—perhaps under the influence of Knutzen—accepted the presupposition of metaphysics that matter was ultimately grounded in simple substances called monads, but avoided the usual complication by distinguishing between *esse in spatio* and *implere spatium*: “Each simple element of a body, that is to say, each monad, is not only in space; it also fills the space, though it does not, for that reason, forfeit its simplicity” (AA I: 480). This is not to say that the monad is itself extended. In Leibniz’s relational explanation, as we have seen, space arises only out of the *relations* existing among a certain *plurality* of monads. But, under such conditions, this non-extended substance can still have spatial effects,²⁰ it can

20. Eueler developed a subtle theory of *virtual* spatiality of simple substances, which he called spirits. “Thus my soul does not exist in a certain place, but it acts in a certain place” (Euler 2003: 175). It is another question whether Kant was right in trying to ground space in unextended elements.

be present in a certain space and make it impenetrable. How?

The monad does not determine the little space of its presence by the plurality of its substantial parts, but by the sphere of activity, by means of which it hinders the things which are external to it and which are present to it on both sides from drawing any closer to each other. (AA I: 480)

Every monad is endowed with an original active force that prevents other monads from entering into its *sphaera activitatis*, thus limiting the sphere of activity of other, spatially neighboring monads. To counterbalance this repulsive force, Kant introduces the force of attraction, and even engages in speculation on the subject of their respective intensities in relation to distance from the central point. At the end, the consequence of it all is that this unextended and probably also non-spatial point can still have spatial effects that make its little space impenetrable for all the other monads and the space completely filled. And since the monad is not extended itself, only its effects are, one can in thought divide the space it fills without thereby affecting the simplicity of the monad.

Indeed, this infinite divisibility is not only imaginary or metaphysical, but also physical, at least in principle. We may be tempted to portray such a physical monad as a single solid ball, or as a bubble with a crusted envelope formed at the distance where the two internal forces cancel each other out. This picture is dangerously wrong, however, since the monad in question is by definition in relation to other monads with forces of their own. This means that its state is essentially dynamic, depending on the number and strength of the forces involved, and that consequently, for any given space that is presently filled by a certain monad, there is a greater external force that, when applied to it, would compress it to any desired dimension. The physical monad is fundamentally *elastic*. There is a limit to this elasticity, however: “It is obvious that by no conceivable force can an element be penetrated completely” (AA I: 487). But that aside, according to this conception, material space is physically divisible to infinity, while the substances still retain their simplicity. Mathematics and metaphysics are married happily.

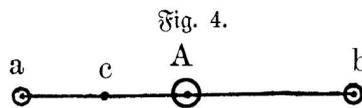
Having this in mind, there seems to be no reason why the dogmatist would need to renounce his position. At least in the *Critique of Pure Reason*, Kant provides no independent argument against physical monadology—which is strange, again, since he was obviously familiar with its strengths. It is only in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*,

According to De Risi, Leibniz was indeed capable of showing that “space is actually constituted by points, even though it is not composed of them” (2007: 311); yet, at least in De Risi’s view, Kant’s early physical monadology should be “regarded as backward” compared to Leibniz.

published in 1786, that Kant finally developed a dedicated argument against the system in question. The initial situation here is very close to that in the second antinomy: in Explication 4 of the Dynamics, Kant similarly seeks to prove that matter, as the composite substance is called here, is divisible to infinity. This time, though, he is more thorough:

The proof of the infinite divisibility of space has not yet come close to proving the infinite divisibility of matter, if it has not been previously shown that there is a material substance in every part of space that is, that parts movable in themselves are to be found there. (AA 4: 504)

Contrary to what he did in the proof of the second antithesis, Kant now openly admits that in order to refute the physical monadist, one first has to prove that every part of space is occupied by a substance. Here, too, Kant starts apagogically, drawing the following diagram:



Let us then assume that A is the site of a simple substance in space; and let us further assume that a and b are the points marking the opposite limits of the sphere of activity of substance A.²¹ According to the infinite divisibility of space, Kant notes, it is possible to specify a point c somewhere on the line between central point A and border point a, i.e., within substance A's sphere of activity.

If now A resists that which strives to penetrate into a, then c must also resist the two points A and a. For, if this were not so, they would approach one another without hindrance, and thus A and a would meet at the point c, that is, the space would be penetrated. Therefore, there must be something at c that resists the penetration of A and a . . . (AA 4: 504–505)

Hence it follows, Kant concludes, that in point c there must be a center of force repelling monad A, and that, therefore, in this point c a monad has to be found, too. Otherwise, monad A would not be able to resist external monads from penetrating into its sphere of activity, and contrary to the presupposition, its space would not be filled. That is to say, the space of substance A is filled only if at point c there is actually another monad present. And since the same reasoning applies to the monad at point c,

21. As Engelhard (2009: 331) notes, it is unclear what the circles around the points a, b, and A stand for. This may not be a trivial concern.

or indeed at any point in the indefinitely divisible space, there must be a material substance in any given point of space. The physical monadist is refuted.

Is the argument sound? Commentators tend to disagree: many seem to accept it as valid; others claim that Kant has made certain tacit presuppositions in the process, for instance regarding the specific mode in which repulsive forces operate;²² still others emphasize the complex structure of argumentation in the *Metaphysical Foundations*, where Kant conceives matter merely as the movable in space and insists on the relativity of motion.²³ So, how to proceed? If we simply follow the argument, we see that Kant first presupposes the existence of a simple, non-extended substance with point A as its center of force, which successfully repels other substances from penetrating into its sphere of activity. This substance thus dominates over its little space, which, to outside observers, appears to be perfectly filled. Inside this little space Kant now posits an arbitrary point, point c. Up to this moment, everything is fine. Now, however, Kant simply affirms that this point c *performs a certain activity on its own*, that it constitutes a real center and a subject of force itself. If anything, it is this affirmation that is contradictory since it was presupposed in the beginning that substance A fills its space and thereby *prevents* any other substance from entering it. This is *its space*, after all, that constitutes the sphere of its activity.

Kant makes his move on the ground that otherwise, that is, if there were no independent substance in point c, the points A and a would come together. But this is obviously false. We have a clear-cut dilemma: either substance A has a repulsive force or not. If it does have it, then, according to

22. According to Kauawke–Leite (2004: 142) and Schönfeld (2000: 171), for instance, Kant assumed that the repulsive force was a contact force acting on surfaces only. This is begging the question, it seems.

23. In his detailed discussion, Friedman emphasizes that since, according to the principle of relativity of space and motion, there is no absolute reference frame to determine motion, and since the exercise of force is considered to be instantaneous motion, “there is just as much reason to say c is resisting a and A . . . as there is to say that A is resisting a” (Friedman 2013: 151). It may be true, Friedman admits, that this reasoning no longer applies once the forces and causal relations are brought into the picture, for in this case (compare AA 4: 547) the privileged frame of reference is clearly determined by the center of mass. But, Friedman now observes, “although the central point A is initially taken to be at rest, the proper frame of reference for considering this particular exercise of repulsive force is actually centered on a point *between* A and a (and thus at the point c, for example)” (2013: 153). It is hard to see why this is so. The conclusion would hold, it seems, if point a constituted an independent source of repulsive force. However, since according to the initial assumption point a marks only a limit of substance A’s sphere of activity, we have to assume that some *other* substance (call it E) is present which strives to penetrate into A’s sphere at this point a (which, incidentally, could also be called e, since it also marks the limit of E’s sphere of activity). In this case, it seems that the natural center of mass lies in the point a = e, and to put it anywhere else, an additional argument would be needed. Our reasoning suggests that Kant’s diagram is (deliberately?) misleading in that it draws a circle around point a, presumably implying that it constitutes a force center of its own, that is, a substance.

the hypothesis, it fills the space by itself. This space can always get bigger or smaller, true, but no matter how big the force applied against it may be, it will never squeeze it into an unextended point. If, on the other hand, substance A has no relevant force, then no number of such subjects will manage to fill the space in question, as Kant would have it. Anyhow, it was assumed that substance A does have the relevant force and that it does dominate over a certain space. Consequently, no other substance can be posited at point *c* within this space. Kant's proof is inconclusive, arbitrary, and in the end contradictory.

As regards the second antinomy, we finally have to conclude that for the dogmatist both thesis and antithesis once again remain standing. Leibniz would thus deny that infinitely divisible matter is anything more than a phenomenon, or else, relying on his late theory of *vinculum substantiale*, he would maintain that the composite substance called matter is essentially relational. As for our physical monadist, he would obviously continue to stick to his theory. In any event, all the doctrines mentioned above seem to be internally consistent, so that the question of their truth is finally empirical.

The situation is different for Kant, though. It is for him that, again, both proofs turn out to be conclusive—at least, that is, had he been a dogmatist. For in his constitution of an empirical world, Kant introduced a new concept of substance, one that was fundamentally defined in reference to the determination of time. As such, it remained underdetermined intrinsically. It is for instance extremely difficult to tell whether in Kant's world there is in the last analysis only *one* continuous substance, as there is only one time, or if there are *infinitely many* discrete substances, as there are so many parts matter can be divided into. It seems that, for various reasons, Kant was obliged to affirm both, thinking of substance as essentially relational *and* essentially self-standing at the same time. Paradoxically, however, it was not open to him to avoid the contradiction in question by referring to the standard distinction between the world as it is in itself and its appearance, so readily available to every dogmatist, because for him, the world of appearances was in a sense the only world there was.

2. The consequences

As we have seen, Kant's indirect proof has failed completely. Instead of showing how dogmatism is trapped in contradiction, the antinomy has exposed the contradictory nature of transcendental idealism itself. But, as we know, this is not critical for Kant, since he is supposed to provide an adequate cure for this self-inflicted wound.

According to Kant, the fundamental matrix of dialectical reasoning reads: “If the conditioned is given, then the whole series of all conditions for it is also given” (*KrV*, B525/A497). The dogmatist is justified in his conclusion, Kant believes,²⁴ since for her the things are given independently of any subjective condition and are as such determined by the way they are in themselves. In the case of the world, this means that, with every element of it, the complete series of its conditions is given at the same time, be it finite or infinite. Here, therefore, one of the two options must be true: either the world has a first condition, which is unconditioned, or the unconditioned is the entire infinite whole taken together. For the transcendental idealist, however, the situation is different. Since for her the things of the world are mere appearances, they are never given in themselves, but first have to be constituted by the synthesis of cognition and are thus “given only in this synthesis” (B527/A499). The synthesis in question is *successive*, however. Although its general mechanism makes sure that with every step reached the synthesis could always continue, it can nonetheless never attain the infinite whole. Within this framework, the world as an infinite given whole is therefore a contradiction.²⁵ And according to the predicament of transcendental idealism, this can only mean that *there is no world*: the world simply does not exist!

The contradictory nature of the world explains why, for Kant, the proofs on both sides were actually valid. From contradiction, anything can be inferred. Kant’s general solution to the problem of antinomy would thus be that the world is a forbidden object nothing can be predicated of.²⁶ Or alternatively—since the world is indeed spoken of—that it is *not a completely determined* object, in particular regarding its magnitude. “If it is said that the world is either infinite or finite (non-finite), then both propositions could be false,” Kant remarks (*KrV*, B532/A504). Under the condition of indeterminacy, it is no longer allowed to reason that if the world is proven not to be finite, then it must be infinite, as was the case in the antinomic dispute.²⁷ Kant consequently concluded, first, that the world has no begin-

24. See R 5553 (1778–79?; AA 18: 223): “The proposition that if the conditioned is given, the whole series of all conditions through which the conditioned is determined is also given is, if I abstract from the objects or take it merely intellectually, correct.”

25. See R 4525 (1772–75?; AA 17: 582): “The absolute-whole in the appearance is a contradiction.”

26. See R 5962 (1785–89; AA 18: 402): “The reason why the first two antinomies are both false is that I *had to* ground them both on a contradictory concept, namely, that of a whole in space and time that is also supposed to be an absolute whole.”

27. The first antithesis, for instance, reads: “The world has no beginning and no bounds in space, but is infinite with regard to both time and space.” According to Kant, the first part is actually valid and agrees with his own position. It is, however, invalid to conclude that the world is *therefore* infinite; to this effect, it should have first been proved that the world is actually determined in this respect. Here, and this is precisely the point of the so-called infinite judgment, the rule of the excluded third

ning in time, but for every past there is another past open to our exploration, without us ever being able to reach to infinity; and second, that matter can be decomposed into the infinite without itself consisting of infinitely many parts, since here, the parts are given only through the process of division, which can never reach infinity.

The proposed solution thus manages to pull Kant out of his self-inflicted contradiction. But since we have found that antinomy is inherent to transcendental idealism alone, it is not obvious that we are generally speaking in a better position than we started with. To conclude, we will therefore briefly consider where the source of the antinomy lies. In this respect, it might be helpful to recall that Kant discovered the phenomenon rather early in his philosophical development, but used to judge it quite differently at different stages. For instance, in 1769, the year that gave him “a great light,” Kant interpreted this “evident self-contradiction” as the surest proof that the metaphysical concepts were merely subjective (AA 17: 357); in the Dissertation, in 1770, he explained the phenomenon as the “lack of accord between the *sensitive* faculty and the faculty of *understanding*,” (AA 2: 389) where both logical regimes were considered to be equally *correct*, each in its proper sphere; and later, as he restricted the real use of understanding to the sensible world, he described the opposition in question as the conflict between “the partiality of sensibility and the totality of reason,” declaring the thesis wrong and the antithesis right.²⁸ Only in the Critique, in 1781, did Kant return to symmetrical presentation, saying that both are wrong since they both make an impossible presupposition.²⁹

In the year preceding the first Critique, Kant’s treatment of antinomy, it appears, revolved around the opposition between the abstract and the concrete, the intellectual and the sensitive, the conceptual and the intuitive, and even the total and the partial; he once deplored, for instance, that understanding often cannot expose its abstract ideas in the concrete and convert them into intuitions (see AA 2: 389). Considering this historical dynamism, we would thus propose that, in Kant, the contradiction between thesis and antithesis manifests the structural tension between the intellectual and the sensitive conditions of cognition. This was, in fact, long ago proposed by Maas (see Maas 1788: 441). If so, the antinomic conflict would be in principle generated simply by juxtaposing Kant’s statements in the Transcendental Analytic and the Transcendental Aesthetic. In the Aesthetic, for instance, Kant claims that space is an infinite given whole, while in the

does not apply.

28. Compare, for instance, R 4760 (1775–77; AA 17: 711): “Thus there is actually no antinomy.”

29. For a closer discussion, see Kreimendahl (1990), Guyer (1987), in particular pp. 387–404, and Kobe (1995), pp. 113–123 and 264–268.

Analytic he presents it as an axiom that everything in space is an extensive magnitude brought about by a successive aggregation of given parts. These two affirmations are clearly in opposition. Now, in Kant, since sensitivity and understanding are both necessary for cognition, the antinomy is unavoidable due to the very logic of cognition, not merely because of the trespassing of its boundaries: the contradiction arises here, in the middle of experience, not somewhere beyond it. Insofar as the logic of intuition and the logic of concept do not accord with each other, and insofar as cognition is defined precisely as a conjunction of intuition and concept, the antinomy is built into the very fabric of cognition.

However, such a rigid duality of aesthetics and analytics is still inadequate, as it misrepresents the structure of cognition, and especially as it does not pay appropriate attention to the adjustments made by Kant to the Critique, which, even if located outside the antinomy chapter, significantly affect its implications. To put it in extremely short terms, in the second edition, Kant extended the reach of the spontaneity of understanding, cut its reference to any superior capacity, and made it into understanding that is “specific” to a finite rational being, such as a human. The contradiction now comes, as it were, from understanding alone. In his 1789 letter to Herz, Kant thus writes that “the antinomies of pure reason” could provide a good test stone . . . that one cannot assume human understanding to be of one kind with the divine” (AA II: 54). We may say that the antinomy now has its source in the tension between the synthetic and analytic unities of consciousness, that is, in the incongruence between the universal and the particular inherent to every discursive understanding such as ours. This opposition may assume various guises, usually exploring the gap between the abstract and the concrete. For instance, it comes to the fore in Kant’s observation: “I have a penny for every poor, but not for all the poor.”³⁰ But since it arises out of the logical form of finite cognition and is built into the very notion of the object that joins together the unity of a thing with the plurality of its determinations, it may be said that for the transcendental idealist, every object is ultimately an antinomy.

A devoted Kantian would probably protest. For him, antinomies are strictly attached to the concept of the world and restricted to four, “no more, no less.” However, when we examine the consequences of Kant’s solution for the principle of complete determination, the proposition of universalized antinomy may regain its Kantian flavor. In traditional metaphysics, in Baumgarten for instance, this principle of *determinatio omnimoda* was held in high esteem, up to the point of being considered—under the heading of *complementum possibilitatis*—virtually synonymous with existence. In gen-

30. R 4409 (1771?; AA II: 535).

eral, Kant seemed to agree with it. In the opening passages to his assessment of natural theology, he thus—approvingly, it appears—cites the principle in question, saying that “*everything existing is thoroughly determined*” (KrV, B601/A573). If Kant refused to consider it equivalent to existence, it was because he deemed it *too weak*, in the sense that not everything thoroughly determined is for that matter existent.³¹

Kant was well aware that this principle could never be exhibited *in concreto*, since “in order to cognize a thing completely one has to cognize everything possible and determine the thing through it” (ibid.). He did not seem to realize, however, at least not to the full extent, that by admitting this he subscribed to the conclusion that according to his theory—in exactly the same way as in the antinomies—the *existing objects are not completely determined*. Quite the opposite, for Kant, the things of this world are full of gaps, lacks, and cracks, and for every well-determined face they show us there is always a bottomless indeterminacy opening underneath them.³²

By examining the consequences of Kant’s presentation of antinomy, we have finally ended in a strange world. In a world where due to the logical form of finite understanding everything harbors a contradiction, where things are penetrated by gaps in the very fabric of their being, with an infinite abyss of indeterminacy gaping beneath them, and where they are therefore supported in their being only by a self-sustaining web of reasons. In short, we arrive at a suspended gappy ontology, quite similar to the one recently attributed to Hegel (see Bowman 2013, Kreines 2015).

Kant wanted to present the antinomy in the instrumental fashion as an indirect proof of transcendental idealism. By examining the two mathematical antinomic conflicts we tried to show that his attempt was a multi-layer failure. What is remarkable, however, is the inner structure of this failure, its conditions of possibility, and the consequences it brings along. We have seen, for instance, that Kant must have known perfectly well that the dogmatist would reject his arguments. We have also seen that it was precisely the transcendental idealist who found herself under the threat of contradiction, as her conception of the object of experience included conflicting requirements. It was her who desperately needed a solution to exit from this self-inflicted wound. But if, consequently, the antinomy has to be read

31. “Everything that exists is thoroughly determined; but it is not this thoroughgoing determination that constitutes the concept of existence, rather that a thing is posited absolutely and not merely in relation to its concept.” (R 5710; 1780s?; AA 18: 332) Compare also R 6256 (1783–84; AA 18: 533) and R 6322 (1792–94; AA 18: 638). For a closer examination, see Engelhardt (2005), pp. 321–334, and Klimmek (2005), pp. 165–180.

32. This is not to say that we could somehow observe their gaps, for by bringing the cognitive synthesis further, the gap of indeterminacy gets *eo ipso* filled. However, in exactly the same way as in the antinomy, we know *a priori* that existing things are not completely determined.

as a symptom of transcendental idealism as such, then its solution should also be understood in this general sense, that is, ontologically (especially since for the transcendental idealist there was ultimately but one world). This is a Hegelian point, obviously. However, the difference is, we hope, that it was made here following Kant's arguments and according to his criteria.

References

- ALLISON, H. E., 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London.
- BAUMANN, P., 1997, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- BOWMAN, B., 2013, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DE RISI, V., 2007, *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser, Basel–Boston–Berlin.
- ENGELHARD, K., 2005, *Das Einfache und die Materie: Untersuchung zu Kants Antinomie der Teilung*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- , 2009, *Kants physische Monadologie und dynamische Materietheorie*, in: Neumann, H.–P. (ed.), *Monadensbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, De Gruyter, Berlin–New York, pp. 301–338.
- EULER, L., 2003, *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique & de la philosophie [1768–1772]*, ed. by S. D. Chatterji, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- FALKENBURG, B., 1995, *Kants zweite Antinomie und die Physik*, "Kant–Studien," 86, n. 1, pp. 4–25.
- FRIEDMAN, M., 2013, *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRABER, D., 2009, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- GRIER, M., 2004, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUYER, P., 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KANT, I., 1900–, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols, de Gruyter, Berlin; English translation in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. by P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press.

- KAUARK–LEITE, P., 2004, *Vers une critique de la raison quantique: les approches transcendentales en mécanique quantique*, Paris, Ecole polytechnique I.
- KLIMMEK, N. F., (2005), *Kants System der transzendentalen Ideen*, Berlin–New York, Walter de Gruyter
- KNUTZEN, M., 1733, *De aeternitate mundi impossibili*, Königsberg, Reusner.
- KOBE, Z., 1995, *Automaton transcendentale I: Kantova pot h Kantu*, Ljubljana, Analecta.
- KREIMENDAHL, L., 1990, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln, Dinter.
- , 1998, *Die Antinomie der reinen Vernunft*, in: Mohr, G., and Willascheck, M., *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 413–446.
- KREINES, J., 2015, *Reason in the World: Hegel’s Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G. W., and CLARKE, S., 2000, *Correspondence*, ed. by R. Ariew, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- MAAS, J. G. E., 1788, *Ueber die Antinomie der reinen Vernunft*, “*Philosophisches Magazin*”, vol. I, no. 4, pp. 469–495.
- MALZKORN, M., 1998, *Kant über die Teilbarkeit der Materie*, “*Kant–Studien*,” 89, n. 4, pp. 385–409.
- SCHÖNFELD, M., 2000, *The philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- RUSSEL, B., 2009, *On Our Knowledge of External World*, London–New York, Taylor & Francis Routledge.
- VAILATI, E., 1997, *Leibniz & Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- WATKINS, E., 2005, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WOOD, A. W., 2010, *The Antinomies of Pure Reason*, in: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 245–265.

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2018: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Gioacchino Onorati editore S.r.l. unip. — via Vittorio Veneto, 20 — 00020 Canterano (RM)

Telefax: 06 45551463 — E-mail: info@gioacchinoonoratieditore.it — Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Intesa Sanpaolo IBAN IT 28 B 03069 38860 100000003170;
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico–religiose

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2018
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)